

## Le nihilisme antirationaliste français contemporain: Le néoléninisme appliqué

Par Lucien-Samir Oulahbib

### Résumé:

L'ensemble des auteurs étudiés ici - Bataille, Blanchot, Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, Baudrillard - veulent remettre en cause la puissance de l'appréhension humaine, parce qu'elle *est* domination de l'homme, et mise en *ordre*. En affaiblissant et en détruisant les capacités d'analyse, y compris critiques, ces auteurs n'empêchent cependant pas l'hégémonisme et l'affairisme de mettre en danger la Terre, bienheureux, en fait, d'avoir le *rien* en face d'eux. Ils ne sont donc d'aucune utilité pour forger les outils permettant de se hisser à hauteur de jeu et de conjurer l'extrême péril atteint par *les violences d'être* non maîtrisées et les effets agrégatifs des nuisances (in)volontaires. Même si la *vulgate* du prêt à penser dit le contraire.

### Auteur:

Lucien-Samir Oulahbib est docteur de l'Université Paris IV (Sorbonne). Cet article résume ses deux livres *Ethique et épistémologie du nihilisme, les meurtriers du sens*, et *Le nihilisme français contemporain, fondements et illustrations*, parus aux Editions l'Harmattan, respectivement en septembre 2002 et février 2003.

### A. La praxis nihiliste

Le "communisme" de Blanchot ne descend pas du ciel mais du 17 bolchevik qui, dit Blok (cité par Blanchot, 1971), *empêche* "de se sentir comme un maître", mais agit, lui, comme tel, puisqu'il devient un "pôle" c'est-à-dire un cadre référentiel fort, un *pattern* d'imprégnation (d'ancrage cognitif et affectif pour énoncer comme Bouvier, 1995) telle une *éthique* (Oulahbib, 2002), une sagesse, *sophos, sophia*, un *philos*, un(e) *philosophos* (Blanchot, 1971, p102-102), c'est du moins ce qu'écrit Blanchot: "(...) La Révolution d'Octobre n'est plus seulement l'épiphanie du logos philosophique, son apothéose ou son apocalypse. Elle est sa réalisation qui le détruit (...)"

En quoi "La Révolution d'Octobre" version Lénine *est-elle* la "réalisation" du "logos philosophique"? En quoi cette "réalisation" est-elle faite, puisqu'elle "le détruit"? Une explication de texte s'impose.

Ainsi "Elle est sa réalisation": "elle" est, qui? "Elle": "La Révolution d'Octobre", elle "est sa réalisation" à qui? A lui le "logos philosophique". C'est lui, lui-même, qui a réalisé "La Révolution d'Octobre", mais, ajoute Blanchot, cette réalisation "le détruit". Pourquoi? Récapitulons: "Elle" n'est plus, "plus seulement", "l'épiphanie" ou "son apothéose ou son apocalypse" mais "sa

réalisation" même, qui, *en même temps*, le "détruit". Pourquoi?

Poursuivons maintenant la citation avant de répondre (Blanchot, 1971, p. 103):

"(...) Elle est sa réalisation qui le détruit, le discours universel s'identifiant douloureusement au silence agissant de l'homme du travail et du besoin, l'homme en défaut qui lutte pour maîtriser la nature et pour réduire la pseudo nature qu'est devenue au cours de cette lutte la société, par une altération qui recommence sans cesse, car elle est liée au développement de sa maîtrise. Je n'insiste pas sur cette affirmation: elle est notre lecture quotidienne (...)"

Insistons pourtant sur cette "affirmation".

Il s'opère d'une part une similitude, une identification, une transitivité, *a priori*, entre "La Révolution d'Octobre", le "logos philosophique", et le "discours universel" qui, lui-même, "s'identifie" et "douloureusement" au "silence agissant de l'homme du travail et du besoin", c'est-à-dire également à "l'homme en défaut".

En défaut de quoi? Du fait seul qu'il soit "l'homme du travail et du besoin"? En quoi "le travail" et "le besoin" seraient-ils des défauts? Ils peuvent être inégalement répartis mais pourquoi exprimeraient-ils "l'homme en défaut"? En tout cas, cet homme "en défaut", voit, par transitivité, son "silence" s'incarner dans "La Révolution d'Octobre" qui, elle-même, réalise le "logos philosophique", mais au sens où cette "réalisation" en même temps "le détruit".

Et cet "homme en défaut" est non seulement cet homme qui "lutte pour maîtriser la nature", rien de plus banal ici, mais qui lutte aussi "pour réduire la pseudo nature qu'est devenue au cours de cette lutte la société".

Qu'est-ce que "réduire"? Et en quoi "la société" est-elle "devenue", une "pseudo nature"? Nul ne le sait ici. Mais le terme "réduire", lui, va être expliqué, du moins le moyen utilisé pour ce faire va être découvert: "par une altération qui recommence sans cesse". Ainsi la "société", cette "pseudo nature" est "réduite" par une "altération" qui "recommence sans cesse".

Mais d'où vient cette "altération"? De "l'homme en défaut". Et d'où vient cet homme? Où, du moins, par quoi se caractérise-t-il? Par le "silence agissant de l'homme du travail et du besoin". Mais ce "silence" par quoi est-il exprimé? Par le "discours universel" qui "s'identifie douloureusement". Mais ce "discours universel" qui est-il? Celui, réalisé et détruit, du "logos philosophique". Mais lui, par qui s'exprime-t-il, de qui dépend-t-il, pour aller au-delà de son "épiphane", son "apothéose", son "apocalypse"? De "La Révolution d'Octobre". Ainsi celle-ci incarnerait le "logos philosophique" mais en le réalisant, elle "le détruit" car elle est en même temps ce "discours universel" qui en s'identifiant "douloureusement" au "silence agissant de l'homme du travail et du besoin, l'homme en défaut" rend nécessaire "l'altération" en vue de "réduire" cette "pseudo nature" qu'est la "société"; altération qui "recommence sans cesse" car "elle est liée au développement de sa maîtrise".

De ce fait, "La Révolution d'Octobre" en tant que "discours universel", telle la Révolution française, serait, en même temps, et surtout en plus - c'est son *pas au-delà* - ce "silence" s'identifiant "douloureusement" au "silence agissant de l'homme du travail et du besoin, l'homme en défaut".

"Elle", la "Révolution d'Octobre" parle donc "douloureusement" *au nom* du "silence" de "l'homme du travail et du besoin", et elle lui désigne un monde dans lequel l'homme ne sera plus du travail et du besoin et ne restera pas silencieux. Car "La Révolution d'Octobre" *est* cette "altération" même qui agit au sein même du "logos". Et elle permet, dans son perpétuel recommencement, de "réduire" cette "pseudo nature" qu'est devenue, au cours de la lutte pour la maîtrise de la nature, la "société" puisque "celle-ci est liée au développement de sa maîtrise". Mais comment "La Révolution d'Octobre" réduit-elle?

En portant à son comble la "pseudo nature": jusqu'à la détruire au sommet de son apogée afin de réaliser qu'"elle" *était, est, sera, toujours, nécessaire.*

Lénine donc. Puisque la Révolution d'Octobre ne lui est pas dissociable; pas plus qu'il ne serait possible d'en séparer Trotski. Mais aussi Staline. Puisque celui-ci continue celui-là (Ellenstein, 1984, p162, 171, 189). C'est ceci alors, comme le soulignait Bataille, qu'il nous faut étudier maintenant puisqu'il constitue cette autre référence indispensable pour bien comprendre ce que disait Foucault (1994, p437) lorsqu'il énonçait: "(...) Je sais très bien pourquoi j'ai lu Nietzsche: j'ai lu Nietzsche à cause de Bataille et j'ai lu Bataille à cause de Blanchot (...)" et (Foucault, 1994, p50): "(...) L'intérêt pour Nietzsche et Bataille n'était pas une manière de nous éloigner du marxisme ou du communisme. C'était la seule voie d'accès vers ce que nous attendions du communisme (...)".

"Communisme" que précise Blanchot, en insistant sur le fait d'aller plus loin dans la "mise à l'écart" de la notion de "valeur" tout en mettant "fin" au "règne des besoins", ce qui permet, dans le *pattern* de cette acception, de comprendre pourquoi Bataille, à propos d'Octobre 17, de Lénine et de Staline, écrit ceci (1980a, p183, 186):

"(...) Le mépris résolu de l'intérêt individuel, de la pensée, des convenances et des droits personnels, a été dès l'origine le fait de la révolution bolchevik. A cet égard la politique de Staline accuse les traits de celle de Lénine, mais n'innove rien. La "fermeté bolchevik" s'oppose au "libéralisme pourri". (...) En vérité, un merveilleux chaos mental procède de l'action du bolchevisme dans le monde, et de la passivité, de l'inexistence morale, qu'il a rencontrées. Mais l'histoire est peut-être seule susceptible d'y mettre fin, par quelque décision militaire. Nous ne pouvons nous proposer que de chercher la nature de cette action, qui dérange sous nos yeux l'ordre établi, bien plus profondément que ne sût faire Hitler. (...)"

Et Bataille va *plus loin*. Il ne fait pas que "comprendre" (1980a, p. 196), il prend à son compte toute l'interprétation stalinienne et explique la destruction des paysans koulaks (1980a, p. 195) par une analyse uniquement contextuelle (comme Aragon dans son *Histoire de l'URSS*) qui ne s'appuie par ailleurs sur aucune donnée comparative (1980a, p. 198-199):

"(...) Le monde russe devait rattraper le retard de la société tsariste et c'était nécessairement si pénible, cela demandait un effort si grand, que la manière forte - en tous les sens la plus coûteuse - est devenue la seule issue. Si nous avons le choix entre ce qui nous séduit ou ce qui augmente nos ressources, il est toujours dur de renoncer au désir pour le bien du temps futur. C'est facile à la rigueur si nous sommes en bon état; l'intérêt rationnel joue sans obstacles. Mais si nous sommes épuisés, seuls la terreur et l'exaltation nous permettent d'échapper au relâchement. Sans un stimulant violent, la Russie ne pouvait remonter la pente. (...)"

Ce qui implique qu'il puisse dire (1980a, p. 199): "(...) Vers 1932, Boris Souvarine, qui connu dès les premiers temps le Kremlin, répondait à ma question: "Mais quelle raison Staline, demandais-je, pouvait-il avoir, selon vous, de se mettre en avant comme il l'a fait, et d'écarter tous les autres? - Sans doute, répondit Souvarine, s'est-il cru le seul, à la mort de Lénine, qui ait la force de mener à bien la révolution." Souvarine le disait sans ironie, très simplement. En fait, la politique stalinienne est la réponse rigoureuse, très rigoureuse, à une nécessité économique ordonnée, qui en fait appelle une extrême rigueur (...)"

En un mot les sacrifices, y compris humains, étaient *motivés*.

Dans ces conditions il n'est pas étonnant d'observer qu'il puisse, dans le même livre, *associer* comme double justification *significative* la littérature historique sur le sacrifice humain (1980a, p. 87-89) et le discours astrophysique sur l'excédent énergétique dans le système solaire à la recherche de sa dilapidation (1980a, p. 67).

Comme si ceux-là lui permettaient de justifier les massacres en cours qui, précisément, sacrifient les populations devenues inutiles et permettent la dépense de leur richesse accumulée, tout en prenant leur place.

Si l'on entre dans les détails, il est également possible d'observer que Bataille imite les intrusions de Lénine et Staline en science par quelques réflexions anthropomorphiques sur l'énergie. Puis il cherche dans l'expérience historique une forme plus explicative. Outre celle des sacrifices humains, il introduit la notion de l'échange-don basée sur la dépense du surplus. Il croit la déceler à tort dans l'analyse que fait Mauss sur les sociétés Maori et amérindiennes par le biais du concept de *potlatch*. Sauf que ce dernier n'a rien à voir avec le souci de contenir le niveau d'opulence, mais plutôt avec celui d'édifier le sens social et de renforcer la présence permanente des ancêtres par la compétition qui voit les clans s'affronter en festins, danses, bijoux, jeux, interposés (voir Mauss, 1983, p204-212).

Mais armé de son interprétation cosmologique et historique, affublée aussi de psychologie freudienne voyant l'effort de production et de consommation comme excréments médiatrices (Bataille, 1980a, p. 34), Bataille peut justifier *l'expérience intérieure* soviétique comme puissance contrebalançant celle des Etats-Unis (1980a, p221-222).

En fait le totalitarisme léniniste, ce "nihilisme légal" (Service, 2000, p1), encouragé par le trotskisme, freiné puis démultiplié par le stalinisme (Ellenstein, 1984) avec l'organisation programmée des massacres et de la militarisation du travail effectuée dans une société de plus en plus concentrationnaire, n'est pas du tout analysé par Bataille comme une conséquence non voulue par la doctrine ou une déviation mais bel et bien comme ce qu'il y avait précisément à faire (1980a, p. 222):

"(...) Il est cruel de désirer l'extension d'un régime reposant sur une police secrète, le bâillonnement de la pensée et de nombreux camps de concentration. Mais il n'y aurait pas dans le monde de camps soviétiques si un immense mouvement de masses humaines n'avait pas répondu à une nécessité pressante (...)"

Il ne s'agit donc pas pour lui "d'approximations conjoncturelles" comme le prétend Derrida (1967, p397 note 1). Plus encore, ce lien à Lénine, à la "Révolution d'Octobre" n'est pas fortuit comme on l'a vu avec Blanchot. Et il est possible de supposer que dans le contexte des années 1960-

1970, pour échapper simultanément à la phénoménologie, à l'existentialisme, mais aussi au kierkegaardisme d'un Garaudy, philosophe officiel du PCF - Parti communiste français - (avant Lucien Sève), il était de bon ton, pour *aller plus loin*, pour se distinguer du réformisme, surtout en pleine "révolution culturelle" maoïste, de recommencer à se réclamer non seulement du *Lénine-qui-est-mort-trop-tôt*, mais aussi du *Lénine-qui-n'a-pas-été-assez-loin*, ce que fit par exemple Derrida.

Celui-ci en effet suivit non seulement le retour d'Althusser vers le Lénine qui *pratique* politiquement la philosophie (1972, p18-19), mais tenta, avec l'équipe de *Tel quel*, dont faisait partie Sollers, etc., d'aller encore "plus loin" que Lénine.

C'est ce qu'énonce Derrida dans *Positions* (1972, p86-89). Et c'est ce que nous allons aborder maintenant.

Derrida y explique en effet que Marx, Engels, Lénine, ont un "rapport" à Hegel qui n'est guère suffisant (1972, p. 86). Car ils perpétuent encore ce qu'il reproche à la dialectique hégélienne, suivant ainsi Bataille et même l'amplifiant (Bataille n'a pas été en effet *assez loin* pour Derrida), à savoir que l'analyse critique puisse déboucher sur une synthèse. Un *ceci*. Ce qui implique déjà qu'il puisse exister, un "réfèrent ultime", une "réalité objective" qui légitimerait un tel mouvement conceptuel (1972, p. 88).

Seulement Derrida considère que la négativité absolue doit aller jusqu'à nier ce besoin de rendre des comptes. Il voit même cette insuffisance de négativité chez Lénine (1972, p. 86).

Mais Derrida concède que chez Lénine la retenue qu'il croit y déceler peut être accomplie par "stratégie" (1972, p. 88). Derrida amende dans ce cas Lénine en supputant qu'il faudrait "*réélaborer - dans une écriture transformatrice - les règles de cette stratégie. Alors aucune réserve ne tiendrait. (...)*" (1972, p. 88).

Derrida prétend donc non seulement suivre la "stratégie" de Lénine mais l'amplifier, en "réélaborer" les "règles". Dans quel sens? Celui de la négation visée pour elle-même qui s'étendrait au tout du réel et au fond même de l'intimité du langage, jusque dans ses traces intimes et secrètes.

Cette "position" est stratégique. Car en même temps que l'on détruit, cela permet de se substituer, de fait, à ce que l'on détruit puisque, dans un même mouvement, Derrida détruit, échappe aux décombres de cette négativité absolue, et devient le cadre de référence de toute esquisse de négativité.

Derrida va ainsi gauchir cette prétention d'étendre la négativité en étendant son domaine vers le langage, la raison, l'ordre, *en soi*, en interne également. Tout en niant, bien entendu, cette stratégie et surtout le fait qu'elle dégage elle aussi une positivité, un pouvoir. Et qu'elle refuse, par avance, toute critique puisqu'elle est elle-même la fin de toute critique comme l'a énoncé Lyotard (1972, p15):

"(...) D'où donc faites-vous votre critique? Est-ce que vous ne voyez pas que *critiquer*, c'est encore savoir, mieux savoir? que la relation critique est encore inscrite dans la sphère de la connaissance, de la prise de "conscience" et donc de la prise de pouvoir? Il faut dériver hors de la critique. Bien plus: *la dérive est par elle-même la fin de la critique. (...)*".

Sauf que quelque chose d'autre se fonde: une vision *sans regard* sommée d'être perçue pourtant comme *étant* la seule et même réalité, pendant que ses auteurs *sont* ses principes éternels: ils ne la *représentent* pas, ils sont son présent.

## B. Le nihilisme antirationaliste comme tactique

Quant aux moyens cognitifs permettant d'arriver à ce type de "communisme", observons tout d'abord ce que Bataille établit. Il s'agira de dissoudre par une *expérience intérieure*, toute tentative d'expression émotionnelle, toute notion d'espoir, d'accomplissement, associées au sentiment de vie (1980b, p70):

"(...) je suis fidèle en parlant de fiasco, de défaillance sans fin, d'absence d'espoir. Pourtant... fiasco, défaillance, désespoir à mes yeux sont lumière, mise à nu, gloire. En contrepartie: indifférence mortelle - à ce qui m'importe, succession de personnages sans suite, dissonances, chaos. Si je parle encore d'équilibre, d'euphorie, de puissance, on ne saisira qu'à la condition de me ressembler (déjà). (...)".

Dans ces conditions les pensées éventuelles sont réduites à ne recueillir que l'expérience empirique de l'instant (1980b, p68): "(...) J'aboutis à cette notion: que sujet, objet, sont des perspectives de l'être au moment de l'inertie. (...)".

Sauf que ces "perspectives" ne peuvent qu'être effacées. Car "l'expérience" prime sur la pensée qui n'est qu'un moyen "discursif" souligne Blanchot à Bataille, (*Ibid.*, p. 67), puisque le but est l'état du "non savoir", c'est-à-dire "(...) le non-sens sans remède (ici le non savoir ne supprime pas les connaissances particulières, mais leur sens, leur enlève tout sens). (...)".

Mais cela s'effectue non pas en vue de suspendre leur certitude comme chez Husserl afin de mieux la fonder mais de la défaire pour éviter de s'en servir dans un projet (1980b, p60):

"Principe de l'expérience intérieure: sortir par un projet du domaine du projet. L'expérience intérieure est conduite par la raison discursive. La raison seule a le pouvoir de défaire son ouvrage, de jeter bas ce qu'elle édifiait. (...)".

Ou encore (1980b, p24): "(...) le principe de contestation est l'un de ceux sur lesquels insiste Maurice Blanchot comme sur un fondement."

La "contestation" qui écarte, par définition, tout principe et tout fondement est pourtant élevée elle-même au rang d'un "principe", d'un "fondement". Mais lequel? Celui-ci:

"(...) j'ai entendu l'auteur poser le fondement de toute vie "spirituelle", qui ne peut: -qu'avoir son principe et sa fin dans l'absence de salut, dans la renonciation à tout espoir, -qu'affirmer de l'expérience intérieure qu'elle est l'autorité (mais toute autorité s'expie), -qu'être contestation d'elle-même et non-savoir" (1980b, p120).

Et cette "expérience intérieure" qui renonce à tout espoir, à tout salut, qui est à elle-même sa propre autorité tout en prônant le "non-savoir", tout en se contestant, cette "expérience" possède tout de même comme projet "le fondement" de toute vie "spirituelle". Un tel "fondement" n'est pas rien puisque les locutions "toute vie" et "spirituelle" (entre guillemets) impliquent nécessairement

que tout espoir, tout salut, tout savoir, devront être écartés de "toute" vie "spirituelle" au sens large du terme, c'est-à-dire de toute conscience.

Ainsi Bataille dans le même texte (1980b, p35) énonce: "(...) l'expérience intérieure est projet, quoi qu'on veuille (...). Mais le projet n'est plus dans ce cas celui, positif du salut, mais celui, négatif, d'abolir le pouvoir des mots, donc du projet. (...)".

C'est précisément cela qui nous permet de nommer *ontologiquement* la *méthodologie Bataille-Blanchot*: elle est de *type* nihiliste antirationaliste - et non pas irrationnaliste - puisqu'elle a en vue de se servir du "discursif" pour abolir le pouvoir des mots à faire sens y compris dans le cadre fictionnel.

Il est dans ce cas tout à fait perceptible que ce "principe de contestation" ne se déploie pas pour questionner les idées préconçues, les prénotions, afin de fonder durablement la certitude, suivant ainsi la méthode cartésienne affinée par Husserl, voire de soulever le fait qu'il existe d'autres rationalités qui n'ont pas besoin d'une approche systématique de vérification dans le réel pour affirmer leur questionnement tels l'art, la poésie, comme le remarque Boudon[1].

Ce "principe de contestation" met en cause la saisie du réel afin de contester *au sens d'empêcher le fait même qu'une saisie puisse exister*.

C'est l'angle tactique.

Sa *praxis* appliquée, son *empirisme*, visera à s'insérer à l'intérieur des interstices maillant la *grammaire* de l'intentionnalité du sujet afin d'empêcher que celui-là, lorsqu'il organise sa pensée, s'appuie sur cette capacité même d'organisation pour agir.

Cet empêchement - visant déjà le surgissement même d'un "je" - sera donc effectué sur deux plans:

1/ En adressant tout d'abord l'objection séculaire sur la nature utilitariste du "je" qui organiserait nécessairement cette connaissance à partir de son seul intérêt, de sa disposition dans le temps intime et social au rythme de ses "auto-affectations", etc.

C'est ce que Derrida a également reproché à Husserl[2]: "(...) Dès qu'on admet que l'auto-affectation est la condition de la présence à soi, aucune réduction transcendantale pure n'est possible. (...)".

Or une telle affirmation est trompeuse. Pour Husserl, dans ses écrits *en tant que* savant et non pas seulement comme personne profane, le problème n'est pas tant que la constitution d'une connaissance soit motivée mais que ses éléments puissent être "fondés" (1980, p9) et *donc* qu'ils s'érigent comme *connaissances*, - c'est-à-dire, précise Husserl, dans l'horizon du "définitivement acquis" (p8).

Ce qui implique déjà qu'il ne soit pas contradictoire d'opérer en même temps une affectation et d'en vérifier objectivement la teneur.

2/ Le second plan choisi tactiquement par la tactique ou méthode du nihilisme néo-léniniste consistera à être *antirationaliste*, c'est-à-dire à *empêcher* que tout "je" puisse, dès le départ, opérer une distinction entre divers sens tels que "le cercle est carré", "je suis mort" etc., en émettant l'idée

que cette séparation préalable effectuée par le "je" surdétermine en quelque sorte la primauté d'un sens, en particulier le sens "rationnel" sur tous les autres.

Ainsi Derrida a-t-il pu énoncer (1967a, p111): "(...)Il y a dans les formes de signification non discursives (musique, arts non littéraires en général), aussi bien que dans des discours du type "abracadabra" ou "vert est ou", des ressources de sens qui ne font pas signe vers l'objet possible. Husserl ne nierait pas la force de signification de telles formations, il leur refuserait simplement la qualité formelle d'expressions douées de *sens*, c'est-à-dire de logique comme rapport à un *objet*. Ce qui est reconnaître la limitation initiale du sens au savoir, du logos à l'objectivité, du langage à la raison".

Or Husserl étudie l'ordre constitutif du sens du point de vue *originnaire* (1980, p9 note 2), c'est-à-dire avant qu'il ne se distribue en "régions" de sens. À ce stade, il ne se pose pas la question de savoir s'il est possible dans une fiction d'écrire qu'un "cercle est carré" mais que l'écrivain qui l'écrit *connaît*, au départ, le fait qu'un cercle n'"est" pas en soi carré.

Pourtant, chez Derrida, c'est l'idée *même* posant en *a priori* qu'il est possible qu'un cercle ne soit pas carré qui exprimerait une "limitation initiale du sens". Ce (vieux) sophisme reste faux et toujours absurde. Puisque en réduisant le signifié du sens à l'"illimité" de son signifiant, c'est-à-dire en mettant, sur le même plan, la concordance grammaticale telle que "le cercle est carré" ou "je suis mort" et le *sens social* de tels contenus, il est *évident* que le fait même de *désigner* soit rendu impossible; ne parlons pas du jugement réduit à rien, précisément. Ce qui n'est pas sans conséquences sur la détermination d'une pensée, y compris dans sa traduction comportementale, ou psychosociale. Dans un texte récent, édité via une collection visant le public cultivé, Derrida revient à la charge (2001, p85-86): "(...) si je me méfie du terme "liberté", ce n'est pas que je souscrive à quelque déterminisme mécaniste. Mais ce mot me paraît souvent chargé de présupposés métaphysiques qui confèrent au sujet ou à la conscience - c'est-à-dire à un sujet égologique (note 2) - une indépendance souveraine par rapport aux pulsions, au calcul, à l'économie, à la machine. (...) Si la liberté est un excès de jeu dans la machine, de toute machine déterminée, alors je militerai pour qu'on reconnaisse cette liberté et qu'on la respecte, mais je préfère éviter de parler de liberté du sujet ou de la liberté de l'homme". Note 2: "Chez Husserl la mise entre parenthèses du monde transcendantal (ou *epoche*) conduit à transformer l'ontologie (ou étude des réalités abstraites) en une égologie: l'être se réduit au moi qui pense (...)".

Si l'on s'en tient en premier lieu à cette "note 2" objectons que Husserl ne réduit pas "l'être au moi qui pense" mais énonce plutôt qu'il existe, *en science* (1980, p10), un "dédouement du moi" (p30) permettant d'ériger "au dessus du moi naïvement intéressé" (p11), un "spectateur désintéressé" (p11).

Ce qui ne veut pas dire que le savant ne peut pas associer à ce qu'il a saisi des motivations autres, mais seulement qu'au moment même où il observe, le savant se doit d'être "désintéressé". Du moins s'il veut arriver à *connaître* et donc rendre évident ce qu'il y a à saisir.

En second lieu, l'énoncé de Derrida sur la liberté qu'il "respecte" uniquement comme "excès" et dont il se "méfie" parce qu'elle présuppose une "indépendance souveraine par rapport aux pulsions (...)" etc., dénote bien de sa volonté, politique, de subordonner le penser aux stimuli internes et/ou externes qui l'assaillent afin de réduire la souveraineté supportant la liberté à son seul "excès", évitant qu'elle s'organise par la recherche de limite interne -maîtrise de soi-, et externe - institutionnelle-, ou l'ordre social.

Ainsi le propos de Derrida mettant en doute l'indépendance souveraine du sujet en la subordonnant à un "rapport" ou à un pur solipsisme ne relève pas de la simple objection critique qui interpelle le contenu de telle saisie *mais qui conteste le fait même de saisir*, surtout de manière "souveraine" en *empêchant* déjà de penser la pensée d'un Husserl[3] alors que ce dernier prend bien soin, comme nous l'avons montré plus haut, d'intégrer le "dédoulement du moi" ou *égologie* à toute une problématique vérifiant le passage des jugements vers l'universel (1980, p26, 30, 74-76).

Dans cette perspective, l'action, motivée, du néoléninisme consistera, chez un Derrida, à appliquer la *méthodologie* Bataille-Blanchot du nihilisme antirationaliste énoncée plus haut en vue de s'installer pour ainsi dire comme cadre de référence implicite *entre* le réel et sa représentation. Ce qui a pour conséquence de faire office de déterminant temporel, voire de *présent*, de présence, voix chuchotante de la conscience "communiste" façon Bataille-Blanchot mais amplifiée (car il faut toujours aller plus loin) pour "contester" l'effort même de saisie. Il n'est plus en effet questionné quant à son contenu mais *contesté* au sens d'*empêcher*, par exemple l'émergence d'une *liberté de jugement*. Telle celle d'un sentiment articulant la copule "est" entre un sujet et un prédicat. Or, en mettant en doute cette articulation, en tant que telle, un sentiment, voire la saisie même de l'émotion qui le sous-tend, deviennent choses impossibles, ou errantes, différentes à chaque instant. Il leur *est* interdit de circonscrire, de clore, un sujet par le prédicat, d'*arriver à destination*, d'arrêter une errance, une fluctuation, un mouvement; la voix derridienne en empêche l'écho dans le phénomène des états de conscience, par son jeu de *tambour* incessant, son changement in(dé)fini de *voi(x)(e)*.

Ce procédé s'habille tactiquement d'indéfini nietzschéen (*apeiron*), mais est stratégiquement, typiquement, lié à l'horizon du léninisme. Ainsi Blanchot, (auquel se réfère souvent Derrida -et la réciproque est non nulle, même si elle plus évidente avec Bataille et Foucault), a-t-il pu énoncer, (nous l'avons déjà présenté)(Blanchot, 1971, p85):

"(...) (Note 1): Je voudrais citer ce texte d'Alexandre Blok, le grand poète des *Douze*, que la Révolution d'Octobre cependant effrayait: "Les bolcheviks n'empêchent pas d'écrire des vers, mais ils empêchent de se sentir comme un maître; est un maître celui qui porte en soi le pôle de son inspiration, de sa création et détient le rythme." (...)."

Le moyen consistant à *empêcher* la capacité d'un individu à se poser en "pôle de son inspiration", c'est-à-dire en *sujet*, sera de rendre indistinct, indifférent, la saisie du réel externe et interne. C'est-à-dire de la réduire à des effets de positions et de dispositions dans lesquels les notions de raison, de sujet, d'unité ne sont plus que des épiphénomènes.

Bataille peut quant à lui écrire ceci dans *La part maudite* (1980a, p96): "Le monde *intime* s'oppose au *réel* comme la démesure à la mesure, la folie à la raison, l'ivresse à la lucidité. Il n'y a mesure que de l'objet, raison que dans l'identité de l'objet avec lui-même, lucidité que dans la connaissance distincte des objets. Le monde du sujet est la nuit: cette nuit mouvante, infiniment suspecte, qui, dans le sommeil de la raison, *engendre des monstres*. Je pose en principe que du "*sujet*" libre, nullement subordonné à l'ordre "*réel*" et n'étant occupé que du présent, la folie même donne une *idée adoucie*.

(...) le *sujet* est consommation dans la mesure où il n'est pas astreint au travail. (...). Et si je consume ainsi sans mesure, je révèle à mes semblables ce que je suis intimement (...)rien ne compte dès lors, la violence se libère et elle se déchaîne sans limites, (...)."

Seulement pour Bataille "l'intimité" n'est pas maîtrisable: "toute possession de l'intimité aboutit au leurre" (1980a, p. 223) et il faut bien au contraire faire en sorte que "dans l'ordre de l'intimité, il ne se passe plus rien" (p. 224) c'est-à-dire atteindre ce "(...) moment où la conscience cessera d'être conscience de *quelque chose*. (...)". Ce qui permet de "(...) prendre conscience du sens décisif d'un instant où la croissance (l'acquisition de *quelque chose*) se résoudra en dépense (...)". Ce qui, pour Bataille, est "exactement la *conscience de soi*, c'est-à-dire une conscience qui n'a *plus rien pour objet* (note 1: Sinon la pure intériorité, ce qui n'est pas une chose)". (*Ibid.*).

On peut remarquer que même cette intériorité est sujette à caution puisqu'elle peut se saisir et par là s'avoir elle-même comme objet (comme l'a montré Hegel et ensuite Husserl semble-t-il). Il faut donc aller plus loin et *empêcher* que cette intériorité puisse le faire.

C'est précisément ce que Derrida énonce quant à son propre projet. À savoir une "(...) économie générale dont j'ai essayé de dessiner les traits à partir de Bataille." (1972, p87).

C'est-à-dire qui *part* de Bataille pour se généraliser, d'où le titre d'un article: "De l'économie restreinte à l'économie générale"[4] dans lequel il énonce ce qu'il a "dessiné" comme "traits à partir de Bataille" qui consiste en "la destruction du discours" et de telle sorte qu'elle ne serait "pas une simple neutralisation d'effacement" (1967b, p403).

Cette destruction amplifie la gestuelle bataillienne en traquant également l'intériorité et le geste blanchotien qui consiste à *empêcher* "de se sentir comme un maître; est un maître celui qui porte en soi le pôle de son inspiration, de sa création et détient le rythme" (Blanchot, 1971).

### C. Illustrations

Empêcher, c'est donc rendre *insensé* le travail d'association dans le penser, mais aussi dans l'émotion et le sentiment. Par exemple à l'encontre de la peinture.

Ainsi une exposition temporaire au musée du Louvre énonce ceci dans son texte de présentation[5]:

"(...) Et si c'était vrai? Si la peinture, qui est, en Occident, le canon séculaire de la culture visuelle, n'avait été que ça: un crime contre l'imaginaire - carcan du corps, miroir de l'idéologie, outil du pouvoir, mystique de l'auteur, principe de tous les fétichismes et de tous les formalismes? Si elle n'était rien d'autre qu'une machine à sublimer qui n'a cessé de servir le plus surnois des cultes, lequel se nomme, depuis Hegel, la religion de l'art? On exagère à peine. La thèse n'est pas nouvelle. Mais elle est taboue. Pas touche au patrimoine. On entend ici méditer à voix haute sur ce que l'on appellera, Bataille aidant, la part maudite d'une modernité qui est, comme on sait, d'obédience picturale. (...). Quelque chose se brise, autour de 1795, dans l'art d'Occident, jusque-là régi par le mythe solaire d'une Grèce introuvable. La révolution fait faillite. Et l'antique avec elle, qui n'est plus qu'un art officiel, voire un art censeur, où le péplum tue la vie. Tout se fige dans l'obsession du marbre. Or cet idéal puritain d'effigies asthéniques paraît souscrire au motif disciplinaire du panopticon, cher à Foucault, qui vise au dressage des corps (et plus). (...) Il s'agit de voir. Entendons: de voir autrement. Le travail de la différence est une expérience des limites qui répudie la violence normative -répressive- de la rationalité abstraite (celle des Lumières), laquelle finit, à en croire Horkheimer et Adorno, par se dévoyer dans l'horreur des camps. (...)".

Bataille et Foucault sont donc appelés à la rescousse comme cadres de référence pour empêcher que la peinture se maintienne comme "violence normative-répressive" laquelle "finit" dans "l'horreur des camps".

Une double intention existe dans ces propos consistant à établir d'une part une relation de cause à effet entre toutes les formes de violence tout en y voyant l'origine dans la "rationalité abstraite", celle "des Lumières" écrit plus haut le Commissaire de l'exposition.

D'autre part, il s'agira de considérer que c'est la constitution même d'une représentation, "carcan du corps, miroir de l'idéologie, outil du pouvoir" qui est au fondement du "dressage des corps". Ce qui implique dans ce cas d'empêcher à la source la possibilité même d'une appréhension. Y compris dans le sens interrogatif du terme. D'où ce type d'exposition qui désarticule art et corps pour en démanteler tout regard qui interagira.

Cette manière de penser et d'agir dans le détournement du sens et des sens, cet antirationalisme même, est donc la tactique du "communisme" étudié ici. Par exemple Deleuze a pu énoncer (voir Deleuze et Guattari, 1980, p192): "(...) la souffrance du masochiste est le prix qu'il faut qu'il paie, non pas pour parvenir au plaisir, mais pour dénouer le pseudo-lien du désir avec le plaisir comme mesure extrinsèque. Le plaisir n'est nullement ce qui ne pourrait être atteint que par le détour de la souffrance, mais ce qui doit être retardé au maximum comme interrompant le procès continu du désir positif. C'est qu'il y a une joie immanente au désir, comme s'il se remplissait de soi-même et de ses contemplations, et qui n'implique aucun manque, aucune impossibilité, qui ne se mesure pas davantage au plaisir, puisque c'est cette joie qui distribuera les intensités de plaisir et les empêchera d'être pénétrées d'angoisse, de honte, de culpabilité.(...) Le plaisir est l'affection d'une personne ou d'un sujet, c'est le seul moyen pour une personne de "s'y retrouver" dans le processus du désir qui la déborde; les plaisirs, même les plus artificiels, sont des reterritorialisations. Mais justement, est-il nécessaire de se retrouver? (...)".

Ainsi Deleuze dissocie méticuleusement désir et plaisir, leur "pseudo-lien" dit Deleuze, puisque le plaisir est une "reterritorialisation" qu'il s'agit de remplacer par cette "joie qui distribuera les intensités de plaisir et les empêchera d'être pénétrées d'angoisse, de honte, de culpabilité". *Empêcher*: encore. Puisqu'il s'agit de "dénouer" et donc (se) perdre.

Ses partisans ne s'y trompent pas puisqu'ils n'auront de cesse de détourner, dans le domaine de l'art par exemple[6], des représentations érotiques connues et ambiguës, mais non pour souligner les *troubles* du désir et ses glissements fantasmatiques progressifs mais pour s'en servir comme outils *modaux* de démantèlement concret, effectif, quotidien, des différences sexuelles[7] et des m'urs, puisque leur "déterritorialisation" permet justement la dissolution de la volonté - donc du pouvoir - et son maintien en potentiel, en intensité in(dé)finiment malléable, impuissance volontaire, masochisme politique que défend Deleuze *en se servant en fait du masochisme comme outil*.

Si le désir est délié du plaisir chez Deleuze, ce n'est pas par plaisir si l'on peut dire mais bien parce que lui aussi peut être un outil politique permettant de déclencher une durée pure, c'est-à-dire dont la répétition n'aura comme seul objet qu'elle-même (1968, p12-15), telle une obsession (p29) in(dé)finie qui se dissout, intensément, comme volonté et se maintient, intensément, comme fêlure (p332): "(...) C'est pourquoi l'individu en intensité ne trouve son image psychique, ni dans l'organisation du moi, ni dans la spécification du Je, mais, au contraire, dans le Je fêlé et le moi dissous, et dans la corrélation du Je fêlé et du moi dissous (...)".

Chez Deleuze, non seulement la sensation du désir est réduite à de l'excitation, de "l'intensité", mais celle-là se trouve intentionnellement dirigée. En pure perte. Et elle se nommera "joie". Comme chez Bataille (1980b, p46): "(...) Si j'exprimais la joie, je me manquerais: la joie que j'ai diffère des autres joies. Je suis fidèle en parlant de fiasco, de défaillance sans fin, d'absence d'espoir. Pourtant... fiasco, défaillance, désespoir à mes yeux sont lumière, mise à nu, gloire (...)"

Cette "joie", qui "empêche" dit Deleuze, est *donc* transformée en *intention* organisatrice, en "élément psychique irréductible" qui "détermine la direction de l'état émotionnel" écrit Bergson (1993, p22) auquel se réfère souvent Deleuze.

C'est aussi cette *même* instrumentalisation du désir que l'on retrouve à l'oeuvre chez Derrida.

Par exemple à propos de cette pratique corrélée par quelques biais à celle de l'amour et qui s'observe dans le rapport au "désir" (1999, p53): "(...) Le désir s'ouvre à partir de cette indétermination, qu'on peut appeler l'indécidable. Par conséquent je crois que comme la mort, l'indécidabilité, ce que j'appelle aussi la "destinerrance", la possibilité pour un geste de ne pas arriver à destination, est la condition du mouvement de désir qui autrement mourrait d'avance. (...)".

Cette "destinerrance" se perçoit dans ce cas telle une "différance" (1968, p77-78), c'est-à-dire qui se comporterait comme une "(...) différence (se) différant sans cesse, (se) tracerait (elle-même), cette *différance* serait la première ou la dernière trace si on pouvait parler encore ici d'origine et de fin. Une telle différence nous donnerait déjà, encore, à penser une écriture sans présence et sans absence, sans histoire, sans cause, sans archie, sans *télos*, dérangeant absolument toute dialectique, toute théologie, toute téléologie, toute ontologie. Une écriture excédant tout ce que l'histoire de la métaphysique a compris dans la forme de la *grammè* aristotélicienne, dans son point, dans sa ligne, dans son cercle, dans son temps et dans son espace. (...)".

Une "diff-errance" donc. Dans laquelle, "(...) le *gramme* n'est ni un signifiant ni un signifié, ni une présence ni une absence, ni une position, ni une négation, etc; l'*espacement*, ce n'est ni l'intégrité (entamée) d'un commencement ou d'une coupure simple ni la simple secondarité. Ni/ni, c'est à la fois ou bien *ou bien* (...)" (1972, p 54 sqq).

Ce qui rend bien ardu l'accès à une certitude, même provisoire ou infiniment perfectible du désir, de son penser, et donc ne peut qu'accentuer le doute qu'un "je" puisse ne serait-ce que s'énoncer comme locuteur.

Comme si, d'entrée de jeu, dans la formule "je pense donc je suis", la saisie même du "je pense" était empêchée. Ce qui rend impossible la suite du "je suis".

En effet si le "je" est incapable d'emblée de penser qu'il pense, si, dans le penser, sa capacité de saisie et donc d'analyse permettant de désigner, dénombrer, classer, d'établir des rapports pour aller enfin vers la synthèse, c'est-à-dire vers le jugement les hiérarchisant, si tout cela se trouve rendu impossible comment, lorsqu'il s'agit de devoir *être* celui-ci, peut-il s'effectuer et ce socialement? Janet (1998, p523) soulignait à ce sujet: "(...) Il me semble plus juste de dire que les idées de rapport ne sont pas motrices par elles-mêmes, mais qu'elles arrêtent et réunissent dans l'esprit, en un mot, qu'elles synthétisent d'une manière nouvelle un certain nombre d'images véritables qui ont elles-mêmes le pouvoir moteur. L'effort volontaire consisterait justement dans cette systématisation, autour d'un même rapport, des images et des souvenirs qui vont ensuite s'exprimer

automatiquement. La faiblesse de synthèse que nous avons reconnue chez les malades ne leur permet même pas complètement les synthèses élémentaires qui forment les perceptions personnelles, à plus forte raison, ne leur permet-elle pas ces synthèses plus élevées qui sont nécessaires à l'activité volontaire. (...)"

Or en l'attirant dans des différences qu'un a substitué au e, transformera en errances, "différance" (Derrida, 1967a, p92), *sans fin*, dans tous les sens de la locution, -le "a"[8] s'entendant comme le "a" dans anarchie, la possibilité cognitive même de l'acteur à pouvoir (se) saisir (dans) l'action, sa capacité de synthèse dont parle Janet, se trouve *contesté*. C'est-à-dire *empêché*.

## Conclusion

Les auteurs étudiés ici ont été dits *néoléninistes* parce qu'ils préservent comme *acquis stratégique* les principes léninistes de négativité absolue et qu'ils cherchent à aller *plus loin* que le processus de destruction amorcée par Lénine en s'attaquant non plus à l'infrastructure "bourgeoise" mais à sa "superstructure" et ce non pas seulement du point de vue institutionnel mais aussi à l'intérieur même des consciences.

*Tactiquement*, il s'agit d'*empêcher* l'individu d'appréhender son action spécifique dans le monde, y compris dans ses dimensions critiques et pratiques. *C'est l'emploi, motivé, d'un nihilisme antirationnaliste*. C'est-à-dire lorsque l'action externe ou interne, qui en structure les liens et les interactions, s'en trouve *paralysée*: dé(cons)truite, empêchée; l'édification de toute signification est rendue impossible *si celle-ci ne vise pas à sa propre perte*.

Ces auteurs ne veulent donc pas analyser les fondations, principes ou raisons *a priori* motivant l'action dans le monde, le pouvoir qui en résulte, et le discours qui en saisit et en organise les facteurs comme ils l'énoncent ici et là sous forme de *vulgate*[9].

Ce type de pensée est bien loin de vouloir saisir cela. Puisqu'il est en effet supposé que c'est plutôt l'organisation du sens qui a peu à peu armé la volonté humaine à maîtriser le monde; il s'agit dans ce cas d'empêcher, à la source, l'émergence de la signification. Y compris critique. Mais il s'agit d'être sûr que tout a été bien détruit. Que rien ne puisse repousser.

Pour s'en assurer effectivement, le néoléninisme s'installe tactiquement au fond même des consciences, tel Dieu, ou, au moins l'âme. Il *est* ainsi le cadre de référence ultime (*vicariance*) puisque sa destruction des fondements s'institue moins pour en tester le contenu en certitudes, comme il est de mise depuis Descartes, que pour en saper toute construction; jusqu'à devenir le *rapport des rapports* permettant de filtrer les relations au réel: *être* le lien même qui interdira à l'entendement de se penser et de réaliser précisément ce qu'il en déduit. Il atteindra ainsi l'indécidable. Comme mouvement perpétuel.

Lucien-Samir Oulahbib

## Notes:

- 1.- "Rien, ni dans la physique ni dans la poésie, ne permet de démontrer ni que le physicien comprenne mieux la *physis* que le poète, ni que le poète la comprenne mieux que le physicien". (Boudon, 1968, p. 226 note 10).
- 2.- Voir Derrida, 1967a, p. 92; sur ce même point, 1968, p. 380 sqq; 1967b p. 93; et plus récemment, 1999, p. 80, ainsi que 2001, p. 85-86.
- 3.- Il opérerait déjà ainsi dans son texte introductif (dans les 171 pages...) de *L'Origine de la Géométrie* de Husserl (par exemple la dernière page où il y présuppose sa propre pensée...).
- 4.- dans *L'écriture et la différence*, 1967b, p. 369.
- 5.- Exposition organisée par le Musée du Louvre et la Réunion des musées nationaux du 19 octobre 2001 au 14 janvier 2002. Commissaire: Régis Michel, conservateur en chef au département des Arts graphiques, musée du Louvre.
- 6.- Il fut possible de lire dans un éditorial de Marie-Laure Bernadac et Bernard Marcadé présentant l'exposition "*fémininmasculin le sexe de l'art*" (26 octobre 1995/12 février 1996) dans le *Petit Journal de l'exposition*, Paris, Centre Georges Pompidou p. 2: "*Fémininmasculin* montre la coexistence en ce siècle de deux généalogies artistiques concernant le sexe. L'une, représentée par Picasso, inscrite dans la tradition classique (et hégélienne) de la différence des sexes, conçoit l'oeuvre comme une opposition dialectique et organique du masculin et du féminin (polarités, antagonismes, complémentarités...). L'autre, représentée par Duchamp, inaugure une logique asymétrique, faisant circuler les intensités masculines et féminines sur un mode proliférant qui opère une déterritorialisation des entités anatomiques, identificatoires et formelles. Cette double articulation se trouve elle-même subvertie par des démarches comme celles de Claude Cahun, Eva Hesse, Annette Messager ou Louise Bourgeois, qui, à partir de leurs perspectives singulières, conçoivent "une politique féminine moléculaire, qui glisse dans les affrontements molaires et passe en dessous, ou à travers" (Deleuze et Guattari, 1980) (...)".
- 7.- De son côté Bourdieu a-t-il pu écrire (1998, p. 21): "(...) les différences visibles entre les organes sexuels masculin et féminin sont une construction sociale qui trouve son principe dans les principes de division de la raison androcentrique, elle-même fondée dans la division des statuts sociaux assignés à l'homme et à la femme. (...)", p. 132: "(...) Il est remarquable que, comme pour minimiser l'inconséquence qui résulte du maintien de la différence, voire de la hiérarchie, au sein de couples issus de la transgression scandaleuse entre le masculin et le féminin, les associations d'homosexuels des pays nordiques qui ont obtenu la reconnaissance de l'union civile des homosexuel(le)s aient choisi de mettre en avant des couples de quasi-jumeaux ne présentant aucun des signes propres à rappeler cette division, et l'opposition actif/passif qui la sous-tend(...)". Enfin, p. 134: "(...) l'objectif de tout mouvement de subversion symbolique est d'opérer un travail de destruction et de construction symbolique visant à imposer de nouvelles catégories de perception et d'appréciation, de manière à construire un groupe ou, plus radicalement, à détruire le principe de division même selon lequel sont produits et le groupe stigmatisant et le groupe stigmatisé. Ce travail, les homosexuels sont particulièrement armés pour le réaliser et ils peuvent mettre au service de l'universalisme, notamment dans les luttes subversives, les avantages liés au particularisme."
- 8.- A: "(...) I. Vide de sens, introduisant un objet dit indirect. (...)", Petit Robert.
- 9.- Par exemple Derrida: "(...) C'est, dit-il, une "hyperanalyse". Il s'agit en effet de "défaire, désédimer, décomposer, déconstituer des sédiments, des artefacts, des présuppositions, des institutions"(...)". *Entretien exclusif avec Jacques Derrida* par Didier Eribon, *Le nouvel observateur*, no 1633, 22-28/02/96, p. 84.

## Références bibliographiques:

Bataille Georges, *L'expérience intérieure*, Paris, Tel-Gallimard, 1980b.

Bataille Georges, *La part maudite*, Paris, Minuit. 1980a.

Bataille Georges, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, t.VI, 1973.

Bataille Georges, *Madame Edwarda, Histoire de l'oeil*, Paris, 10/18, 1983.

Behler Ernst, *Le premier romantisme allemand*, traduction E. Déculot, C. Helmreich, Paris, PUF, 1996.

Bergson Henri, *Les données immédiates de la conscience*, Paris, Quadrige, 1993.

Blanchot Maurice, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971.

Blanchot Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.

Blanchot Maurice, *L'instant de ma mort*, Paris, Fata morgana, 1994.

Boudon Raymond, *A quoi sert la notion de "structure"?* Paris, Gallimard, 1968.

Bourdieu *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

Bouvier Alban, *L'argumentation philosophique, étude de sociologie cognitive*, Paris, PUF, 1995.

Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, 3ème édition, 1976.

Deleuze et Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

Derrida Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1968.

Derrida Jacques, *Positions*, entretien 1971, Paris, Minuit, 1972.

Derrida Jacques, *De quoi demain... dialogue*, Paris, Fayard/Galilée, 2001.

Derrida Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Points/Seuil, 1967b.

Derrida Jacques, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967a.

Derrida Jacques, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1972.

Derrida Jacques, *Parages*, Paris, Galilée, 1986.

- Derrida Jacques, *Sur Parole. Instantanés philosophiques*, Paris, éditions de l'aube, 1999.
- Ellenstein Jean, *Staline*, Paris, Marabout histoire, 1984.
- Foucault Michel, "À quoi rêvent les Iraniens?" Paris, *Le nouvel Observateur* no727, 1978.
- Foucault Michel, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, T. I, II, III, IV, 1994.
- Foucault Michel, *Folie et Dérison. Histoire de la folie. A L'âge classique*, Paris, *Tel*, Gallimard, 1972.
- Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- Foucault Michel, *Préface à l'édition américaine de l'Anti-Oedipe de Deleuze-Guattari, Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977.
- Hollier, *Le collège de sociologie*, Idées/Gallimard, 1979.
- Husserl Edmond, *Méditations cartésiennes*, traduction Levinas, Paris, Vrin, 1980.
- Janet Pierre, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, Société des amis de P. Janet, 1975.
- Janet Pierre, *L'automatisme psychologique*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- Kant Emmanuel, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris, Vrin, 1980.
- Kremer-Marietti Angèle, (dir.), *Ethique et épistémologie autour du livre Impostures intellectuelles de Sokal et Bricmont*, Paris, l'Harmattan, 2001.
- Kremer-Marietti Angèle, *L'Ethique en tant que Méta-Ethique*, Paris, l'Harmattan, 2001.
- Lénine Vladimir, *Cahiers philosophiques*, Paris, Editions Sociales, 1973.
- Liotard Jean-François, *Dérive à partir de Marx et de Freud*, Paris, 10/18, 1972.
- Liotard Jean-François, *L'économie libidinale*, Paris, Minuit. 1974.
- Liotard Jean-François, *La condition post moderne*, Paris, Minuit, 1980.
- Liotard Jean-François, *Les fins de l'homme à partir du travail de J. Derrida*, Paris, Galilée, 1981.
- Liotard Jean-François, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993.
- Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie. Essai sur le don*. Paris, Quadrige, 1983.

Merquior José-Guiherme, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, traduction M. Azuelos, Paris, Puf, 1986.

Nipperdey Thomas, *Réflexions sur l'histoire allemande*, Paris, Gallimard, 1992.

Oulahbib Lucien-Samir, *Ethique et épistémologie du nihilisme*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Oulahbib Lucien-Samir, *Le nihilisme français contemporain, fondements et illustrations*, L'Harmattan, 2003.

Quine WV, *Philosophie de la logique*, traduction J. Largeault, Paris, Montaigne, 1975.

Service Robert, *Lenin*, Oxford, Macmillan, 2000.

Sokal Alan et Bricmont Jean, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997.

**Notice:**

Oulahbib, Lucien-Samir. "Le nihilisme antirationaliste français contemporain: Le néoléninisme appliqué", *Esprit critique*, Été 2003, Vol.05, No.03, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut 