

L ' E N T R E D E U X

Ce que les réseaux montrent

Schizo-analyse du capitalisme contemporain

Lucien Lemaire

Philosophe praticien — Coach — Equicoach — Superviseur

Juillet 2026

Table des matières

I. Constat : ce que les réseaux sociaux donnent à voir.....	1
Les réseaux comme analyseurs sauvages	1
Ce que l'analyseur révèle : l'impossibilité de penser.....	1
La fonction des réseaux : la recapture du désir	2
II. Le capitalisme comme machine	2
III. Photographie : l'état illibéral et l'émergence du grotesque	3
Le paysage	3
L'émergence du grotesque	4
IV. Schizo-analyse : de l'arraisonnement du désir au marché	5
Le désir n'est pas un manque	5
L'arraisonnement : du désir au besoin	5
La boucle se ferme.....	6
V. Comment lutter : coupures et agencements alternatifs.....	6
Les coupures.....	6
Les agencements alternatifs ouverts	7
L'instituant contre l'institué.....	8

I. Constat : ce que les réseaux sociaux donnent à voir

Les réseaux comme analyseurs sauvages

Un analyseur, au sens que la psychiatrie institutionnelle et l'analyse institutionnelle donnent à ce terme (Guattari, Oury, Lourau), n'est pas quelqu'un qui analyse. C'est un dispositif ou un événement qui **révèle**, par son seul fonctionnement, ce qu'une institution dissimule — ses contradictions, ses rapports de force réels, ses non-dits structurels. L'analyseur ne commente pas : il provoque une mise à nu. Et c'est lui qui produit l'analyse, pas l'analyste.

Il y a des analyseurs construits — un dispositif thérapeutique, un cheval en equicoaching qui réagit aux intensités réelles du sujet et non à son discours. Il y a des analyseurs sauvages — un événement imprévu qui fait craquer le vernis institutionnel. Et il y a des analyseurs historiques — des phénomènes d'époque qui radiographient une civilisation.

Les réseaux sociaux sont un **analyseur sauvage du capitalisme tardif**. Personne ne les a conçus pour produire un diagnostic. Mais par leur fonctionnement même — pas par ce qu'on y dit, mais par *comment* ça y circule — ils mettent à nu l'état réel du lien social sous le capitalisme contemporain.

Ce que l'analyseur révèle : l'impossibilité de penser

Ce que les réseaux montrent, ce n'est pas un « débat dégradé ». C'est quelque chose de plus radical : **l'effondrement de la capacité même à penser les situations comme des dilemmes**.

Un dilemme, c'est une situation où deux exigences légitimes s'affrontent sans qu'aucune ne puisse simplement l'emporter sur l'autre. Penser un dilemme demande de la force — la force de tenir la tension, de suspendre le jugement, de supporter l'inconfort de ne pas savoir immédiatement qui a raison. C'est un acte de puissance au sens de Spinoza : il augmente la capacité de comprendre.

Or ce que les réseaux produisent massivement, c'est l'exact inverse. Toutes les dynamiques — politiques, sociales, éthiques — finissent par converger vers le même point : **l'éruption haineuse**. La haine ne pense pas le dilemme — elle le dissout. Elle tranche, elle désigne, elle expulse. Elle remplace la question « comment composer avec cette tension ? » par le cri « qui est le coupable ? ». Et

l'algorithme récompense cette dissolution : ce qui circule, ce n'est pas ce qui éclaire, c'est ce qui excite. L'engagement se mesure en réactivité, pas en discernement.

La haine est l'affect des puissances épuisées. Elle donne l'illusion d'agir — je dénonce, j'attaque, je signale — tout en dispensant de penser. Elle est le dernier recours de celui à qui on a retiré toute prise sur le réel.

La fonction des réseaux : la recapture du désir

Mais les réseaux ne sont pas seulement un miroir. Ils ont une **fonction** dans la machine capitaliste : celle de la **recapture du désir**.

Le désir, au sens de Deleuze et Guattari, n'est pas un manque — c'est une force productive. Il produit du réel, du lien, des formes de vie. Le capitalisme ne peut pas se permettre de laisser cette force en liberté : un désir qui investit le champ social, qui invente des formes collectives, qui s'organise hors de l'axiomatique marchande, est une menace mortelle pour le système.

Les réseaux sont le dispositif le plus efficace jamais inventé pour opérer cette recapture. Ils captent le désir de lien, le désir de reconnaissance, le désir de compter pour quelque chose — et ils le rabattent immédiatement sur des formes inoffensives : le like, le partage, l'indignation-spectacle, la polémique d'un jour. Tout ce qui pourrait devenir un investissement politique du désir — une solidarité réelle, un collectif qui se constitue, une pensée qui se construit — est instantanément converti en **signal quantifiable** et monétisable.

C'est la puissance propre du capitalisme, et elle est considérable : **sa capacité à reterritorialiser**. Il ne bloque pas les flux — il les laisse couler, puis il les recapture en aval. Il ne censure pas le désir — il le canalise. Et cette canalisation est d'autant plus efficace qu'elle se présente comme de la liberté.

II. Le capitalisme comme machine

Pour comprendre ce qui se joue, il faut cesser de penser le capitalisme comme un « système économique » qu'on pourrait critiquer de l'extérieur. Le capitalisme est une **machine** — au sens machinique de Deleuze et Guattari : un agencement qui ne cesse de capter, de coder, de décoder et de recoder les flux.

Sa singularité historique est inouïe : **il s'est constitué sur ce qui terrifiait toutes les sociétés précédentes**. Les sociétés traditionnelles fonctionnaient par codage — des règles qualitatives, territoriales, fondées sur la croyance. On appartenait à une terre, à un lignage, à un métier. Le sens circulait dans des canaux bien identifiés. La terreur absolue, c'était le flux décodé — l'hérésie, le vagabondage, l'argent sans contrôle.

Le capitalisme a fait de cette terreur son moteur. L'argent abstrait, le travail arraché à tout métier, la marchandise détachée de tout usage local — tout ce que les sociétés anciennes redoutaient comme un « déluge » est devenu la matière première du profit.

Mais — et c'est le point décisif — **le capitalisme ne libère les flux que pour les recapturer autrement**. Il ne fonctionne plus par des codes (croyances, traditions, appartenances), mais par une **axiomatique** : un ensemble de règles purement quantitatives qui se moquent de votre adhésion. L'axiomatique n'a pas besoin que vous croyiez — elle a besoin que vous fonctionniez. C'est une grille finie appliquée sur une matière infinie.

Voici pourquoi il est si difficile de lui résister par la critique : **on ne réfute pas un axiome**. On ne le dénonce pas. On ne peut que le remplacer ou le déborder. Et chaque débordement appelle un axiome supplémentaire — un nouveau process, une nouvelle norme, un nouveau dispositif de captation. La machine ne s'arrête jamais : elle colmate, elle recapture, elle intègre. Jusqu'à l'étouffement.

III. Photographie : l'état illibéral et l'émergence du grotesque

Le paysage

Ce que la machine capitaliste produit aujourd'hui, à l'échelle des sociétés, ce sont des **populations déracinées mais non libérées**. Des sujets arrachés aux anciens codes (la classe, le métier, le territoire, la religion vécue) mais incapables de constituer une puissance d'agir nouvelle — parce que tout espace de création est immédiatement colonisé par l'impératif de rendement. La circulation tourne à vide. Elle ne compose rien. Elle épuise.

C'est dans cet épuisement que l'illibéralisme s'installe. Il n'est pas un accident ni un retour en arrière. Il est la **conséquence logique** d'un système qui a décodé

toutes les appartenances sans jamais permettre aux individus d'en reconstruire de nouvelles par leurs propres forces.

L'offre illibérale est d'une redoutable simplicité : elle **recodifie**. Elle redonne des appartenances fixes (la nation, la race, la « civilisation », la virilité), des ennemis identifiables (l'étranger, l'intellectuel, le « système »), des certitudes non négociables. Elle ne demande pas de penser — elle demande d'obéir et de haïr.

Le paradoxe est cruel : l'illibéralisme se présente comme une révolte contre le système, mais il en est le **produit le plus fidèle**. Il reproduit à l'identique la logique de capture qu'il prétend combattre — l'écrasement des puissances, la soumission au chef, la liquidation du discernement — en y ajoutant la jouissance de la haine comme compensation.

L'émergence du grotesque

Et c'est ici qu'apparaît le grotesque — non pas comme accident, mais comme **forme propre** de l'illibéralisme contemporain.

Le grotesque, ce n'est pas simplement le ridicule. C'est une catégorie esthétique et politique précise : c'est ce qui advient quand le pouvoir a perdu toute légitimité instituante mais se maintient quand même — par le spectacle, par la boursouffure, par l'obscénité assumée. Le grotesque est le masque du pouvoir quand il ne peut plus se justifier et qu'il a renoncé à essayer.

On le reconnaît à ses traits : la démesure sans grandeur, la vulgarité érigée en force, le mensonge qui ne prend même plus la peine de se déguiser en vérité. Le dirigeant grotesque ne ment pas pour convaincre — il ment pour montrer qu'il *peut* mentir, que la vérité n'a plus de prise, que les mots ne veulent plus rien dire. C'est une jouissance de la destruction du sens.

Les réseaux sociaux, en tant qu'analyseurs, rendent ce grotesque parfaitement lisible. Ils montrent en temps réel la transformation de l'espace public en cirque — non pas parce qu'ils le « dégradent », mais parce qu'ils révèlent ce que les formes policées de la vie institutionnelle maintenaient encore dans l'ombre : **le pouvoir contemporain n'a plus rien à dire**. Il ne produit plus de significations imaginaires (au sens de Castoriadis) capables de porter un projet collectif. Il ne reste que la gesticulation et la haine — c'est-à-dire le grotesque.

IV. Schizo-analyse : de l'arraisonnement du désir au marché

Le désir n'est pas un manque

Pour comprendre comment la machine opère, il faut remonter à la racine. Le capitalisme a besoin de faire croire que le désir est un **manque** — qu'on désire parce qu'on n'a pas, et qu'on cessera de désirer quand on aura. C'est le fondement de toute l'économie marchande : le désir comme moteur de la consommation.

Or le désir, tel que le pensent Deleuze et Guattari, est exactement l'inverse d'un manque. Il est une **force productive** : il produit du réel, du lien, des formes de vie, des agencements. Un enfant qui joue ne désire pas parce qu'il lui manque quelque chose — il désire parce qu'il *peut* quelque chose. Il compose, il agence, il invente. Le désir est du côté de la puissance, pas du côté du besoin.

L'arraisonnement : du désir au besoin

C'est ici que la machine capitaliste opère son geste fondamental — et le terme d'**arraisonnement** (que Heidegger utilisait pour décrire ce que la technique moderne fait à la nature) dit exactement ce qui se passe.

Arraisonner, c'est capturer un flux libre pour le soumettre à une logique de mise en réserve, de calcul, de disponibilité. La technique arraisonne la nature en la transformant en « fonds disponible » : le fleuve n'est plus un fleuve, il est un potentiel hydroélectrique. Le capitalisme fait la même chose au désir : il le transforme en **besoin** — c'est-à-dire en manque identifiable, quantifiable, satisfaisable par une marchandise.

Le mouvement opère en trois temps :

Premier temps — le déracinement. Le désir est arraché aux formes de vie où il s'inscrivait : le métier, le collectif de travail, le territoire, les solidarités concrètes. On appelle cela « modernisation », « flexibilité », « disruption ». Le résultat est un désir flottant, déterritorialisé, disponible.

Deuxième temps — la conversion en besoin. Ce désir flottant est immédiatement recodé comme manque. Vous ne désirez pas — vous avez *besoin*. Besoin de reconnaissance (les likes), besoin d'appartenance (les communautés de marque), besoin de sens (le développement personnel),

besoin de sécurité (la surveillance). Chaque dimension du désir est convertie en besoin identifiable — et donc en marché potentiel.

Troisième temps — l'offre et le marché. À chaque besoin, sa marchandise. À chaque angoisse, son produit. Le marché ne répond pas à des demandes préexistantes — il **fabrique** les besoins auxquels il prétend répondre. Et les réseaux sociaux sont le laboratoire le plus puissant de cette fabrication : l'algorithme ne vous montre pas ce dont vous avez besoin, il crée le besoin en vous montrant ce qui vous manque — le corps que vous n'avez pas, la vie que vous ne vivez pas, l'opinion que vous n'avez pas encore signalée.

La boucle se ferme

L'arraisonnement du désir en besoin, puis du besoin en marché, est le mouvement fondamental du capitalisme — sa respiration même. Et les réseaux sociaux en sont à la fois l'instrument le plus perfectionné et, en tant qu'analyseurs, la photographie la plus crue. Ils montrent en accéléré ce que la machine met ordinairement des décennies à accomplir : la conversion intégrale de la puissance de vivre en consommation de marchandises — y compris la haine et l'indignation, devenues elles-mêmes des produits consommables.

V. Comment lutter : coupures et agencements alternatifs

Les coupures

On ne lutte pas contre la machine capitaliste par la dénonciation — la dénonciation est elle-même un flux immédiatement recapturable (l'indignation se monétise très bien). On lutte par des **coupures** : des interruptions réelles dans la circulation des flux.

Une coupure, au sens de Deleuze et Guattari, n'est pas un blocage, un barrage, un refus pur et simple. C'est une **interruption qui produit** — qui ouvre un espace où quelque chose d'autre devient possible. Couper un flux, c'est créer les conditions d'un agencement nouveau.

Concrètement, cela signifie :

Couper le flux de la réactivité. Refuser la temporalité de l'algorithme — l'instantanéité de la réaction, l'urgence fabriquée, le cycle indignation-oubli de

24 heures. Réintroduire du **temps non compté** : le temps de lire, de digérer, de ne pas répondre. C'est un acte politique, pas un luxe.

Couper le flux de la psychologisation. Cesser de traiter les problèmes collectifs comme des problèmes de personnes. Quand un collectif dysfonctionne, la question n'est pas « qui a un problème ? » mais « qu'est-ce qui ne circule plus ici ? ». C'est refuser l'œdipianisation — le rabattement de tout dysfonctionnement institutionnel sur la scène privée — et remonter aux agencements réels.

Couper le flux de l'arraisonement. Maintenir des espaces où le désir n'est pas converti en besoin — où l'on fait quelque chose sans que ce quelque chose doive être immédiatement utile, rentable, évaluable. Un atelier, une pratique corporelle, une conversation philosophique, un temps de flottement créatif : autant de zones où l'axiomatique de la rentabilité est momentanément suspendue.

Les agencements alternatifs ouverts

Couper ne suffit pas — il faut composer. La coupure crée un vide ; il faut que ce vide soit habité par un **agencement alternatif** — c'est-à-dire par une composition de forces qui produit de la puissance d'agir au lieu de la déprimer.

Un agencement alternatif, ce n'est pas une utopie, un projet de société, un programme. C'est un **dispositif concret**, ici et maintenant, qui fait fonctionner les choses autrement. Et sa caractéristique décisive est qu'il est **ouvert** : il ne recodifie pas, il ne remplace pas un système de contrôle par un autre, il ne propose pas de nouvelles certitudes pour remplacer les anciennes. Il maintient l'espace du dilemme, de la tension, de la pensée.

Un **café philosophique** où vingt personnes parviennent à penser ensemble un problème sans que la discussion ne dégénère en éructation — c'est un agencement alternatif. Il prouve par son existence que le discernement n'est pas mort, qu'il est seulement empêché. Il ne dénonce pas l'effondrement — il produit, concrètement, autre chose.

Un **collectif de travail** qui refuse la langue de bois managériale et remet en circulation la parole sur ce qui dysfonctionne réellement — c'est un agencement alternatif. Il ne conteste pas le pouvoir de l'extérieur — il réinstitue, au sens de Castoriadis : il remet en mouvement la capacité du collectif à se donner ses propres formes.

Une **pratique corporelle** — l'aïkido, l'équitation d'école, le zen — qui réapprend la lenteur, le silence, l'attention à ce qui vient sans le forcer — c'est un agencement alternatif. Elle coupe le flux de la réactivité à la racine : dans le corps même, elle réinstalle une temporalité qui n'est pas celle de l'algorithme.

Un **dispositif d'equicoaching** où le cheval, en tant qu'analyseur construit, court-circuite les défenses et met le sujet en présence de ses propres intensités — c'est un agencement alternatif. Il ne psychologise pas — il remet en jeu la puissance d'être affecté.

L'instituant contre l'institué

Ce que ces agencements ont en commun, c'est qu'ils relancent l'**instituant** contre l'institué (Castoriadis). Ils ne proposent pas un meilleur système — ils réactivent la capacité d'un collectif à se transformer lui-même. Ils ne répondent pas à la machine par une contre-machine — ils font exister, dans les interstices, une autre qualité de lien, une autre circulation des forces, un autre rapport au temps.

La question politique la plus urgente n'est pas « comment combattre l'illibéralisme ? » — car cette question reste prise dans la logique réactive que l'illibéralisme lui-même entretient. La question est : **comment recréer les conditions dans lesquelles des êtres humains peuvent penser ensemble ?**

Ce n'est pas une question théorique. C'est une question de pratique — et de courage. Car maintenir un espace ouvert là où tout conspire à la fermeture, ce n'est pas un refuge : c'est un **acte d'institution**.

Ce texte s'appuie sur les travaux de Gilles Deleuze et Félix Guattari (L'Anti-Œdipe, Mille Plateaux), de Cornelius Castoriadis (L'Institution imaginaire de la société), de la psychiatrie institutionnelle (Tosquelles, Oury) et de l'analyse institutionnelle (Lourau), de Martin Heidegger (La Question de la technique), de Baruch Spinoza (Éthique) et de Friedrich Nietzsche (Généalogie de la morale).