COLLECTION « CRITIQUE »

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

ÉCONOMIE LIBIDINALE

LES ÉDITIONS DE MINUIT

NUNC COGNOSCO EX PARTE

THOMAS J. BATA LIBRARY
TRENT UNIVERSITY

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/economielibidina1974lyot

ÉCONOMIE LIBIDINALE

DU MEME AUTEUR

La phénoménologie, P. U. F., *1954.*

Discours, figure, Klincksieck, *1971.*

Dérive a partir de Marx et Freud, U. G. E., 10/18, *1973.*

Des dispositifs pulsionnels, U. G. E., 10/18, *1973.*

« Contribution des tableaux de Jacques Monory à l'intelligence de l'économie politique du capitalisme dans son rapport avec le dispositif pictural, et inversement », *in :* Figurations 1960/1973, ouvrage collectif dirigé par B. Lamarche-Vadel, U. G. E., 10/18, *1973.*

COLLECTION « CRITIQUE »

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

ÉCONOMIE LIBIDINALE

Trent University Library
PETERBOROUGH, ONT.

LES ÉDITIONS DE MINUIT

HB74 .P64 1974

© 1974 by Les Editions de Minuit
7, rue Bernard-Palissy — 75006 Paris
Tous droits réservés pour tous pays
ISBN 2-7073-0032-2

Qui ne sait celer ne sait aimer.

la grande pellicule éphémère

Ouverture a la surface libidinale.

Ouvrez le prétendu corps et déployez toutes ses surfaces : non seulement la peau avec chacun de ses plis, rides, cicatrices, avec ses grands plans veloutés, et contigus à elle le cuir et sa toison de cheveux, la tendre fourrure pubienne, les mamelons, les ongles, les cornes transparentes sous le talon, la légère friperie, entée de cils, des paupières, mais ouvrez et étalez, explicitez les grandes lèvres, les petites lèvres avec leur réseau bleu et baignées de mucus, dilatez le diaphragme du sphincter anal, coupez longitudinalement et mettez à plat le noir conduit du rectum, puis du côlon, puis du cæcum, désormais bandeau à surface toute striée et polluée de merde, avec vos ciseaux de couturière ouvrant la jambe d'un vieux pantalon, allez, donnez jour au prétendu intérieur de l'intestin grêle, au jéjunum, à l'iléon, au duodénum, ou bien à l'autre bout, débridez la bouche aux commissures, déplantez la langue jusqu'à sa lointaine racine et fendez-la, étalez les ailes de chauves-souris du palais et de ses sous-sols humides, ouvrez la trachée et faites-en la membrure d'une coque en construction ; armé des bistouris et des pinces les plus fins, démantelez et déposez les faisceaux et les corps de l'encéphale ; et puis tout le réseau sanguin intact à plat sur une immense paillasse, et le réseau lymphatique, et les fines pièces osseuses du poignet, de la cheville, démontez et mettez-les bout à bout avec toutes les nappes de tissu nerveux qui enveloppe l'humeur aqueuse et avec le corps caverneux de la verge, et extrayez les grands muscles, les grands filets dorsaux, étendez-les comme des dauphins lisses qui dorment.

Faites le travail qu'accomplit le soleil quand votre corps en prend un bain, ou l'herbe.

Et ce n'est pas tout, loin de là : branchés sur ces lèvres, il faut une deuxième bouche, une troisième, un grand nombre d'autres bouches, une, des vulves, des mamelons. Et contiguës aux peaux extrêmes des doigts, raclées par les ongles, il faut peut-être de grandes plages soyeuses de peau prises aux faces internes de cuisses, aux chutes de nuques, ou des cordes de guitare. Et contre la paume toute nervurée et ployée comme une feuille jaunie, il faut peut-être apposer des terres glaises, ou bien des crosses de bois dur incrustées d'argent, ou un volant d'auto ou l'écoute d'un dériveur. La langue et toutes les pièces de l'appareil phonateur, n'oubliez pas d'y adjoindre tous les sons dont ils sont capables, et en outre tout ce réseau sélectif des sons qu'est un système phonologique, car cela aussi appartient au « corps » libidinal, comme les couleurs qu'il vous faudra adjoindre aux rétines, comme certains grains aux épidermes, comme certaines odeurs élues aux parois nasales, comme des mots et des syntaxes préférés aux bouches qui les disent et aux mains qui les écrivent. Ce n'est pas assez, on le voit, de dire, comme Bellmer, que la pliure de l'aisselle de l'enfant appuyée rêveusement du coude à la table et le menton dans sa paume, pouvait *valoir pour* celle de l'aine ou même pour la commissure des lèvres du sexe. La question du valoir-pour, ne nous pressons pas de la poser, encore moins de la résoudre. Ce n'est pas une partie du corps, de quel corps ? corps organique, organisé selon sa survie contre ce qui l'émeut à mort, assuré contre l'émeute et l'émoi, — pas une partie qui vient se *substituer* à une autre partie, comme, dans le cas de cette fillette, le gras du bras à celui de la cuisse et tel pli léger à telle fente plus intravagante, ce n'est pas ce déplacement de parties, reconnaissables dans l'*économie politique* du corps organique (lui-même d'abord agencé de parties différenciées et appropriées, celles-ci n'allant pas sans celui-là) qu'il faut *commencer* par prendre en considération. Un tel déplacement dont la fonction est de représentation, de vicariance, suppose une unité corporelle, sur laquelle il s'inscrit en transgression. Il ne faut pas commencer par la transgression, il faut aller tout de suite jusqu'au bout de la cruauté, faire l'anatomie de la perversion polymorphe,

déployer l'immense membrane du « corps » libidinal, toute à l'inverse d'une membrure. Elle est faite des textures les plus hétérogènes, os, éphiteliums, feuilles à écrire, airs à faire vibrer, aciers, verreries, peuples, herbes, toiles à peindre. Toutes ces zones sont aboutées en une bande sans verso, bande de Mœbius, non pas intéressante parce que fermée, mais parce qu'uniface, peau mœbienne non pas lisse, mais (est-ce possible topologiquement ?) au contraire toute couverte d'aspérités, recoins, replis, cavernes qui, lorsque ça passera au « premier » tour seront cavernes, mais peut-être au « deuxième » bosses. Mais nul ne sait ni saura à quel « tour » on en est, dans l'éternel tour. La bande interminable à géométrie variable (car rien n'oblige à ce qu'une excavation reste concavité outre qu'elle est forcément convexité au « deuxième » tour, si du moins elle persiste) n'a pas deux faces, mais une seule face, et donc pas d'extérieur ni d'intérieur.

Donc il n'est assurément pas de théâtre libidinal, pas d'épaisseur, les intensités courant ici et là, se posant, s'échappant, sans qu'elles puissent jamais être coffrées dans un volume salle/scène. La théâtralité et représentation, bien loin qu'on doive la prendre comme une donnée libidinale, *a fortiori* métaphysique, résulte d'un certain travail sur la bande labyrinthique et mœbienne, travail qui imprime ces pliures et reploiements spéciaux dont l'effet est une boîte close sur elle-même filtrant les impulsions et n'admettant à paraître sur scène que celles qui, venues de ce que désormais on appellera l'*extérieur,* satisfont aux conditions de l'intériorité. La chambre représentative est un dispositif énergétique. Le décrire et suivre son fonctionnement, voilà des choses à faire. Pas besoin de faire la critique de la métaphysique (ou de l'économie politique, ce qui est la même chose) puisque la critique suppose et recrée sans cesse cette théâtralité même, plutôt *être dedans et l'oublier,* c'est la position de la pulsion de mort, plutôt décrire cela, ces pliages et encollements, ces vections énergétiques qui déterminent sur la surface unique et hétérogène le cube théâtral avec ses six faces homogènes. Aller de la pulsion à la représentation, mais sans se donner, pour décrire cette implantation, cette sédentarisation des influx, sans se donner la facilité suspecte du concept de manque, la facilité du truc

d'une Altérité vide, d'un Zéro au silence duquel vient se heurter et briser la demande (demande, donc parole déjà ? et adressée déjà, et à quelque chose ? oui, à cet Autre ; et par quelque chose, qui donc lui aussi déjà sait parler ? oui, serait-ce par gestes, pleurs, fureurs, torpeurs de nourrisson engoué, interjections, qu'ils disent), si bien qu'avec ce truc de la demande et du silence du Zéro, eh bien en effet il ne reste plus qu'à inaugurer et faire marcher le théâtre et le pouvoir, le théâtre de pouvoir où vont se jouer les accomplissements du désir né de ce prétendu manque même. Il faut tout au contraire, on verra plus loin, décrire l'affaire du cube à partir de la bande du corps libidinal ouvert étalé selon l'unique face sans verso, face qui ne cache rien.

Il ne faut pas davantage confondre la clôture de la représentation, cette trouvaille sarcastique, ce faux dessillement de l'œil par les penseurs qui viennent nous dire : ce qu'il y a à l'extérieur est en réalité à l'intérieur, il n'y a pas d'extériorité, l'extériorité du théâtre est aussi bien son intériorité, — ne pas mélanger cette triste nouvelle, ce kakangile qui n'est que le converse de l'évangile, cette misérable annonce que les porteurs des artefacts longeant leur petit mur derrière le dos des esclaves assis ligotés au fond de leur caverne, eh bien n'existent pas, ou ce qui est bien pareil : qu'ils sont eux-mêmes des ombres dans la caverne du monde ensoleillé, redoublement de tristesse, — donc n'allez pas confondre ce message dépité et cette représentation d'un théâtre tout clos avec notre pellicule mœbienne-labyrinthique, patchwork uniface de tous les organes (inorganiques et inorganisés) que la libido peut traverser : car elle a beau être close sur elle-même, elle aussi, comme une bonne bande de Mœbius, elle ne l'est nullement au sens d'un volume, et elle est infinie, à l'encontre du cube représentatif, les intensités y courent sans rencontrer de terme, sans se heurter jamais au mur d'une absence, à une limite qui serait la marque d'un manque, non la libido ne manque vraiment de rien et pas de régions à investir, le doigt fin et très brun de la main gauche que dans une conversation la jeune femme inquiète parce qu'elle craint ce qu'elle croit être votre savoir passe sur son sourcil, cependant que de l'autre elle tire sur sa cigarette, voilà une vraie région à investir, on peut mourir pour ça, on peut donner toute son organicité, son corps en ordre, son range-

ment fonctionnel d'organes, sa mémoire d'organes, son statut socio-professionnel, son prétendu passé et son prétendu avenir pour ça, son mémento et son théâtre intime, on peut avoir envie de payer très cher, hors de prix, ce doigt qui est comme une pointe de graveur et tout l'espace orbital, crânien, vaginal, qu'il engendre autour de l'œil. Et ce n'est pas parce qu'il est interdit qu'il est investi, pas parce que mis en représentation, par-delà un cadre de scène et parce qu'on n'aurait pas le droit de monter en scène, — qu'on a envie d'y monter et de *s'en saisir !* La libido ne manque pas de régions à investir, et elle n'investit pas sous la condition du manque et de l'appropriation. Elle investit sans condition. Condition est règle et savoir. Mais le passage d'émotion sur la main lissant le sourcil, qu'importe qu'il obéisse à des règles, lois de l'émotion et autres fadaises, qu'importe qu'on sache ce qui la cause, la timidité qu'elle a, cette femme, devant votre supposé personnage (paternel évidemment...), qu'importe tout cela, ce fatras de mots qui vont rendre compte et rendre des comptes ? Ce sont eux, ces mots, qui mettent ce geste en représentation et le produisent dans l'extériorité intérieure à tout discours, et la loi qu'ils vont inventer pour *expliquer* l'extériorité et le spectacle, c'est leur loi à eux en tant que de savoir.

Bien loin de prendre le grand Zéro comme l'ontologique motif, imposé au désir, de toujours tout différer, re-présenter et simuler dans un report sans fin, nous, économistes libidinaux, affirmons que ce zéro est lui-même une figure, la pièce d'un dispositif puissant, sanguinaire comme le Dieu des Juifs et pâle comme le Vide de Lao-Tse, dispositif de la circonversion où, bien sûr, plusieurs positions libidinales sont affirmées ensemble, que nous nous égaierons à désintriquer et démonter avec tact, à dégager sans heurt, en japonais, comme les brins emmêlés au jeu de jonchet, — et nous allons montrer que non seulement il n'est pas nécessaire d'en passer par lui pour suivre le parcours des intensités sur le labyrinthe, mais plus encore que le passage par le zéro est lui-même un parcours libidinal spécial, que la position du Signifiant ou de l'Autre est dans le dispositif de la circonversion une position elle-même jouissive, que la « rigueur de la loi » en fait bander plus d'un, et qu'on n'a pas affaire avec ce Rien à une nécessité ontologique, mais à

une fantaisie religieuse, donc libidinale, comme telle du reste tout à fait acceptable, disons-le, si elle n'était, hélas, terroriste et déontique. Il nous faut modeler une idée affirmative du Zéro.

Donc, nous recommençons la critique de la religion, donc nous recommençons la destruction de la piété, nous cherchons encore l'athéisme, intelligents comme tout, nous avons compris que la réintroduction du Zéro, c'est-à-dire du négatif, dans l'économie du désir, c'est tout simplement celle de la comptabilité dans les matières libidinales, c'est l'économie politique, soit le capital, portée jusque dans la sphère des passions, et avec cette économie du capital, nécessairement, de nouveau, nous avons compris que c'est la piété qui vient se poursuivre, le dispositif pulsionnel et passionnel de la religiosité, en tant que celle-ci est identifiée comme la *force du manque,* la religiosité capitaliste, qui est celle de la monnaie s'engendrant elle-même, *causa sui.* Et donc nous « faisons de la politique », nous désirons que la force du manque périclite, dégénère, nous aimons et voulons tout ce qui affirme que ce zéro non seulement ne s'engendre pas lui-même, et n'est pas engendré davantage par une autre force (la force de travail, suppose Marx, mais justement encore une fois, en tant que manquante, effacée « en surface », sur la scène sociale), mais surtout que les questions d'engendrement sont piégées, elles portent le savoir et ses « réponses » en elles, qui vous éclatent au nez de rire, — non, nous ne subordonnons pas notre politique anti-religieuse, c'est-à-dire anticapitaliste, au savoir de ce qui est vraiment l'origine du sens, c'est-à-dire de la plus-value, pas davantage au savoir de ce que vraiment il n'y a pas d'origine et qu'elle manque non en tant que ceci et que cela, mais en tant qu'origine, nous voulons et faisons une politique démembrée, non comptable, *impie* pour les politiques, et c'est en ce sens que la *critique* de la religion que nous recommençons n'est plus une critique du tout, ne reste plus du tout dans la *sphère* (c'est-à-dire le volume théâtrique, notez-le) de ce qu'elle critique — puisque la critique repose à son tour sur la force du manque, et que *la critique est la religion* encore.

THÉATRIQUE PAIENNE.

Nous désirons l'athéisme de la bande libidinale, et s'il ne peut pas être critique, c'est-à-dire religieux, il doit donc être païen, c'est-à-dire affirmatif. Nous avons ainsi à sauter par-dessus deux frontières, celle qui sépare la politique de l'a-politique, mais aussi celle qui sépare le religieux du laïc, nous avons à dire par exemple qu'il y a peut-être plus d'athéisme (affirmatif) dans cette religion du Bas Empire qu'Augustin détestait et brocardait, cette religion dans laquelle pour le moindre hoquet, pour la moindre sandale, pour un coït de rien du tout, un accouchement, un pipi, une décision militaire, il y avait un dieu, une déesse, plusieurs dieux et déesses *assistant* l'acte, le patient et l'agent, non pas pour les redoubler dans un spectacle inutile, comme Augustin fait semblant de le croire, et pas davantage pour en dérober la responsabilité au prétendu sujet impliqué dans l'acte en question, mais parce qu'ainsi tous ces gestes, toutes ces situations, ceux et celles de la vie dite (depuis) quotidienne (comme s'il y en avait une autre) d'une part se mettaient à valoir comme intensités, ne pouvaient pas déchoir en « utilités », et d'autre part n'avaient pas à être rattachées par une liaison paradoxale, dialectique, arbitraire, terroriste à une Loi ou à un Sens absents, mais au contraire ne manquaient pas d'être éprouvés comme singularités se suffisant dans l'assertion d'elles-mêmes. *Le divin* était simplement cette auto-assertion. Rien n'est plus proche peut-être de ce qui se passe sur la bande libidinale que la *parodie* que la « théologie théâtrique » tire de cette religion populaire mi-sceptique mi-stoïque de la dernière Rome. Elle est en tout cas, même si nous sommes injustes à son bénéfice, bien plus athée que le discours de science, de politique et de critique de nos contemporains délivreurs de désir, de femmes, d'homosexuels, d'enfants, de Noirs, d'Indiens, d'espaces et de prolétaires — délivreurs que nous aimons et que nous sommes *aussi,* du reste.

Entre la théologie théâtrique et la judéo-chrétienne qui gouverne encore aujourd'hui la critique de la religion et de l'économie politique, il n'y a pas l'opposition entre un éloge du divin dans le monde et une louange de Dieu aux dépens du monde et *in absentia,* il y a la différence entre deux

dispositifs du pathos. Ici commence Klossowski. Sur son conseil, écoutons Augustin discuter la disjonction faite par Varron entre une théologie fabuleuse ou mythique et une théologie civile ou politique. Le chrétien prend l'exemple de l'accouplement nuptial : « S'il y a une déesse Virginensis pour délier la ceinture de la jeune fille, un dieu Subigus pour qu'elle se livre à son mari, une déesse Préma pour qu'une fois subjuguée, elle ne bouge plus et se laisse étreindre, — que fait donc là la déesse Pertunda ? Qu'elle rougisse, qu'elle s'en aille ! Qu'elle laisse quelque chose à faire au mari ! Il est parfaitement inconvenant qu'un autre s'acquitte à sa place de la tâche qu'exprime ce nom. Peut-être que si on la tolère, c'est qu'elle est une déesse, non un dieu (...). Mais que dis-je ? N'y a-t-il pas là aussi un dieu qui n'est que trop viril, Priape ? Sur son membre gigantesque et répugnant, la nouvelle mariée était invitée à s'asseoir, suivant la très décente et très religieuse coutume des matrones ! / Qu'on s'en aille donc distinguer encore, à grand renfort de subtilités, la théologie civile de la théologie fabuleuse, les cités du théâtre, les temples de la scène, les rites des pontifes des vers des poètes comme on distingue la décence de l'impureté, la vérité du mensonge, les choses graves des choses frivoles, les choses sérieuses des choses bouffonnes, ce qu'il faut rechercher de ce qu'il faut rejeter ! » (*Civitas Dei,* VI, 6.)

Et Augustin en bon apôtre argumente ainsi : si Varron s'y prend de telle manière que les représentations respectives du divin sur la scène théâtrale et sur la scène sociale sont en définitive indiscernables, c'est parce que *déjà* la certitude habite ce païen que seule est vraie la théologie naturelle, celle des philosophes, entendez de Platon, et donc celle d'Augustin, entendez du Christ. Tous les simulacres, qu'ils soient d'histrions ou de prêtres, viennent tomber ensemble d'un côté, du côté du mensonger, de l'illusoire, de l'impur ; la limite nouvelle vient séparer tout cela, qui est apparence, de l'essentiel, qui est pur et véridique. Que fait Augustin, de cette manière ? Il croit en finir avec le théâtre, il l'invente, le réinvente après Platon et les autres, restaure ce que les fidèles de Subigus, Prema et Pertunda avaient démoli, c'est-à-dire la dévalorisation de l'ici et maintenant, sa subordination à l'Autre, il reforme la théâtralité volumineuse et

répète le dispositif par lequel la salle est ignorée au bénéfice de la scène et la scène vouée à représenter une Extériorité laissée aux portes du théâtre, et jugée, elle, non théâtrale une fois pour toutes.

Or la théâtrique varronienne et populaire ne présentait nullement cette distribution des fonctions dans sa scénographie. Le jeune époux s'il provoquait Virginensis à dénouer la ceinture de la jeune femme qu'il allait déflorer, comment imaginer que ce pût être par indécence, bouffonnerie et mensonge ? Est-ce qu'il n'est pas évident que Virginensis est le nom que portent et l'impatience du *vir desiderans* et l'attente non moins hors d'elle, mais plus étonnée de la *virgo,* et le dénouement de la ceinture en train de lâcher, et surimprimé, l'agencement d'un autre nœud, en voie de se faire entre des bras, des épaules, ventres, cuisses, des *introïtus* et des *exitus ?* Virginensis est un cri que tout cela pousse à la fois, cri fait de plusieurs cris incompossibles : qu'elle s'ouvre, qu'il me prenne, qu'elle résiste, qu'il serre, qu'elle se desserre, qu'il commence et qu'il cesse, qu'elle obéisse et commande, que cela se puisse et soit comme impossible, supplication et ordre, ô chose puissante parmi toutes, qui les traverse, fais ce que le désir désire, sois son esclave, branche, je te nomme.

Et pour chaque branchement, un nom divin, pour chaque cri, intensité et branchement qu'apportent les rencontres attendues et inattendues, un petit dieu, une petite déesse, qui a l'air de ne servir à rien quand on le regarde avec les globuleux yeux tristes platonico-chrétiens, qui ne *sert* en effet à rien, mais qui est un nom de passage d'émotions. Ainsi toutes les rencontres donnent lieu à divinité, tous les branchements à inondation d'affects. Mais Augustin passé au camp du grand Zéro ne comprend déjà plus rien à tout cela, il veut et appelle la résignation, abandonnez la bande libidinale, dit-il, une seule chose mérite affect, c'est mon Zéro à moi, mon Autre, c'est par lui que vous viennent toutes vos émotions, vous les lui devez, allez, gardez-les lui, rendez-les lui, il vous les rachètera, le rédempteur. Ce que veut le chrétien ? La déconsidération du branchement et le presque débranchement : le *prochain,* quel drôle de mot ! L'autre est posé dans l'atmosphère de l'éloignement affectif, puis rapproché au plus près par un effort particulier et paradoxal,

nommé *caritas* parce qu'il coûte cher (on donne sans retour, on donne des distances d'éloignement, c'est le Zéro qui perçoit les donations et les fait fructifier). Avec ce débranchement, plus de singularités. *Caritas* a réponse à tout. Et c'est pourquoi toute chose se trouve dévalorisée, scindée en son apparence qui est devenue dieu ancien, Virginensis, Priapus, bouffon, et en son essence, le dieu nouveau, le Zéro central, le metteur en scène.

En son apparence, le délire ou la folie, et en son essence, les intentions divines. Ecoutez le père de l'Eglise qui essaie de cliver les intensités : « On veut que le nom de Liber vienne de *Liberamentum,* délivrance, parce, que dans l'union sexuelle, les mâles grâce à lui se libèrent de la semence qu'ils émettent (...). On ajoute que l'on assigne à Liber les femmes et le vin en vue d'exciter le désir. C'est ainsi que les Bacchanales étaient célébrées au milieu d'un déchaînement de folie furieuse. Varron lui-même avoue que les Bacchantes n'auraient pu faire ce qu'elles faisaient sans être en proie au délire, *nisi mente commota* (...). Ce qui est sûr, c'est que des choses pareilles ne se passeraient pas sur les théâtres. On y joue, on n'y délire point : encore que d'avoir des dieux qui se plaisent à de tels jeux, cela ressemble à de la folie furieuse, *simile furoris.* » Voilà comment l'excellent Père (*Civitas Dei,* VI, 9) prépare l'enfermement généralisé des apparences sous le nom de symptômes. La dévalorisation du donné fonctionne à plein, c'est-à-dire à vide : le mouvement des forces devient commotion de l'esprit, et bientôt *dementia* et *amentia.* Les païens l'appelaient Dionysos et Bacchus, noms de singularités inestimables. Et notez le paralogisme d'Augustin, manière balbutiante de faire honneur quand même à la force de *leur* théâtrique : les Bacchantes étaient en proie à la fureur ; on ne voit pas ça au théâtre où l'*on ne fait que jouer ;* quoique les jeux du théâtre soient tels qu'ils ne peuvent plaire qu'à des dieux atteints de *furor* eux aussi. L'implication est directe, et païenne : la *furor* est divine, le divin est la *furor,* tant aux rites sacrés qu'aux jeux scéniques, il n'y a rien qui n'entre dans le parcours des impulsions, sous un nom singulier, et il n'y a rien qui se tienne en dehors de ce parcours. Là nous prenons Augustin sur le fait de rabattre la bande libidinale sur elle-même pour y produire volume et chambre de présence/absence. Il faudra

que les intensités soient filtrées et imparties à l'actif du grand Zéro, pour solde de tout compte. Et nous voyons comment il n'y arrive pas, comment la différence entre le jeu et la fureur, le simulacre et la vérité, la pitrerie et le sérieux ne parvient pas à se placer.

Cela, cette affirmation de bande, ce banditisme, s'écrit dans une douleur qui fait trembler la main. Ecoutons-la, elle est sûrement plus importante que ce qui se dit. Cette douleur n'est pas une tristesse ou une perte de force, mais le contraire. Elle est empreinte d'une dépense de quantités importantes d'énergie, employées à rendre supportable quelque chose qui ne l'est pas, qui est peut-être cette accumulation même de puissances. Pleurer, hurler sont à portée de la main. Les figures — cependant que la main continue d'avancer sa plume dans les bosquets de Dionysos —, les figures de vie et de mort s'accumulent, figures qui sont cette énergie même captée un instant et une éternité, et qui la dévorent, maîtresses des fauves. Figure égyptienne, crinière du Neguev, androgyne bistre, enfant femelle intraitable.

Avec cette douleur, peut-être au centre, cette occurrence nouvelle, vraiment terrible : ce même visage égyptien, qui regarde je ne sais où avec son impassibilité, il est devenu hier soir, cette nuit, *noir*. La figure de jeune femme est devenue le masque mortuaire d'un jeune homme dont les flics qui le surveillaient et le battaient, dans la prison d'une île bordant le littoral africain, depuis deux ans, ont enfoui le corps après que son père a refusé, l'ayant examiné, d'admettre leur version d'une mort par suicide. C'est le même visage, le même front étroit, le grand nez un peu courbe et le grand tiers médian du module abyssin, la même finesse des maxilaires. Et lui parlait, tout le temps, tandis qu'elle se tait, lui souple, échappant à sa mort et la recherchant par des mots en flots, parlait comme un nègre, multipliait les embuscades de mots, mais ses paroles étaient tellement douces et impérieuses qu'elles étaient suivies d'effets visibles absolument comme des actions physiques. Si sa mort pouvait éclater comme ses mots éclataient, en transformations palpables, quand il était son corps ! Faire de sa mort encore son corps actif, transformateur. Des anagrammes de son *nomen* étaient Roma, Amor.

Et cette tension, difficulté et intolérance avant tout, est

associée à l'incompossibilité de toutes ces figures simultanées. Il faut déjà être tout chrétien et tout con pour imaginer ces Romains et ces nègres comme des bêtas libidineux, des innocents plongés dans le stupre. Cette souffrance par excès est celle des bacchantes, elle procède de l'*incompossibilité* des figures, des masques qui occupent ensemble le même espace-temps et de ce fait révèlent la bande libidinale, car une telle incompossibilité où s'affirment à la fois des parties pourtant différentes du supposé corps organique, ou bien si l'on préfère, où s'affirment à la fois des sections qui ne devraient être affirmées que séparément ou successivement de l'appareil psychique et social, elle est insupportable. Est-ce parce qu'elle est la dissolution de l'unité, de la supposée synthèse ? Ce qui s'engloutit dans la théologie théâtrique, pour nous qui venons bien après, qui avons des siècles, presque deux millénaires d'habitudes cicatrisantes entretenues par la religion, les religions, la métaphysique, le capital, c'est l'identité. Est-il possible que toute intensité ne soit souffrance que parce que nous sommes religieux, des religieux du Zéro ? Même se dire cela, c'est peut-être une consolation.

Ce qui nous menace, économistes libidinaux, c'est de fabriquer une nouvelle morale avec cette consolation, c'est de proclamer et de diffuser que la bande libidinale *est bonne,* que la circulation des affects *est gaie,* que l'anonymat et l'incompossibilité des figures *sont épatants et libres,* que toute douleur est réactionnaire et recèle le poison d'une formation issue du grand Zéro, — ce que je viens de dire. Or ce n'est pas d'une éthique, celle-ci ou une autre, qu'il y a besoin. Peut-être d'une *ars vitæ,* jeune homme, mais alors dont il convient d'être les artistes et non les propagateurs, les aventuriers et non les théoriciens, les faiseurs d'hypothèses et non les censeurs.

Nous n'avons même pas à dire : ce grand Zéro, quelle saloperie ! Après tout, c'est une figure du désir, et où irons-nous nous installer pour lui dénier cette qualité ? Dans quel autre Zéro non moins terroriste ? *On ne peut pas s'installer* sur la bande labyrinthique tordue électrisée séismée. Il faut se pénétrer de cela : que l'instanciation des intensités sur un Rien d'origine, sur un Equilibre, et le repliement de parties entières de la bande libidinale mœbienne, en forme de volume théâtral, ne procède pas

d'une erreur, d'une illusion, d'une méchanceté, d'un contre-principe, mais encore du désir. Que la mise en représentation est désir, que la mise en scène, en cage, en prison, en usine, en famille, la mise en boîte est désirée. Que la domination et l'exclusion sont désirées. Que des intensités extrêmes sont instanciables aussi dans ces agencements-là. Que le noir visage pharaonique a eu la mort, la métamorphose qu'il cherchait, a été cette mort qu'il était. Il faut arriver à entendre cela sans le rejeter, car c'est le rejet, la mise en extériorité, qui continue la théâtralité comme ombre portée sur la bande libidinale. Or ce rejet est concomitant, nécessairement, à l'installation du point de vue sur le Zéro, sur le centre vide, lieu d'où tout est censé visible-intelligible, lieu du savoir.

Tournoiement de la barre.

Il y a donc la douleur de l'incompossibilité. Cette douleur est beaucoup plus ancienne que le mot incompossibilité ne l'indique. Celui-ci tendrait à faire croire que l'origine de la douleur est logique, est violation du compossible, est affirmation simultanée du ceci et du non-ceci. Il y a certes un peu de souffrance, que les mathématiciens et les logiciens les plus aigus connaissent bien, dans ces occupations d'espaces précédemment réputées exclusives et disjointes avec soin : qu'on se rappelle l'affaire des nombres imaginaires, des ensembles flous, de la logique des individus. Même chose chez les peintres, quand Klee par exemple ouvre le cube perspectiviste sur le support plastique comme une, comme dix boîtes désarticulées offertes ensemble à cinq ou six points de vue. Un peu de souffrance, mais ce n'est pourtant pas cette douleur, c'est comme son négatif, c'est cette douleur annoncée *a contrario* dans les espaces de la non-douleur. Là où le concept avait produit la stricte délimitation du ceci et du non-ceci, avait fait passer la limite, avait donc déterminé une zone de points qui ne sont ni ceci ni non-ceci, de points neutralisés formant frontière et interdisant confusion, voici qu'un nouveau « travail » (qu'ils disent) de concept déplace

cette série de points, déborne et reborne autrement, provoquant la panique d'un carré négatif, d'une logique trivalente ou, dans l'hypothèse de Lesnievski, de la vérité d'une proposition comme *la tranche du livre est le livre.*

Courte panique, on se réinstalle, on sédentarise autrement, du moins quand la hantise du grand Zéro nous tient, quand on veut à tous les prix produire un discours dit de savoir, quand donc on ne cesse, après tous ces dérangements, de proclamer que maintenant ça y est, qu'on tient le vrai dispositif en logique des propositions, en théorie des nombres, en n'importe quoi. Le vrai, c'est-à-dire celui que le grand Zéro même produit, et assume. On cesse de nomadiser vite, on occupe et cultive le terrain, sous la caution du Vrai. Mais ces cicatrisations se font rares, dieu merci, les scientifiques d'aujourd'hui commencent eux aussi à marcher vers la douleur, à laisser choir leurs petites souffrances, leurs petits scandales, la petite dialectique et le misérable « travail du concept ». Ils savent que celui-ci est l'imposture même, que ce qui travaille n'est pas le concept, que le concept est le capital qui fait semblant de travailler, mais qui détermine les conditions du travail, qui délimite les dehors et les dedans, les autorisés et les interdits, qui sélectionne et valorise, qui investit, qui réalise, que le concept est commerce, mais que le mouvement, la force de ce commerce n'est pas le concept, cette pauvre petite souffrance d'universitaire radical-socialiste.

Nos grands mathématiciens, ceux que nous aimons, nos frères en douleur et gaieté, savent très bien qu'il n'est même pas juste, qu'il est futile et presque ignoble de dire avec un fin sourire : oui, tout ce que nous faisons n'est qu'un *jeu,* oui nous sommes des combinateurs, oui nous comprenons bien qu'il n'y a que le grand Zéro et qu'il n'y a qu'à tourner autour, en un vaste spectacle. Ils savent comme nous qu'il n'est *pas du tout* question de jeu, qu'on ne quitte pas le faux sérieux du concept pour le fac-similé du jeu. La douleur et la gaieté romaines, païennes et stoïques, ne sont pas des jeux. Les jeux scéniques qu'Augustin méprise (et adore) ne sont nullement les simulacres d'une réalité autre, il n'est pas de divinité sérieuse (celle des philosophes, évidemment) dont les masques de la scène seraient la version populaire et politique ; le Rien que les philosophes et les prêtres ont

à nous fournir comme maximum et optimum de conscience ou de savoir ou de sagesse et grâce auquel les intensités vivaces et mortifères qui nous traversent pourront être *déconsidérées,* ce Rien, c'est leur désir qui le produit, ce n'est pas lui qui produit le désir. Ces intensités ne procèdent nullement d'illusions de changement d'investissement sur le cercle immobile qui entourerait le Rien ; mais au contraire, elles peuvent engendrer celui-ci comme centre d'une disposition de circonversion qui s'appelle aussi bien corps propre, moi, société, univers, capital, bon dieu. La pensée du jeu, du grand Jeu, jeu du désir et jeu du monde, est encore une petite pensée triste, c'est-à-dire une pensée. Elle reste toute instanciée sur le Zéro, et de là elle fait cet effort, suprême pour la pensée, de se dire : voici, tout ce qui se passe en périphérie, sur le cercle, n'est que transit d'intensités, tour et retour éternel ; elle se dit : je ne suis que pensée, c'est-à-dire le Rien et rien, ce qui est tourne autour, et je n'ai donc pour être qu'à me placer aussi sur la circonférence et à tourner avec les intensités, à faire *comme si* j'aimais, souffrais, riais, courais, baisais, dormais, chiais et pissais, moi pensée. Ce suprême effort de la pensée, qu'elle en crève, voilà notre souhait d'économistes libidinaux.

La douleur de l'incompossibilité ne se réfère pas à un zéro délimitateur, sélectionneur, orientateur. La pensée ne la précède pas. Le plus souvent ce qu'on appelle la pensée est ce qui lui échappe, est faite pour y faire échappatoire. Le dispositif de renfermement, c'est-à-dire de délimitation et de conception, qui va produire l'extérieur et l'intérieur, qui va enclore l'extension du concept, qui va définir les *lieux* (de l'art, de la culture, de la production, de la politique, de la sexualité), ce dispositif avec son zéro ne peut être engendré que par désintensification.

L'opérateur de la désintensification est l'exclusion : ou bien ceci, ou bien non-ceci. Pas les deux. La barre de disjonction. Tout concept est ainsi concomitant à la négation, à la mise en extériorité. C'est cette extériorisation du non-ceci qui donnera matière à la théâtralisation : le dehors « devra » *être conquis,* le concept « voudra » s'étendre, s'emparer de ce qu'il a laissé aux portes de son territoire, il partira en guerre et en travail avec Hegel, mais déjà avec Augustin, vers le dehors, pour l'annexer. En réalité il y est poussé non

seulement par le diable de la confusion, par le syncrétisme, par la jouissance de bouleverser, par les recherches d'intensités, mais par la fuite devant cette douleur d'incompossibilité dont nous parlons. Quelle angoisse dans ces limites, dans ces dévalorisations suite à exclusions ! Comme on les aime, ces extériorités ! Ainsi viennent les voyages, l'ethnologie, la psychiatrie, la pédiatrie, la pédagogie, les amours des exterdits : belles négresses, charmants Indiens, Jaunes énigmatiques, rêveurs, enfants, entrez dans mon travail et mes espaces de concept. C'est le théâtre ; c'est la blancheur de l'Occident en expansion, l'ignoble impérialisme cannibale.

La petite souffrance n'est que le déplacement de la barre de disjonction. La petite souffrance portée au degré second, c'est la conscience que ce déplacement est la règle, qu'il y a toujours déplacement. Petite souffrance qui atteint son acmé dans la pensée de la métaphore et de l'écart. Mais la douleur dont nous parlons n'est nullement liée au déplacement de la barre du concept. Cette douleur n'est pas la dépression qui fait suite à la position d'avoir un pied ici et un pied là, un pied dedans, un pied dehors, d'être *partagé*. Cette douleur n'a aucun rapport avec la petite souffrance de la castration, qui est la souffrance du concept, fissure et cicatrisation remises sans cesse. Voici plutôt comment l'imaginer, Crinière parfumée.

Vous prenez cette barre qui sépare le ceci et le non-ceci. C'est-à-dire n'importe quel segment. Vous le placez dans un espace neutre, disons tridimensionnel pour faciliter l'intuition très fruste de l'imagination. Vous l'affectez d'un mouvement de rotation autour d'un point appartenant à ce segment, mouvement présentant les trois propriétés suivantes : la rotation se fait dans tous les axes sans exclusion, le point central se déplace lui-même sur le segment de façon aléatoire, enfin il se déplace également dans l'espace neutre supposé. Ainsi se trouve engendrée une surface, qui n'est autre que la bande labyrinthique libidinale dont il a été question : cette surface a toujours pour largeur la longueur du segment, etc. Mais l'important n'est pas de décrire les propriétés de la bande. Ce segment qui « passe sur » tout le paysage des surfaces « corporelles » ajointées comme on a dit (qui de fait l'*engendre* point par point, le temps insaisissable d'y être), plus il tourne vite sur lui-même, plus il

emploie de l'énergie et en dépense, et chauffe la zone voyagée. Ce passage peut être absolument immobile, noir soleil des dites *conversions* hystériques ou des dits *blocages* obsessionnels ou paranoïaques, ou au contraire foudroyant ou éphémère, *idées* de l'art, de la science, de l'amour. La glace qu'il laisse après lui est à proportion de l'énergie pompée : intensités froides extrêmes. Et toute intensité, brûlante ou distante, est toujours *ceci et non-ceci,* non pas du tout par l'effet de la castration, de la répression, de l'ambivalence, de la tragédie due au grand Zéro, mais de ce que l'intensité est du mouvement asynthétique, mouvement complexe ou moins complexe, mais de toute manière si rapide que la surface engendrée par lui est en chacun de ses points à la fois *ceci et non-ceci.* D'aucun point, d'aucune région, si petite soit-elle, l'on ne peut dire ce qu'il ou elle est, parce que cette région ou ce point, non seulement a déjà disparu quand on prétend en parler, mais, dans l'instant singulier et intemporel du passage intense, il ou elle a été investi des deux côtés à la fois.

Quand on dit *à la fois,* on dit *ensemble les deux* (ou les *n*), mais on dit aussi *à chaque fois l'une,* dans la singularité de *la* fois, *della volta.* Une seule volte charrie plein d'affects. Affaire non pas de séparation, mais au contraire de mouvement, de déplaçabilité sur place. Il faudrait même imaginer la bande monoface comme produite par cette rotative aléatoire, ce segment fou qui agirait comme une matrice dont les propriétés ne cesseraient de changer et qui déroulerait donc à sa « sortie » le ruban imprévisible des marques libidinales. Mais cette imagination même doit être corrigée parce qu'elle prend modèle sur une machine industrielle, par exemple sur une tréfileuse ou un laminoir, et qu'avec ce modèle, elle implique la catégorie d'une accumulation, d'un stockage, d'une mémoire matérielle, et, ce qui revient au même, d'une diachronie. Par exemple vous pouvez, je pense, modifier de façon incessante et quelconque les normes du filetage ou du laminage, vous obtiendrez bien des barres ou des fils de métal à propriété nécessairement variable. Reste qu'ils *restent,* que les marques des variations s'inscrivent sur ces objets et les transforment en monuments d'une activité passée, en moyens déterminants d'une activité à venir, elles ouvrent ainsi l'espace d'un amont et d'un aval

dans la production, d'un temps diachronique cumulatif, d'une histoire capitalisante. Et méfiez-vous, parce qu'avec l'instrument, la machine, vous êtes en plein zéro déjà. Alors que les tourbillons du segment disjonctif en son voyage libidinal, étant singuliers, ne font pas mémoire, ce segment n'étant jamais que là où il est dans un temps, *a tense,* imprenable, et donc ce qui a été voyagé « auparavant » n'existant pas : acéphalie, temps de l'inconscient.

Duplicité des signes.

Voyez tout de suite, Incomplaisante aux yeux gris, par où, une fois encore, nous entendons rompre, nous économistes libidinaux : nous ne parlerons plus (sauf par mégarde, comptez-y) de *surfaces d'inscription,* de régions à investir, et autres choses semblables. Nous nous méfierons de la séparation admise entre l'inscription et son lieu. Il faut (très différent, dit Nietzsche, ce *il faut,* du *tu dois*), il nous faut forcer notre imagination, notre puissance palpatrice jusqu'à — sinon penser, nous ne sommes pas des penseurs — jusqu'à forger l'idée d'une intensité qui loin de se poser sur un corps producteur, le détermine ; l'idée d'un passage sur rien, qui fait être, un instant hors temps comptable, son propre *passer,* sa passe (pour parler comme d'aucuns, mais en une tout autre acception). Donc pas une surface d'abord, puis une écriture ou inscription sur elle. Mais la peau libidinale dont, *après coup,* on pourra dire qu'elle est faite d'un patchwork d'organes, d'éléments de corps organiques et sociaux, la peau libidinale d'abord comme *traînée des intensités,* œuvre éphémère, inutile comme un tracé de réacteur dans l'air rare d'une altitude 10 000, à cela près qu'elle serait, à l'encontre de ce tracé, complètement hétérogène. Mais comme lui, étant à la fois la surface voyagée et le voyage. Vous allez dire : « voyagée » est un passé, ce n'est pas le passage que donne la peau, mais le passé du passage, non l'intensité, mais son après-coup ; et la surface, la peau libidinale est donc déjà une mémoire des intensités,

une capitalisation, une localisation de leurs passages, il y a l'intensité et ce qui en *reste,* et votre comparaison ne vaut rien puisqu'elle montre qu'il y a *caput,* surface d'inscription, registre, là où elle avait fonction de faire voir l'acéphalie.

Je vous vois, Incomplaisante, sourire de la farce que me jouent les mots du savoir et du capital avant même que j'ai commencé de parler. Aimons cette farce, ne la craignons pas, disons oui chaque fois qu'il nous *faudra* (et il le faudra, et le faudra encore) dire ce que nous avons à dire en économistes libidinaux, cette farce nous farcira nos mots de son vieux hachis de tristesse nihiliste. Entre la peau libidinale et un registre d'inscription, la confusion sera toujours possible, comme entre le Christ et l'Antéchrist, entre la matière et l'antimatière. Nous n'avons pas *pouvoir,* dieu merci, de les dissocier, d'isoler une région, précisément, un domaine, précisément ! qui serait une bonne représentation précisément de la bande libidinale et qui échapperait à la régie du concept, à son scepticisme dur et à son nihilisme. Il n'y a pas de *région affirmative,* mots qui s'entretuent.

Freud dit merveilleusement : les pulsions de mort travaillent en silence dans la rumeur d'Eros. Eros et les pulsions de mort, incompossibles, sont indissociables. Ainsi en est-il, toutes choses égales, du passage d'intensités et de la surface d'inscription. Car celle-ci opère comme la mémoire, le maintien du passage, elle est ce par quoi l'effervescence est consignée et conservée, elle est le moyen de transformer le signe singulier de rien qu'est l'intensité en terme présent-absent dont la position, et de ce fait la valeur, sera assignée en fonction de la présence-absence d'autres termes, en fonction de leur enregistrement, de leur place dans une forme ou *Gestalt* ou composition. La surface d'inscription est alors le moyen d'enregistrement. Et du moyen d'enregistrement au moyen de production, il n'y a qu'un pas à faire, qu'accomplit le despote, comme dit Deleuze, qu'accomplit le grand Gestaltiste. Nous savons bien que cette surface est *à la fois,* indiscernablement, la peau libidinale « engendrée » par la barre folle et le sage aplat du livre de compte. A la fois la juxtaposition d'effets singuliers qui se nomment Sarah, Birgit, Paul, le foie, l'œil gauche, les cailloux de ce col, juxtaposition d'intensités ponctuelles jamais assemblées en un corps, seulement jouxtées dans l'impossible idée de

la bande pulsionnelle, laquelle ne peut pas être *une* surface d'inscription, mais *des* explosions, même pas successives forcément, éphémères, d'intensité libidinale — donc à la fois cela, et la feuille où s'enregistre sous forme de *listes,* de nomenclatures, d'états civils, de répertoires, d'index, sous la loi double du paradigme et du syntagme, de la colonne et de la ligne, où s'enregistre ce qui *reste* de l'intensité, sa trace, son écriture.

Voilà la farce que nous jouent les mots, que nous jouent les intensités et que va nous jouer d'un bout à l'autre de ce livre notre emportement même : cet emportement, lecteur, Incomplaisante, il vous atteindra *rapporté,* reporté, cette feuille où j'écris et qui est un instant, dans l'éblouissement et l'impatience, la peau caressée d'une femme ou l'aplat d'une eau dans laquelle je crawle avec amour, cette feuille, vous la recevez imprimée, répétée la même, réduppliquée, vous recevez une feuille d'enregistrement. Les mots qui brûlent la pointe du stylo, que cette pointe fouaille comme un troupeau inerte pour les faire courir et pour attraper au vol le plus noble, le plus rapide, le plus puissant d'entre eux, vous les recevez en lexicologue. Et toutes les comparaisons qui pourront venir à l'esprit, elles sont foutues d'avance par le *cum-* qu'elles comportent et qui en fait des procédures de pesée, pensée, commensurabilité, bonnes pour le registre et la comptabilité, à jamais incapables de donner l'intensité dans son *event.*

Croyez-vous que la morne constatation de ce *différer* de l'écriture nous consterne et déprime ? Elle nous intéresse vivement et nous fait rebondir. S'il est un secret, c'est celui-ci, le sien : comment l'impossible juxtaposition de singularités intenses donne-t-elle lieu au registre et à l'enregistrement ? Comment le différer-déplacement hors lieu-temps de la singularité d'affect donne-t-il lieu et temps à la multiplicité, puis à la généralité, puis à l'universalité, dans le concept, dans le pris-ensemble du registre, donne-t-il lieu-temps au différer-composition ou complacement ? Comment la *puissance* donne-t-elle place au *pouvoir ?* Comment l'affirmation fulgurante se circonscrit-elle autour d'un zéro qui en l'inscrivant la néantise et lui assigne sens ?

Voilà notre vif intérêt (intérêt politique entre autres, puisque c'est toute la question politique, cela). Et les *comment* que nous lui adressons ne sont pas des *pourquoi.*

Le *pourquoi* est rageur, nostalgique, perfide, toujours nihiliste. Nous ne nions pas la *réalité,* libidinale s'entend, de ce zéro, de ce registre, nous n'avons pas l'intention de la dévaloriser par hypothèse, de commencer en disant : ce zéro est un méchant despote, ce zéro nous réprime, il est fait pour ça, etc., tous *ressentiments* qui servent de ressort souvent au politique et que nous ne partageons pas. Ce qui nous intéresse, encore une fois : le signe au sens klossowskien-romain de *Subjugus* et de *Pertunda,* le tenseur singulier avec sa multiplicité folle de directions, non pas envisager de le désintriquer du « mauvais » signe nihiliste, celui de Platon jusqu'à Peirce et Saussure, en vue de le placer *à part* en un bon lieu où enfin l'on serait à l'abri du grand Zéro sémiotique-sémioticien, non pas donc le dissocier et le mettre en extériorité par rapport au mauvais signe, ou — pas davantage — mettre celui-ci en extériorité par rapport à celui-là, les séparer et devenir ainsi nous-mêmes des Justes, des Bienheureux, des Sages, des Egaux, des Frères, des Camarades ; non, rien de ces départages ne nous intéresse, mais ceci : nous rendre assez raffinés là où nous sommes pour sentir, *dans* la grossièreté des signes échangeables, les singularités irrépétables des passages d'affect, assez discriminateurs et..., je dirais par provocation : *jésuites,* pour saisir, *dans* le mouvement général de rabattement et d'inscription sur le Zéro du capital, du Signifiant, les *en-deçà* ou les *par-delà* de ce mouvement, les immobilités ou les agitations que traîne et trahit ce mouvement, pour aimer l'inscription non parce qu'elle reporte et comporte, mais par ce qui la nécessite à se produire, non parce qu'elle canalise, mais parce qu'elle dérive.

Voilà notre problème, politique et autre, voilà du moins sa position : la théâtralité sans référence, les masques ne renvoyant à aucun visage, serait-il un masque à son tour, les Noms (gare à la majuscule !) d'une histoire qui n'est pas la mémoire des sociétés, des noms qui seraient leur amnésie — mais cet excès sur le paraître appollinien toujours indiscernable de lui, le Dionysos inséparable de la grande lumière, non comme son opposé mais comme sa nuit nucléaire, la singularité toujours placée dans l'ordre paranoïaque de l'universel. Et en ce sens, ce n'est pas une révolution que nous avons à faire, c'est une révolution, et une, et une autre... ; révolution *permanente* si vous voulez, mais à condition que

ce mot cesse de dénoter la continuité et veuille dire : nous ne serons jamais assez raffinés, le monde (libidinal) sera toujours *trop beau,* il y aura toujours un trop grand excès de tremblement vibrant muet dans la fadaise ou la dépression la plus ordinaire, nous n'en finirons pas de nous faire les disciples des affects, les voies des affects n'en finiront pas de parcourir et reparcourir les signes de représentation et d'y tracer les itinéraires les plus inattendus, les plus audacieux, les plus déconcertants. Et à condition que *permanente* veuille dire aussi : nous ne cherchons pas à produire une cartographie, une mémoire, un registre de nos efforts de raffinement, une organisation, un parti des raffinés, une antisociété, une école de cadres pour affects, un appareil de permanents du raffinement, la permanence en question n'est pas quelque chose qui persiste à travers une durée identique à soi-même et sur quoi pourraient être rabattus des acquisitions, des acquis, des expériences et des résultats, un savoir en matière d'intensité, au contraire tout sera perdu au fur et à mesure (de quoi ?), et sera tellement perdu qu'en un sens nous n'arriverons jamais à *vouloir* continûment, à vouloir au sens d'une résolution maintenue, ce raffinement dans les saisies (dessaisissantes) des signes, parce que la puissance (*Macht*) ne peut être voulue (*Willkür*), parce que le désir ne peut pas être *assumé,* accepté, compris, verrouillé en noms = nomenclaturé, parce que ces intensités que nous désirons nous font horreur, que nous les fuyons, que nous les oublions. Et c'est justement ainsi qu'il y a une révolution différente en telle occurrence libidinale, différente en telle autre, incomparable (et toujours déjà comparable et encore comparée, comme dans les mots mêmes que je viens d'employer) ; et point de permanence : en ceci que fuyant la jouissance-mort, nous la *rencontrons* devant nous, méconnaissable, immédiatement reconnue, *unheimlich* parce que *heimisch,* différente, non pas voulue par décision réfléchie, au contraire évitée, fuie dans la panique et la terreur nostalgique, et donc véritablement désirée (*Wille*), inassumable. A chaque fois, il faudra l'oublier, parce qu'elle est insupportable, et alors cet oubli fait qu'elle sera « voulue » au sens de la *Wille,* fait le déplacement, le voyage des intensités, leur retour hors identité. Notre politique est de fuite, d'abord, comme notre style.

Déduction du corps volumineux.

Caresse portant sur le col : lieu où la blouse s'arrête, où commence la peau, ou bien l'inverse, frontière ou fissure ? Non, c'est plutôt la région de transmutation d'une peau en une peau différente. Le léger coton sombre est une peau. — Coude logé comme un liquide dans paume, majeur repassant et effaçant avec légèreté pliure de saignée blanche et bleue. Ici encore fissure ? Non, zone de passage, de virage des surfaces. Qu'est-ce qui émeut dans ces régions ? Les rabattre sur une symbolique du sexe féminin est con. Sont-ce des *entrées* imaginaires, des entrées dans l'imaginaire ? Le début du théâtre, l'entrée du théâtre, la théâtralisation de la surface libidinale ? — Non, à l'entrée, on passe devant l'entrée sans entrer, le long doigt efface l'illusion princeps, celle qu'il y a une fissure, donc un dedans si l'on pénètre. Oui, n'es pas un théâtre dans lequel entre jouer ma pièce, n'es pas une limite, verge gainée en vagin est sera a été un cas particulier d'un assemblage incessant, maniaque et tout à fait imprévisible de parties de la grande peau à une seule face. La force se masse à ces lignes de contact qui, grâce à son abondant investissement, s'épandent en de nouvelles surfaces dites d'inscription. Cet afflux est l'*event*. — Cependant que sous manche main enveloppe coude légèrement plié (par l'action de cette main elle-même ?), regard reste perdu, mais devient noir et se met à regarder « dedans ». Ce « dedans » est ceci : la force qui logeait dans les yeux s'en échappe et court vers saignée. Sera-ce pour défaire ce contact avec l'épiderme digital, ou pour s'y ruer et passer ? Un tiers, en train de lui parler, ne voit rien.

Quand, comment le ruban se met-il à se faire volumineux ? Est-ce le langage qui par sa fonction référentielle lui donne épaisseur et présence d'absence ? Est-ce l'œil qui creuse les surfaces en versos et poursuit follement, derrière elles, la continuité de leurs rectos ? Mais qu'est-ce que le « langage », que « l'œil » ? Des entités de pensée, des concepts ? Quelle activité peuvent-ils avoir ? La polymorphie dite perverse, simplement diverse, de l'enfance se déplace sans fin sur une surface sans trous. Il n'y a pas de trou, mais des invaginations des surfaces. C'est pourquoi quand nous

ouvrons, nous affirmons seulement ce qui est, vaste peau à recoins, où les fentes sont non pas des entrées, des blessures, des entailles, des percées, mais la même surface se poursuivant après détour en forme de poche, front replié presque contre lui-même, comme à Stalingrad. La polymorphie diverse connaît qu'il n'y a pas de trou, pas d'intérieur, nul sanctuaire à respecter. Qu'il n'y a que peau. « L'enfant », ce fantasme de l'Occident, l'enfant, c'est-à-dire le désir, est énergétique, économique, non représentatif.

Est-ce l'absence, la rupture ou cassure ou perte ou débranchement d'une ex-partie de peau libidinale qui va donner lieu au lieu volumineux, au théâtre, au signe substitut, à l'intériorité mise à la place de l'extériorité, de la chose perdue ? C'est ce que dit Freud dans *Jenseits* à propos de son petit-fils. Telle serait l'origine du théâtre, l'enfant avait, dans sa pellicule pulsionnelle, comme l'un des fragments dont l'ajointement fait cette petite peau infinie, il avait le sein de sa mère, le mamelon sur la langue entre ses lèvres, l'élasticité chaude de la grande poitrine sous ses doigts aveugles, sa nuque branchée sur le gras de son épaule à elle, des yeux tirés par le plaisir scrutant de haut en bas son plaisir à lui, bref un très bon branchement multiple, divers-pervers, il chie dans ses couches tout en tétant, — et voilà qu'il « perd » sa mère, disons plutôt : que ce branchement se défait, immense douleur par manque, dit Freud, détresse insupportable, afflux massif des pulsions aux points d'écoulement, mais partout impasses, écluses fermées, commutateurs débranchés, pannes, stases, tout va sauter. On dresse le théâtre, maman sera bobine, on va répéter sa perte, *ho* — « partie » ! *hisse* — « la voilà » ! on va *lier* la détresse, trouver issue à ces masses menaçantes d'énergie déplaçable qui grondent aux portes du corps, on va ouvrir celui-ci sur sa prothèse, le théâtre de la bobine.

Donc c'est la douleur qui inaugure le théâtre, c'est l'intensité en tant que mortifère, dit Freud. Mais remarquez ceci : la bobine présente-absente, il faudrait que le mamelon, le ventre du sein, l'épaule et le bras et les yeux fussent déjà instanciés sur une *personne,* une *unité,* la mère, pour qu'elle, cette bobine, pût en tenir lieu, se substituer à cette entité. Alors l'enfant pourrait en effet souffrir de la perte d'une instance, mais alors aussi il ne serait plus la perversion poly-

morphe qui nous intéresse, Freud et nous. Il n'y a possibilité d'une douleur par manque, possibilité même d'une absence que parce qu'on a d'abord supposé qu'il y avait la présence d'une mère, de *quelqu'un*. Et l'on a ainsi fait une *petitio principii,* vice formel sans gravité pour des gens comme nous dont le discours n'a pas prétention à la consistance, mais rédhibitoire quand on entend donner une explication : dès qu'il y a quelqu'un, une instance qui passe pour être le lieu de totalisation, d'unification de plusieurs singularités, de plusieurs intensités libidinales, on est déjà dans le grand Zéro, on est déjà dans le négatif ; et l'on est déjà dans la détresse, puisque cette instance sur laquelle vont être rabattues ces jouissances-morts singulières, mère ou n'importe quoi d'équivalent, d'un côté elle n'est jamais *donnée,* il n'y a jamais de branchement *sur elle,* il n'y a que des bouts, des métamorphoses partielles, et donc la nostalgie commence avec la production de cette instance unitaire ; et d'un autre côté, une telle instance dévalorise, annihile, clive inévitablement les signes intenses que sont les commutations libidinales, désaffecte les ajointements lèvres-langue-mamelon, les connexions nuque-épaule, doigts-sein, puisque *au lieu* d'être des passages suffisants d'intensité ces métamorphoses deviennent les métaphores d'un accouplement impossible, ces commutations autant d'allusions à un insaisissable pouvoir-jouir, ces signes férocement singuliers, incomparables, les signes communs, universels, d'une origine perdue.

Notre question est : qu'est-ce qui souffre dans la douleur ? La réponse de Freud est : l'enfant, donc un sujet déjà constitué, formé en regard, en symétrique de l'objet mère, donc il y a déjà la paroi spéculaire entre eux, déjà le côté de la salle et le côté de la scène, déjà le théâtre ; et le théâtre que l'enfant fabrique avec le bord de son lit comme rampe et la ficelle attachée à la bobine comme rideau et scénographie réglant entrées et sorties, ce théâtre-prothèse est de même sorte que celui qui s'était déjà creusé en lui, il est la réplique en « extériorité » du volume creux dans lequel les deux pôles de son corps propre et de celui de sa mère, vis-à-vis théâtriques, pôles inexistants, capturent, retiennent dans leur champ, dominent, tous les événements de la bande libidinale. La douleur comme césure, fissure, fente et débranchement, ne fait mal qu'à une totalité uni-

taire. En concevant la douleur comme le moteur de la théâtralité, Freud donne à celle-ci la consistance métaphysique du négatif, il est ainsi victime de cette théâtralité, puisque c'est seulement dans la représentation à vocation unitaire que le débranchement et la fissure font mal, seulement par le corps déjà propre, propriétaire, que la perte est ressentie comme une agression, seulement pour la conscience déjà organisée que la mort est une horreur. Si l'on veut expliquer la naissance du théâtre, on ne doit pas en chercher le secret dans la douleur d'une perte, car il n'y a perte que pour une mémoire, et, la dite perversion polymorphe étant acéphale, la perte est pour elle occasion ou non de jouir-souffrir, voilà tout. Pas même souffrance d'un côté, plaisir de l'autre : cette dichotomie appartient à l'ordre du corps organique, de l'instance supposée unifiée, elle exige le travail de départage, de *Verneinung,* qu'accomplit le principe de plaisir en faisant cracher ce qui fait mal et ne laisser entrer que ce qui fait du bien, principe de plaisir qui est aussi bien principe de réalité, puisque cracher est séparer le douloureux, expectoré en extériorité, et le plaisant, conservé en intériorité. Il faut balayer toutes ces petites fables merveilleuses qui supposent ce qu'elles sont censées faire comprendre, la formation de la dualité, du signe substitut, du théâtre intérieur redoublant une réalité extérieure (et la réciproque) et donc aussi la formation de la césure, blessure, fissure qui ferait entrée vers l'intérieur ; toutes ces fables, de *Jenseits,* de *Die Verneinung,* sont déjà placées dans la dualité du Zéro (de l'Un, de la personne propre, objet ou sujet, du Moi...) et de l'intensité (de la jouissance, de la douleur, des deux ensemble). Il faut essayer de décrire la circonscription d'un théâtre là où il y avait peau plate, affirmativement, énergétiquement, sans présupposer le manque, quand ce serait sous le nom de douleur.

Imagine ceci maintenant, Fourrure fendue. La barre tournoyante ralentit sa course, le mouvement fou, aléatoire, engendrant la peau libidinale, ce mouvement se freine assez pour que le ceci et le non-ceci, que sa vitesse très élevée confondait en tous les points du champ, maintenant soient distincts, tantôt le ceci, tantôt le non-ceci, le voici, y a plus, le voici, *fort, da.* La barre devient frontière, à ne pas franchir sous peine de confusion, péché contre le concept, transgression, bêtise, folie, pensée primitive. La barre devient bord,

le bord d'une scène : là-bas le non-ceci, ici le ceci. Fin de la dissimulation, commencement de la valeur, et de l'ambivalence. Car pour aller du non-ceci au ceci, maintenant il faudra payer : ce non-ceci là-bas, l'avoir coûtera très cher. Payer pour entrer dans le là-bas, monter sur la scène. Avoir : manière d'être ce qu'on n'est pas, prothèse qui suppose la négation. Et c'est le *temps* aussi qui commence avec ce ralentissement : tantôt, tantôt, répétition, et donc aussi attente et mémoire, synthèse du maintenant, du pas encore, du déjà plus, toujours à refaire parce que ces pôles temporels sont maintenus « désormais » en extériorité les uns par rapport aux autres, en même temps qu'ils sont co-posés, composés de part et d'autre de ce qui les sépare. Montage et de la scène et du temps narratif.

Qu'est-ce que ce ralentissement ? Un refroidissement ? Une baisse d'intensité ? Un retrait d'investissement ? Oui, tout cela. Les influx se déplacent, la barre va tournoyer « plus loin », ce n'est pas la mère que l'enfant perd, c'est le branchement lèvres-mamelon qui apparaît maintenant comme un branchement, comme la jointure désormais paradoxale de deux zones, d'un ceci et d'un non-ceci, alors que ce n'était nullement une synthèse, mais une zone libidinale intense. L'enfant ne perd rien, il gagne une mère, et la mère un enfant, le ceci et le non-ceci se mettent en place sous ces noms de *compléments* tandis que le mouvement du segment en ralentissant les dépose, centrifuges. Le concept, le temps, la négation, l'ambivalence, viennent avec l'affaiblissement des intensités. La représentation suppose des astres non pas morts, mais tièdes : de-siderium, les sidera ne sidèrent pas, le désir nostalgique, le vœu, le *Wunsch,* commence avec la baisse de l'économie libidinale.

Duplicité des deux principes pulsionnels.

Pourquoi le mouvement de la barre se ralentit-il ? Nous n'en savons rien, il n'y a pas à répondre à la question pourquoi, qui précisément suppose le nihilisme et la pensée. Nous retournons cette question, nous disons : quand ça tourne

intensément, pas de pourquoi ; votre pourquoi lui-même vient de ce que ça tourne moins fort, il est revendicatif et nostalgique. Le mouvement de la barre se ralentit *parce que,* et alors s'intensifie le *parce que...* Alors va commencer à s'alléguer le non-ceci pour rendre compte du ceci. Alors s'ouvre l'espace du nihilisme des raisons. (Par exemple, de celle que je viens de donner ?)

Donc le théâtre vient avec le concept. La barre cesse de tourner ; au contraire, elle circonscrit. Le signe intense qui engendre le corps libidinal abandonne cette vaste peau mœbienne au signe significatif, la singularité d'un passage ou voyage d'affects est ramassée, enfermée en une trace communicable. Que cette trace soit communicable, ou que ce signe relève d'un système, ou que l'opposition soit pertinente qui recouvre (mais dans quel espace-temps ?) la différence impertinente, cela renvoie à la duplicité des signes, déjà notée. Mais cela mérite encore beaucoup de raffinement dans l'analyse.

D'abord cela veut dire qu'il n'y a pas de différence notable entre une formation libidinale et une formation discursive, pour autant que l'une et l'autre sont des formations, *Gestaltungen.* Un *dispositif* libidinal, considéré précisément comme stabilisation et même stase ou groupe de stases énergétiques, est, formellement examiné, une structure. Inversement ce qui est essentiel à celle-ci, quand on l'approche en termes d'économie, c'est que sa fixité ou sa consistance, qui permettent de maintenir, dans l'espace-temps, des dénominations identiques à elles-mêmes entre un ceci et des non-ceci, travaillent les mouvements pulsionnels comme feraient des barrages, des écluses et des canalisations. On pourra donc se baigner deux fois, et même une quantité indénombrable de fois dans le même fleuve, si celui-ci est repéré par sa pente, ses bords, sa direction, son débit, comme le fait tout esprit-corps raisonnable, discriminant ; mais on ne se baigne jamais dans le même fleuve, tout simplement parce qu'il *n'y a pas de fleuve,* voilà ce que dit le fou amateur de singularités, qu'il s'appelle Proust, Sterne, Pascal, Nietzsche, Joyce, fou décidé à juger tel bain *inéchangeable* contre aucun autre, *en dépit* de son nom générique, fou prêt à vouloir un nom propre, un nom divin, pour chaque intensité, donc à mourir avec chacune d'elles, à perdre jusqu'à sa mémoire (qui s'appelle

lit et tracé du fleuve), et sûrement sa propre identité. Folie du pathos ; mais reconnaissez, Incomplaisante, dos à dos avec cette folie, celle du structuraliste, qui s'est rendue incapable d'entendre dans le silence des réseaux craquer les masses de flux qui y circulent et sont pourtant la « raison dernière » de leur opérativité.

Cette confusion des formations, *Gestaltungen,* qui rend les dispositifs libidinaux identiques en principe avec des structures formelles, Freud en est la victime : elle fait écran à son projet ou du moins à son idée d'une économique libidinale.

Si les intensités baissées se stabilisent en configurations, si les affects se distribuent selon de vastes dispositifs matriciels, selon ce que Klossowski appelle des phantasmes, en des *corps volumineux,* en des *simulacres,* et tout pareillement donc en des organisations fixes d'éléments de la « ci-devant » peau libidinale devenue organisme, appareil psychique, ou quoi qu'on voudra de ce genre, alors il est sûr qu'Eros peut faire bon ménage avec Logos. Et quand je dis Eros, c'est encore bien simpliste, on va le voir : c'est aussi bien les pulsions de mort dont le déréglage ou le dérèglement, quand son effet est de blocage des impulsions, produit tout autant des configurations, des stases, des rigidités économiques qui pourront passer (silencieusement...) pour des structures formelles. Qui peut discerner ce qui est malade et ce qui est thérapeutique dans une névrose de conversion (pour parler comme les nosographes) ? Il est devenu banal après Freud de considérer la névrose comme une formation de compromis, comme une stabilisation qui accomplit le désir dans sa double dimension érotique et mortifère. Que les deux dimensions soient indécidables dans le symptôme, donc, cela va presque de soi. Mais n'est pas moins certaine la fonction quasiment communicative, logique, du symptôme ; toute configuration énergétique parce qu'elle repose sur des disjonctions et des reprises synthétiques des éléments disjoints est une structure. Le symptôme, ou du moins le syndrome, pourra être *lu,* analysé et reconstitué en structure, en agencement stable d'éléments ; les passages intenses, les tenseurs, ne sont pas alors des singularités, ils prennent valeur, en tant qu'éléments, de leur report, de leur opposition, d'une métonymie sans fin. L'inconscient est

structuré comme un langage, faisons-le donc parler, il ne *demande* que ça. Il l'est en effet, et il n'est que cela quand les intensités sont baissées, quand l'incandescence de la barre fait place au rougeoiement de ce qui est discriminant, quand le rêve est échangé contre le récit du rêve, quand le voyageur vient s'étendre et vendre les images contre une oreille qui l'en délivrerait.

Discriminer les instances Eros et mort par des effets spécifiques, c'est croire qu'à l'une des instances, pulsion de vie, serait attachée une fonction, celle de rassembler et de lier, tandis que l'autre ne ferait que disperser, dépenser, faire filer les impulsions pour la plus grande mort des organismes. C'est de nouveau s'en laisser accroire par le binarisme ; c'est accepter le retour du concept jusque dans le mouvement de sa dissolution : si *une* fonction est assignable à chaque instance, et une seule, l'une et l'autre instances, de vie *et de mort,* seront toujours repérables par leurs fonctions, à partir d'effets qui pourront toujours être instanciés, précisément, tantôt sur la vie tantôt sur la mort, mais toujours de façon univoque. Quand bien même on protesterait que les signes à partir desquels ces inductions ou instanciations s'opèrent sont équivoques ou du moins polysémiques et que sur eux se jouent la rivalité ou aussi bien la connivence de la mort et de la vie, il resterait qu'on concède en principe l'essentiel en admettant pour chaque instance l'unicité de sa fonction, et donc l'identité de l'instance et de sa fonction, et donc encore l'identification possible de l'instance à partir de la fonction. Or en deçà de ce que dit le texte de 1920, si Freud introduit l'instance des pulsions de mort, c'est précisément pour tenir non seulement tel signe, mais l'économie libidinale tout entière, à l'abri du concept et de la discrimination binariste. Il ne s'agit nullement de *dédoubler* les instances, cela est le dit « travail » du concept, il s'agit au contraire de rendre leur confusion toujours possible et menaçante, de rendre insoluble la question de savoir si telle *Gestaltung* est un effet de mort plutôt que de vie, si telle inondation, déliaison pulsionnelle, est suicidaire plutôt que thérapeutique au point de vue de l'appareil qui la subit, si au contraire telle stase, tel blocage, telle cristallisation d'un dispositif stable relève plutôt de l'orthopédie salvatrice ou de l'entropie mortifère.

Silence est une ligne unique tendue sur sourcils et s'incurvant de chaque côté de façon à envelopper pommettes, comme la main de l'amant enveloppe dans les sculptures de Khajuraho le sein de la serviable maîtresse ; ensuite elle s'évase en surface deltaïque et remonte pour former flancs étroits du nez. Autour de la Méditerranée, en Ombrie, en Provence, on trouve ces *pentes* étranges, douces et infléchissables, parfois plantées parfois désertes selon l'orientation, toujours lisses ; étranges parce que la terre, bien loin de s'y édifier en collines et vallées, y coule comme un corps liquide ; et elle y coule aussi bien vers le haut que vers le bas, elle ne coule pas au sens où un lavabo fuit, elle glisse dans les deux, dans toutes les directions à la fois, déployant un espace incliné sans limite bien que parfaitement circonscrit.

Yeux sourient droit, le système paupières reste immobile, c'est seulement l'affaire d'une modification de la brillance de la cornée, peut-être de l'iris, du diamètre de la pupille, affaire à saisir dans un « temps » très inférieur à celui d'un clin d'œil. Silence même est ce qui fait appel d'influx, gouffre. Ce qui est blocage, puissante stase, immobilisation et barrage aux impulsions, et donc qui pourrait être décrit comme et passer pour inhibition, névrose, donne lieu à d'autres parcours et fait force. C'est pourquoi il est intolérable qu'on prétende le guérir, l'accoucher, ce silence, de son sens, supposé dicible en mots. Excédante domination du dispositif de savoir sur tous les silences, comme si dans le discours du scientifique ou du philosophe ou de l'analyse (et pas seulement dans celui de l'idéologue), ce n'était pas le silence encore, le silence laissé derrière lui par le goutte à goutte du robinet des mots bien pesés, la traînée de désir qu'ils tirent, qui faisait sa force ! Le médecin pencherait-il, sur le gouffre du silence, une oreille (la troisième), il entendrait, comme dans une chambre anéchoïde, le bruit et la fureur de sang battant parois des artères et d'influx nerveux courant le long fibres du trijumeau... de son « corps à lui » — on le lui souhaite.

Qu'avons-nous à guérir ? Je ne sais pas au juste, mais au moins et d'abord ceci : la maladie de vouloir guérir. Et il n'y a pas à privilégier la *talking cure* sur les méthodes physico-chimiques : celles-ci vont avec celle-là, la domination

partout, l'occupation par tous les moyens, mots ou substances, des régions réputées atteintes et leur assainissement. « La formation du Surmoi, dit Freud, qui attire à lui les dangereuses tendances agressives équivaut, pour ainsi dire, à l'installation de troupes dans l'endroit où la sédition menace [1]. »

Regarde d'un œil lent, léger, appliqué, puis d'un coup la tête pivote tellement qu'il n'y a plus qu'un profil, l'Egypte. Silence qui se pose autour d'elle s'étend à de grandes plaques bande libidinale qui, paraît-il, sont propriété de son corps à lui. Ces zones là aussi se taisent, cela veut dire que des flots épais d'inondation y filent sans bruit continûment vers « ses » régions à elle ou venant de ces mêmes régions, le long de pentes. Pas besoin de chercher à aborder. Ce silence n'est pas aveugle et n'exige pas qu'on s'assure de ce qui se passe par un langage, même de mains ou de peaux. Nous aimons le langage des mains et des peaux, mais ici il serait sans raffinement. Y recourir serait obéir à l'idéologie de la sexualité. Lui suggérer : baisons, serait vraiment se traiter en *représentant* du mouvement de libération du sexe. Même domination que du médecin, cette fois du militant. Même grossière prétérition du labyrinthe libidinal, dans lequel, s'il est vrai que le langage n'est pas rien, le sexe n'est pas tout. Voilà donc, branchement dans une sorte de douleur et de gaieté, gaieté inondation rompant des quantités de barrage, douleur telle dérive, régions entières décollant en partance vers régions, et douleur même que tout ne parte pas, impatience que des investissements résistent encore, que le gouffre n'appelle pas assez fort.

Mais alors pourquoi et comment supposer les deux principes, de vie et de mort, si l'on ne peut les discerner par leurs deux fonctions, si les ensembles liés peuvent aussi bien revenir à la vie (organismes, statuts, institutions, mémoires de toutes sortes) qu'à la mort (névroses et psychoses, emprises paranoïaques, stables dérégulations létales du fonctionnement organique), si les déliaisons sont autant pour le soulagement des corps : l'orgasme et lâcher la semence, l'ivresse et lâcher les mots, la danse et lâcher les muscles, — que pour leur destruction : le rire fou qui détraque le rythme respiratoire

1. *Nouvelles Conférences,* tr. fr., Gallimard, pp. 151-152.

et asphyxie l'asthmatique, la panique qui décompose la gaieté des jeunes manifestations, l'impuissance centrifuge qui anéantit la force de ceux qui ne veulent disposer d'aucun pouvoir, l'errance à mort du schizophrène qui en fait un grabataire ? A quoi bon deux principes, si chaque effet peut être rattaché à tous les deux, ensemble ? N'est-ce pas contraire à la règle de l'épargne en hypothèses et de l'appauvrissement en concepts qui régit l'élaboration des systèmes théoriques ?

Freud connaissait bien ces exigences formelles. S'il introduit le principe qu'il nomme de Nirvana, c'est pour que son économie libidinale échappe à l'analogie thermodynamique et plus généralement mécanique et que sa pensée de l'inconscient ne se referme précisément pas en système théorique ; tellement proche de Nietzsche à cet égard. L'économie libidinale est un enchevêtrement de machines si l'on veut ; mais ce qui interdit *à jamais* d'espérer en faire le relevé et la description fonctionnelle complète, est qu'à l'inverse de la dynamique qui est la théorie des systèmes d'énergie, la pensée — mais c'est encore trop peu dire —, l'*idée* de l'économie libidinale est rendue tout le temps presque impossible par l'indiscernabilité des deux instances. Cette « dualité » n'est nullement celle d'un dialogue, elle ne met en mouvement aucune dialectique, elle ne relève pas d'un dualisme, puisque les deux instances sont indiscernables *a priori,* et que c'est seulement en examinant tel effet avec un soin patient, presque infini (comme Proust le fait sur une démarche, un sourire, un goût, le contact d'un sol, la lumière d'une lampe dans un escalier, chaque *event* inéchangeable, et pour la mémoire perdu donc), que l'on pourra, coup par coup, attribuer plutôt telle *Gestaltung* à la vie et à la conservation de tel ensemble organisé, telle déliaison et disruption plutôt à la mort par excès ou défaut. Ce qui pourrait passer pour surabondance de concepts n'a donc rien à voir avec une quelconque défaillance vis-à-vis des règles de formation d'un système théorique : il ne s'agit pas de concepts, puisque même si nous pouvons *penser* les instances de vie et de mort (par exemple en cybernéticiens, la première étant la mémoire qui dans un ensemble homéostatique ramène le système déréglé par un événement à son unité de référence, la seconde étant alors quelque chose comme la perte de cette mémoire, l'amnésie), puisque, malgré ces pensées-là, nous ne pouvons

pas saisir, prévoir, contrôler, les effets, les affects, à l'aide de cette pensée des instances : donc très peu conceptuelle... Freud veut, nous voulons, des idées qui soient dans leur « ordre », c'est-à-dire pour le bout de peau libidinale qu'elles investissent, qu'on appelle solennellement champ théorique ! — qui soient aussi, presque aussi, impossibles que l'est l'effet de passage de la barre tournoyante précédemment décrit.

Cet effet n'est pas de dualité, mais de duplicité. Dans l' « ordre théorique » il faut arriver à procéder comme cela, comme cette barre duplice, non par souci de mimétisme ou d'*adæquatio,* mais parce que la pensée est elle-même de la libido, que ce qui compte est sa force (son intensité) et que c'est cela qu'il *faut* laisser passer dans les mots, cela, cette inquiétude interminable, cette duplicité incandescente. Il faut donc que ce qu'on pense soit tout le temps à la fois assignable à un ensemble théorique, à un système (sémantique, formel, peu importe), et désespère cette assignation. Il faut détourner le destin qui pousse la pensée vers le concept, sinon on fabriquera une économie libidinale qui ressemblera à une triviale économie politique, c'est-à-dire à une idéologie à prétention d'ordre, incapable de saisir la *duplicité* des mouvements dits économiques. Il faut laisser le prétendu champ théorique se faire balayer par l'agitation des intensités, même les plus difficiles à accepter « théoriquement ». Personne ne peut dire qu'il sera à la mesure d'une tâche pareille, chacun cherche à fuir ces intensités et leur indécidabilité en direction du système et de son idéal binaire. Il est vrai que le prix à payer pour ces *idées* est extraordinairement élevé, et rend l'affaire peu *rentable,* quand on la compare à cette activité de rentier qu'est le travail du concept, qui fait sens du moindre bout de matériau et dont le processus d'accumulation paraît infaillible. Avec l'hypothèse (mais ce n'est pas une hypothèse, évidemment, ça ne se discute pas, et l'on n'a pas à attendre de prétendus *faits* pour qu'ils la falsifient ou la laissent acceptable), avec la position des deux instances, on est plongé dans la faillibilité justement parce qu'on pense sans critère de falsification, parce que le critère du vrai et faux n'est pas pertinent pour l'idée si celle-ci est une toupie intensément lancée. Et l'on est plongé dans la plus grande angoisse, car enfin, messieurs les radicaux-socialistes du concept, on n'est pas des innocents,

on sait bien ce qui se profile à l'horizon de la pensée comme libido, le même épouvantail que vous sortez de vos poches et agitez au-dessus de vos oreilles charnues chaque fois qu'une intensité passe et que nous sautons, fous de joie et de crainte, dans son tourbillon : l'épouvantail du *fascisme ;* le même que celui que vous agitiez en 68 en France, en Allemagne, en Italie. Il n'y a pas à vous pousser très fort pour que vous le disiez tout net : l'idée-force *est* le fascisme. Vous confondrez toujours le *pouvoir* et la *puissance,* vous appellerez toujours pouvoir-terreur la violence qui menace votre pouvoir.

Nous savons cela, nous savons qu'entre la puissance et le pouvoir il y a, pour les yeux grossiers, une sorte d'indiscernabilité..., nous n'y répondons pas parce que nous ne dialoguons pas avec le concept radical-socialiste (« communiste » inclus), ayant appris qu'entamer ce dialogue est déjà concéder l'essentiel, soit la position du concept lui-même et ses séquelles d'ordre « répressif ». Il faudrait que vous éleviez votre âme jusqu'à l'idée suivante : nous sommes sûrs, absolument sûrs, de ce que nous disons (sans que ce soit le moins du monde la certitude au sens où vous l'entendez d'habitude), et en même temps, au même instant, complètement dépourvus de toute sécurité ; — sûrs, magistralement sûrs des points où, au moment où nous « pensons », la libido parvient à l'intensité, parce que nous nous sommes éduqués et raffinés dans la jouissance et dans la douleur assez pour avoir acquis ce flair de *pyromanes ;* mais dépouillés cette fois et cette autre de la protection du concept, rejetés hors du cordon sanitaire de la pensée des systèmes, et ainsi fragiles comme des enfants ou des suspects, insanes, guettés par la bêtise, prêts à nous en tirer en nous jetant dans *vos* bras, hommes du concept, les jours où le feu est trop fort, où nous pouvons craindre que dans nos mots et nos idées, ce ne soit plus que la pulsion de mort qui est en train de tout consumer, et où nous n'osons plus souffler dessus, plus balayer en sa compagnie les surfaces que vous aviez quadrillées.

Le labyrinthe, le cri.

Le labyrinthe est un désert de cailloux exposé au soleil du Proche-Orient, sans mur ni porte ni fenêtre, une surface de craie. Nous reconnaissons son modèle : un labyrinthe que la folie de savoir de l'un de nos professeurs destinait à l'apprentissage d'un lépisme. Fait de carton immaculé, éclairé en plein par une lampe à arc, la terreur blanche qu'il était censé communiquer à la bête devait pousser celle-ci à le traverser, à la longue, sans erreur. On étudie de cette manière l'acquisition des habitudes, et l'on évalue l'intelligence de l'animal au nombre d'essais nécessaires pour obtenir une traversée infaillible. Le carton découpé reposait sur un plan d'eau, dont le lépisme a aussi horreur. La bête, débusquée de l'abri obscur où on la conserve, court en tous sens, fil d'argent presque imperceptible, épouvantée. Elle n'apprend jamais ce labyrinthe.

La terreur dans le labyrinthe est telle qu'elle interdit qu'on remarque et relève les identités : c'est pourquoi le labyrinthe n'est pas une construction architecturale permanente, mais se constitue immédiatement à l'endroit et au moment (sur quelle carte, selon quel calendrier ?) où il y a terreur. Le labyrinthe donc n'existe pas, mais il y a autant de labyrinthes « en lui » que d'émotions terribles, éprouvées ou non. Chaque rencontre donne occasion à un voyage éperdu vers un dehors de la souffrance. La suppression de celle-ci ne pourrait résulter que d'une répétition identique de la rencontre. On fuit peut-être pour apprendre, pour retrouver la propriété rencontrée, parce qu'en la répétant on pense pouvoir la localiser, en dresser la situation, l'inscrire dans un temps. Mais comme cette terreur produit son labyrinthe propre, singulier, ce sont d'autres couloirs, d'autres coins que dessine la fuite, et le fuyard ne peut pas le savoir ; c'est pourquoi la bête n'apprend rien, elle multiplie les labyrinthes incomparables.

Une telle particularité justifie la conduite étrange de l'un de mes amis italiens, qu'il m'a rapportée en avouant ne pas pouvoir en rendre raison. Chercheur, il avait quitté très tard son laboratoire, fatigué, et s'était rendu à une fête que donnait l'un de ses amis, animateur culturel de l'un des grands musées de la ville. Cette fête avait lieu dans certaines

salles du musée même, elle en exaltait la remise à neuf et l'organisation nouvelle, plus apte à faire valoir des œuvres modernes ; mais elle marquait aussi le terme du contrat par lequel l'ami de mon ami avait reçu de la ville charge de susciter et de présenter des activités picturales, musicales, cinématographiques depuis plusieurs années. Quand mon conteur entre au musée, la foule des amis de son ami est répandue dans toutes les salles ouvertes, qui forment un collier fermé : partout des groupes bavardent, crient, rient, s'interpellent, fument, boivent, mangent, se reconnaissent, autour des buffets, des deux orchestres pop, des tonneaux de vin mis en perce, des fauteuils, ou assis par terre. Tous les visages sont tels que mon ami pourrait les connaître.

Sa fatigue et son isolement se trouvent pour ainsi dire mis en balance, allégés et aggravés. Il prend à manger, à boire, sans reconnaître personne, parcourt le circuit des salles, examine les rétrospectives qu'elles exposent, des années de travail ; certaines œuvres sont revenues ; d'autres ne sont présentes qu'en reproduction photographique ; mais les unes comme les autres, silencieuses dans le tumulte, ne sont plus là que pour témoigner d'activités passées, comme des traces avant l'effacement. Les salles diamétralement opposées au buffet et à l'emplacement des orchestres sont presque vides, il les fuit, revient dans le ventre de la foule, croise et salue son ami le conservateur, boit encore, recommence le circuit en interrogeant les visages autant que les murs, en proie à une agitation croissante, qu'il observe néanmoins.

C'est lors de ce deuxième parcours qu'il reconnaît sur un mur un visage photographié naguère, lors d'une exposition de Warhol, devant la série intitulée *Marilyn*. Cliché médiocre, en noir et blanc, comme au trait, qui pousse les valeurs au plus dur. En avant de la grille que forme la série des portraits de la comédienne, eux-mêmes peints sur cliché, le visage qui l'immobilise est celui d'une femme qui a été sa maîtresse quelques années auparavant ; elle se tourne vers l'objectif, avec une surprise affectée, la bouche entrouverte, comme si le photographe l'avait appelée alors qu'elle regardait le tableau. La chevelure, les sourcils, le maquillage des paupières et des lèvres sont ici d'un noir charbonneux ; le luisant des iris et pupilles est rendu fidèlement.

La photographie est épinglée, par quatre punaises, parmi d'autres qui illustrent la même période d'activité du musée. Une ancienne souffrance, à laquelle cette femme n'a pas été sans contribuer, ne tarde pas à se réveiller, il repart se perdre dans la foule, il espère trouver quelqu'un de connaissance. Mais son périple dans la rétrospective le ramène devant la photo. Que faire ? Il repart une quatrième fois, s'arrêtant longuement devant la *Prose du transsibérien* illustrée par Sonia Delaunay, dans une salle presque déserte, mais plus par discipline que par véritable intérêt, occupé par la menace qui émane de la photographie. Il a encore bu. Il est très tard, la fermeture approche, les groupes se dispersent, les orchestres plient bagage, les gardiens commencent à faire évacuer les salles, en partant du point opposé à la grande salle de l'entrée, où se trouve le cliché, et en avançant lentement par les deux demi-cercles qui y conduisent.

Mon ami se retrouve devant l'image, toujours incognito dans la bousculade anonyme. Profitant du désordre, il détache les punaises avec ses ongles ; il place la photo sous sa veste, au creux de l'aisselle, et sort, l'ayant volée. Il monte en voiture, se dirige vers son domicile ; mais il prend le chemin de l'appartement de cette femme, qu'il n'a pas revue depuis la rupture. Le logement est situé au sommet d'un grand immeuble, on n'y accède, à partir du dernier étage, que par un escalier métallique en colimaçon suspendu sur le vide, duquel on peut apercevoir ce qui se passe dans la première pièce. C'est allumé, il voit circuler la silhouette, il glisse la photographie sous la porte, descend en courant la volée spirale, prend l'ascenseur, regagne sa voiture et attend, tous feux éteints. On l'a suivi, il entend des pas qui le cherchent dans la rue humide et déserte, c'est l'ami de cette femme. Mon ami démarre sans savoir s'il a été identifié. Quelques semaines plus tard, elle l'appelle au téléphone, lui dit n'avoir pas compris ce qu'il a fait en apportant cette photo, attend un dénouement. Il fait l'étonné, de quelle photo s'agit-il ? elle sait très bien qu'il n'en a pas d'elle. Elle ne peut dire le contraire.

Le héros de cette histoire n'a pas su ce qu'il faisait, me dit-il, mais il convient que c'est important, tellement il s'est senti possédé par quelque chose qui lui a dicté sa conduite. Nous ne savons pas mieux que lui ; mais l'effet d'impouvoir

doit être retenu. Si l'on veut l'éliminer, on interprétera le vol et la « restitution » comme des signes significatifs : par exemple, mon ami veut supprimer jusqu'aux duplicata d'une souffrance passée ; et aussi : en rapportant à cette femme le fac-similé, il veut renouer avec elle. On dira donc : c'est ambivalent, voilà pourquoi ce fut intense. Nous ne cherchons pas de pourquoi, et jugeons l'ambivalence une petite platitude.

Dans le labyrinthe du musée, mon ami, le lépisme, a fait une rencontre. Il a recommencé le parcours plusieurs fois ; à chacune, il perd son chemin devant la photo ; il n'apprend rien. Il fuit l'image, mais enfin en l'emportant ; l'image lui ouvre alors un second labyrinthe, celui des rues de la ville, des couloirs et des escaliers d'immeubles. La seconde rencontre a lieu dans cet autre labyrinthe qui s'est développé éperduement à partir de la rencontre dans le premier. La remise de la photo met fin au deuxième labyrinthe et à la souffrance dont il est l'effet et qui a été rencontrée dans le premier. Le déni ironique au téléphone marque la dissolution du troisième labyrinthe, né quelque part (dans la femme peut-être) de la nouvelle domiciliation de la photo. Un quatrième labyrinthe pouvait s'ouvrir alors, à l'écouteur, mais non, il ne s'est rien passé, semble-t-il. A moins que le fait que mon ami m'ait rapporté cet événement et que je le publie doive être considéré comme une troisième rencontre, ouvrant un labyrinthe dont j'ignore même le matériau dont il pourrait être fait ; de toute façon nul n'en peut décider.

Personne n'a pouvoir de dresser la carte de la grande pellicule ; celle-ci, vue de l'extérieur (mais elle n'a pas d'extérieur) serait une espèce de bête monstrueuse dont les parties composantes changeraient selon des modulations imprévisibles, apparaissant, disparaissant avec la même légèreté effrayante que des images virtuelles sur un écran. Encore faudrait-il imaginer que la succession et la nature de ces images ne soient pas déterminées par les images réelles inscrites sur la pellicule (au sens technique). Plus généralement, imaginons que ni les contenus ni les procédés dits techniques ne permettent de synthétiser en une histoire, en une doctrine, en un style, les fragments de pellicule aboutés ; il serait alors impossible de construire un seul temps pour contenir et organiser le monstre d'images ; même les récurrences suggé-

rées par certains plans resteraient ignorées, chaque occurrence serait éprouvée comme un effet présent et innocent. Et il n'y aurait rien de monstrueux à cet assemblage, qui n'existerait pour aucun esprit ni aucun œil.

Quand mon Romain passe d'un labyrinthe à l'autre, il ne fait pas transit dans une grille saptio-temporelle. Les labyrinthes que par commodité (par tribut inévitable payé à l'ordre raisonnable) j'ai nommés premier, deuxième, etc., ne forment nullement une série ordonnée. Ils n'appartiennent pas à une structure de report ; rien de l'un ne se retrouve dans l'autre, autant du moins que chacun se forme comme une sorte de cyclone autour d'un ventre qui est la rencontre dont il prolonge les effets et qu'il fuit. Chacun de ces dédales est clos, en même temps qu'en expansion indécidable ; clos en ce qu'il n'a avec les autres tourbillons de terreur aucun point de passage, aucune partie commune ; quant à son expansion, elle serait à la mesure de la puissance d'effet de la rencontre.

Il ne faut pas dire que la rencontre se fait dans le labyrinthe ; le labyrinthe se fait de la rencontre. Il n'y a que des rencontres, chacune traçant à toute allure autour d'elle les flots des murs transparents, des seuils secrets, des sols blancs, des cieux vides dans lesquels cette rencontre se fuit, s'effuse, s'oublie, — ou se répète, cessant alors d'être une rencontre. Celle-ci ne revient pas, ne se reproduit pas ; la terreur du lépisme est unique, à chaque fois nouvelle ; rien ne s'inscrit ; il faut bâtir toute une configuration de l'inconscient pour parvenir à lui imputer la responsabilité des retours du même ; il faut supposer que ses effets sont subordonnés à un système sur lequel on pourrait détecter des identités ou — ce qui revient au même — des différences. Les pulsions sont bêtes exactement à proportion qu'elles ne répètent pas les mêmes effets, donc qu'elles inventent. L'invention est une bêtise de temps.

Borgès imagine, dans « les Théologiens », deux hérésies par la non-répétition ; l'une est le fait de certaines sectes dites d'Histrions, dont il écrit : « Ils pensèrent que le monde prendra fin quand s'épuisera le nombre de ses possibilités ; puisqu'il ne peut pas y avoir de répétitions, le juste doit éliminer (commettre) les actes les plus infâmes, pour que ceux-ci ne souillent pas l'avenir et pour hâter l'avènement

du royaume de Jésus. » Les autres hérétiques, appartenant au diocèse d'Aurélien, « affirmaient que le temps ne souffre pas de répétitions (...). Les monitions de la nouvelle doctrine (« Veux-tu voir ce que ne virent pas des yeux humains ? Regarde la lune. Veux-tu entendre ce qu'oreille n'entendit point ? Ecoute le cri de l'oiseau. Veux-tu toucher ce que les mains n'ont pas touché ? Touche la terre. Je dis en vérité que Dieu doit encore créer le monde ») étaient trop affectées et métaphoriques pour être transcrites [2]. »

Le labyrinthe ne cesse donc de s'inventer et de s'effacer. Les hérétiques premiers cités professent et pratiquent l'impatience d'en finir ; mais quand bien même ils soutiennent que rien ne se répète, s'ils peuvent espérer précipiter la venue de l'issue promise en commettant (en éliminant donc) les actes les plus infâmes, c'est qu'ils pensent que la quantité des maux n'est pas indénombrable et qu'un compte à rebours peut en être tenu quelque part, au bout duquel on atteindra la vérité ; leur éthique est une algèbre où prime le négatif (Jouhandeau appartiendrait à cette hérésie). Mais peut-on nourrir à la fois l'hérésie de la singularité et l'hérésie de l'accélération ? Cette dernière n'exige-t-elle pas une sorte de mémoire, une catamnèse ? Mais l'hérésie de la singularité doit exclure même la catamnèse, qui suppose qu'il y a une fin de l'histoire déjà assignée, et que l'avenir s'épuise entièrement en manœuvres propres à écarter ce qui retarde cette fin. Ces manœuvres ne sont pas perverses puisque leur infamie est enfin circonvertie, en négatif, sur l'immaculé corps mystique de Jésus. Une telle théologie, nous la disons misérable comme celle de Hegel ; elle reste dans la dialectique du bien et du mal, à peine un peu caricaturée et rendue drôle : la *Phénoménologie de l'esprit* à 96 images/secondes, une gravure 33 tours de *Phèdre* passée en 78.

Mais que la terre soit toujours à toucher pour la première fois, la lune à voir, l'oiseau à entendre, comme le professe l'autre hérésie, cela est autrement sévère. Mon ami italien serait un tenant de cette douloureuse innocence, mon ami le lépisme aussi : les grandes peurs, les grandes amours ne sont pas des inscriptions sur un registre spatio-temporel, et la continuité ou la fidélité n'y ont aucune part puisqu'il n'y

2. *L'Aleph*, tr. fr., Gallimard, 1967, pp. 56-58.

a pas de permanence d'une rencontre à l'autre, mais l'intensité singulière, ouvrant à chaque fois son labyrinthe propre. Toujours perdus, même lorsque nous croyons nous y retrouver, quand par exemple telle émotion nous l'attribuons à un suppôt, à nous-mêmes, à une personne.

Cela n'entraîne pas que la fidélité ou continuité ne puissent donner occasion à rencontre intense ; mais c'est *en tant qu'éphémères*. Il y a des labyrinthes de continuité comme il y a des labyrinthes de trahison et interruption. Efforçons-nous de ne rien subordonner à rien, ni la permanence à la discontinuité, ni la rencontre à la fidélité. C'est la chose la plus étrange.

Je vois la théologie des histrions que j'ai dits misérables comme une subordination indirecte, vicieuse, de l'éphémère au permanent. La relation d'Octave avec Roberte, dans l'œuvre de Klossowski, appartiendrait à cette subordination. Les lois de l'hospitalité permettent, par la prostitution de la maîtresse de maison à ses hôtes, de mesurer le prix qu'elle a aux yeux de son époux. Ce prix serait-il hors de prix, il nécessite une appréciation, une estimation, le rabattement de chaque souffrance et volupté forte sur un étalon de mesure.

Ecoutons la plaidoierie d'un mari infidèle : « Le cri, dirait-il, qui déchire le plexus de ma femme, que je ne cesse d'aimer, chaque fois qu'elle croit *voir* mes yeux caresser un autre visage et qui fait le sol lui manquer, ce cri est ce que je recherche le plus au monde, comme la mort, unique certitude, c'est ce à quoi j'ai sacrifié et sacrifierai tous les visages, les chevelures, les sillons et plissures rencontrés et contactés. Mon désir est précisément celui d'un tel sacrifice, il est que, pour ce cri, des populations de cris soient à jamais inentendues, indéfectiblement et délibérément, des populations de douleur et volupté bonnement abandonnées, du jour au lendemain. Cela doit suggérer que la vraie relation libidinale de ma traîtrise n'est pas que mon épouse aimée soit sacrifiée à mes plaisirs, mais qu'au contraire mes yeux, mains, lèvres ne se posent sur d'autres aplats et charnières de chair que pour obtenir sa douleur de plexus insupportable, l'intensité sans aucun équivalent pour mon corps ; que pour rabattre ces intensités, non pas petites certes, vers son plexus à elle afin qu'elles le secouent dans un foudroiement incomparable à tout orgasme. »

Mauvaise péroraison si le plaideur s'en tient là ; elle développe la position du sadien, du propriétaire : hors de prix impliquant un calcul comparatif. Et c'est la position des hérétiques histrions : chacune de mes infamies n'est là que pour hâter mes retrouvailles avec la vérité et la vie, l'amour de mon aimé(e) Jésus ; je la trompe pour l'atteindre. Or qui peut dire sans honte (et sans ridicule) que la souffrance qu'il répand est un moyen et même une preuve d'amour, et qu'il détient le pouvoir sur le sens des intensités ? Et ensuite, le foudroiement dont parle l'infidèle, s'il n'est pas un petit mac que peuvent rassurer le proxénétisme, l'éthique négative et l'économie politique et qui peut trouver dans les estimations comparées des voluptés et douleurs de quoi stabiliser son piètre moi, ce foudroiement n'atteint pas seulement le corps d'une victime, un corps exploité, il est le ventre aveugle sourd immobile d'un labyrinthe en expansion accélérée, sans solution. La zone atteinte n'est pas seulement le corps de sa femme, le supplice n'est pas seulement le sien à elle, pas davantage le leur à elle et lui, il est le fait de beaucoup de morceaux de la pellicule pulsionnelle chauffés à blanc anonymes.

Borgès raconte l'histoire d'un duel à mort entre deux hommes ivres et rivaux au jeu ; ils n'ont jamais appris à se battre ; ils choisissent au hasard leurs armes dans la panoplie de leur hôte, l'un une dague à la garde en U, l'autre un couteau à lame courte dont le manche en bois est orné d'un arbre ; à la surprise des témoins, la lutte s'avère d'une savante précision, non pas la boucherie quelconque qu'on attendait, mais une méticuleuse partie d'échecs jouée sur les corps, jusqu'au coup final. Beaucoup plus tard le narrateur apprend que ces armes de rencontre avaient été celles de deux rivaux, gauchos célèbres par leur courage et leur habileté à tuer ; il conclut que ce sont *elles qui combattirent,* inspirant leurs porteurs.

L'anonymat de ces derniers n'exclut pas, mais implique leurs noms propres. Ce ne serait qu'au regard d'une instance centrale, celle d'un grand Armurier tenant archive de tous les meurtres commis par ses armes, celle d'un Maquereau comptabilisant toutes les jouissances des corps prostitués qu'il alloue, — qu'un autre anonymat se glisserait dans celui de la bande pulsionnelle, et qu'à la place des noms propres et

des dédales fous qu'ils signalent on pourrait mettre des numéros matricules permettant de repérer les sujets dès lors agis : glissement imperceptible, mais immense, depuis l'anonymat tensoriel vers l'anonymat productif prostitutif bureaucratique.

Ajoutez encore ceci à votre premier plaidoyer, l' « infidèle » : « Le cri de ma femme ne prend nullement effet d'une cause : du déshonneur, de la chute de sa position de personne, que je lui ferais subir par mes infâmies, comme c'est le cas pour un sadien, un Octave. Je ne suis pas le metteur en scène, en archive, en savoir, de ce cri. Je ne le calcule pas. Cela crie sur mon corps en même temps que sur le sien, pas seulement quand je lui dis : voici comment cette autre femme est dans la volupté, pas seulement quand sur sa volonté expresse je lui donne à imaginer mes yeux et mes paumes lissant de fines plages irritées, mais même déjà encore à l'instant suspendu où le gland reçoit la pulsation lointaine venue du fond de la matrice de l'autre. Même là ça crie de cruauté, et dans cette violence il y a celle de la douleur de ma femme. Cette présence n'est pas obtenue par comparaison, négoce, jeu du prix et du hors-de-prix, elle ne suppose pas d'instance monétaire-mnésique, d'équivalent général et d'annulateur possible des dettes, elle n'est pas comparée et comptabilisée. Comment c'est possible, je ne le sais pas. »

Cette présence n'est donc pas celle du même, une instance de référence ni de différence (serait-elle accélérée par les crimes). Il n'y a pas de cri permanent. Le permanent se tait parce qu'il se répète ; son abjection et son intelligence de flic ou commissaire politique, c'est qu'il se répète. Le cri de votre torturée n'est pas *un* cri : elle crie à chaque fois, *ses* cris ouvrent autant de labyrinthes. Si vous l'entendez crier — non, ce n'est même pas ça : si le cri résonne dans le labyrinthe où vous êtes perdu, ce n'est pas qu'il est au bout comme une issue perverse. Il faut cesser de poser le problème de la jalousie en termes d'extériorité, de formation triangulaire, d'envie du pénis et d'identification homosexuelle. *Il y aurait une jalousie pulsionnelle* beaucoup plus simple, plus singulière, relevant de la seule économie libidinale, jalousie elle-même dissimulée, par exemple dans la jalousie très codée que connaissent les romanciers, les psychologues et le bon sens, laquelle appartient à une quelconque topique, relève

d'une quelconque instance, et se retrouve évidemment en économie politique, dans le mercantilisme par exemple et dans tout impérialisme.

La jalousie du cri n'est pas, pas seulement, celle d'une instance bafouée ; elle est la relation de tout morceau de la bande libidinale avec celui qu'élit le désir, lorsqu'ils sont en affinité. Cette jalousie est un appel pulsionnel ; la force s'investissant ici arrache là, à côté, un cri, une exhalaison, elle s'empare de toute force proche, elle pompe toute énergie à côté. La jalousie est le sifflement que fait le bond de la puissance s'abattant un instant sur une aire (ou l'inventant) ; et le labyrinthe est dessiné par ses flots d'écoulement (mais le centre est éphémère comme un ventre d'ouragan). La vulve est jalouse de la bouche bien baisée, la maîtresse l'est du livre qu'écrit son amant, l'homme de l'avenir du jeune homme, le soleil des volets clos derrière lesquels votre imagination se livre aux aventures de la lecture. Le cri qui retentit dans votre désarroi, l'infidèle, n'est pas celui de votre femme, ni le vôtre, c'est vrai : il est le bruit que fait sur la bande l'incompossibilité de plusieurs intensités co-présentes. Les dieux anciens étaient jaloux les uns des autres ; cet Olympe plein de leurs cris, c'est la grande pellicule (un peu simplifiée) se tournant et se retournant selon ses labyrinthes comme un monstre assailli dans plusieurs de ses parties à la fois.

Il n'y a pas d'intensité sans cri et sans labyrinthe. La puissance qui foudroie telle surface de la grande peau (c'est-à-dire qui l'invente) épuise l'alentour à le faire crier, et ouvre le dédale de ses écoulements. Si l'infidélité fait crier l'infidèle comme celui ou celle qui lui est conjoint, c'est que leurs corps, des fragments de leurs corps ne cessent de hanter les alentours des points où s'abat la puissance. Votre corps lui-même, infidèle, est jaloux des intensités que lui procure votre infidélité, lui aussi crie de l'énergie qui lui est prise, et s'il crie en même temps que celui de votre aimée, c'est qu'ils appartiennent aux mêmes alentours pulsionnels.

Il faut entendre le cri du lépisme jeté sous le feu des 500 watts, et s'enfuyant dans le dédale. Tout labyrinthe se trace comme fuite vers une issue. Il n'y a pas d'issue : ou bien on s'habitue, ce que le professeur attendait de la bête, sorte d'habitude qui est dépression et inhibition ; ou bien

par une rencontre, dans un nouveau cri, un autre labyrinthe, un autre temps s'ouvrent, mais nul n'est maître des rencontres. L'amour n'est pas de donner ce qu'on n'a pas ; il est d'avoir à crier près des lieux foudroyés.

Mes exemples sont de souffrance ; ils auraient pu être d'allégresse. Il y a les labyrinthes de la gaieté, celle-ci n'est pas moins folle que la souffrance, toute proche d'elle. Autour du fauteuil du *Mariage de Figaro,* Beaumarchais trace quelques dédales fulgurants, où fuient et se perdent des morceaux de corps expulsés de leurs abris, mais en riant. La joie est édifiante, circonverse ; elle est une élévation vers un destinataire suprême, mais la gaieté incrédule et insolente est le rire des métamorphoses qui n'attend aucune reconnaissance de personne et ne jouit que de sa ductilité. C'est un rire horizontal, sans assentiment. — Mais direz-vous, la rencontre dans la gaieté n'engendre pas un parcours de fuite, au contraire, elle cherche à se maintenir, ne produit-elle pas la permanence que vous détestez ? — Non, la fuite n'est pas seulement de frayeur, ce n'est pas moi, vous, des suppôts, qui fuient, c'est l'intensité qui se perd dans son mouvement même d'expansion. Imaginez l'univers en expansion : fuit-il de peur ou explose-t-il d'allégresse ? Indécidable. Ainsi pour les émotions, ces labyrinthes polyvalents auxquels seuls après coup les sémiologues et psychologues essaieront d'attribuer des sens.

— Donc là-dessus vous récusez l'éthique spinoziste ou nietzschéenne, qui sépare les mouvements de plus-être et ceux de moins-être, d'action et de réaction ? — Oui, redoutons de voir réapparaître à la faveur de ces dichotomies toute une morale et toute une politique, leurs sages, leurs militants, leurs tribunaux et leurs prisons. Où il y a intensité, il y a labyrinthe, et déterminer le sens du parcours, souffrance ou allégresse, est l'affaire des consciences et de leurs directeurs. Il nous suffit que la barre tourne pour que fusent les spirales imprévisibles, il nous suffit qu'elle ralentisse et s'arrête pour que s'engendrent la représentation et la pensée claire. Donc pas de bonnes et de mauvaises intensités, mais l'intensité ou sa décompression. Et comme on l'a dit et on le redira, l'une et l'autre dissimulées ensemble, le sens caché dans l'émotion, le vertige dans la raison. Ainsi point de

morale, plutôt une théâtrique ; point de politique, plutôt un complot.

Nous ne parlons pas comme des libérateurs du désir : gâteux avec leurs petites fraternités, leurs rêvasseries fouriéristes, leurs espérances d'assurés sur la libido. Nous n'avons rien à faire non plus de redorer le blason du *tragique*. Le tragique suppose encore forcément le grand Zéro détenteur des destins, allocuteur muet, dieu juif, ou locuteur à énigmes, oracle grec. Que cherche l'infidèle en ses périgrinations ? Celle qu'il trahit ou celle qu'il rencontre ? Il trahit forcément celle qu'il rencontre, il rencontre fortement celle qu'il trahit. De là son allégresse et sa terreur intriquées, un vertige qui emporte les pôles et les sens de marche, qui détruit les repères, les moi. Ça n'est pas le tragique d'un destin, ni le comique d'un caractère (ça peut se présenter ainsi, bien sûr) ; pas non plus le dramatique de la totalisation ; plutôt l'étrangeté des espaces fictifs, ces chutes d'eau d'Escher dont le point d'impact est plus élevé que la source.

Signe sémiotique.

Reprenons encore une fois cette affaire de signes, vous n'avez pas compris, vous êtes restés rationalistes, sémioticiens, occidentaux, battons-nous encore, c'est le chemin vers la *monnaie libidinale* qu'il faut s'ouvrir à force. Ce que les sémioticiens tiennent en hypothèse sous leur discours, c'est que la *chose* dont ils parlent peut être toujours traitée en signe ; et ce signe à son tour est bien pensé dans le réseau des concepts de la théorie de la communication, il est « ce qui remplace quelque chose pour quelqu'un », disait Peirce, répète Lévi-Strauss, ce qui veut dire que la *chose* est posée comme un message, soit un support nanti d'une séquence d'éléments codés, et que son destinataire, lui-même en possession de ce code, est capable, en décodant le message, de retrouver *l'information* que l'expéditeur lui destine.

Donc immédiatement, par hypothèse, creusement de la chose, qui devient *substitut :* elle remplace l' « information » pour le quelqu'un, le destinataire. Ce remplacement certes, on peut le concevoir de deux sortes, selon deux lignes de pensée très différentes. On peut dire que le signe remplace ce qu'il signifie (le message remplace l'information), c'est l'acception la plus brutale, le platonisme de la théorie des Idées par exemple : le signe fait à la fois écran et appel à ce qu'il annonce et cache. Port-Royal a tout dit là-dessus. Ou encore penser la substitution non plus métaphoriquement, mais selon la métonymie interminable que Saussure ou n'importe quel économiste politique conçoit sous le nom d'échange ; alors ce n'est plus la signification (ce qui est encodé) à quoi vient se substituer le signe, on invente ce truc : que la signification elle aussi n'est faite que de signes,

que ça continue sans fin, qu'on n'a donc jamais que des renvois, que la signification est toujours différée, le sens jamais présent en chair et en os, on se remplit de compassion pour le bon Husserl, on se dit : mais non, il n'y a que des écarts, et s'il y a sens, c'est qu'il y a signe, et s'il y a signe, c'est qu'il y a écart, certes pas quelconque, on ne passe pas d'un élément à l'autre n'importe comment, voyage organisé d'un terme à un autre terme au contraire, et extrême précision du système ou structure, et là-dessus, éventuellement, quand on a l'âme religieuse comme Freud et Lacan, on produit l'image d'un grand signifiant tout à fait absent à jamais, dont la seule présence est d'absentification, de réserve et de relève des termes qui en font des signes — substituts les uns des autres, — l'image d'un grand zéro qui tient *disjoints* ces termes, et dont en économie libidinale on traduira le nom, imprononçable évidemment, par Kastrateur.

Voyez ce que vous faites : le matériau d'abord, annihilé. Il n'y a pas de matériau, là où il y a message. Adorno disait admirablement cela de Schoenberg : le matériau, expliquait-il, dans le sérialisme ne vaut plus comme tel, mais seulement comme relation, comme rapport d'un terme et d'un terme. Et dans Boulez on n'aura plus que relation non seulement entre les hauteurs de son, mais entre les intensités, les timbres, les durées. Dématérialisation. Ici longue interrogation nécessaire : est-elle, cette dématérialisation, l'équivalent de ce que fait le capital dans les affaires de la sensibilité et de l'affect ? Est-elle, aussi, simplement l'abstraction des morceaux de la bande pulsionnelle, le découpage de celle-ci en parties comparables et comptables ? Ou bien est-elle, sous le *couvert* de cet équarissage et par son fait, indiscernablement, l'occasion d'un raffinement et d'une intensification des passages d'affects ? Et si c'est le cas, cette « dématérialisation » n'est-elle pas, en même temps et en même espace, la cartographie d'un voyage *matériel,* de nouvelles régions de l'espace sonore, mais aussi chromatique, sculptural, politique, érotique, langagier, étant grâce à la *mise en signes* conquises et traversées par les parcours d'influx, offrant à la libido de nouvelles occasions de s'intensifier, la fabrication des signes par « dématérialisation » donnant matière à extension des tenseurs ?

Nous croyons assez que cette dernière hypothèse est la

bonne, mais d'abord poursuivons la description des quelques effets notables de la mise en signe dans son champ propre.

Ce n'est pas seulement le matériau qui est commué en terme-signe, mais la « chose » que le signe remplace pour quelqu'un est elle-même un autre signe, et il n'y a plus que des signes. Première conséquence : le rapport est donc un report à l'infini, et ainsi s'instaure la récurrence comme trait fondamental du système, la réitération du *report signifiant* garantissant qu'on n'aura jamais la présence même et aussi qu'on aura toujours du travail à faire pour déterminer les termes auxquels, dans un *corpus* donné, le terme étudié peut et doit conduire. L'autre conséquence est qu'avec le signe commence la *recherche*. Ç'a pu être la recherche de Dieu, de la signification, quand c'était l'organisation *métaphorique* de la signifiance qui prédominait. Pour nous modernes, de la pensée desquels cette métaphore est absente et qui trouvons notre gloire dans la substitution métonymique sous structure, la recherche n'est plus celle de Dieu ou de la vérité, c'est la recherche *tout court,* la recherche scientifique, en fait pas une recherche des causes, on sait bien que ce n'est pas un bon concept, mais une recherche des « effets » au sens scientifique, recherche d'un discours qui peut produire des métamorphoses repérables, prévisibles, contrôlables, donc recherche de discrimination. Pas de signe et de pensée du signe qui ne soit de pouvoir et à pouvoir. Le voyage de cette recherche n'est pas la dérive des fous et pestiférés ni l'exode transpatial des fantastiques, c'est l'équipée très préparée de l'explorateur, annonçant celle du curé, puis du militaire et du commerçant, c'est l'avant-garde du capital, qui n'est elle-même que le capital déjà pour autant qu'il est activité perpétuelle de repousser ses frontières, incorporation de morceaux toujours nouveaux de la bande dans son système, mais incorporation à des fins de revenu, de rapport. Le signe va avec ce voyage d'affaires, et le voyage d'affaires crée le signe : qu'est-ce qu'un Africain pour un explorateur britannique, qu'est-ce qu'un Japonais pour un jésuite du XVIII^e siècle ? Des organes et pulsions partiels à résorber dans le corps normal organique unique dit Humanité ou Création. Des matériaux à dématérialiser et à *faire signifier.* Croyez-vous vraiment, se disent les blancs penseurs, que l'acteur Nô s'il avance ses pieds l'un contre l'autre en glissant

sur le plancher de scène comme s'il ne bougeait pas, ça ne veuille rien dire ? C'est un signe, c'est à la place d'autre chose, il y a un code, et les destinataires le connaissent, ou en tout cas, même si c'est inconscient, il existe, et nous sémiologues, jésuites, Stanleys, conquérants, nous n'aurons fait conquête que quand nous tiendrons ce code et pourrons le *refaire,* le *simuler* — le modèle de toute sémiologie ce n'est pas *la Lettre volée,* c'est *le Scarabée d'or.* Ces Africains, ces orientaux, étant morts, ils laissent des messages de trésors, nous en simulons les codes. Lévi-Strauss: je veux être le langage que parlent les mythes.

Et donc avec ce voyage de conquête que la mise en signe ne peut pas ne pas inspirer (à moins que ce ne soit l'inverse, une certaine sorte de voyage inspirant la mise en signe, mais nous sommes peu friands de ces futiles priorités, tout cela est un gros paquet de petits agencements portant sur telle chose, tel matériau, telle personne, — est un dispositif où tout marche de pair), donc avec ce voyage de recherche et de conquête toujours repoussée, indissociablement vient aussi une intention, une intention de rapport, une intention de revenu. Retrouver le code des signes, *pour pouvoir,* pour cause de pouvoir, afin de pouvoir. Tous les risques pris, aller cohabiter avec les cannibales, cantonner aux postes frontières, les microbes, les radiations, toutes les morts encourues, tous les péchés comme le jésuite du *Supplément au voyage de Bougainville,* mais avec intention, donc avec clivage. Pas la zone et le moment tendus-tenseurs, mais zone traversée, moment d'un mouvement, donc les tensions et leurs risques et douleurs *payés* en escompte d'un gain ultérieur, perçus et éprouvés comme des *pertes,* comme des concessions qu'il faut bien faire pour le salut, le progrès, la connaissance, les lumières, le socialisme, des lambeaux de chair foutus accrochés à des épines, inessentiels, l'important étant le *rapport final,* ce qu'on en rapportera comme on sait que voyagent aujourd'hui les salariés en vacances, mais aussi bien leurs patrons, leurs riches, leurs maîtres : pour *rapporter* des images, photos, films, des mots, du prestige, tourisme du retour, retourisme, suite des explorations, et toujours le même schéma. Ici se rencontre la question de l'intérêt. Car le tourisme ou la conquête est intéressant-intéressé pour autant que *les dépenses,* qui ne sont pas seule-

ment des frais d'équipement et d'entretien, mais des *dépenses d'affect,* éventuellement très lourdes, César sur le Rubicon, ne sont plus que des *avances,* pour autant donc que le désir ne s'y perd que pour mieux s'y retrouver.

Mais, il faut le souligner, il ne *se* retrouvera pas, il *s'y* retrouvera, où ça ? nulle part ailleurs que sur le livre de compte, que sur l'espace-temps *ouvert* (comme un livre) par l'intention de la mise en signe. Il ne se retrouvera pas puisqu'il n'y a que report et différence, et puisqu'il n'est nullement question du désir et de sa modalité propre dans la constitution des signes : la sémiologie en tant que préambule à toutes les sciences ignorant, comme celles-ci, le désir qui s'accomplit en elle. Autre conséquence donc : avec le signe, si l'on a l'intention et le report, on a aussi l'ouverture de la diachronie, laquelle n'est que tréfilage du temps tenseur compact immobile en *déjà plus* et *pas encore,* en *encore pourtant* et *pas déjà,* en jeu de la dé-présence qui est le jeu même du nihilisme sémiotique. Qu'en est-il de la signification quant à ses signes ? En avance sur eux puisqu'ils ne sont que ses rejetons ; toujours en retard puisque leur décodage n'en finit pas. Mais dans cette poursuite apparemment insensée, qui est la constitution du sens, alors même que tel herméneute, tel pessimiste va venir vous dire : regardez, nous ne *l'avons* jamais, le sens, il nous échappe, il nous transcende, il nous apprend notre finitude et mort, — eh bien, tandis que l'édifiant pasteur vous raconte cela, ses soldats et ses commerçants engrangent des organes, des pulsions, des morceaux de membrane, les stockent, les capitalisent. Et le temps que nous « connaissons-bien », le temps « secondaire », selon Freud, la forme *a priori* selon Kant, le déploiement conscientiel bergsono-husserliano-augustinien, se fabrique dans le double jeu de ce désespoir et de cette thésaurisation, désespoir du sens remis-perdu, trésor des signes qui ne sont que les « expériences » traversées, parcourues, l'Odyssée.

Avec Ulysse déjà la *chose* que remplace le signe est elle-même devenue un signe ; regardez Ulysse avec Nausicaa et voyez que tel est l'*amour* que peut l'Occidental en sa misérable virilité de *conquérant,* car les femmes pour lui sont, comme les nègres et les Chinois, occasion de risquer, certitude de l'emporter, moment dans la thésaurisation, indispen-

sable extériorité dans un procès sans fin de *mise en signe,* d'accumulation de choses devenues signes dans des systèmes. Nous, nous désirions qu'Ulysse ne rentre pas, nous pleurions avec Nausicaa, nous lui disions : tu as été trop grecque, il ne fallait ni soumission ni domination, mais être-à-côté, alors seulement il pouvait être *dévoyé,* et il pouvait être rendu incapable de faire du rapport et de faire son rapport. Mais, a-t-elle répondu, ne pas entrer dans le jeu grec viril capitaliste de la domination, est-ce seulement possible ? Etre-à-côté, disait la belle princesse, ce n'est pas être de côté, c'est être dedans et néanmoins indissociablement en marge. Etait-ce à moi, de surcroît, de sauver ce connard ? En voulant que je le sauve, vous agissez à mon endroit comme lui-même a fait, vous me subordonnez à vos desseins, certes vous ne voulez plus le retour et le revenu, vous voulez sa « perdition », — mais elle est à vos yeux son salut, et ainsi je reste son esclave, son moment, son tremplin, et vous me maintenez dans une dialectique derechef. Désirer que Nausicaa « perde » Ulysse, elle a raison, c'est encore l'Occident, c'est le signe encore, à peine déplacé, après tout il y a des explorateurs qui se sont faits nègres, des curés païens, des jésuites polynésiens, des révoltés du Bounty — croit-on que l'intention de salut soit moins pressante chez ces gens-là que chez leurs maîtres de la City, de Rome et de la Royal Navy ? Moins pressante chez notre ami Jaulin que chez son maître ennemi Lévi-Strauss ? Il y a encore quelque chose *qui se sauve* dans ces parcours de perdition, encore de l'intention dans ces recherches d'intensité. On ne se débarrasse pas du *revenu,* du rapport, par un départ et un export. Ici, amis, prenons garde à la duplicité et cultivons-la.

Encore une conséquence de la constitution informationnelle du signe : il y a quelqu'un pour qui le message *remplace* la chose signifiée, il y a un sujet (deux sujets), c'est-à-dire une instance à laquelle tous les prédicats, tous les reports de sens, tous les événements parcourus, touristés, sont rapportés. Ce quelqu'un est quelque chose qui va gonfler à mesure que l'*expérience* s'accumule (expérience, rappelez-vous ce que dit Hegel, où le sujet ne manquera pas de dire qu'il ne cesse de périr, oh héros, oh le Moi !), à mesure que les événements, les tenseurs, les passages d'intensité vont se trouver clivés en signes — et alors ces signes, c'est le « récepteur », le

destinataire qui va s'en assurer le stockage et la propriété, et il va dire : voilà, j'ai été en Egypte, voilà, j'ai navigué entre Charybde et Scylla, voilà, j'ai entendu les sirènes, voilà, je suis sorti de mon habitacle dans le vide, et il va dire : tout cela, ces émotions, ce sont des messages que j'ai entendus, reçus, il me faut les comprendre, on m'a parlé, ça a parlé, qui est le destinateur ? Le Je se constitue dans cette relation de signe à la fois comme destinataire (ce que Kant appelle *Sinnlichkeit, Rezeptivität*) et comme déchiffreur et inventeur des codes (intellect, *Selbsttätigkeit,* autonomie). La réceptivité n'est ici que le *moment* constitutif indispensable de l'autoactivité. Le Je est un moi d'abord, mais il va *se* faire en *construisant* ce que ça ou l'autre dit (puisqu'il n'est pas là). La même « dialectique » de l'intense et de l'intentionnel qui clive les choses parcourues, elle clive le moi constitutivement, elle est sa constitution, réceptif/actif, sensible/intelligent, donataire/donateur — tout cela ne vaut, répétons-le, que dans la configuration du signe, le clivage du Moi est le clivage constitutif du signe, partie passivité partie activité, partie message reçu partie intelligence décodante, partie sens partie entendement, partie opacité émotionnelle partie capacité intentionnelle, et même Husserl avec toute son intentionalité, il lui faudra bien injecter, dans sa méditation, de la passivité, de la synthèse passive. Et, bien entendu, elle ne sera que moment dans la construction de l'intentionalité, oh le joli mouvement du menton par lequel la tête reprend les sens, se reprend sur eux, oh formation du capital, gracieux jeu de la relève.

Deux choses encore sur la sémiotique. Elle pense par concepts. C'est que le signe est lui-même exactement le concept. Non seulement dans sa constitution stable statique de terme dont la connotation et la dénotation ne sont assignables que par des mises en rapport réglées avec d'autres termes, que par des ensembles de propositions elles-mêmes réputées bien formées dans un système formel explicité ; mais dans son dynamisme de concept aussi, il est le signe en tant que conquête, car il *travaille,* le concept, comme le signe, il est inquiet, il cherche des bords, ses frontières, il avance vers ses extériorités, il les touche et comme, dès qu'il les touche, elles cessent d'être extérieures, il ne les atteint jamais, et en même temps ça lui permet de s'émerveiller sur

la puissance du négatif, oh impérialisme benêt travesti en laborisme tragique, oh le rigolo « travail du concept » ! — Bon, c'est le même soi-disant « travail » avec le signe : ce n'est pas si simple que vous l'avez dit, nous direz-vous, le rapport de terme à terme dans la métonymie est non seulement sans fin, il est constamment brouillé, traversé par d'autres chaînes, Freud nous l'a appris, et dans le fait chaque terme est un carrefour de voies, un vertige, et le réseau est un texte ou texture où se trament non pas un, mais des sens, chacun tirant à soi le terme, et le voilà, le travail du signe. Oh la polysémie exquise, petit déchirement des bien pensants, petit désordre frondeur, déconstruction sucrée. N'espérez pas ramasser le libidinal dans ces filets-là.

Dernière chose, qu'on a comprise mille fois : la sémiotique, c'est le nihilisme. Science religieuse par excellence, ouvrez les Victorins au XII^e^ siècle, vous verrez ce qu'est la belle sémiotique, la tentative de lire la création en ses détails, d'entendre les données comme des messages et d'en construire le code ; et déjà ce raffinement : qu'ils savent, Hugo de Saint-Victor, Richard de Saint-Victor, qu'il ne leur appartient pas, ne leur appartiendra jamais d'*avoir* le code ; avec ce raffinement donc déjà d'aimer dans les choses ce par où le code leur manque, d'aimer le négatif du code dans le message, de valoriser le travail de ce négatif, le texte, la *dissimilitude* des choses et d'y trouver de la beauté. Science religieuse puisque hantée par l'hypothèse que quelqu'un nous parle dans les données et, en même temps, que sa langue, sa compétence, ou en tout cas sa capacité de performance, nous transcende : définition même de l'inconscient chez les sémioticiens les plus hardis, Lacan, Eco. Ainsi le signe est accaparé par le nihilisme, le nihilisme procède par signes ; continuer à rester dans la pensée sémiotique, c'est demeurer dans la mélancolie religieuse et subordonner toute émotion intense à un manque et toute force à une finitude.

La dissimulation.

Votre objection, sémioticiens, nous la connaissons : quoi que vous fassiez, pensiez, nous dites-vous, vous ferez de votre

action et réflexion un signe, vous ne pourrez qu'il ne soit, du fait de sa simple prise en vue sur l'axe de la référence de votre action-discours, creusé en chose biface sensée/insensée, intelligible/sensible, manifeste/cachée, devant/derrière ; dès que vous parlez, nous direz-vous, vous excavez un théâtre dans les choses.

Très bien, nous ne disons pas non, nous y sommes passés, et nous y passons tout le temps, il ne s'agit pas du tout de déterminer un nouveau domaine, un autre champ, un *par-delà la représentation* qui serait indemne des effets de la théâtralité, pas du tout, nous savons très bien que vous attendez cela de nous, cette « bêtise » (mais une telle erreur ne mériterait pas ce nom ; la bêtise, nous la revendiquons plutôt) qui consisterait à dire : sortons des signes, entrons dans l'ordre des tenseurs hors sémiotique. Nous savons très bien qu'en disant cela nous accomplirions pleinement votre désir, car il serait facile au premier sémioticien venu de recommencer à faire sur notre prétendue extériorité le petit travail impérialiste africain de l'exploration, de l'ethnologie, de la mission, du comptoir, de la pacification et de la colonie. Nous savons bien que tel est le sort que vous préparez en souriant à notre économie libidinale, comme tel est le sort que le capital prépare aux revendications ouvrières, les Blancs aux *colored people,* les adultes aux enfants, les normaux aux fous, les « hommes » aux « femmes ». Très intimidant. C'est là que se joue à présent *tout,* c'est là qu'il faut se battre, tracer notre voie, non pas les frontières de notre empire, mais nos lignes de fuite, comme dit Deleuze.

D'abord saisir ceci : que les signes ne sont pas seulement des termes, des étapes, mis en rapport et explicitation dans un parcours de conquête, mais qu'ils *peuvent* être indissociablement des intensités singulières et vaines dans des exodes.

S'agit-il d'une autre sorte de signes ? Nullement, *ce sont les mêmes* que ceux dont le sémioticien fait théorie et pratique textuelle. La première chose à éviter, mes camarades, est de prétendre nous placer ailleurs. Nous n'évacuons rien, nous restons à la même place, nous occupons le terrain des signes, nous disons seulement : cette mort rituelle chez les Guayaki, que vous interprétez comme la contrepartie d'un échange entre vivants et morts destiné à garder intact

l'équilibre du monde, dont vous faites donc un signe renvoyant à d'autres termes dans une structure générale de la culture guayaki, — nous, nous la *recevons autrement.* Elle vous parle ? Elle nous met en mouvement. Le père de Marcel monte avec sa lampe dans l'escalier : vous entendez dans les émois de son fils l'effet de sens de la structure œdipienne, nous cherchons à les continuer dans la fabrication d'autres choses, textes, images, sons, politiques, caresses, *aussi productrices de mouvement,* si possible, que l'est le texte de Proust. Et quand je dis « *aussi* productrice », c'est bien mal dit, ce n'est pas affaire de quantité, il faut l'entendre comme la qualité singulière de ce texte donnant lieu à des prolongements, ramifications, inventions de nouveaux morceaux libidinaux, que nul autre objet n'eût pu engendrer. Donc d'abord une autre réaction, un autre accueil. Nous ne supposons pas, pour commencer, que les signes, ici le texte de Proust, celui de Clastres, véhiculent des messages communicables en principe. Nous ne commençons pas par nous dire : il y a là quelqu'un ou quelque chose qui nous *parle,* je dois l'entendre. Entendre, être intelligent, n'est pas notre passion prédominante. Nous ambitionnons plutôt d'être mis en mouvement. C'est ainsi que notre passion serait plutôt la danse comme voulait Nietzsche et comme veulent Cage et Cunningham. (Et vous comprenez tout de suite que là, sur ce point de méthode, il y aura les pires difficultés, les pires méprises, nous allons avoir des tas de faux danseurs qui vont se dire nos amis, d'abord, et ensuite il va y avoir les censeurs qui vont nous expliquer, comme si on ne le savait pas, que pour danser il faut entendre ; mais nous leur dirons que ce n'est pas la même chose de danser par transit et d'écouter pour comprendre ; et enfin à ce moment-là nous aurons les analystes exigus, qui nous diront : ah oui, vous prônez le *passage à l'acte,* c'est comme cela qu'ils appellent la danse, vous faites des *acting out* pour ne pas faire des *working in ;* hélas, ceux-là seront les plus difficiles à subvertir.)

Donc une danse, mais pas composée et notée, dans laquelle au contraire le geste du corps serait avec la musique, son timbre, sa hauteur, son intensité, sa durée, et avec les paroles (danseurs, nous chantons aussi), dans une relation à chaque fois singulière, faisant à chaque fois événement émotionnel, comme dans la *Theater Piece* de Cage, comme dans

l'exécution d'une pièce de Nô par un acteur inspiré par la *fleur de l'interprétation* de Zeami. On peut attendre longtemps immobile, inerte, le moment de cette fleur, de cette rencontre, de la *tuchè* où flambe quelque chose sur ce qu'on appelle le corps, et il faut aimer cette attente aussi, presque pas moins belle, cette immobilité presque pas moins mue et motrice que le déploiement du jeu de facettes des fines mains pâles et leur violence quand elles s'abattent sur le tambour dans la danse de cour coréenne nommée *Yu Ch'o Shin*.

Car il y a aussi ceci, qu'on cherche sur un visage dans la nuit de Montparnasse, sur une voix au téléphone, la chose qui va passer, une courbe ou une droite intonative, un silence, une fixité, une force d'éclair, et qu'elle ne vient pas. Et que, bien loin d'en éprouver ressentiment ou dégoût, on aime cette réserve, avec la plus dure impatience.

Danse incluant suspens, comme musique inclut silence. Et l'important n'étant pas que ce soit « bien composé » (mais il faut que ce soit bien composé), mais qu'à l'occasion de cette perfection sémiotique justement, passe la tension. Que la structure soit seulement ce qui « couvre » l'affect, au sens où elle lui sert de couverture ; qu'elle soit son *secret* et presque sa dissimulation. C'est pourquoi il faut que nous aimions beaucoup les sémioticiens, les structuraux, nos ennemis, ils sont nos complices, dans leur lumière réside notre obscurité. Ici se grefferait l'éloge de la dissimulation, si je composais.

Contentons-nous de reconnaître dans la dissimulation tout à fait ce que nous cherchons, la différence dans l'identité, le hasard de la rencontre dans la prévoyance du composé, la passion dans la raison — entre les deux, si absolument étrangers, la plus étroite unité : la dissimilation. Ainsi l'Antéchrist qui prêche sur la place qu'a peinte à fresque Signorelli à Orvieto est-il tout semblable au Christ, ainsi est-il vrai que le Christ *dissimule* l'Antéchrist au sens qu'il en cache la redoutable mission jusque dans ses propres paroles, et que quand il dit : aimez-vous les uns les autres, il s'en faut d'un rien que s'ensuive (et il s'ensuit en effet) la plus désastreuse méprise ; et l'Antéchrist aussi dissimule le Christ en ce qu'il le simule, à quelque chose près, qui est le *dis-* de la dissimulation, ou la dissimilation. Notre accueil du signe dissimule l'accueil sémiotique et celui-ci dissimule le nôtre, bien que ce

ne soit pas de la même façon, sans qu'on ait ici à juger s'il y a Antéchrist et qui l'est.

Mais comprenez plutôt, pour changer de références, que les deux principes, Eros et mort, de la dernière théorie des pulsions de Freud (*Jenseits...*, 1920), ne sont pas deux instances dotées chacune d'un principe de fonctionnement distinct qui permettrait de les identifier à partir de leurs effets ou symptômes respectifs dans le « psychisme » ou sur le corps. Il n'est pas vrai qu'Eros soit faiseur d'ensembles, de systèmes, compositeur et maître-lieur, que les pulsions de mort d'*autre part* soient les destructrices des systèmes, les déconstructrices, les délieuses. Quand sur le corps de l'hystérique des morceaux de la grande bande sont circonscrits et exclus de la circulation normée des affects, placés hors intensité régulière, « insensibilisés », que des muscles se contractent et restent crispés, que des canaux respiratoires s'angoissent provoquant l'asthme, cela fait des petits dispositifs pulsionnels (un fragment du système organique de la respiration, un morceau du système organique de la musculature striée, ou de la musculature lisse) qui forment des ensembles bien solidaires d'eux-mêmes : dira-t-on que c'est Eros qui en est responsable, en tant qu'ensemblier ? ou la mort, parce que ces ensembles sont grippés ? Mais grippés par rapport à quoi, à quelle normalité ? le système respiratoire de Dora l'organique est grippé, le système respiratoire de Dora l'hystérique marche à merveille, et il n'y a pas besoin de chercher un *bénéfice secondaire* à son trouble. Le bénéfice est immédiat, il n'y a pas de bénéfice, il y a une machinerie pulsionnelle mise en place, qui fonctionne *pour son compte* et cette machinerie ne marche pas selon la mort ou selon Eros, mais selon les deux, érotique en tant que machine réglée (dont le discours va essayer de produire un simulacre raisonnable dans le texte de Freud ou celui de Lacan), létale en tant que machine déréglante (que l'analyste veut réparer), — mais aussi bien mortelle en tant que réglée (parce qu'elle condamne Dora à une répétition stérile), et vivante par son dérèglement (parce qu'il atteste que sur le corps organique circule et s'investit la libido dans son imprévoyante déplaçabilité).

Il y a donc deux principes, et ces principes ne sont pas des instances identifiables par leurs fonctions respectives, Eros

pouvant délier et délivrer, la mort lier jusqu'à étrangler, et Freud lui-même, qui ne voit pas cela clairement, le reconnaît néanmoins à la fin de *Jenseits* quand il dit à quelques lignes de distance d'abord que le principe de plaisir est subordonné aux pulsions de mort : c'est alors qu'il entend ces dernières comme système des compulsions répétitives qui font revenir *toute chose,* même la plus douloureuse comme dans les rêves des névroses traumatiques, et qu'il faut supposer une *liaison* par répétition avant toute décharge s'il est vrai que celle-ci exige des voies réglées et des actions spécifiques pour produire la satisfaction ; — et, peu après donc, que le principe de Nirvana est subordonné au principe de plaisir, entendant alors par le « Nirvana » cet excès de force qui pousse la décharge au-delà de la règle métabolique à laquelle est soumis l' « appareil psychique » (ou le corps), et qui menace ce dernier d'éclatement. Les fonctions sont indécidables dans chaque occurrence singulière ; il s'agit de réserver toujours la possibilité de ne pas pouvoir assigner un effet, *c'est-à-dire un signe justement,* à un principe pulsionnel et à un seul. Et il est clair que ce n'est pas de *polysémie* qu'il est alors question, pas de surdétermination, on ne s'en tirera pas en disant : la mort vient surajouter ses effets à ceux d'Eros, ou l'inverse ; il ne s'agit pas du fait que le signe, la toux de Dora, soit pris dans *plusieurs réseaux* ou structures faisant sens.

Il s'agit clairement du fait tout différent que le signe est d'un côté en effet pris dans ces réseaux, donc localisable dans des systèmes métonymiques (chez Freud lui-même, encore souvent métaphoriques) différents les uns des autres, qu'il est hétérosémique ou hétérologique et sujet à sémiotique par conséquent, — mais *en outre, jenseits...,* qu'il *n'est pas* assignable à telle fonction ni donc au jeu de ses effets de sens, ni à telle autre, qu'il est indiscernablement signe de renvoi et par renvoi, et signe sans renvoi assignable. A la fois signe qui fait sens par écart et opposition, et signe qui fait intensité par puissance et singularité. L'intensité libidinale, on serait presque tenté (mais nous ne le ferons pas, nous sommes devenus de vieux renards, trop piégés) de lui donner une priorité, et de dire : mais enfin si vous, les sémiologues, vous avez matière à tresser vos réseaux de sens, c'est *parce que d'abord* il y a cette incandescence positive, parce que

d'abord la gorge de Dora se prend, parce qu'il y a une donnée en somme, et cette donnée, c'est bien l'intensification de telle région du corps de la belle Dora, c'est bien que cette région est devenue un signe intelligent-intelligible ! Mais nous ne disons même pas cela, indifférents aux priorités et causalités, ces formes de la culpabilité comme disaient Freud et Nietzsche, peu importe l'ordre, importe en revanche beaucoup le fait que de ce même symptôme deux accueils sont simultanément possibles, inévitablement.

Est-il besoin de dire à quelles riantes perspectives ouvre cette idée de la dissimulation en matière de discours théorique notamment, et aussi en cette affaire (benoîtement reçue aujourd'hui sous le label marxo-freudien) de la dialectique de la théorie et de la pratique ?

L'intensité, le nom.

Faudrait-il donner un exemple de la façon dont le tenseur peut se dissimuler dans le sémantique et le dissimiler, on pourrait prendre celui du nom propre. Il est d'abord ce nom dont parlent Frege et Russell, qui fait problème au logicien parce qu'il renvoie en principe à une référence singulière et ne paraît pas échangeable contre d'autres termes dans la structure logico-linguistique : pas d'équivalent intrasystémique du nom propre, il pointe vers l'extériorité comme un déictique, il n'a pas de connotation, ou elle est interminable. Petite difficulté que les logiciens résolvent avec un concept (n'ayant pas le choix des moyens), celui de prédicat d'existence. Hegel connaissait déjà cela : le *Meinen,* et l'obstacle que la donation d'existence, la chair et l'os, dira Husserl à son tour, peut opposer à la mise en système des signes. Ainsi donc à qui demandera : et Flechsig ? on répondra : il y a au moins un individu existant tel qu'on peut le nommer Flechsig, c'était le médecin de Schreber, — en se maintenant dans la référence comme en un ancrage. Mais le nom de ce même individu donne lieu à *dividuation* quand c'est le délire de Schreber qui s'en empare. Il va rendre compatible une multitude de propositions incompossibles sur

un même « sujet » de l'énoncé. Du prédicat Flechsig, il sera dit simultanément qu'il est un flic, qu'il est Dieu, qu'il est un amant séduit par les charmes féminins de Schreber, qu'il fait tout pour empêcher le président de chier, qu'il est membre d'une noble famille qui de longue date a eu affaire à celle des Schreber. En quoi est-ce un délire ? Seulement en ce qu'il s'énonce.

Même délire d'un écrivain, à peine un peu plus prudent pour avoir interposé un sujet de l'énonciation entre lui-même et son texte, le dénommé Marcel, même délire sur le nom propre d'Albertine.

Même délire d'Octave sur le nom propre de Roberte, la députée putain, la vertueuse libertine, l'indécidable corps offert-refusé, corps de la dissimulation par excellence parce que dissimulation à deux sens : d'une part la huguenote et la viveuse pouvant faire fonction de signe dans les réseaux également pensables de la respectabilité et de la sensualité ; mais d'autre part chacune de ces assignations dissimulant quelque chose, non pas l'autre en tant que telle, en tant qu'elle appartient de son côté à un réseau lui-même réglé, pareillement réglé, et seulement déplacé, la députée étant aussi pensable que la putain chacune selon son ordre, — non, chaque assignation dissimulant le signe comme tenseur, et non pas l'autre signe sensé, et le signe-tenseur consistant en ce que le nom propre de Roberte couvre une aire où les deux « ordres » (au moins, il doit y en avoir d'autres) ne sont pas deux, mais indiscernables, où le nom *Roberte* est comme une barre de disjonction tournant à toute vitesse autour d'un point quelconque, le regard, la fente vulvaire, le pouce ganté, une intonation, et se déplaçant lui-même aléatoirement sur le segment que forme cette barre. Si Roberte est un tenseur, ce n'est pas parce qu'elle est à la fois femme publique et femme de tête, mais parce qu'elle excède *jenseits l'une et l'autre* de ces assignations dans le vertige d'une intensité où, si la plage interne de la cuisse se dévoile au bord de la jupe, si le gras du pouce se tend devant la bouche du séducteur, si la nuque se détourne sous ses dents, c'est certes par pruderie authentique et par sincère sensualité, mais c'est en outre sans raison qualifiable, par une figure pulsionnelle selon laquelle se disposent et s'écoulent des influx qui n'appartiennent pas à Roberte, ni à personne. Roberte n'est

pas le nom de quelqu'un (prédicat d'existence), serait-il même double, c'est le nom de cet innommable, le nom du Oui et Non, et du ni Oui ni Non, et du et le premier et le second, et si le nom propre est un bon exemple de signe tensoriel, ce n'est pas parce que sa désignation singulière fait difficulté quand on pense par concept, mais c'est parce qu'il couvre une région de l'espace libidinal livrée à l'indécidabilité des influx d'énergie, une région en feu.

De même pour Schreber. A s'en tenir aux *Mémoires d'un névropathe,* on voit bien quel vertige se localise, si l'on peut dire, sur le nom de Flechsig. Il faut, pense Schreber, que je sois une femme pour que Dieu me féconde et que, donnant naissance à des hommes nouveaux, s'accomplisse par moi le salut de l'humanité. Ce changement de sexe est un miracle ; mais toute modification du corps est aux yeux de Schreber un miracle et doit être imputée à une puissance singulière, en tout cas à la décision singulière d'une puissance (en cela la religion de Schreber est tout à fait romaine, parente de cette pénétration des instances divines dans les actes les plus « quotidiens », les plus simples, de cette laïcisation du sacré ou sacralisation du laïc). Ainsi la défécation : elle va donner matière à dissimulation, celle-ci s'étendra à Flechsig (par Dieu) ; et si l'on peut décrire ces ambivalences continues des destins de pulsion, l'important n'en reste pas moins l'indiscernabilité des incompossibles à chaque instant, donner et retenir la merde, Flechsig protecteur et bourreau, Dieu amant et persécuteur, mon corps homme et femme, mon moi divin et humain ; et encore quelque chose *en outre.*

La défécation n'est pas naturelle, mais miraculée. Or ici, à propos de ce *miracle de chier,* que Freud cite en entier, on voit ce qu'un *délire* peut accumuler sur un seul nom. Que déféquer exige l'intervention miraculante d'un « On » qui est à la fois Flechsig et Dieu, de quoi est-ce le *signe ?* De l'amour qu'*on* porte à Schreber, de l'assistance qu'*on* lui prête ? Non ; ou plutôt oui, mais très indirectement. Cet amour compatissant n'apparaît qu'allusivement dans le discours du Président, et il apparaît à l'envers. Si Flechsig-Dieu miraculent la défécation, et dessaisissent le corps de Schreber de l'usage naturel de cette fonction, c'est à vrai dire pour pouvoir *démiraculer in extremis* l'acte de chier, et ainsi persécuter le Président : ils envoient quelqu'un aux cabinets

avant lui pour occuper la place. De cette façon, ils coupent court à « l'éclosion extrêmement intense de la *volupté d'âme* » qui accompagne la défécation réussie. Et s'ils en usent ainsi, c'est qu'une pareille jouissance *menace* Flechsig-Dieu, en ce qu'elle les asservit au corps du Président, comme c'est le cas de toute jouissance forte. Exemple : « Dieu n'entreprendrait jamais de se retirer de moi (...), mais il céderait tout au contraire sans aucune résistance et d'une façon continue à l'attraction qui le pousse vers moi, s'il m'était possible d'assumer sans cesse le rôle d'une femme que j'étreindrais moi-même sexuellement, si je pouvais *sans cesse* reposer mes yeux sur des formes féminines, regarder *sans cesse* des images de femmes, et ainsi de suite [1]. » Ce n'est donc pas par amour qu'*on* miracule la défécation schrébérienne, mais pour se défendre de la séduction qu'elle exerce. Flechsig amant, mais sur la défensive. Mais Flechsig persécuteur perfide aussi, qui, demandant à Schreber : « Pourquoi ne chiez-vous pas ? », lui fait répondre : « Parce que je suis bête ou quelque chose comme ça [2]. » Flechsig qui humilie sa victime. Mais encore Flechsig-Dieu stupide, incapable de comprendre qu'une créature humaine n'a pas besoin de l'intervention miraculante d'une toute-puissance pour déféquer : « La plume se refuse à transcrire cette formidable stupidité, à savoir que Dieu, dans son aveuglement, basé sur sa méconnaissance de la nature humaine, puisse réellement aller jusqu'à admettre qu'il existe un homme incapable d'une chose que n'importe quel animal sait faire : un homme, par bêtise, incapable de chier [3]. »

Toutes ces propriétés contrariées ne forment-elles encore qu'une polysémie sur le nom de Flechsig ? On va voir. Mais auparavant deux remarques qui annoncent la suite. D'abord : observons cette immensité de la bêtise, qui s'étend bien au-delà de la bestialité de Bataille, laquelle continue à savoir ce qu'elle fait, même si la conscience ne le sait plus, et c'est là tout le secret *acéphale* du petit érotisme, tandis qu'avec Schreber il faut patauger dans le marais d'une incertitude qui travaille les instincts eux-mêmes, les montages de

1. *Mémoires...*, cité par Freud, *Schreber*, P. U. F., p. 283.
2. *Ibid.*, p. 277.
3. *Ibid.*

la bête, qu'on est en deçà de ce que sait l'acéphalie animale, que le « corps » ne sait plus chier alors qu'il en a « besoin », que la merde ne connaît plus son chemin vers la sortie. Formidable bêtise du corps fou, dans laquelle Flechsig vient plonger Schreber. Au contraire du corps organique, montage des montages, assemblage fonctionnel, édification érotique, ce corps libidinal paraît n'avoir pas de canaux établis pour la circulation et la décharge des impulsions. Non pas profondeur de la bêtise, mais immensité, absence de mesure. La *bêtise libidinale* est une tout autre chose que celle de Bouvard et Pécuchet, laquelle consiste à réciter, à citer derechef en puisant dans le *lieu commun* des énoncés, et elle en est toute proche, puisque, comme elle, elle repose sur la destruction du sujet capable de répondre de ses dires et de ses actes, sur la perte d'identité (signalée chez Flaubert par le *duo* que forme le héros bête [4]). Bêtise inséparable de la dissimulation dont on parle ici.

Seconde remarque : cette bêtise se retrouve dans l'étrange acception de la féminité qu'implique le texte cité plus haut du Président Schreber ; c'est « *y avoir* » femme plutôt qu'être femme, cet « *y avoir* » se traduisant indifféremment par : faire la femme dans le coït et *aussi faire l'homme de cette femme* (« assumer le rôle d'une femme que j'étreindrais moi-même sexuellement »), voir femme, voir image femme, — et sans doute encore : être vu femme, etc. Ici encore immensité bête de la bande libidinale. Au nom propre de Flechsig, tenseur par excellence, correspond la mise en anonymat du corps de Schreber : corps sans fonctions organiques réglées, corps sans sexe ou avec beaucoup de sexes. Dironsnous à présent que ce nom de Flechsig n'est que le prédicat de quelques énoncés qui impliquent que, sous lui, des pulsions incompossibles s'activent ensemble ? *Flechsig m'aime,* puisqu'il me fait chier-jouir ; *Flechsig me hait* puisqu'il m'interdit de chier-jouir ; *j'aime que Flechsig me haïsse,* parce que ma propre persécution est nécessaire pour que j'accomplisse le salut de l'humanité future ; *je hais que Flechsig m'aime,* parce que je voudrais que la défécation soit pour moi naturelle comme pour d'autres...

4. Ce que montre un travail inédit de Suzanne Lafont sur *Bouvard et Pécuchet.*

Interrompons l'énumération d'énoncés déjà en eux-mêmes simplifiés. Négligeons la lecture que Freud fait du rapport de Schreber à Flechsig : c'est une lecture exemplairement sémiotique ou conceptuelle, puisqu'elle fait de tous ces énoncés et de beaucoup d'autres encore les phrases terminales résultant de transformations à partir d'un noyau unique qui serait : *Moi* (*un homme*) *je l'aime* (*lui, un homme*) [5]. Transformations dues, comme dans l'exfoliation du fantasme *Un enfant est battu,* à des déplacements pulsionnels par refoulement ou régression, et impliquant donc un usage, fort peu générationviste certes, mais néanmoins parfaitement réglé-régulateur, de la négation.

Discutons plutôt le point suivant : nos énoncés (qu'ils soient quatre ou *n,* qu'importe, qui oserait prétendre en épuiser la série potentielle ?) donnent-ils vraiment lieu à ce que nous cherchons sous le nom de dissimulation ? Est-ce qu'ils ne fournissent pas plutôt une polysémie, d'un côté une homonymie, Flechsig l'amant étant l'homonyme de Flechsig le bourreau, de l'autre une synonymie, Flechsig amant et bourreau étant le synonyme de Dieu (groupe synonymique auquel Freud ne manquera pas d'ajouter le Père) — autant de relations que le sémiologue connaît bien et acceptera, non pas du tout comme des objections, mais comme des encouragements à sa méthode. Tout nous entraîne à ces transformations certainement, par lesquelles nous n'approchons guère de l'économie libidinale. Si Flechsig, comme tout à l'heure Roberte, est un signe tenseur, et pas seulement « sensé », ce n'est pas par la polysémie des énoncés qui s'attachent à son nom, c'est par le vertige d'érotisme anal qui saisit le corps libidinal schrébérien et dont le nom Flechsig est l'extension. Vertige parce que de nouveau là, autour de l'anus, la révolution de la barre des disjonctions va se faire furibonde au point que le cul du Président passera à l'incandescence solaire, au point surtout que favoriser et interdire le passage de la matière (des fèces ou du membre divin) va devenir désormais indécidable, les deux mouvements étant ensemble investis et déclenchés : « Cela a lieu de la sorte : les matières sont poussées en avant, parfois aussi en arrière

5. *Ibid.*, p. 308 sq.

dans l'intestin, et lorsqu'il n'en reste plus assez (...)[6] », et que dans cet écartèlement sur place vers la constipation et la diarrhée, vers l'hétéro- et vers l'homosexualité, vers la virilité et la féminité, c'est la position du soleil, des dieux, des médecins, des hommes qui se met à tourner sur elle-même en interdisant toute distribution stable et toute « pensée ». Ce vertige incandescent porte le nom de Flechsig, et c'est ainsi que celui-ci vaut comme signe tenseur.

Il étend le jeu de toupie, par-delà le corps organique de Schreber, à des régions inattendues de la bande libidinale ; ce nom les saisit ou plutôt les fait exister tout à coup comme des morceaux du vaste labyrinthe érectile maniaque *anonyme*, ah vous croyiez être un médecin en train de ramener mon anus solaire à ses proportions misérables de régression prégénitale œdipienne ; en disant Flechsig, en bâtissant sur Flechsig mon roman métaphysique et historique, en mettant Flechsig au début et à la fin de mes haines et amours, je fais de vous, médecin, non pas une pièce dans *mon* jeu de paranoïaque, comme vous croyez, mais un lambeau imprévisible de l'immense bande où circulent les influx anonymes. Votre nom, c'est la garantie de l'anonymat, la garantie que ces pulsions *ne sont à personne*, que nul, et pas même le « médecin », n'est à l'abri de leur parcours et de leur investissement. Voilà votre peur et pourquoi vous m'enfermez. Ce qui sous le nom de Flechsig se trame, ce n'est donc pas seulement la sage polysémie qu'on trouve dans l'énoncé le plus anodin, c'est l'incandescence d'un morceau de corps qui n'en peut plus des assignations, parce que l'investissent ensemble le pour et le contre, et c'est plus encore, c'est la transmission de cette brûlure impensable à d'autres régions libidinales, ici nommément les langages de l'histoire et de la religion, leur invention et capture dans le vertige anal, leur sexualisation, comme on disait alors, leur branchement sur l'anus fou, l'extension de celui-ci à ceux-là, et ainsi c'est donc la prétendue frontière du corps de Schreber qui se trouve violée par le nom de Flechsig (tout autant que la prétendue frontière du corps de Flechsig), cette limite elle-même est pulvérisée par le tournoiement vertigineux, le corps du Président se défait et ses morceaux se projettent à travers

6. *Mémoires...*, cité par Freud, *Schreber*, p. 309.

l'espace libidinal en se mêlant à d'autres morceaux en un inextricable patchwork. La tête n'y est pas plus qu'un bout de peau quelconque. Flechsig mon cul. Par-delà la synonymie et l'homonymie, l'anonymat.

« FAITES USAGE DE MOI. »

Ce nom propre, si c'était le *maquereau ?* C'est-à-dire Dieu. Relisons encore Schreber : « La remarque a déjà été faite dans les chapitres précédents, que les rayons (nerfs de Dieu) qui subissaient l'attraction n'y consentaient que contre leur volonté parce qu'elle conduisait à une perte de leur existence propre, et contredisait donc à l'instinct de conservation. On cherchait donc constamment à suspendre l'attraction, en d'autres mots à se dégager à nouveau de mes nerfs (...). L'idée majeure était toujours de me « laisser en plan », c'est-à-dire de m'abandonner, ce que l'on croyait pouvoir obtenir au temps dont je parle en ce moment, par éviration et mise à prix de mon corps comme de celui d'une fille prostituée, parfois aussi par mise à mort et, plus tard, par la destruction de mon intelligence (me rendre fou)[7]. » Et Schreber ajoute, comme une vraie « putain » : « Pour ce qui est des tentatives d'éviration, on ne fut pas long à s'apercevoir que le remplissement progressif de mon corps avec des nerfs (féminins) de volupté avait un effet tout à fait inverse, que la volupté d'âme qui en résultait dans mon corps augmentait bien plutôt la force d'attraction[8]. » Comme une vraie fille, ou plutôt emporté par la puissance de la dépendance ?

Mais, auparavant, *qui* veut ce scandale, cette féminisation ? « Il était tout à fait naturel, du point de vue humain qui surtout me dominait alors, que je visse toujours dans le seul professeur Flechsig, ou dans son âme, mon ennemi véritable (plus tard s'y ajouta l'âme de von W., dont il sera davantage question plus bas), et que je consi-

7. *Mémoires...*, tr. fr., *Cahiers pour l'analyse* 7, p. 119.
8. *Ibid.*

dérasse comme mon alliée la toute-puissance divine que je m'imaginais mise en danger face au seul professeur Flechsig ; je croyais dès lors devoir la soutenir par tous les moyens imaginables, jusqu'à me sacrifier moi-même. Que Dieu lui-même eût été le complice, sinon l'auteur même, du plan dressé en vue du meurtre d'âme à perpétrer sur moi et de la prostitution de mon corps comme fille publique, c'est une pensée qui s'est imposée à moi beaucoup plus tard seulement [9] (...). »

La prostituée accepte la prostitution au nom d'un intérêt supérieur. Elle la veut, en cela toute semblable à un martyr : elle témoigne par son humiliation, Madeleine en tant que Jésus. Elle commence par témoigner *contre* son souteneur. Dissociation encore naïve des deux instances : affective, c'est Dieu, aux yeux de qui la souffrance est exposée et au cœur de qui offerte ; économique politique, c'est le proxénète, Flechsig ici, Hérode ou Pilate, qui monnaie cette souffrance, en tire bénéfice et donc l'ignore comme telle. Puis dans un second temps (le temps d'écrire, remarquons-le : « C'est une pensée qui s'est imposée à moi beaucoup plus tard seulement, et qui ne m'est clairement venue à la conscience, j'ose le dire, que pendant la rédaction du présent travail [10] »), les deux noms, Flechsig et Dieu, se condensent, l'instance d'appel s'avère être aussi ou plus criminelle que celle du crime. Alors le maquereau-Dieu-médecin prend toute sa dimension libidinale : l'ordre du monde, dit Schreber, est vraiment violé par ce projet de ma transformation en femme (en prostituée), il n'y a pas d'instance d'appel, Dieu aussi est mon persécuteur, il n'est pas le juge intègre qui reçoit ma souffrance, il est encore le maquereau qui l'exige et en bénéficie, et de ce fait, qui la révèle et l'exploite dans la duplicité de souffrance-jouissance.

Là-dessus Schreber proteste, et il faut voir dans sa lutte pour sortir des maisons de santé où *on* l'enferme le même combat qu'une fille peut mener pour échapper au milieu et au bordel ou au carré de trottoir où on la séquestre. Mais cette protestation ne va pas sans ambivalence. Car, on l'a vu, Schreber désire être la prostituée de Dieu, jouir en

9. *Mémoires..., Cahiers pour l'analyse* 6, pp. 149-150.
10. *Ibid.*, p. 150.

femme et le faire jouir sinon comme son amant, du moins comme son maître. C'est pour cela qu'il veut être *toutes les femmes et les femmes tout le temps,* et le « sans cesse », le « continûment » qui revient sous sa plume pour définir la condition qui selon lui est celle de la jouissance de Flechsig-Dieu, *qu'il y ait tout le temps femme,* c'est l'effort de la créature pour se mettre à la mesure de l'omnitemporalité divine : « Même quand je vivais dans un studio seule, dit Xavière Lafont, le téléphone sonnait, à n'importe quelle heure du jour ou de la nuit, pour contrôler ma présence (...). Ils [les macs] ont tout le temps qu'il faut pour aller vous chercher en Amérique s'ils le veulent. » Et alors même qu'elle a quitté le métier, « des coups de téléphone me réveillent parfois en pleine nuit (...). Au bout du fil, rien. Seulement le souffle d'une respiration, et puis on raccroche [11] ».

Dans la formation de cette ambivalence qui va confondre Dieu et le mac, Dieu et Flechsig, la « punition » est un élément décisif ; elle s'appelle persécution chez Schreber. Elle est identique, néanmoins, à celle que subit Xavière : enfermement, mise en état de dépendance, la clinique comme loi du milieu. Ici Xavière dit l'essentiel : « La punition, c'est encore le moyen de faire accepter l'inacceptable à un être humain. Mais c'est aussi le lien sado-masochiste qui finit par vous faire éprouver « quelque chose » pour vos souteneurs. Ce quelque chose ne porte pas de nom. C'est au-delà de l'amour et de la haine, au-delà des sentiments, une joie sauvage, mêlée de honte, la joie de subir et de tenir le coup, d'appartenir, et de se sentir libérée de la liberté. Cela doit exister chez toutes les femmes, dans tous les couples, à des degrés moindres ou inconscients. Je ne saurais vraiment l'expliquer. C'est une drogue, comme une impression de vivre sa vie plusieurs fois en même temps, avec une intensité incroyable. Les maquereaux eux-mêmes, en infligeant ces punitions, éprouvent ce « quelque chose », j'en suis certaine. » Ce quelque chose sans nom, pourquoi lui donner néanmoins celui de sado-masochisme comme elle le suggère ? Ici nous sommes en pleine dissimulation. Si Flechsig est le nom du *vertige,* le mac ou la communauté des macs l'est aussi. Ce qui succombe dans la punition, en regard de ce

11. « Justine 73 », *Le Nouvel Observateur,* 19 mars 1973.

vertige, c'est l'illusion du moi : « Ils avaient réussi, puisque maintenant je n'existais plus que par eux. »

Mais bien entendu, comme dans la chère dialectique du maître et de l'esclave, cette dépendance extrême peut être maniée par « la femme » comme une arme contre le dominateur. Dans l'amour, il se peut que ce soit l'orgasme féminin qui tire les corps vers l'aveugle mélange ; ainsi Schreber se veut plus femme et prostituée, et donc toujours plus fou, plus « mort », pour mieux séduire Flechsig et Dieu. Est-ce donc intention plutôt qu'intensité ? Et là où nous croyions avec Xavière avoir trouvé la *force,* la force de *l'impouvoir* (« Je ne dis pas que je regrette cette vie. Mais elle vous manque à jamais. C'est une cocaïne. On ne retrouve jamais une telle intensité dans la vie... normale »), faut-il faire place au *pouvoir* et à sa connivence avec toute faiblesse ? Assurément. Mais ce n'est pas une raison pour gommer la première ; l'intensité se dissimule dans les signes et les instances. Si le nom propre est le maquereau ou Dieu, il est aussi l'occasion de ce « quelque chose » d'innommable. Si le moi succombe dans la dépendance, ce n'est pas seulement selon les misérables allers et retours des préoccupations de pouvoir.

Du nombril de la nuit, dans l'épuisement des paumes et des regards, verge et vulve en loques, terre brûlée sans tactique, peut encore naître dans la gorge rauque et intime d'une femme cet ordre : « Faites usage de moi », et cela veut dire : il n'y a pas de moi. La prostitution est l'aspect politique de la dépendance, mais celle-ci a en outre une position libidinale. C'est elle que Sade a manquée. La demande de « passivité » n'est pas la demande d'esclavage, la demande de dépendance pas la prière d'être dominé. Il n'y a pas de dialectique de l'esclave, ni celle de Hegel, ni la dialectique de l'hystérique selon Lacan, l'une et l'autre supposant la *permutation des rôles à l'intérieur de l'espace de la domination.* Tout cela est connerie virile. « Faites usage de moi » tend en direction du membre érigé au-dessus des reins le leurre du pouvoir, de la relation de domination. Or c'est tout autre chose qui se passe dans ces reins, tellement plus important, l'offre d'abolition d'un *centre,* d'une *tête.* Quand l'homme, Flechsig, le mac, use de cette « demande » manifeste d' « usage » pour se faire lui-même tête, pouvoir,

— il se défend, il n'ose pas entendre la portée de l'offre et lui donner suite. La passion de la passivité qui fait dire cela, n'est pas *une* force, un appoint de force dans un combat, elle est la puissance même, qui liquide toutes les stases bloquant ici ou là les passages d'intensité. L'offrande des fesses, du pli fessier ouvert, de l'anus et du conduit, de la femme courbée en glaneuse, méfiez-vous, ce n'est pas davantage un défi genre potlatch, voilà ce que je te donne, fais voir, toi. C'est l'ouverture de la bande libidinale, et c'est à cette ouverture, à cette extension et invention instantanées que l'homme de pouvoir, le maquereau, le politique se refusent, se contentant en toute mesquinerie de capitaliser les intensités libidinales à des fins de plus-value : surexploitation de la force de jouissance, retombée dans les visqueuses spéculations chinoises. Car cet intérêt, cette intercession d'un tiers, sont vrais aussi de l'érotique intelligente, sans doute. Du moins est-on tenu de se demander, tout comme on doit le faire au sujet de la machinerie baroque qui relie le corps de Schreber à celui de Flechsig, si l'érotique consiste à rabattre, thésauriser, voire capitaliser de la force, comme le suggèrent abondamment les textes chinois qu'on verra ou les *Liaisons dangereuses ;* ou bien si, en jetant l'intelligence dans la partie, en incorporant aux cheminements de l'énergie la « froideur », c'est-à-dire la brûlante tension de calcul, elle n'a pas pour fonction au contraire d'*intensifier* des régions et des passages négligés ; et non pas d'intensifier par le contrepoint de la *secondarité,* du calcul, de l'autre espace-temps, de l'autre corps, contrastés ou alternés avec la primarité, mais d'élever les intensités par l'injection de la libido dans le procès d'intelligence, par l'*incorporation de la tête* à la bande libidinale, par la mise en marche des machines capitales et capitalistes au bénéfice des circulations pulsionnelles, par l'érotisation de l'entendement ; imaginez le petit commerçant ou le petit comptable mettant son art ignoble au service de ses glandes.

C'était donc cela, la sottise de Sade, dont Klossowski n'arrive pas à se débarrasser même dans « le Philosophe scélérat ». Du moins la sottise d'un Sade. Il y a un autre Sade, qui est Spinoza et Lucrèce, celui de « Français, encore un effort pour être républicains », matérialiste libidinal, que nous désirons ici et désirons prolonger ici.

« Faites usage de moi » est un ordre et une supplication, supplique impérieuse, — mais ce qu'elle demande est l'abolition de la relation Je/Tu (qui est maître/esclave, réversible) et de la relation d'*usage* aussi, évidemment. Cette supplique paraît pure religiosité pour autant qu'elle demande la dépendance. C'est ce que Jésus dit sur la croix, non ? Mais Jésus peut demander la dépendance *parce qu*'il offre sa douleur en salaire du péché : le hors-de-prix de sa souffrance, de son abandon, la terrible *démiraculation* schrébérienne qu'il subit, dessaisissement perpétré et accompli par celui qu'on aime et qui est ainsi tout-puissant, — ce hors-de-prix, Jésus le pose comme prix du rachat des péchés. Jésus est par là une prostituée calculatrice. Tu me fais mourir, ça fait mal, mais tout le monde s'y retrouvera : les pervers ou les crétins (« ils ne savent pas ce qu'ils font ») seront récupérés dans le corps gracieux de la création, c'est-à-dire du capital. Et Dieu est un mac qui dit à sa femme Jésus, comme il dit à Schreber : fais-le pour moi, fais-le pour eux. Qu'y gagne Jésus, direz-vous ? Et je réponds : qu'y gagne une prostituée, à vendre les morceaux les plus imprévisibles de son corps, son regard, ses talents de couturière, ses godasses, et qu'y gagne Schreber ? Là n'est pas la question. La prostituée, comme Jésus et Schreber s'invente et se pose elle-même comme *sujet* par le calcul, serait-il pur fantasme, qu'elle s'impose, et qui suffit à *convertir la perversion,* à la circonvertir. Et n'oubliez pas que, comme Jésus est aussi dieu, la prostituée *est* certes son client, mais elle est aussi son souteneur. Le mystère de la Trinité qui est celui de la Similitude, est la machinerie même qui produit le signe sensé et dissimule le signe tenseur. Encore une fois, ne pas s'y laisser prendre.

« Faites usage de moi » : énoncé d'une simplicité vertigineuse, il n'est pas mystique, mais matérialiste. Que je sois ta plage et tes tissus, que tu sois mes orifices et mes paumes et mes membranes, perdons-nous, laissons le pouvoir et la justification immonde par la dialectique du rachat, *soyons morts*. Et non pas : que je meure de votre main, comme dit Masoch. Ici gît la suprême ruse, volontaire ou involontaire, pour que de cet ordre ultime, émanant d'un corps déjà exaspéré de caresses et d'insomnie, ressurgisse dans le vacarme des pulsions partielles déchaînées, la fonction-sujet. Glose hégélienne de la supplique : sois mon maître, que ta

volonté soit faite. C'est comme cela que Sade ou Freud ou Bataille la comprend, introduisant le politique ici même, et donc de nouveau l'ordre, la stratégie, la raison de la guerre, Laclos et Clausewitz.

Or que veut-elle, celle qui demande cela, dans l'aridité et l'exaspération de tous ses morceaux de corps, la femme-orchestre ? Elle veut se rendre maîtresse de son maître, et tout cela, vous croyez ? Allons ! Elle veut que vous périssiez avec elle, elle désire que les limites d'exclusion soient repoussées, le balayage de tous les tissus, la tactilité immense, le tact de ce qui se referme sur soi sans faire coffre et de ce qui s'étend sans cesse hors de soi sans faire conquête. Face à cela, la médiocrité autocollante des virils ! qui ricanent en croyant démasquer et exploiter l'hystérique ou la femme et son prétendu mensonge, médiocrité semblable des politiques, inscrite sur le billet que Lénine envoie par courrier à travers les couloirs du Palais d'Hiver vers Trotsky (nous fabulons à peine) : « Dites donc, si les gardes blancs nous tuent, croyez-vous que Sverdlov et Boukharine pourront se tirer d'affaire [12] ? », parole d'un homme du milieu, dont le meilleur commentaire vient de Xavière encore : « Au premier abord, on les prend pour des « bons vivants ». Ils sont bien habillés, avec souvent quelque chose d'efféminé. Ils ne sont pas forcément homosexuels, mais on sent qu'ils pourraient l'être. En tout cas, ce ne sont pas de grands amants. Ils se déplacent toujours en groupe. » Car il leur faut une organisation, à ces pervers de village, comme disent Deleuze et Guattari (eux-mêmes...).

Que veut une femme ? demandait Freud. Elle veut que l'homme devienne ni homme ni femme, qu'il ne veuille plus rien, qu'elle et lui, différents, soient identiques dans le branchement insane de tous les tissus. « Il serait plus conforme à la réalisation du désir, dans la vie de l'au-delà, qu'on y soit enfin délivré de la différence des sexes », écrit Schreber, qui cite la chanson de Mignon dans *Wilhelm Meister : « Und jene himmlischen Gestalten/Sie fragen nicht nach Mann und Weib* (Et ces figures célestes, Elles ne demandent pas si l'on est homme ou femme). » Et que ce vouloir que tout

12. Trotsky, *Ma vie*, Gallimard, tr. fr., p. 347.

s'emporte et s'embrase soit appelé par les penseurs pulsion de mort, pardi ! eux qui ne pensent, sous le nom de vie, qu'à rassembler, unir, capitaliser, conquérir, étendre, renfermer et dominer. Les Grecs Lénine et Trotsky, les pédérastes qui se déplacent en groupe, prostituant les masses-femmes. Mais prise dans leurs noms propres infâmes de dirigeants, la supplique insensée des masses, qui n'est pas : Vive la Sociale (et moins encore : Vive l'Organisation), mais : Vive la Libidinale.

Simulacre et fantasme.

Avec le nom propre et sa dissimulation, nous approchons de l'un des épicentres de la problématique de Klossowski, présent dans sa lecture de Nietzsche, de Fourier, de Sade, dans sa philosophie de l'écriture, de la narration, de la politique ; épicentre annoncé par Klossowski lui-même dans « Protase et apodose [13] » : « On verra ainsi le sens du *simulacre* (dans l'interprétation que donne saint Augustin à ce terme, en fonction de la *theologia theatrica* (Varron)), repris par moi dans *le Bain de Diane* et *le Cercle vicieux,* par rapport au *phantasme* (Wahnbild et Trugbild). »

Qu'en est-il du simulacre, d'abord, dans la polémique d'Augustin avec le paganisme romain ? Ce qui est en jeu sous le nom de simulacre est la position même du signe que nous venons de critiquer, sa souche théologique. Augustin prend, dans *la Cité de Dieu,* pour adversaire et représentant du paganisme romain, Varron théologien, grammairien, philologue, rhétoricien, et il va essayer de s'en faire un complice. Varron distingue trois théologies : l'une, naturelle, discursive, philosophique, qu'Augustin entend reprendre et sauver ; l'autre mythique, théâtrique, scénique, poétique (ce sont ses mots) ; et enfin une théologie civique ou civile, politique. La stratégie d'Augustin consiste à dissocier les deux dernières ensemble de la première, à les présenter comme d'infâmes

13. *L'Arc,* n° 43, 1970.

parodies de celle-ci, seule honnête, parodies qui autorisent non seulement les jeux du cirque, mais le jeu politique comme cirque. Et, face à cette politique parodique, il va dresser une politique naturelle, une politique philosophique, une citoyenneté divine. Il lui faut donc dans un deuxième temps arracher le politique au scénique, montrer que tout ce qui s'appuie sur la théâtralité, la représentation, dans la politique impériale, est à rejeter, sur le motif qu' « on ne peut solliciter ni espérer la vie éternelle de dieux poétiques théâtriques ludiques scéniques » (*Civ. Dei* VI, 6). (Et pourquoi non ? Et pourquoi le critère de la vie éternelle serait-il pertinent en matière théologique et politique ? Et n'y a-t-il pas une éternité dans l'instant intense d'un jeu de cirque ? La mort n'y est-elle pas incluse avec la jouissance ?)

Donc Augustin dresse un théâtre, il circonscrit un intérieur et un extérieur qui, en fait, dans la vie publique romaine ne sont pas séparés — du moins allons-nous les fantasmer ainsi —, qui sont même inexistants comme termes opposés, s'il est vrai, comme le dit Varron, que le théâtrique n'est que le miroir du politique, et celui-ci du naturel, si donc de l'un à l'autre il y a équivalence sans déchéance et s'il est exclu que la transcendance du divin naturel puisse être posée telle quelle. Allons plus loin dans notre fantaisie interprétative : la théologie naturelle est philosophique ; le lieu d'investissement principiel est ici celui du langage. Qu'est-ce que la théologie naturelle ? La libido inventant des énoncés inouïs, ajoutant à la bande pulsionnelle les phrases de la supplication, de la prière, de l'apologétique, de la métaphysique réflexive. Etrange œuvre dans la chair des mots, où le terme de *nature*, depuis les Stoïciens, occupe une place en vue, terme arbitraire s'il en est, idée d'une autonomie, mais enveloppante et pénétrant toutes choses, non pas d'une extériorité là-bas à rejoindre en se débarrassant d'une fausse immanence ici, mais d'une puissance au contraire immanente à toutes choses et jamais dissociable comme telle. Et donc se trouvent autorisées par cette théologie naturelle, la théologie civile et la théologie théâtrique : la première signifie que la libido investit ses énergies de vie et de mort sur l'espace de la cité, et d'abord qu'elle circonscrit cet espace, et d'abord encore qu'elle *invente* des additifs à la bande labyrinthique qui seront « politiques », toute une

imagination de la *civitas* ou *politeia,* de l'équivalence des hommes en elle, de la position des femmes, des esclaves, des enfants à la périphérie d'elle, et aussi l'invention derechef d'énoncés nouveaux, rhétoriques, non philosophiques. Or il n'est pas question que cette invention du politique soit moins noble, soit dépréciée, au regard du naturel. Le politique et le naturel pour la religion stoïque et sceptique de ces Romains ne sont pas hiérarchisés, rien de moins néoplatonicien que ces guerriers éroticiens banquiers philosophes. De même la théologie des poésies et des mythologies, il n'est pas question de la déconsidérer non plus, car elle atteste que d'autres investissements de langage sont encore possibles, ceux qui produisent les énoncés qu'avec Platon et Augustin on (dé)classe comme imaginaires ou fantastiques, sous prétexte qu'ils ne sont pas « vrais », les propositions qui forment contes, épopées, drames, lyrismes, romans. (Et la mise au ghetto de l'art et des artistes commence là, dans *la République,* et pas seulement donc avec la bourgeoisie.) Et sous sa forme théâtrale, scénique (que vise particulièrement Augustin), cette production de dieux n'est pas seulement une invention de mots et syntaxes nouveaux, mais aussi d'arrangements spatiaux et sonores, elle ne s'inscrit pas seulement en langages, mais en mouvements de corps, se dotant de gestes, de vêtements, de masques, d'instruments musicaux, de bâtisses, c'est-à-dire d'éléments ici aussi les plus arbitraires matériellement, les plus libidinalement efficaces.

Si bien que ce théâtre romain, cette théâtralité de cirque et d'assemblée politique, bien loin d'impliquer le découpage platonicien de la caverne, qui est le découpage effectivement théâtral entre un extérieur vrai et un intérieur *simulant* cet extérieur (pour simplifier), repose au contraire sur la conviction que *tout est signe ou marque, mais que rien n'est marqué ni signifié,* qu'en ce sens les signes ne sont signes de rien, non pas au sens où ils renvoient à un zéro qui serait ce qui les *fait* signifier, mais au sens précis où nous avons parlé de signes-tenseurs : chaque chose et bout de chose étant d'une part terme dans un réseau de significations qui sont des renvois métonymiques sans trêve, et d'autre part indiscernablement singularité tendue, concentration instantanée éphémère de force.

C'est cette sage folie affirmative qu'Augustin veut détruire au bénéfice d'une sagesse nihiliste, dans laquelle l'intensité présente est non seulement dévalorisée, mais presque oubliée, où le concept du temps de conscience renvoyant sans cesse l'événement d'instance en instance dans le chassé croisé des passé et avenir va obliger à suspendre tout le réseau des absences à une Présence, à un Présent omnitemporellement vivant, mais absent lui-même, où avec ce tissu de renvois la machine sémiotique est désormais en place prête à rabattre toute intensité en signe, en valeur valant pour quelque chose d'absent.

Là se place la thèse augustinienne du simulacre, qui est la thèse de la Similitude généralisée, c'est-à-dire le support de toute sémiotique au moins métaphorique : toutes choses sont ce qu'elles sont parce qu'elles ressemblent à une autre chose, et s'il en est ainsi, il doit y avoir une Ressemblance, une *Similitudo* par participation à laquelle toutes les choses semblables sont semblables. Augustin nomme cette *métochè le Verbe :* fils imitation parfaite du père, représentant ce qui l'engendre d'une manière si absolument pleine et achevée qu'il *est* ce qu'il imite tout en en étant distinct, mystère de la dualité dans l'unité qui est de même l'énigme du signe. Le fils ou verbe est le *Simulacre en soi* s'il est vrai que la relation d'image ou simulacre exige entre les deux termes non pas seulement la similitudo, mais l'engendrement : le fils parfaitement semblable au père est aussi ce qui émane de lui. Toutes choses sont donc en rapport de ressemblance si toutes ne sont pas images les unes des autres ; et bien entendu une hiérarchie des choses s'établit qui dépend de la teneur en similitudo (et complémentairement en dissimilitudo) des rapports qu'elles ont entre elles. Si le rapport du père et du fils donne la ressemblance elle-même qui sera participée par toute la hiérarchie inférieure, tout en bas de celle-ci, au contraire, il doit y avoir le moins ressemblant, le plus dissemblable, le dis-simulé et dis-similé ; et comme rien n'est qui ne soit par similitude, qui ne soit simulacre, l'absolument dissimulé serait le néant [14]. Le dernier des êtres, s'il n'est pas néant, est au moins un simulacre illusoire ; ainsi le

14. Gilson, *Introduction à l'étude de saint-Augustin,* Paris, Vrin, 1929, p. 268.

corps : « *Vos quidem,* dit Augustin [15], *nisi aliqua unitas contineret* (*corpus*), *nihil essetis, sed rursus si vos essetis ipsa veritas, corpora non essetis.* » Donc, s'il y a une *unité corporelle,* c'est presque par paralogisme : l'unité du corps ne peut qu'être *infiniment précaire,* et, quant à la théorie générale du simulacre, *fausse.* (Sa précarité nous plaît, sa « fausseté », pour nous, n'a pas d'autre sens que de situer cette thèse des simulacres comme misérable théorie de la vérité.)

Dans cette hiérarchie de la similitude se met en place la théâtralité de la représentation nihiliste. La *vérité,* puisqu'il va falloir alors parler ainsi, d'un être pris en tant que signe, se trouve située *au-dehors* de lui, et même, parce qu'Augustin conçoit le signe sous la catégorie de la métaphore, *au-dessus* de lui. Cet être *signifie autre chose* que ce qu'il est : il signifie ce dont il est le simulacre, mais, du fait qu'il n'*est* pas ce qu'il signifie, il signifie aussi la distance qui l'en tient à l'écart, la dissemblance, le manque d'être qui l'en sépare. (C'est pourquoi les Victorins, et d'abord la tradition hermétique, pourront dire que la laideur, qui atteste cet écart, est précisément ce qui fait le plus honneur à la toute-puissance divine.) Le nihilisme se tient là tout entier : sens différé, et dans ce différer, manque glissé. Même construction chez Hegel : entre une formation (*Gestaltung*) et l'autre, écart d'identité-altérité, autres noms pour ressemblance-dissemblance, et conscience de leur indissociabilité dans l'*Aufhebung.* Le thème trinitaire est donné d'emblée dans la pensée gréco-chrétienne. Après, ce n'est plus que variations là-dessus. Comparez par exemple avec le trinitarisme augustinien tel qu'il s'affiche dans le *De trinitate* (XI, 8, 14), où il est dit : « *Sensus accipit speciem ab eo corpore quod sentimus, et a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis* », la réflexion jeune-hégélienne qu'on trouve dans le manuscrit de 1803-1804 où le maître dialecticien écrit : « La couleur dans ses trois Puissances : dans la sensation, en tant que déterminité du *bleu* par exemple, et puis comme concept, en tant que référée aux autres [couleurs] comme opposée à ces couleurs, égale à elles, [la couleur donc consiste] en ceci que les couleurs sont des couleurs et par là existent d'une

15. *De vera religione,* XXXII, 60.

manière simple et universelle en tant que couleur [16]. » Donc : 1° *ce bleu,* comme singularité = le *sensus* augustinien ; 2° *le bleu,* comme opposé à *le rouge,* comme référence oppositive aux autres noms = la *memoria ;* 3° *la couleur,* métaunité du bleu, rouge, etc. = *l'acies* d'Augustin.

La chose est là pour une autre, et elle est *moins* que ce qu'elle représente. Pour qu'elle soit ce qu'elle est, il y a eu perte d'être. Ce qui nous est donné, en tant que ce n'est pas la similitude même, est *déficient en puissance.* La théâtralité de la représentation implique cette déficience, cette dépression. C'est en elle que s'organise la figure de l'aliénation. E. dé Negri [16 *bis*] retrace la généalogie de ce terme : Paul écrit de l'incarnation que le Christ « *s'anéantit* lui-même en prenant figure servile » (*Philip.,* II, 6-7) ; *ékénôsén,* dit le grec, que la Vulgate rend par *exinanivit,* « se vida, s'épuisa ». C'est par Luther, qui traduit : « *hat sich selbs geeussert* » (« Jésus s'est mis à l'extérieur de soi ») que Hegel reçoit cette tradition nihiliste, et la transmettra à Marx et aux politiques sous le nom d'aliénation.

Pareillement de celui *à qui* le signe métonymique est offert. Ce qui m'est donné *à travers* le signe lui est par là même refusé, et il va se constituer comme le recueil de mémoires de signes à faire signifier et d'anticipations de signification à faire se présenter en signes. Il va former son être sémiologique à la rencontre de deux néants, passé et avenir. Cet être sémiologique nommé conscience va ainsi développer ce qu'on nomme temporalité, sur la base du nihilisme constitutif du signe : « La mort que l'âme doit vaincre n'est pas tant l'unique mort qui met fin à la vie, que la mort que l'âme éprouve sans cesse durant qu'elle vit dans le temps [17]. » Sujet absent, vie morte, signification manquante, signes marques d'incomplétude, temporalité négative, mort délivrance, report de la vraie vie ailleurs : sémiotique métaphysique avec tous ses tenants et aboutissants ; et théologie nihiliste. C'est sur et avec ce manque généralisé

16. *La Première Philosophie de l'esprit* (1803-1804) tr. fr., P. U. F., 1969, pp. 87-88.

16 (*bis*). « L'elaborazione hegeliana di temi agostiniani », *Revue internationale de philosophie,* VI, 1952, I, 19, pp. 62-78.

17. *De immortalitate animae ;* cité par P. Landsberg, « Du concept de vérité chez saint Augustin », *Deucalion,* 3, oct. 1950.

que se construit le grand Signifiant, le grand Dieu, absent aussi, mais supposé principe de toute présence et signification. Maître des signes dans leur ek-sistence, amen. Voyez-vous en quoi l'amour de la linguistique, l'amour de la psychanalyse, et leur conjugaison peuvent marquer la moindre rupture par rapport à cette théologie ? Ne voyez-vous pas plutôt en quoi ils sont des rejetons ou des résurgences de cette théologie ? de la *même* théologie ? du même anéantissement du corps pulsionnel dans un discours de déni ?

En face de cela, le fantasme, au sens de Klossowski. Non pas la petite mise en scène, le *day dream* ou le *Traum ;* la petite histoire qu'on se raconte, ou qui se raconte toute seule par exemple dans l'attaque hystérique, le scénario ; et pas non plus la matrice qui met en scène, — tels, l'un et l'autre, que Freud les entend, et qui sont, derechef, des substituts d'autre chose, qui sont là pour remplacer un *accomplissement* de désir interdit, pour vicarier un remplissement de sens libidinal impossible, et qui comme n'importe quel signe sémiologique sont faits de manque. Ce que Klossowski entend sous le nom de *phantasme* serait bien plutôt, ainsi qu'il le suggère lui-même, à concevoir comme un objet qui serait *fabriqué* avec de la force pulsionnelle détournée de son usage « normal », générateur ; du moins s'il s'agit du phantasme « pervers », tel qu'on le trouve mis en place dans l'œuvre de Sade (et aussi dans celle de Klossowski). Laissons pour l'instant la question que soulève ce « détournement », dans lequel évidemment on reconnaîtra bientôt le même nihilisme qui vient d'être dénoncé dans la théorie du simulacre, et donc la persistance chez Klossowski et sans doute chez Sade lui-même, sous l'idée de perversion, d'une théologie de la dissimilitude qui appartient nécessairement à celle de la Similitudo augustinienne. Laissons cette discussion un instant, retenons d'abord que la position suggérée du phantasme, qui en fait quelque chose comme un objet fabriqué, comme un produit dont la « consommation » serait l'émotion voluptueuse elle-même, est, à cet égard du moins, pleinement affirmative : les morceaux de corps posturés que produit la force pulsionnelle et qui se consument vainement en intensités jouissives sont alors conçues comme des *substituts de rien,* ils sont cela même qu'engendre l'impulsion par son intensification et sa circulation, morceaux « inventés »

et ajoutés en patchwork dans la bande libidinale. Et de même qu'il faut alors, si l'on maintient l'*analogie* suggérée dans *la Monnaie vivante* entre la fantasmatique et la production, concevoir celle-là au même titre que celle-ci comme perpétuelle métamorphose, de même on conclura qu'il n'y a pas plus d'*objets* et de *sujets* dans la transformation perpétuelle des énergies libidinales, qu'il y en a dans celle de toutes énergies possibles au sein du procès dit de production au sens large. Certes nous ne faisons pas nôtre une telle analyse, et Klossowski est loin de s'y rallier complètement ; mais elle a au moins cet avantage de faire imaginer à des esprits modernes, convaincus de la positivité de l'économie politique, ce que peut être celle de l'économie libidinale. Le fantasme ici n'est pas une irréalité ou une déréalité, c'est « quelque chose » dont se saisit l'agitation folle de la libido, qu'elle invente comme objet incandescent, et qu'elle adjoint un instant à la bande tracée par elle en son parcours. De même un *produit,* toutes choses égales. Et dans ces conditions, on n'est pas légitimé — toujours à la condition de négliger le thème sadien-klossowskien du détournement des forces — à rechercher une vérité de cet « objet » - fantasme *en dehors* de lui-même, à instancier sa signification sur un grand Signifiant. A vrai dire sa signification ne fait alors tout simplement pas *question.* (Mais nous savons qu'on ne peut pas s'en tenir là, nous le savons...)

Comme il n'y a pas de sémiotique ni de signe intelligent sans mémoire même rudimentaire, la « sémiotique » des intensités, celle que Klossowski encore dégage à la fin de *Nietzsche et le cercle vicieux,* ne va pas sans amnésie. (Certes, là encore, dans le mot même d'amnésie, il ne sera pas difficile de repérer, sur ce qu'il comporte de négatif, la récurrence d'une référence secrète à un corps qui se souvient, à un corps organique. Est-ce notre faute s'il nous faut, ligne après ligne, patiemment (et inutilement), dissocier ce qui appartient à l'entendement et ce qui appartient à l'intensité ?). Ainsi, dit le Baphomet, « la mémoire est le domaine du créateur, le mien l'oubli de soi chez ceux qui renaissent en moi ». Et ce nom propre de Baphomet, même, « on ne peut s'en souvenir tant que l'on revient à soi-même [18] ».

18. *Le Baphomet,* Mercure de France, 1965, pp. 139 et 138.

Nom propre du retour, qui n'est pas revenir à soi, mais parcours aléatoire et instantané, pas même *sur* un corps libidinal pré-existant à ce parcours, mais formant des morceaux de ce corps, *perdu* à l'instant même qu'il est formé. C'est pourquoi le Baphomet peut dire : « Je ne suis pas un créateur qui asservit l'être à ce qu'il crée, ce qu'il crée à un seul moi, et ce moi à un seul corps (...). Je ne suis pas un maître qui récolte, comme Lui, ce qu'il n'a pas semé [19]. »

Que l'on soit alors, avec cette étrange « sémiotique », au plus près de la bande labyrinthique évanescente que tracent les intensités, Klossowski en donne acte en forgeant la fantaisie de la compénétration ou invasion immédiate des « intentions » les unes par les autres chez les esprits privés de corps, et l'on comprendra sans peine que ce *corps* dont les « souffles » sont ainsi privés est précisément l'odieux, le pesant, l'inepte corps organique de l'*habeas corpus,* de l'avoir et de la mémoire : « Dès que l'on désignait quoi que ce fût, à commencer par le fait de pouvoir se passer du corps, l'on se modifiait tout en modifiant l' « interlocuteur » : l'on se modifiait soi-même en ce sens que celui qui s'exprime sans corps passe immédiatement dans la chose qu'il exprime ; et l'on modifiait du même coup celui à qui l'on désigne la chose exprimée, en ce sens que celui qui reçoit cette expression d'une chose que pourtant il sait déjà et voit par devers soi subit dans sa compréhension même la façon de voir de celui qui la lui déclare (...). Nulle limite n'étant plus ménagée par le corps entre leurs intentions respectives, celles-ci s'envahissent mutuellement [20]. » Alors la question de la *violence* se pose avec une singulière douceur bien nouvelle, elle est déplacée en indifférente et tendre cruauté : « Mais que dirons-nous alors qu'il y a eu violence d'un souffle sur un autre ? Ce dernier lui tiendra-t-il rigueur d'avoir détruit son fragile habitacle, dès lors qu'il serait libéré de tout prétexte de rester le même (...) ? Soulagés du prétexte de rester les mêmes, les souffles victimes se vont confondre avec les souffles bourreaux dès qu'ils les voient venir. Ceux-ci ne veulent pas connaître de honte à se voir accueillir par ceux-là. Ni accusation ni regrets de part et d'autre, ni pardon (...).

19. *Ibid.*, pp. 135 et 136.
20. *Ibid.*, pp. 119 et 120.

Nulle satisfaction morale ici qui ne saurait être requise. Une violence d'un autre ordre naît dans notre condition : elle s'exerce par une totale indifférence. Elle est cette indifférence même : et ne laissant point de traces, c'est la pire des violences [21] ! » La suppression des corps mémorables et mnésiques permet la compénétration des intentions, c'est-à-dire leur abolition au bénéfice des intensités anonymes dont il n'existe plus aucune instance pour *répondre* et pour *faire limite*.

L'indifférence, nullement froideur, est celle du feu qui brûle tout ce qui est inflammable. Comme la barre tournoyant sur elle-même, elle ne laisse pas de trace, s'il est vrai que la grande pellicule n'est jamais donnée tout entière ensemble et qu'en ce sens il n'y a pas de monde, pas de corps, pas d'*inscription* parce que pas de lieu d'inscription assignable. Seulement des incandescences ponctuelles, sans instanciation. On voit ceci : la même paume qui un instant auparavant lissait la parure des seins et longeait la plage blanche des pronateurs, tendue maintenant à rompre, s'abat en quelques claques sèches entre les cuisses, sur la vulve. On voit ceci : celui qui frappe est le premier surpris. On voit ceci : les surfaces fustigées se recroquevillent, les doigts auparavant abandonnés entre les cuisses, encore mouillés des liqueurs de la fente, forment un treillage devant les yeux pour les protéger et qu'ils continuent à voir. On voit partout la peur, devant l'absurdité de cet événement. On comprendra qu'il doit exister entre cette fantaisie d'une indifférence suprême par excès de compénétration d'une part et de l'autre la théorie, plutôt sadienne, du phantasme une sorte d'hésitation, et peut-être d'incompatibilité. Autant l'invasion indifférente des intensités s'inscrit nécessairement dans un tour éternel où se perdent les identités et donc d'abord les volumes corporels propres, autant au contraire le phantasme exige, tout comme un produit de l'industrie, l'univers de l'appropriation et du quant-à-soi. L'émotion que peut susciter le phantasme et dans laquelle il se consume ne procède nullement de la compénétration immédiate, violente, anonyme, éphémère des souffles, c'est-à-dire des impulsions libidinales ;

21. *Ibid.*, p. 150.

elle résulte au contraire et s'accroît de l'existence *d'un corps,* celui de la « victime », à la surface duquel les manœuvres irritantes de la perversion vont susciter des afflux de désordre et dont le désarroi et le dessaisissement vont revenir, sous forme de flux voluptueux, assaillir les surfaces du corps du « bourreau ».

Le phantasme, on l'avait deviné, s'il tire sa force du détournement des énergies loin des fins réputées naturelles, c'est qu'il suppose et maintient référence à une unité, c'est qu'il intensifie la volupté, non par perte des identités, mais seulement par leur transgression. La perversion, dit Klossowski commentant Sade, est ce qui est « propre à décomposer ce que le terme de sexualité embrasse de manière générique, soit d'une part en l'émotion voluptueuse préalable à l'acte de procréation, et d'autre part en l'instinct de procréation spécifique, deux propensions dont la confusion fonde l'unité de l'individu propre à se reproduire [22] ». Ici l'on entend bien tout ce qui peut rester de chrétien et de nihiliste dans une philosophie seulement scélérate : que l'intensité procède de la décomposition de la sexualité tenue pour naturellement ou divinement propagatrice, il faudra conclure que c'est eu égard à ce naturel ou à ce divin, bref au corps absent du signifiant, qu'elle existe. Presque tout Sade, encore une fois, est à verser au dossier, à commencer par l'usage du blasphème qu'il recommande pour intensifier la jouissance et qui montre assez le rôle que Dieu continue de tenir dans la formation de celle-ci. Le phantasme klossowskien veut, *quelque part, au moins un corps* à transgresser : car il consiste précisément en un usage *parcellaire* du corps de la victime, où sera occasion de volupté l'action de passer outre à sa destination de reproducteur, quand tel fragment de sa surface sera pour ainsi dire enlevé au volume total. N'y aurait-il pas croyance en Dieu, cela déjà devrait être nommé sacrilège. Tout traitement d'un volume sphérique comme s'il était une surface finie fait blasphème. Quand, au lieu d'aider le membre viril à s'engager en son asile vaginal, la paume s'en tient à circonscrire et à lisser une aisselle, une fesse, une oreille, — blasphème. Or tel est bien pour Klossowski le phan-

22. *La Monnaie vivante,* Losfeld, 1970, n. p., (pp. 19-20).

tasme : non pas certes substitut d'une « réalité » impossible, comme l'entendait Freud, mais découpage sur le corps de l'autre d'une fraction de ses surfaces, et annexion de celle-ci au corps du sujet fantasmant.

La syntaxe en tant que peau.

Il n'est pas facile, on le voit, de suivre la ligne de faille entre signe intelligent et signe intense. Au cœur du phantasme klossowskien, pourtant fortement affirmatif, on retrouve encore l'instanciation, le renvoi de l'émotion à un corps total, qui en donnera la mesure. Autant dire, dans le lexique de la théâtrique païenne, que les noms divins dont Augustin se gausse sont déjà des noms fonctionnels, des noms de fonctions, qu'ainsi ils ne valent pas véritablement comme ce nom propre anonyme qu'on a tenté d'atteindre sur *Flechsig* par exemple, mais plutôt comme des sortes d'*actants* dans une structure narrative. Ce qui se dessine avec la fonction actantielle du fragment de corps en jeu dans le phantasme klossowskien, c'est même quelque chose comme la monnaie libidinale, ou plutôt comme la *libido en tant que monnayable,* s'il est vrai que le phantasme de désir, *inéchangeable* par lui-même, trouve pourtant dans sa référence constitutive au Corps supposé, qui, lui, est un « universel » (comme « la couleur » de Hegel), son pouvoir de chose *négociable*. Prostitution institutive ; bientôt la Tosca (croyiez-vous qu'elle baisât très génitalement Caravadossi ?).

Augustin aux aguets trouve son compte dans notre recul : ce n'est pas tout d'accorder que Pertunda et les autres sont déjà des abstractions communicables et échangeables, dira-t-il, reconnaissez encore que mon Dieu s'est fait chair, que l'engendrement du fils, en bonne théorie de la Similitudo, est mouvement vers la singularité et la dissemblance, vers l'intensité de la douleur et de la volupté. Ce que nous retrouvons ici aussi, est-ce le principe renversé des indiscernables, auquel Freud nous a déjà conduit quand il s'agissait d'Eros et des pulsions de mort ?

N'allons pas trop vite, distinguons, raffinons encore. Il

y a chez Klossowski une théorie du *simulacre ;* elle est différente de celle d'Augustin. Elle ne dit pas : tout est simulacre, substitut en plus pauvre d'une richesse infinie, résidu déchu d'un Corps divin ; elle n'est pas platonicienne ; elle dit : il y a à part des phantasmes et non moins réelles qu'eux (jamais Klossowski ne doute du réel) des transcriptions parlées, plastiques ou écrites de ces phantasmes, il y a des choses artistes qui *valent pour* des phantasmes inéchangeables. Or voici quelle est la relation d'*exclusion* que Klossowski admet entre l'objet de la volupté et son simulacre : « Si le phantasme est dans chacun ce qui en fait un cas singulier — pour se défendre contre la signification *institutionnelle* que lui donne le groupe grégaire, le cas singulier ne peut pas ne pas recourir au simulacre : soit un *valant pour* son phantasme — autant que pour un échange frauduleux entre le *cas singulier* et la généralité *grégaire* (...). Le cas singulier *disparaît* comme tel dès qu'il *signifie* ce qu'il *est pour soi ;* il n'y a dans l'individu que son *cas d'espèce* qui lui assure son intelligibilité. Non seulement il *disparaît* en tant que tel dès qu'il se formule à lui-même son phantasme : car il ne le peut jamais que par les *signes institués* — mais il ne se reconstitue par ces signes que s'excluant du même coup de ce qui *devient* en lui *intelligible,* échangeable [23]. »

Le simulacre, parce qu'il est communicable (serait-il destiné à communiquer l'intransmissible du phantasme), introduit l'échangeabilité : ainsi il est monnaie, signe, il *vaut pour autre chose* que ses matériau et agencement propres, et il est voué à la circulation. Maintenant examinons l'union du phantasme et du simulacre : elle suppose et une « cohérence adultère » et un « échange frauduleux », ce sont les mots de Klossowski : cohérence adultère, car, pour que l'intellect transcrive le phantasme en signes communicables, il faut qu'il prenne parti pour l'intensité contre le corps unifié du sujet et de la société, faute de quoi le simulacre qu'il forge ne simulerait rien. L'intelligence de Sade « trompe » l'institution avec la singularité passionnelle intransmissible. Mais échange frauduleux : les signes employés à forger le simulacre, à raconter les histoires, à peindre les tableaux vivants, ne

23. *Nietzsche et le cercle vicieux,* Mercure de France, 1969, p. 367.

peuvent manquer de trahir et travestir l'intensité inane et du reste déjà perdue alors qu'elle est déclarée. Point de divergence de l'économie libidinale par la cohérence adultère qu'il demande à l'intellect, et de l'économie politique par l'échange forcément frauduleux qu'il autorise avec les signes institués, le simulacre répète en sa duplicité celle que nous ne cessons de retrouver sur les signes : il est à la fois signe vain passionnel et signe échangeable rationnel ; à la fois *vouloir* au sens de la Wille, et *vouloir dire* au sens du sens.

Pourtant cet accord, rassurant, mérite d'être défait. Faisons-nous le disciple encore plus pointilleux du maître des tableaux vivants, il faut avec lui pousser plus avant le principe de duplicité. Le langage, s'il s'agit de simulacres langagiers, n'est pas seulement l'échange, même frauduleux, du phantasme, il est aussi *lui-même* inéchangeabilité et singularité intense : « Car si nous avons recours au langage, c'est que, par la fixité des signes, il offre aussi l'équivalent de notre singularité obstinée [24]. » La relation du simulacre langagier avec le phantasme n'est pas seulement de substitution, de valoir-pour, de signe intelligent, — elle est encore celle d'un *recouvrement,* d'un empiètement ; l'un et l'autre sont de même farine, l'un ne cache pas l'autre, sa valeur n'est pas seulement d'un pouvoir médiat d'échange (d'achat), d'un report, mais d'une *puissance actuelle* d'émouvoir. Le livre, par son texte, est comme la peau d'un corps. Au début des *Lois de l'hospitalité,* Klossowski écrit : « L'épiderme de Roberte, dès lors que ma syntaxe en constitue le tissu... » Si le texte est un phantasme, c'est bien, aux yeux de Klossowski, par sa rigidité propre. Les exclusions des possibles syntaxiques et sémantiques qui forment le *style* produisent sur la peau du langage les mêmes effets d'intensification, de charge et d'écoulement que peut obtenir sur certaines surfaces des chairs la sévère rigueur d'un dispositif érotique.

Retrouvons-nous ainsi la condition propre au phantasme klossowskien, de ne valoir en affect qu'autant qu'il est rapporté à une instance unitaire ? Non, c'est encore autre chose, c'est une acception distincte, toute différente, et

24. *Ibid.*

pleinement confondue avec la précédente, de l' « échange frauduleux », qu'on a tout à l'heure compris comme trahison de l'intensité par l'intellect, et qu'il faut maintenant entendre comme investissement du commerce intelligent lui-même par les afflux émotionnels. La fraude est ici que sous prétexte de rendre communicable le phantasme et de le traduire en signes et en syntaxe, ce sont ces figures de langage qui viennent à leur tour recevoir charge libidinale. La capacité nihiliste du report et l'opposition réglés, voilà maintenant ce qui est investi par le désir dans le simulacre, et qui vient donner à ce dernier consistance de phantasme : car alors la figure de langage, la « syntaxe », ne vaut pas seulement comme substitut des surfaces de chair abordées et annexées dans la consommation du phantasme, mais elle *est* une telle surface. Les signes que la plume trace sur le papier ne sont pas seulement des moyens de communiquer une émotion qui leur est extérieure, et qui serait pour ainsi dire perdue du fait même qu'elle est écrite (l'écriture étant ainsi comprise de façon proprement nihiliste, comme le fait Blanchot, « écrire : tuer, quoi ! »), mais ces signes d'écriture étant simultanément, par eux-mêmes, non pas en dépit, mais en raison et à proportion de leur rigidité et invariance, des produits de consommation phantasmatique.

On aperçoit ici se dessiner ce qui nous importe avant tout, la possibilité d'imaginer la syntaxe, la loi de la valeur, le négoce enfin, et donc ce métanégoce qu'est le capital, comme régions *intensives,* et pas seulement détensives, comme lambeaux du patchwork ajoutés par la folle rotation de la barre disjonctive. On aperçoit cette monstruosité : cette barre qui disjoint, qui délimite donc des propriétés (corps, biens, Soi), et règle les transferts de l'une à l'autre, qui est donc le support de la loi même des échanges, qu'on l'appelle loi de la valeur ou prix de production, — si elle est elle-même « investie », si c'est elle-même qui fait l'objet de l'attrait des pulsions, il faut qu'*en même temps* qu'elle sépare et distingue, et pour cela même, elle brûle et mêle dans sa rotation insensée les quant-à-soi qu'elle régit, il faut que sa froideur « syntaxique » soit son incandescence. C'est évidemment au prix d'admettre cette imagination et d'en saisir la portée comme la possibilité qu'on pourra comprendre comment écrire et négocier et capitaliser peuvent faire jouir.

Monnaie vivante, cela dit : intellect intense, négoce du hors-de-prix, raison passionnelle.

Donc de nouveau duplicité du signe, dont on pourrait maintenant formuler la question en ces termes : quand l'émotion (phantasme) se parle (simulacre), ne faut-il pas qu'il y ait *adultère* ou *prostitution ?* Adultère des mots avec les intensités au détriment du concept, prostitution de l'intensité au bénéfice des échanges. Si pour Klossowski l'art faiseur de simulacres est à classer sous la rubrique de l'adultère parce que c'est la loi syntaxique en sa rigueur, la barre des disjonctions, qui se trouve investie en occasion de jouissance et de vertige, — pour Baudelaire, c'est à la prostitution qu'il faut identifier l'action artiste de translation des phantasmes en simulacres. On connaît : « Qu'est-ce que l'amour ? — le besoin de sortir de soi (...). Aussi tout amour est-il prostitution. » Et : « Qu'est-ce que l'art ? Prostitution. » « Le jour où le jeune écrivain corrige sa première épreuve, il est fier comme un écolier qui vient de gagner sa première vérole [25]. » Dans le dandysme, la jouissance est instanciée sur l'universalisation du négoce et la destruction concomitante de toute émotion *éloquente,* comme disait Bataille au sujet de Manet ; c'est la froideur du système incarné dans les nouvelles femmes publiques, pleinement dénuées de tout romantisme, de toute nostalgie d'un ailleurs, « impitoyables Sages », machines à calculer au plus juste le prix de toute demande venue du client visant une manœuvre érotique non programmée dans la consommation courante, machines froides dont l'automatisme comptable, bien loin de décevoir le dandy, l'expédie à l'acmé de sa jouissance.

Chez Klossowski, le thème de l'adultère, dans *les Lois de l'hospitalité* par exemple, l'emporte sur celui de la prostitution. Si le mari se fait le proxénète de son épouse, qu'il pousse dans les bras de son neveu, ce n'est pas pour que de l'énergie libidinale soit en cette occasion convertie en monnaie qu'il recueillera, ce n'est pas pour que les signes tenseurs de l'émotion perverse laissent place aux signes intelligents du négoce des maquereaux, c'est pour apprécier l'impossible prix qu'il accorde à Roberte, donc pour intro-

25. Respectivement : *Mon cœur mis à nu, Fusées, Mon cœur mis à nu.*

duire la mesure, la pesée et la pensée dans l'impensable démesure de ce qui le lie aux morceaux du corps-sa femme. Dans la prostitution baudelairienne, le signe intelligent (la monnaie morte) relaie l'intensité et la *déplace* sur *lui-même ;* dans l'adultère klossowskien, l'intensité reste instanciée « éloquemment » sur un *phantasme,* soit un agencement de fragments (bâillement d'un ourlet de culotte, élévation d'une paume, semi-extension d'un avant-bras, charnu de la nuque détournée, mamelon surgissant d'un corset délacé) prélevés sur un corps impossible qui porte un nom propre. Et ce qu'Octave essaie d'obtenir en suscitant l'adultère de sa femme, c'est entre autres choses une sorte de vue globale sur ce corps (passion tout à fait différente du voyeurisme), c'est de faire correspondre au nom unique l'unique corps unitaire censé lui correspondre. Octave n'est de ce fait pas tant un maquereau qu'un *politique,* s'il est vrai que tout véritable politique est hanté par le phantasme du corps unitaire, mais de ce corps en tant qu'il échappe précisément à l'emprise des institutions d'unification ; au-delà de l'empire, hanté par le « pays réel » ; au-delà de la société bourgeoise, par le corps de classe.

Machiavel écrit : « Il faut savoir qu'il y a deux manières de combattre, l'une par les lois, l'autre par la force : la première sorte est propre aux hommes, la seconde propre aux bêtes ; mais comme la première bien souvent ne suffit pas, il faut recourir à la seconde. Ce pourquoi est nécessaire au Prince de savoir bien pratiquer la bête et l'homme. » Et il ajoute ceci : « Cette règle fut enseignée aux Princes en paroles voilées par les anciens auteurs qui écrivent comme Achille et plusieurs autres de ces grands seigneurs du temps passé furent donnés à élever au Centaure Chiron pour les instruire sous sa discipline. Ce qui ne signifie autre chose, d'avoir ainsi pour gouverneur un demi-bête et demi-homme, sinon qu'il faut qu'un Prince sache user de l'une et de l'autre nature, et que l'une sans l'autre n'est pas durable [26]. » Au centre du labyrinthe qui sert de cul-de-lampe au *Cercle vicieux,* on trouvera non pas un Minotaure, bête simple en son monotone appétit, mais un Centaure, monstre plus intelligent que les hommes les plus intelligents, image de la

26. *Le Prince,* chap. XVIII, Œuvres complètes, Pléiade, p. 341.

merveilleuse dissimulation des signes les uns en les autres, suprême sagesse qui inclut la bêtise de la bestialité. Pareillement Octave est un centaure, l'adultère est un centaure, qui ne désire pas seulement le pays que légalement ses mains, ses lèvres et sa verge sont autorisées à parcourir, mais ce même pays pour autant que, « réel », il lui échappe ; et c'est pourquoi Octave se redouble ou prolonge en son arrière-train bestial Antoine, comme le Prince de la loi sait se métamorphoser en recéleur de la force. Et s'il faut sortir César du ventre de sa mère en ouvrant ce dernier par force, contre nature, c'est que César, maître politique, est un monstre fait d'homme et de bête.

Dans la prostitution, on va de l'intensité à l'ordre ; dans l'adultère, de l'ordre à l'intensité. Mais c'est le même chemin, la dissimilation immobile, le voyage sur place qui parcourt les extrêmes de la bêtise pulsionnelle et de la clarté notionnelle. C'est la même indiscernabilité des signes, qui nous retire, à nous économistes libidinaux, tout appétit pour le vulgaire romantisme et pour le formalisme non moins ennuyeux, pour une politique des passions spontanées comme pour une politique de l'entendement. Nous travaillons à un raffinement de la dissimulation, la structure est stupide et le pathos stérile.

En particulier il nous faut doter les signes *économiques,* auxquels évidemment l'adultère déjà, mais surtout la prostitution ne peut manquer de nous conduire, de ce même coefficient de dissimulation que nous trouvons en d'autres sphères, et dont ils sont pourtant sûrement les occasions eux aussi. Saisir que la monnaie, que plus généralement tout objet, dans le système du capital, puisqu'il est marchandise, donc monnaie, actuelle ou potentielle, n'est pas seulement une valeur convertible dans un procès universel de production, mais *indiscernablement* (et non pas oppositivement, dialectiquement) une charge d'intensité libidinale. Saisir que le système du capital n'est pas le lieu de l'occultation d'une prétendue valeur d'usage qui lui serait « antérieure » — cela, c'est le romantisme de l'aliénation, le christianisme — mais d'abord qu'il est en un sens *plus que* le capital, plus ancien, plus étendu, et ensuite que ces signes dits abstraits, susceptibles de mesure et de calcul prévisionnel, sont en eux-mêmes libidinaux. La théorie économique

ou même l'anthropologie structurale conçoit ces signes exclusivement comme les termes en jeu dans un système de communication qui règle leur circulation, le besoin qui se fait sentir d'eux par les partenaires de l'échange, leurs valeurs d'échange et d'usage. Si maintenant on les approche aussi comme des noms propres, comme des signes d'intensité, comme des valeurs libidinales (lesquelles ne sont ni d'usage ni d'échange), comme des pulsations de désir, comme des instants d'Eros et mort — eh bien, eh bien...

La prostitution échange le phantasme (qu'*est* le client) contre les signes du système économique (la monnaie) ; mais elle introduit aussi le signe intelligent, la monnaie communicable, dans la « monstruosité » singulière et vaine du phantasme, et de cette manière elle consacre la « cohérence adultère » du pensable avec l'impensable. Le prix se mêle *au* et *du* hors-de-prix ; ce qui n'a pas de comparaison, se paie, donc s'évalue. Cette confusion, plus monstrueuse que ne peut l'être le phantasme à lui seul, est à la fois impossible et inévitable. Impossible, on l'a compris ; inévitable parce que la singularité pousse d'elle-même à se communiquer, parce que le pathos extrême étend son empire à la peau du langage, parce que l'irritation sexuelle la plus pourpre, celle qui rend presque aveugle, fait aussi proférer des mots, qui ne sont pas forcément obscènes, mais qui sont toujours des signes intelligents investis et dessaisis, parce que le dos qu'on encule est aussi un visage à qui l'on parle. La confusion est inévitable simplement parce que le langage n'est pas une sphère séparée, parce qu'il appartient, par lambeaux, à la même bande que ces reins d'or gris qui font mouvement sous vos paumes et que ces fesses berçant la grappe de vos bourses. La communication de cri, c'est son affirmation, l'extension de la folie giratoire jusqu'au domaine de sens et d'ordre, au Logos, que l'Occident et d'abord le philosophe a toujours voulu tenir à l'abri de la monstruosité des amants et des politiques impies.

Chez Sade le groupe de relations entre la *valeur* du signe monétaire et son *intensité* est tout différent de celui qu'on trouve dans la prostitution. Tout d'abord le corps du client est le même que celui du souteneur, Antoine et Octave ne font qu'un (et peut-être en cela tient le républicanisme de Sade). La Société des amis du crime n'est pas la Société des souteneurs. Le Milieu incarne la duplicité des signes : adultère de l'argent avec la jouissance, fraude de la jouissance quand elle se monnaie. Le signe des échanges se fait complice des phantasmes intransmissibles, la consommation de la singularité pulsionnelle s'achète au prix de sommes universellement estimables en argent. Comme la *Mitte* de Hegel [27], le Milieu assure la perméabilité du désir à l'institution ; en cela peu différent de la Police. Les pulsions « perverses » sont par lui canalisées vers le corps social, le corps des échanges, vers le circuit de la communication des échanges et des biens. Milieu de la duplicité et de la dissimulation par excellence, même s'il n'a pas besoin de se cacher, tout comme la Police, puisque celle-ci aussi est détection et régulation des pulsions partielles réputées socialement perverses. On aimerait bien écrire la *parole du policier* qui est la parole dissimulée-dissimulante par excellence, non pas tant parce que sa fin réelle est autre que celle qu'elle exhibe, ce qui n'est pas son propre, mais en raison de son *intérêt* pour les *passions* de l'interpellé : le désir du commissaire compréhensif, toujours plus compréhensif, épousant, se moulant à, se branchant sur les régions les plus intenses du désir de l'interpellé, les plus inconnues de lui, par exemple la passivité, la fustigation subie, donc s'inscrivant dans un rapport émouvant, érotique, pervers, enfantin — mais afin de *circonvertir* toutes ces pulsions partielles sur le cercle du négoce et sur le corps total dont le policier est l'un des producteurs. « Faire parler » n'étant ici que rétablir la jouissance au lieu assigné par l'ordre.

Le maquereau est un élément de la même figure, travaillant bien plus du côté des passions que du côté de l'intérêt, en complémentarité avec la précédente. Reste que son office

27. *Realphilosophie* I, Iéna (1803-1804), tr. fr., P. U. F., 1969.

est bien de raffiner la libido des fragments du corps négociable des prostituées, d'en élever la teneur par un exercice continuel de dessaisissement qui les rend à tout instant disponibles aux passages des énergies les plus fortes. *Cette disponibilité à tout instant* est ce qui fait vertige dans la grande prostitution : elle est, comme création du maquereau sur le corps de la femme, à la fois la marque de sa *signification* de signe communicable et négociable, et l'insigne folie de sa disparition comme personne et de son abolition dans l'anonymat des impulsions. Dans le rapport de *pouvoir,* une telle mise à disposition se nomme esclavage ou au moins *Knechtschaft ;* mais elle est en même temps dans l'ordre des *puissances,* force et anonymat surpassant toute domination. Sans qu'entre les deux positions il y ait aucune dialectique, puisqu'il n'y a aucun intervalle : par exemple la même *arrogance* de Jacques le Fataliste vaut ensemble comme sortie contre la position du maître et donc tentative pour le renverser d'une part, et de l'autre comme production anonyme d'un « savoir » libidinal outrepassant toute hiérarchie ; cette arrogance étant celle de la pulsion partout intraitable et en ce sens jamais agressive, jamais perméable aux raisons sociales de la lutte. Dans l'histoire de *F. B.* ou d'*O,* tout marque pareillement le vertige du maquereau, maître des corps réduits aux initiales matricules, région de parcours pour des intensités sans nom. L'initiale de la femme et le numéro matricule du prisonnier résultent d'un travail supplémentaire sur le nom propre, par lequel il est presque effacé comme doit l'être toute corporéité refermée sur soi et toute réserve subjective, mais aussi maintenu dans son effacement, puisque c'est par l'anonymat logé dans le nom que l'égarement se fait noter.

Or rien de tout cela dans la Société des amis du crime. Société retranchée du corps social, et non pas captant les passions perverses et les circonvertissant sur lui. A la différence du mac et du flic, le scélérat est un homme très riche, 25 000 livres de rente annuelle, 10 000 francs de dépense par victime achetée aux fins de jouissance. Et son office n'est nullement celui de la circonversion des pulsions partielles : celles-ci, dépensées à profusion sur le corps des sujets, ne viendront pas s'inscrire sur le corps social, en tant qu'argent, grâce au truchement du scélérat. A l'inverse, celui-ci dévoie

ses revenus de la circulation des biens et les consacre à la pure consomption voluptueuse. S'il y a vénalité de la jouissance, ce n'est certes pas par misère, mais grâce au plus grand luxe et pour ajouter à la luxure. « L'équivalent du phantasme (la somme payée), écrit Klossowski [28], représente non seulement l'émotion en soi, mais encore l'*exclusion* de milliers de vies humaines. La valeur s'augmente encore de ce scandale, du point de vue grégaire. » Et il établit les équations scélérates, qui ne peuvent pas être celles du souteneur, de la façon suivante : « *Volupté exclusive* = *famine* = *anéantissement* = suprême valeur du phantasme (...). *Un phantasme* = une *population tout entière* [29]. »

On dira que c'est concevoir Sade de façon encore nihiliste que de subordonner la puissance libidinale des arrangements du château de la Forêt-Noire au fait qu'ils sont payés du prix de la vie de milliers de bouches à nourrir. Est-ce qu'il ne suffit pas que les victimes achetées soient détruites à l'intérieur du Château pour qu'on comprenne l'inanité mortifère de la libido, sans qu'on ait besoin, par-dessus le marché, de calculer ce qu'elle coûte à ceux du dehors ? Mais la fonction de cette infamie n'est pas « supplémentaire ».

Elle doit être rattachée au statut particulier du scélérat ; il est à la fois le maquereau et le client, ou plutôt ni l'un ni l'autre. Le maquereau fait rentrer la pulsion partielle du client dans le giron du corps-bidon de la société, sous la forme de l'équivalent monétaire ; le client, en consumant son énergie pulsionnelle dans l'effectuation de ses phantasmes avec le concours de la prostituée, produit un *équivalent libidinal de la monnaie*. Mais il est essentiel au scélérat de sortir du système de l'équivalence entre la pulsion et l'argent ; si l'argent reste présent dans sa « comptabilité » libidinale, ce n'est plus comme le substitut ou le simulacre, c'est au titre d'une *région du corps* (lequel ne peut plus alors être, évidemment, le prétendu corps social, mais forcément la grande pellicule libidinale) qui comme n'importe quelle autre peut et doit être saisie par la libido et en subir l'irradiation consomptive. La monnaie, le langage lui-même font l'objet des manœuvres des libertins au même titre que le

28. *La Monnaie vivante*, n. p. (p. 84).
29. *Ibid.*

corps. On sait que, de Journée en Journée, la Duclos « raconte l'histoire » de sa vie monstrueuse, qui est seulement le développement diachronique de la combinatoire des infamies ; ce « récit » de la scélérate est au langage comme l'argent des crimes dépensé par les quatre maîtres libertins est à l'économie politique : non pas le substitut en mots d'arrangements « réels », qu'on sait qu'ils pratiquent abondamment, mais *réalité* étendue bien au-delà de la prétendue « pratique » (indûment dotée par une tradition nihiliste du privilège exclusif de déterminer la réalité) jusqu'aux régions occupées, selon cette même tradition, par des substituts des choses et des personnes, qui sont les régions du langage et de l'argent. Le scélérat perpètre sur la *peau de la monnaie,* comme sur celle des êtres et des mots, le même dessein d'intensification à outrance dont l'exécution ne peut qu'être suivie de la calcination des surfaces excitées, et c'est pourquoi ici les signes de l'échange, au contraire de ce qui se passe dans la prostitution, non seulement sont retirés du circuit de la communication, mais voués à la destruction ; au point qu'on se demande si la Société des amis du crime est économiquement viable. En tout cas elle n'est pas capitalisatrice, ce qu'elle accumule est un trésor de ruines.

Pourtant Klossowski entend d'une façon différente, plus « progressiste », cet usage ruineux des signes monétaires : il constitue, dit-il, une protestation contre la fonction prostitutive du numéraire dans la société. Là où le maquereau établit la relation entre la perversion et le corps social, entre le signe tenseur et le signe intelligent, et où il s'avère ainsi la seule véritable liaison institutive du corps négocieux lui-même, le scélérat fait *déliaison :* le retrait de sa fortune et sa dilapidation aux fins de volupté intransmissible sont des provocations destinées à faire surgir l'alternative devant laquelle la *dissimulation* ou la duplicité des signes place nécessairement une politique de la libido : ou bien reconnaître que « le désaveu de la monstruosité intégrale par les *institutions se retourne en une prostitution de fait, matérielle et morale* [30] », donc admettre que le système de la marchandise généralisé est le système de la prostitution sous le couvert du négoce des objets et services, et qu'il n'en est

30. *La Monnaie vivante,* n. p. (79).

pas d'autre — ou bien « affirmer qu'il n'y a qu'une communication universelle authentique : l'*échange des corps par le langage secret des signes corporels* [31] », dont la scélératesse sadienne fournit le principe et illustre un effet, l'effet d'insurrection ou de perpétuel ébranlement du cercle des échanges par les passions, pour parler selon Blanchot [32].

C'est à partir d'une telle position alternative du problème libidinal politique : ou bien la communication des êtres par l'échange de leur corps, nommée « perversion », ou bien la prostitution sous le signe de la monnaie morte, qui est le capital, en tout cas le mercantilisme, que Klossowski forge son impossible fiction d'une monnaie vivante : « Que l'on imagine un instant, écrit-il, une régression apparemment impossible : soit une phase industrielle où les producteurs ont le moyen d'exiger, à titre de paiement, des objets de sensation de la part des consommateurs. Ces objets sont des êtres vivants. Selon cet exemple du troc, producteurs et consommateurs en viennent à constituer des collections de « personnes » destinées prétendument au plaisir, à l'émotion, à la sensation. Comment la « personne » humaine peut-elle remplir la fonction de monnaie ? Comment les producteurs, au lieu de « se payer » des femmes, se feraient-ils jamais payer « en femmes » ? Comment les entrepreneurs, les industriels, paieront-ils alors leurs ingénieurs, leurs ouvriers ? « En femmes. » Qui entretiendra cette monnaie vivante ? D'autres femmes. Ce qui suppose l'inverse : des femmes exerçant un métier se feront payer « en garçons ». Qui entretiendra, c'est-à-dire sustentera cette monnaie virile ? Ceux qui disposeront de la monnaie féminine. Ce que nous disons là existe en fait. Car, sans recourir à un troc littéral, toute l'industrie moderne repose sur un troc médiatisé par le signe de la monnaie inerte, neutralisant la nature des objets échangés, soit sur un simulacre du troc — simulacre qui réside sous la forme des ressources en main-d'œuvre, donc d'une monnaie vivante, inavouée en tant que telle, déjà existante [33]. »

31. *Ibid.*
32. *L'Inconvenance majeure,* Pauvert, 1965. Mais Blanchot, comme Sade, y voit plutôt un *principe.*
33. *La Monnaie vivante,* n. p. (89).

Avant de nous étonner de cette fantaisie, mesurons l'exacte portée que lui attribue son auteur : « Monnaie vivante, l'esclave industrielle vaut à la fois pour un signe garant de richesse et cette richesse même. En tant que signe elle vaut pour toutes sortes d'autres richesses matérielles, en tant que richesse elle exclut cependant tout autre demande, si ce n'est la demande dont elle représente la satisfaction. Mais la satisfaction proprement dite, sa qualité de signe l'exclut également. Voilà en quoi la monnaie vivante diffère essentiellement de l'état d'esclave industrielle (vedette, star, mannequin publicitaire, hôtesses, etc.). Celle-ci ne saurait revendiquer le titre de signe tant qu'elle-même fait une différence entre ce qu'elle accepte de recevoir, en monnaie inerte, et ce qu'elle vaut à ses propres yeux[34]. »

La créature devenue monnaie vivante occupe une place toute différente de celle que tient la femme que Klossowski appelle « esclave industrielle ». Cette dernière n'offre à tout prendre rien de vraiment nouveau si on la confronte au statut de la force de travail-marchandise telle qu'elle est salariée dans les emplois de la production au sens large. Le mannequin dont l'image corporelle accompagne l'offre de marchandise, collant, réfrigérateur, eskimo, est simplement un élément composant de la métamarchandise que constitue l'objet publicitaire (affiche, « pavé » d'imprimerie, court métrage). Même remarque pour l'hôtesse de l'air, etc., toutes choses égales d'ailleurs. Certes, l'intérêt que le pouvoir économique porte à ce corps et à ce visage semble indissociable d'une prise en considération de leur puissance libidinale. Mais de fait cette dernière est foncièrement ignorée ; les images offertes au consommateur potentiel n'ont pas pour fonction d'éveiller ses puissances phantasmatiques, mais sa propension à acheter l'eskimo ou le réfrigérateur ; elles ne prétendent pas à lui faire dépenser sa libido, mais son argent. Il n'est pas question de puissance intensive ici, il ne s'agit que de pouvoir psycho-économique : or la libido n'est pas une « motivation » psycho-économique. L'esclave industrielle subit donc par sa position en métamarchandise la neutralisation libidinale qui est de règle dans la constitution de tous les objets en jeu dans la production et

34. *Ibid.*, (92).

l'échange industriels. La consommation qu'elle suggère n'est pas la consomption. Celle-ci reste ignorée du système monétaire qui emploie la femme aux fins publicitaires ; le *prix* qui peut être accordé à la jouissance intense de son corps en sa singularité inéchangeable, ce prix n'est pas apprécié dans le système monétaire, il reste « hors de prix », il faudrait dire « hors de valeur ». L'esclave industrielle est donc vouée au clivage le plus classique entre ce qui appartient au marchand et ce qui relève de l'amant.

Dans une femme-monnaie vivante, ce serait au contraire la puissance d'émotion de son corps qui déterminerait directement son *prix* libidinal ; Klossowski dit : « immédiatement » (mais on va voir que cette immédiateté est impossible). C'est ainsi qu'elle serait « richesse » : pour autant qu'elle « exclut tout autre demande », et ne peut valoir comme substitut d'autre chose : extinction du report, destruction de tout reste. Ici Klossowski suggère une analogie avec l'or, dans lequel il voit une métaphore économique-politique du *prix* libidinal : car, comme ce dernier, l'or est vain, et c'est par là qu'il est précisément précieux, s'opposant à toute ustensilité ; son inutilité rappellerait dans la sphère des usages ce qu'il en est de l'inanité en matière passionnelle. Néanmoins ce vain référentiel sert d'étalon aux valeurs des monnaies, selon Klossowski, et cela de la façon la plus arbitraire : c'est selon la même imprévisible rencontre que le *prix* libidinal de la monnaie-corps (« monnaie concrète ») déterminerait la valeur négociable des marchandises, du « prix » à la « valeur » la conséquence restant indécidable et l'incommensurabilité impénétrable.

Nous retrouvons ici les deux traits qui réunissent et confondent signe tenseur et signe intelligent en une même « chose » : indissociabilité et non-déductibilité. La femme-monnaie serait la dissimulation même ; elle n'est pas seulement le point de croisement de chaînes signifiantes plus ou moins divergentes, point de capiton polysémique et surdéterminé, elle est *en outre* l'infinité de la tension à mort que le libertin traque comme une bête sur les aplats et les vallons de son corps. Entre sa fonction de valeur et sa puissance tensorielle, la monnaie de corps offre la relation duplice, déjà rencontrée, d'incompossibilité et d'indissociabilité. C'est parce que l'ordre des intensités n'est pas tra-

duisible ou *convertible* dans celui des valeurs que la monnaie, serait-elle ce corps singulier prêt à servir de matériau aux phantasmes « pervers », ne peut manquer de rester abstraite ou morte, et qu'il faut bien que Klossowski, *contredisant* en ces quelques mots tout son projet, ajoute à la reconnaissance de sa singularité libidinale (« elle exclut tout autre demande si ce n'est la demande dont elle représente la satisfaction ») l'aveu de sa neutralisation en signe intelligible : « la satisfaction proprement dite, sa qualité de signe l'exclut également ». Si bien que la question de la jouissance est exposée par la monnaie faite vivante, selon un caractère pleinement aporétique : corps des intensités, cette monnaie semble se prêter à la jouissance ; mais numéraire destiné au paiement, elle ne peut que la différer, exactement comme il est exclu que la peau de la prostituée puisse entrer en émoi sous la caresse d'un client.

En quoi donc le système klossowskien est-il différent de la prostitution ? En ceci que l'usage de la femme n'a pas à être acheté en monnaie, puisque cet usage est ici au contraire autorisé par une créance dont le « client » est bénéficiaire auprès du « maître » de la femme. Le corps de la prostituée est entièrement maintenu dans le réseau des valeurs vénales, même s'il arrive que la jouissance qu'il procure au client s'en « échappe » frauduleusement pour se consumer en intensité ; mais le corps de la monnaie vivante ne *renvoie* pas à de la monnaie morte, et en ce sens il n'est pas une marchandise, mais bien de la monnaie, puisque, sinon son acquisition, du moins sa jouissance, vaut acquittement des dettes et extinction des créances.

Y a-t-il, maintenant, un écart entre l'organisation imaginée par Klossowski et les maisons destinées par Sade au libertinage des hommes et à celui des femmes dans le pamphlet : « Français, encore un effort... » ? L'écart réside en un point d'importance, le républicanisme. Dans les maisons de Sade, qui sont propriété publique, tout citoyen, quel que soit son sexe, a pouvoir d'y convoquer, pour en jouir à sa guise, tout citoyen ou citoyenne. Le « motif » de la convocation n'est chez Sade nullement économique, et la jouissance tirée de l'objet que Klossowski nommerait phantasmatique ne vient jamais en extinction d'une dette. La seule dette reconnue de Sade et valant en ses maisons est une dette de

jouissance qui est politique et dont tout citoyen est potentiellement et continûment grevé à l'égard de tous ses concitoyens. Cette indépendance, maintenue avec force par le marquis, du libidinal au regard de l'économique, là est l'écart avec la fantaisie de Klossowski : le thème sadien est un thème politique ; la production et l'échange des marchandises n'en font pas partie. Les maisons de débauche sont des institutions de la cité, et comme telles, elles ont pour fonction indirecte, mais essentielle de circonvertir la libido sur le cercle du corps *politique*. Ici deux versions : « Si (...) aucune passion n'a plus besoin de toute l'extension de la liberté que celle-là, aucune sans doute n'est aussi despotique ; (...) toutes les fois que vous ne donnerez pas à l'homme le moyen secret d'exhaler son cœur, il se rejettera pour l'exercer sur les objets qui l'entoureront, il troublera le gouvernement. Permettez, si vous voulez éviter ce danger, un libre essor à ses désirs tyranniques qui, malgré lui, le tourmentent sans cesse (...)[35]. » Donc on épanche la perversion dans des instituts périphériques, en cela fidèle somme toute au modèle grec[36].

Mais Sade dit tout aussi bien l'inverse : qu'un gouvernement républicain toujours menacé par les despotes qui l'entourent doit avoir pour unique morale de se maintenir par tous les moyens, qu'il est exclu que les moyens soient tous moraux, qu'au contraire ce doit être des hommes *immoraux* qui par leur mouvement de perpétuelle *insurrection* tiennent en alerte le gouvernement républicain. Alors les maisons dont il est parlé, loin d'avoir pour fonction d'apaiser les agitations que les pulsions provoquent chez les citoyens, remplissent plutôt celle de les entretenir. Duplicité fonctionnelle des lieux de luxure quant à la sphère politique elle-même, à la fois la chargeant d'énergies et la déchargeant : la scélératesse, cette mobilité perpétuelle de ceux que Platon appelait dans *la République* des *frelons,* et qu'il voulait éliminer, rend deux fois service au gouvernement, en le pressant de ses insatiables excès à elle, en l'obligeant à instituer des espaces scélérats qui sont des points

35. « Français... », *La Philosophie dans le boudoir,* J.-J. Pauvert, 1972, p. 211.
36. Voir plus loin, Le négoce.

de décharge, pour elle et pour lui. Ici Sade ravive la grande tradition machiavélique de la connivence du politique et de la bête, la tradition de Chiron le Centaure pédagogue des Princes, politique duplice par excellence.

Chez Klossowski, point de cité ni de gouvernement, c'est un homme moderne, la république n'existe plus, le seul corps à prétention totalisante est le corps du capital, c'est un secret de Polichinelle que les politiques d'aujourd'hui sont seulement les exécutants des impératifs impulsifs du capital, et qu'ils n'ont plus besoin de recevoir d'un Chiron la grande démesure de la bêtise ou bestialité en dotation de génie politique ; suffisamment nantis qu'ils sont si une Ecole d'administration les avalise. C'est dans l'économique qu'en postmarxiste Klossowski cherche la conjuration des pulsions sur le « corps social ». Mais il ne se contente pas de protester comme Marx contre l'extension de la prostitution indirectement à toutes les activités par le truchement de la marchandise, il prolonge aussi l'indication que suggère ce fait, il voit dans le capitalisme le retour, mais inavoué, méconnu, de ce qu'il rejette, soit l'intensité libidinale, au sein même des échanges apparemment les plus neutralisés. (Analyse qui ne paraît pas, à première vue, sans rapport avec celle de Baudrillard, pour qui le fétichisme de la marchandise, dénoncé et largement méconnu par Marx lui-même, est la transcription, dans l'ordre de l'économie politique, de la *forclusion* qui sous-tend cet ordre, en même temps qu'elle l'institue). En conséquence Klossowski se dit : il y a *peu à faire* (« ce que nous disons là existe en fait ») pour que ce qui se passe aujourd'hui dans la méconnaissance qui procède de ce que la production et l'échange des biens voilent, sous l'écran de la monnaie morte, l'échange et la consommation des phantasmes — pour que cela soit mis au grand jour, et que production et échange deviennent immédiatement circulation des jouissances : l'imagination de la *monnaie vivante* n'a pas d'autre fonction que de prétendre rétablir l'intensité *sur* le cercle négocieux lui-même et de cesser ainsi de traiter le désir en proscrit et de se servir du corps du capital comme d'un biais commode pour atteindre des fins inavouables en l'espèce (« se payer des femmes »). Mais comme l'idée klossowskienne de l'intensité n'est pas affirmative (du moins dans *la Monnaie vivante,* il n'en est pas

de même dans *le Cercle vicieux*), comme elle persiste, — ainsi qu'on le voit clairement dans ce qu'il juge pourtant être un correctif important à cet égard, dans « le Philosophe scélérat » — à se maintenir dans la tradition nihiliste de la transgression (de la propagation), de la perversion (du suppôt), du détournement (des énergies), et concurrrement, sinon du fantasme comme substitut, du moins du simulacre comme redoublement du phantasme, — alors l'établissement de la jouissance en plein circuit du négoce ne peut prendre à ses yeux la forme que d'une *monnaie,* serait-elle vivante : grosse ainsi de l'héritage millénaire de la prostitution et de la substitution, c'est-à-dire du dualisme que nous, économistes libidinaux, résilions.

Dès qu'on admet l'inéchangeabilité des phantasmes, il faut qu'on conclue à la nécessité de conserver l'économie politique et le capital. Car de cette inéchangeabilité résulte qu'il est inévitable de leur substituer des doubles ou simulacres, et donc de trahir les « richesses » libidinales en des signes économiques de ces richesses qui les représenteront mais qui, aussi, en différeront à jamais la consomption. Que la monnaie soit vivante ne supprime pas qu'elle soit monnaie, au contraire. En s'étendant aux corps érotiques eux-mêmes, la nouvelle économie politique fait *d'eux aussi* des simulacres, des apparences, et compose avec les fragments des chairs assemblées en ces tableaux dits également « vivants » qu'affectionne Klossowski, une sorte de *cité terrestre* qui n'est que le duplicatum d'une autre cité, à jamais hors d'atteinte. En ce sens, *la Monnaie vivante* continue la religion augustinienne de *la Cité de Dieu,* et la « vie » qui agite cette monnaie et ces tableaux est une sorte de mort, conformément à la tradition des Pères.

Néanmoins il faut rendre hommage à cette fiction au moment même où l'on s'en éloigne. Car ce qui est recherché sous la fantaisie de ces *corps d'or* est aussi exactement à l'opposé des leçons d'Augustin. L'échange des zones pulsionnelles en des arrangements démesurés (« phantasmes », hors de prix), peut et doit être compris, dans l'œuvre de Klossowski lui-même, et c'est explicitement le cas pour *le Cercle vicieux,* non pas comme un échange au sens où deux contractants s'entendent pour troquer deux objets à équivalence d'utilité (marginale), mais comme une métamorphose dans

laquelle les régions investies (et l'on a vu que, selon Sade, que suit ici Klossowski, ce pouvait être le langage *ou même l'argent*) n'existent qu'autant que l'intensité les parcourt, la plus grande ou la plus fine ou la plus douce tension et douleur, imprévisiblement et sans cesse. Cet « échange » est le passage des intensités qui court d'un nom propre à l'autre, d'une initiale à l'autre, d'un matricule à l'autre, sans retour au même et donc sans capitalisation, sans qu'il y ait aucune instance, structure, grand Zéro des matrices input/output, Mémoire, pour comptabiliser les énergies dépensées ici et amassées là. Ainsi comprise, c'est la « vie » qui est toute monnaie au sens où il n'y a que des simulacres, que des signes certes, mais sans référence à un *autre ordre,* à un signifié ; une économie politique assurément, mais qui, loin d'être la trahison et le travestissement de l'économie libidinale, *est* cette économie libidinale ; une économie politique sans « origine » trahie ou aliénée, sans théorie de la valeur. Monnaie donc au sens où la romanité païenne et la théologie théâtrique n'admettent que des signes-tenseurs, que des masques sans visage, que des surfaces sans dessous de scène, que des *prix* sans *valeurs.*

C'est sans doute pour n'avoir pas rompu avec une pensée de l'*aliénation,* qui est augustinienne aussi bien que marxienne, que Klossowski hésite dans son appréciation du capitalisme et donc dans la portée exacte à donner à un usage libidinal des signes. Il peut bien insister sur l'étroite analogie qui règne entre le produit utile (« ustensilaire ») et le phantasme, entre la consommation du produit et l'émotion voluptueuse, entre le « monde industriel » et la société perverse — mais c'est bientôt pour déclarer combien il faut s'en méfier : « Il n'existe pas une économie proprement dite de la volupté qui bénéficierait des moyens industriels » ; et même pour superposer à cette analogie une relation ouvertement « contrariante » : « un rapport purement analogique ne mène à rien, si ce n'est pas du point de vue des *objets* et des *besoins* que l'on part pour déceler la lutte des affects contre *leur formulation inadéquate,* reconvertie *matériellement à l'état d'une demande de biens* qui ne leur correspond que de façon contrariante [37] ». Or, cette relation contrariante,

37. *La Monnaie vivante,* n. p. (26-29).

n'est-il pas évident qu'elle procède d'un retour de la pensée de l'aliénation au sein de l'érotique ? Klossowski dit ailleurs que les pulsions sont toujours en lutte contre elles-mêmes : il n'est donc pas besoin du capitalisme pour qu'elles se formulent « inadéquatement ». Reste que cette inadéquation, d'où qu'elle vienne, n'existe qu'au regard d'une pensée *de et par la vérité*. Entre le signe-intelligent et le signe tenseur, entre la monnaie et la pulsion, nous disons que la relation n'est pas de formulation, d'expression, de traduction, de trahison, mais de coexistence ou dissimulation. Et que le problème du capital, et celui de la monnaie, ne peut pas être celui d'*affranchir* le désir de ses masques grotesques, ceux du capital n'étant ni pires ni meilleurs, ni plus ni moins « authentiques » que d'autres. Qu'il est décisif de reconnaître qu'apparaissent depuis quelque temps de nouveaux « signes », nouveaux énoncés — au nombre desquels en premier lieu ceux de Klossowski —, nouvelles « pratiques », nouvelles « œuvres », qui *aussi bien* libidinalement qu'économiquement en appellent à la ruine du distinguo entre les sentiments et les affaires, entre l'affect et le travail. *Comme ceux du capital,* ces signes sont duplices, et il n'est pas question d'annoncer *urbi et orbi* qu'avec leur apparition la sémiotique et l'économie politique sont ruinées, et le désir affranchi du carcan du système des valeurs. Leur intensité est nouvelle, par la manière dont ils s'inscrivent sur des régions établies, par les lointains qu'ils repoussent et esquissent. Leur relation aux signes-valeurs, aux signes intelligents, baigne dans une nouvelle duplicité. Plutôt que de saluer une aurore, il faudrait honorer en eux une nouvelle dissimulation. Là où il n'y a plus que surfaces, règnent le complot et le secret.

le désir nommé Marx

MARX LIBIDINAL.

Il faut arriver à prendre Marx comme s'il était un écrivain, un auteur plein d'affects, son texte comme une folie et non comme une théorie, il faut parvenir à déconcerter son barrage théorique et lui caresser la barbe sans mépris et sans dévotion, sans fausse neutralité non plus, celle que Merleau-Ponty conseillait autrefois pour quelqu'un qui, disait-il, est désormais devenu un classique et doit n'être pas traité autrement que Hegel ou Aristote, — non, lui caresser la barbe comme un complexe volume libidinal, réveiller son désir enfoui et le nôtre avec. Il ne faut pas critiquer Marx, et même si nous le critiquons, comprenez que ce n'est nullement une critique : on a déjà dit et répété qu'on s'en moque de critiquer, puisque c'est se maintenir dans le champ de la chose critiquée et dans la relation dogmatique, voire paranoïaque du savoir. Le désir de Marx nous intéresse, pas pour lui-même, pour autant qu'il informe les thèmes des écrits qui se métamorphosent en thèmes des « pratiques » sociales et politiques. Il faut amener Marx, le gros et grand Marx, et aussi le petit Marx des études épicuriennes et luthériennes, tout ce continent, sur l'atlas de la cartographie libidinale — ou plutôt l'inverse : faire traverser ce pays étrange par nos affections et nos désaffections, laissant cours à nos attachements, à nos déceptions, raffinant l'analyse ici, la négligeant là parce qu'on n'a pas du tout l'espoir ni l'intention de dresser un portrait de l'œuvre, d'en donner une « interprétation ». Nous n'interprétons pas, nous lisons, et nous effectuons par écrits. Nous avons longtemps, ayant lu Marx, effectué par pratiques (puisque c'est le mot que les Grecs nous ont laissé en calamiteux héritage). Cela n'est pas dit pour rendre plus justi-

fiable ou moins honteux l'usage libidinal que nous faisons à présent du Vieux ; plutôt pour situer ces « pratiques » dans la sphère de ce qui appartient justement à l'interprétation. Une pratique politique marxiste, c'est une interprétation d'un texte, tout comme une pratique sociale ou spirituelle chrétienne est l'interprétation d'un texte. De sorte que les pratiques sont elles-mêmes des textes, en tant qu'interprétations. Et c'est justement cela qu'on désire ne pas faire ici. On ne veut pas non plus corriger Marx, le relire ou le lire au sens où les petits althussériens voulaient nous faire « lire *le Capital* » : l'interpréter selon « sa vérité ». Nous n'avons pas le projet d'être vrais, de donner la vérité de Marx, nous nous demandons ce qu'il en est de la libido dans Marx, et « dans Marx », cela veut dire dans son texte et dans ses interprétations, principalement pratiques. Nous allons plutôt le traiter comme une « œuvre d'art ». Nous allons prendre tel détail, incontestable, jugé mineur, et qui l'est en effet au regard des thèmes manifestes de l'œuvre ; mais certain qu'il ne l'est pas pour la géographie libidinale du continent.

Nous notons même ceci, amis économistes libidinaux : nous nous sommes senti presque obligé, vous venez de l'entendre, de faire une sorte de déclaration d'intention, un peu solennelle, vaguement épistémologique (le moins possible quand même, reconnaissez-le), à l'orée de ce continent-là. Aucun autre continent ne nous arracherait de pareilles déclarations — au demeurant assez bêtes et certainement inutiles. Nous pourrions dire que c'est par méfiance et intimidé, averti que nous sommes par un passé de militant combien porter la main sur Marx, fût-ce pour baiser avec, surtout pour cela, est surveillé de près par les paranoïaques qui se nomment politiques marxistes et en général tous les Blancs de gauche. Donc prudemment nous avertirions : voilà dans quel état d'esprit, état de cœur, état de corps nous approchons le Vieux.

Mais la « vérité » libidinale de notre préambule est ailleurs. Elle dit déjà l'essentiel qui est ceci : le Vieux est pour nous une jeune femme aussi, un agencement bisexué étrange. Les dispositifs canalisant ses impulsions en discours théoriques, et qui vont donner lieu aux organismes de pouvoir, ceux-là mêmes qui vont se durcir dans le Parti allemand,

dans le Parti bolchevique, ces dispositifs sont évidemment des « compromis », ils sont autant de tentatives de stabilisation des forces sur le front de la libido, des médiations — ô combien « aliénées », comme il aimait à dire — interposées entre les flux de désir et les régions auxquelles ils vont. Cela ne se voit pas seulement dans certains thèmes ou du moins certains motifs « mineurs », dont on relèvera quelques-uns, cela se repère d'abord sur cette chose tellement étonnante : le *report* perpétuel de l'achèvement du travail sur le Capital, un chapitre devenant un livre, une section un chapitre, un paragraphe une section, par un procès de cancérisation du discours théorique, par une prolifération totalement pulsionnelle d'un réseau de concepts d'abord destiné au contraire à « arrêter », à « définir » et à justifier une politique prolétarienne, donc par l'emballement d'une machinerie de discours à prétention pourtant explicitement rationnelle (théorique-pratique). Le *non-finito* est-il un trait de la théorie rationnelle ? On peut le soutenir, en nos temps de postrelativité ; mais pour Marx (et pour Engels l'impatient, donc !), ç'aurait dû plutôt être d'une inquiétante étrangeté.

Nous dirons que dans ce report qui fait que l'« Economie » est à jamais inachevée [1], et que les calculs du livre III du *Capital* sont faux [2], déjà s'indique tout un dispositif, un monstre libidinal à très grosse tête d'homme de pensée guerrière et chicanière et à doux corps de jeune Rhénane amoureuse — monstre qui ne parvient pas à réaliser son unité, fait de cette incapacité même, et c'est cet « échec » qui se marque dans l'interminable suspens théorique. Ce que nous avons là n'est pas exactement le centaure, maître des politiques comme Chiron fut le maître d'Achille ; ce serait plutôt l'hermaphrodite, autre monstre dans lequel féminité et virilité s'échangent indiscernablement et qui fait échec ainsi à la rassurante *différence des sexes*. Or c'est justement de celle-ci qu'il est question dans l' « Economie », et nous soutenons, chers camarades, la thèse suivante : la petite

1. Ce que montre M. Rubel dans son introduction au tome II des *Œuvres* de Marx, dans la Pléiade.

2. C'est la critique classique de Böhm-Bawerk. Voir P. Sraffa, *Production de marchandises par des marchandises,* Dunod, 1970, et la dicussion de ces thèses par S. Latouche, *Epistémologie et économie,* Anthropos, 1973, pp. 539-551.

Marx, offusquée par la perversité du corps polymorphe du capital, réclame un grand amour ; le grand procureur Karl Marx, délégué à l'accusation des pervers et à l' « invention » d'un amant convenable (le prolétariat), se met à étudier le dossier de l'accusé capitaliste.

Qu'advient-il quand on délègue à l'accusation un personnage qui est aussi fasciné par l'inculpé qu'il en est scandalisé ? Il se passe que le procureur se met à trouver cent mille bonnes raisons de prolonger l'étude du dossier, que l'enquête se fait méticuleuse, toujours plus méticuleuse, que l'homme de loi plongé au British Museum dans l'analyse au microscope des aberrations du capital n'arrive plus à s'en détacher, que l'unité organique, que ce fourmillement de flux pervers est censé devoir produire (dialectiquement), ne cesse de s'éloigner, de lui échapper, de se différer, et que le dépôt des requêtes se fait attendre interminablement. Que s'est-il donc passé au long des milliers de pages manuscrites ? L'unification du corps de Marx, qui exige la mise à mort de la perversité polymorphe du capital au bénéfice de l'accomplissement du désir d'amour génital, n'est pas possible. Le procureur n'arrive pas à *déduire* l'enfantement d'un nouveau et beau *corps* (*in*)*organique* (semblable à celui des formes précapitalistes), qui serait le socialisme, à partir de la pornographie du capitalisme. S'il y a un corps du capital, ce corps *est stérile,* il n'engendre rien : il excède la capacité du discours théorique en tant que d'unification.

« Je ne veux pas me résoudre à expédier quoi que ce soit, écrit Marx à Engels qui le presse (31 juillet 1865), avant d'avoir l'ensemble sous les yeux. Quelque défaut qu'ils puissent avoir, c'est l'avantage de mes écrits, qu'ils constituent un tout artistique, et je ne puis parvenir à ce résultat que par ma façon de ne jamais les faire imprimer tant que je ne les ai pas *tout entiers* devant moi. » Or justement les écrits ne constitueront jamais ce *tout artistique visible* dont le modèle est lui-même celui d'un corps (in)organique, organique en tant que totalité achevée et féconde, inorganique en tant qu'il n'est pas biologique, mais ici théorique (le même modèle unitaire qui sera désiré et « reconnu » dans les formes précapitalistes ou dans le socialisme, sur le plan socio-économique cette fois).

La jeune Marx chaste dit : voilà, je suis amoureuse de

l'amour, il faut que ça cesse, cette merde industrielle et industrieuse, voilà mon angoisse, je veux le retour au corps (in)organique ; et elle se fait relayer par le grand érudit barbu pour qu'il établisse la thèse que *ça ne peut pas ne pas cesser,* et qu'il dépose, en avocat des misérables (au nombre desquels il y a la petite Marx), ses conclusions révolutionnaires ; qu'il fasse l'obstétrique du capital ; et donc qu'il lui donne, à *elle,* ce *corps* total qu'il lui faut, cet enfant, au moins cet enfant en mots qui serait le doublet anticipé (le cadet né avant) de l'enfant de chair : du prolétariat, du socialisme. Eh bien, il ne le lui donne pas. Elle n'aura jamais devant elle « l'ensemble artistique » des écrits « tout entiers ». Elle aura une souffrance croissante devant elle et en elle, parce que son procureur découvrira dans sa recherche même, en tant qu'elle est sans fin, une jouissance étrange : la jouissance même qui résulte de l'instanciation des pulsions et de leur décharge sur le *différer.* La jouissance de l'infinité. Cette « perversité » du savoir s'appelle justement recherche (scientifique), et l'intensité n'y est pas, comme dans l'orgasme « normal », celle d'une décharge instanciée sur un couple génital, mais d'une inhibition, d'une mise en réserve, d'un report et d'un investissement des moyens. Si bien que le procureur chargé d'apporter la preuve de l'ignominie pornographique du capital répète, dans son enquête et dans la préparation de sa plaidoierie elles-mêmes, ce même « retard à jouir », — si l'on veut ainsi parler —, qui est simplement une autre modalité de la jouissance, que l'on trouve dans le dispositif libidinal du capital. Alors que, pour le contenu, il est toujours à la recherche du corps aimable qu'il-elle désire, la forme de cette recherche en contient déjà le démenti et l'impossibilité.

C'est pourquoi les soins que ce corps peut exiger et qu'il devrait être en droit d'obtenir suscite la *mauvaise humeur* du paradoxal défenseur des misérables. Quand les réfugiés de la Commune affluent à Londres et que l'Internationale est tout occupée d'eux, alors qu'en somme quelque chose comme la « réalité » subversive de ce corps prolétarien-socialiste prétendûment recherché vient d'éclater aux yeux du monde (et, semble-t-il, de l'auteur de l'Adresse du Conseil de l'Internationale datée du 30 mai 1871), qu'est-ce que Marx trouve à écrire, le 9 novembre de la même année à

Danielson, son traducteur russe, qui attend les corrections au texte du premier chapitre ? « Il est sans doute inutile d'*attendre* une révision du premier chapitre, car mon temps, depuis des mois, est si pris (et sur ce point il y a peu d'espoir d'une amélioration dans un proche avenir) que je n'arrive plus à poursuivre mes travaux théoriques. Il est certain qu'un beau matin je mettrai un terme à tout cela, mais il y a des circonstances où l'on est moralement tenu de s'occuper de choses beaucoup moins attrayantes (*things much less attractive*) que l'étude et la recherche théoriques. » Pas très attrayant, dit l'équivoque procureur, votre beau corps prolétarien, voyons encore un peu l'infâme prostitution du capital...

Mais, direz-vous, ce suspens du labeur théorique sur le capital, ce n'est pas une seconde un plaisir au sens d'une sécurité, d'une irresponsabilité, c'est au contraire le résultat d'un marché libidinal, c'est le prix que le désir de Marx jeune fille amoureuse du corps réconcilié fait payer par Marx grosse tête accusatrice du corps social émietté : ah, tu rêves de l'union sans domination des hommes et des choses, et des hommes entre eux, et des hommes et des femmes ! Eh bien, montre la consistance du rêve, démontre que la réalité, elle aussi, rêve ce rêve. C'est-à-dire : *toi aussi paie,* paie en mots produits, en articulations, en argumentations agencées, sans fin. N'est-il pas dit en substance à l'orée de l'œuvre, en 1844 : le prolétariat est le Christ, et sa souffrance actuelle est le prix de son rachat, et c'est pourquoi il ne suffit pas qu'un tort particulier lui soit fait, un tort de boutiquier, une minable limitation de ses marges bénéficiaires par exemple, non, il faut à son rachat une douleur totale, donc un tort total, et tel sera le prolétariat une fois pour toutes pour Marx, et tel sera Marx une fois pour toutes pour le prolétariat qu'il faut au désir nommé Marx : Christ le prolétariat, Marx son témoin martyr ? Le discours *théorique* étant sa croix, sa torture ?

Assurément, on peut dire la chose ainsi, dans la métaphore religieuse. Mais elle manque l'essentiel, parce qu'elle présuppose ce qui se trouve justement en question dans le désir de Marx, elle présuppose ce *corps de référence* pour un sacrifice, corps du capital pour le martyre du prolétariat, corps du prolétariat pour le martyre de Marx, à défaut duquel

sacrifice et martyre s'envolent en fumées, et ne sont plus que fantasmes de culpabilité. Autrement dit, la métaphore sacrificielle n'est pas libidinalement neutre, elle n'est pas de bonne économie, elle est de « bonne » topique, elle requiert un principe (serait-il imaginaire qu'il lui faudrait quand même son support « symbolique ») d'unification et d'inscription au regard duquel la souffrance et le plaisir, ici ceux de la recherche de Marx, pourraient être comptés, comptabilisés. Et si précisément c'était cette instance référentielle qui venait à manquer à l'inspection de Marx, ce corps de la Ratio, du compte à rendre ? Si ce qui prolongeait interminablement la recherche était non pas, comme la trivialité « psychanalytique » ou « nietzschéenne » ne manquerait pas de le dire, le désir « masochiste » ou la « mauvaise conscience » de Karl Marx, mais le vertige d'une terrible découverte (toujours cachée) : qu'*il n'y a personne* pour tenir les comptes de la souffrance et de la jouissance, et que c'est cela, aussi, la domination de l'argent-capital ?

Si nous nous en tenons à une « critique » (qui se veut *non-critique* certes) de ce qu'il y a de *culpabilité* ou de *ressentiment* dans l'agencement du désir nommé Marx et nommé en général *militant* [3], nous allons de fait rester *dans la métaphore religieuse,* nous allons remplacer la métaphore religieuse par une métaphore *irreligieuse,* donc toujours religieuse, dans laquelle se retrouveront à l'œuvre les jugements selon le bien et le mal par référence à un dieu « nouveau », qui va être le désir : bon sera le mouvement, mauvais l'investissement ; bonne l'action en tant qu'innovation et puissance d'événement, mauvaise la réaction réitérant l'identité. Et comment décrirons-nous alors le dispositif libidinal Marx ou militant ? Nous y verrons la passion de faire expier et le ressentiment. Tout renversement (des « premiers » en « derniers », mais aussi bien des dominants en égaux) qui forme la figure de la révolution implique, dirons-nous, l'intention d'un prix à (faire) payer. Si Marx s'autorise à s'instituer l'avocat des prolétaires, et à requérir contre leurs exploiteurs, s'il peut déclarer à ceux-ci : voici pourquoi

3. Voir le texte de F. Fourquet, « Généalogie du Capital II — L'Idéal historique », *Recherches* 14, Revue du C. E. R. F. I., janv. 1974, notamment le chap. IV.

c'est vous qui paierez le prix, c'est, dirons-nous encore, à la condition qu'il ait marqué la souffrance, l'expiation et le ressentiment sur son propre corps et que lui-même souffre et paie. Telle n'est-elle pas la loi qui donne *droit au désir de révolution,* dans la sphère du ressentiment : que le militant ait organisé son propre corps en une monstrueuse composition, telle que la femme-le prolétaire obtienne de l'homme-l'accusateur la plus durable et la plus totale douleur, que tout le ressentiment révolutionnaire se joue entre la Marx et le Marx sur son corps ?

Bien loin de nous affranchir par une telle critique de ce que nous détestons, la religion, le ressentiment, la culpabilité et la moralité, nous n'allons faire qu'en inverser les signes ; Marx veut un corps (in)organique, son désir l'asservit à un modèle génital ? Nous voulons un modèle schizophrénique et un corps précaire. Marx veut faire payer ? Nous voulons la gratuité généralisée. Marx inculpe ? Nous disculpons. Marx-le prolétariat souffre et revendique ? Nous aimons gaiement toute chose qui se présente. Etc. Nouvelle morale, nouvelle religion, c'est-à-dire en fait très ancienne éthique, elle-même fort « réactive », car le parti du mouvement et de l'existence a toujours existé *au sein* des religions, au moins de celles qui prennent autorité d'une révélation, pour agir en contre-poison dans la croyance et dans les *appareils* de la croyance, chaque fois que son adversaire, le parti de l'ordre et de la structure, a fini par lasser les fidèles et même les prêtres. Voulons-nous donc être seulement les sauveurs d'un monde failli, les cœurs d'un monde sans cœur, les prophètes (cruels, cruels, c'est dans le programme) d'une humanité sans parole ? Apportons-nous donc de nouvelles *valeurs ?* En dénonçant le ressentiment militant, nous ne faisons rien d'autre que de *valoriser une certaine sorte de dispositif libidinal,* la viscosité admirable en effet des flux dressant et effaçant sans cesse la grande pellicule libidinale ; nous affirmons sa *valeur exclusive :* or la valeur exclusive s'appelle vérité. Nous affirmons donc : le désir schizo, voilà la vérité ! En quoi dès lors le dispositif *de notre affirmation* elle-même diffère-t-il de celui par lequel les énoncés anciens (l'amour, voilà la vérité ; le renoncement, voilà la vérité ; la connaissance, voilà la vérité ; le socialisme, voilà la vérité) étaient affirmés ? Ce qu'ils avaient de réactif ne résidait-il

pas dans leur *pouvoir d'exclure ?* N'allons-nous pas, nous aussi, exclure ? Quelle misère !

Ce n'est pas ainsi qu'il faut décrire, *seulement décrire,* le dispositif libidinal nommé Marx ; pas comme *effet* du ressentiment. Ne jamais rien décrire comme effet, telle devrait être notre règle ; mais toujours tout comme *capable d'effets.* Or il y a, dans l'interminable report de la péroraison révolutionnaire accusatrice chez Marx, une certaine puissance d'effet ; le discours théorique cesse de se présenter selon sa clôture alors même qu'il la *recherche.* Ce que Marx perçoit comme échec, souffrance (et vit éventuellement dans le ressentiment, en effet) est la marque sur son œuvre d'une situation qui précisément est celle même du capital, et qui donne lieu aussi bien à un étrange succès qu'à une effroyable misère : l'œuvre ne peut *faire corps,* comme le capital ne peut faire corps. Et cette absence d'unité organique « artistique » donne lieu à deux mouvements divergents toujours associés dans un unique vertige : un mouvement de fuite, d'enfoncement dans le sans-corps, donc d'inventivité poursuivie, d'additions ou affirmations expansives de nouveaux morceaux (énoncés, mais ailleurs musiques, techniques, éthiques) au patchwork insane — mouvement de la *tension.* Et un mouvement d'institution d'un organisme, d'une organisation et d'organes de totalisation et unification — mouvement de la raison. Les deux sortes de mouvements sont là, effets en puissance dans le *non-finito* de l'œuvre comme dans celui du capitalisme [3 *bis*].

Le « retard » de Marx sur son livre (qui est aussi bien une « avance », en tout cas une dischronie), au lieu d'en faire un effet de masochisme ou de culpabilité, il faudrait le comparer à celui dont Sterne fait le motif de *Tristram Shandy.* Dans les deux cas, ce qui est en cause, c'est la configuration suivante : pour fabriquer un discours, qu'il soit de récit ou de théorie, qui implique une organisation nouvelle, inouïe, de l'espace et du temps, l'écrivain (narrateur, théoricien) use de temps et d'espace. Chez Sterne, cet usage (ou cette usure) s'inscrit sur le récit lui-même, et le dévore : la place et la durée occupées par l' « acte de narration » peu à peu

3 (*bis*). Ici nous rencontrons des trouvailles faites par Patrice Loraux dans une recherche en cours.

envahissent celles qui devraient être consacrées au récit de l'histoire et rendent ce dernier impossible, ou du moins le transforment en récit de cette invasion et de cette impossibilité. Chez Marx, l'incidence de l' « acte d'élaboration » sur l'espace-temps du discours théorique n'est pas marquée explicitement dans ce dernier, et l'impossibilité finale de dominer la durée et le lieu en un discours (qui est ici de théorie et non plus de récit, mais qui néanmoins renvoie à une supposée « histoire » prise comme référence) ne donne pas lieu à l'humour désespéré de Sterne, à un style. Chez Marx, l'expression de ce désespoir reste refoulée, coincée et cachée entre son activité de fabricant d'énoncés finals apodictiques et les énoncés, pas même assertifs, qu'il publie dans un autre texte, celui des confidences, des lettres, des manuscrits abandonnés ou retirés, des notes de lecture, des projets. Mais ce désespoir donne lieu, quoi qu'il en soit, au suspens théorique, il ouvre le vide du : Attendez que j'ai fini.

Ce vide est celui du médiateur s'aliénant le sujet (Marx, Sterne) et l'objet (le livre), pour parler comme Marx ; c'est celui de l'inhibition, qui ramène le désir depuis son objet premier vers les *moyens* de l'atteindre ; c'est celui du capital, qui n'aime pas le produit, mais la production, et pour qui le produit n'est que le moyen de produire ; c'est celui du parti « communiste », qui n'aime pas la révolution, mais les moyens de *pouvoir* la faire, et dans les mains de qui celle-ci n'est que prétexte à appareil capitalisant le désir de révolution. Donc ce vide est celui dans lequel les appareils de pouvoir se construisent ; mais il est *aussi* souple viscosité du capitalisme comme miettes de corps, comme singularités branchées-débranchées, comme amnésie, anaxie et anarchie, comme arlequinade, comme métamorphoses sans inscription, comme défaite des totalités et totalisations, comme groupements éphémères d'affirmations imprévues.

Il n'y a pas de région subversive.

Répétons-le, répétons-le, on ne va pas faire la critique de Marx, c'est-à-dire la théorie de sa théorie : se maintenir dans le théorique. Non, il faut montrer quelles intensités se logent

dans les signes théoriques, quels affects dans le discours sérieux ; il faut lui voler ses affects. Sa force n'est pas du tout le pouvoir de son discours, elle n'est même pas à proportion inverse, ce serait encore un peu dialectique comme arrangement ; non, sa puissance éclate ici ou là, indépendamment de la consistance de l'argumentation, parfois dans un détail oublié, parfois au beau milieu d'un solide appareil de concepts bien articulés et vissés, — mais évidemment toujours dans les signes intelligents. Que serait une critique de Marx (outre qu'il y en a déjà cent mille) ? Il lui faudrait forcément dire : oh il est resté aliéné, oh il a publié le symbolique (ça, c'est Baudrillard), oh il est encore religieux (ce serait plutôt nous), oh il est resté un économiste (c'était Castoriadis). Or bien évidemment il est *resté* ceci, a *oublié* cela, est *encore* telle chose — que le critique, lui, est censé n'être *plus,* qu'il a *dépassée.* Eh bien, nous ne dépassons rien et n'avons rien à dépasser, on ne grimpe pas ici sur le dos de Marx, « armé de lunettes doubles, comme un quelconque lilliputien installé sur un petit bout du postérieur du géant [c'était Aristote, en l'occurrence], annonçant tout émerveillé au monde quelle nouvelle vue étonnante se découvre à son *punctum visus,* et s'efforçant dérisoirement de faire saisir que ce n'est pas dans l'effervescence du cœur, mais dans la circonscription ferme et solide où lui-même se tient que se trouve le point d'Archimède, auquel le monde est suspendu par des gonds » — ainsi que l'écrivait la petite Marx, Alice, dans ses annotations sur sa thèse de doctorat [4].

Bien sûr qu'il est resté *religieux.* Mais qu'est-ce que nous voulons-désirons ? Un vrai athéisme ? Mais non ! Un par-delà la religion et l'athéisme, quelque chose comme la parodie romaine, et par conséquent nous ne serions pas du tout content d'avoir « démontré » que la politique et l'économie politique de Marx sont pleines de religiosité, de réconciliation et d'espérance, — bien qu'on soit contraint de le faire et qu'il soit impossible d'éluder cette sorte de discours savant. Pourtant nous connaissons bien celui-ci pour être articulé de façon à ne rien laisser paraître des émotions qui le portent, et donc rassurant dans sa position même, ou ne

4. *M. E. W.,* Ergänzung Band I, *Anmerkungen zur Doktordissertation,* p. 331.

s'autorisant qu'à laisser percer quelque angoisse, seul affect noble à ce qu'il paraît, mais pas l'amour, pas la colère, pas la surprise décontenancée. Ce qui nous rendrait content, ce serait de pouvoir retranscrire dans un discours libidinal les intensités qui hantent la pensée de Marx et qui, en général, sont dissimulées dans le rabattement sérieux du discours de l'économie et de la politique. Et de montrer ainsi, de commencer à montrer sur lui, comment l'économie politique *est* une économie libidinale.

Donc très près et très loin de ce que fait Baudrillard [5], et c'est une occasion excellente de nous en expliquer un peu, parce qu'il y a un *mouvement* de Baudrillard avec lequel nous nous sentons comme synchronisé et copolarisé. Très près, vous n'avez qu'à le lire. Loin, parce que ce qui gouverne l'approche de ce frère reste à nos yeux grevé de l'hypothèque du théorique et du critique. Ce n'est pas faute de dénoncer le critique comme impérialisme et le théorique comme racisme, en des formules que nous contresignons joyeusement. Mais, si belle et sainte que soit sa colère, elle vise enfin le *vrai* encore, elle reproche à l'économie politique, fût-elle marxiste, surtout marxiste parce qu'on a espéré d'elle le contraire justement, de rester dans la sphère de la production, de la valeur, du travail, et donc d'*oublier* quelque chose, de refouler ou plutôt de forclore, dans une sorte de perversion, que Baudrillard qualifiait précédemment de fétichiste, une relation entre personnes qui ne soit pas subordonnée à la considération du produit, mais qui soit entièrement commandée par l'échange symbolique, entièrement axée sur l'*épuisement* des ressources libidinales d'amour et de mort dans un donner-recevoir insoucieux de conserver des biens, insoucieux du pouvoir, attaché à raviver la *puissance* à tout prix. Donc l'économie politique serait quelque chose qui commence quelque part dans l'histoire de l'humanité, en tout cas avec une certaine sorte de dispositif social, bien loin d'être l'universelle vérité de toute société, de se présenter en filigranne, en embryon, dans les sociétés archaïques, elle en serait absente ; elle serait la projection rétroactive de l'agencement

5. Dans *le Miroir de la production,* Casterman, 1973. Mais déjà bien sûr, dans *Pour une critique de l'économie politique du signe,* Gallimard, 1972.

capitaliste sur des échanges symboliques qui ignoreraient tout de l'intérêt pour ne valoir que selon la passion, tout de l'équivalence pour n'exhiber que l'ambivalence.

Que l'on écarte du revers de la main les petites manigances du « déterminant » et du « dominant [6] », la vue profondément logocentriste selon laquelle certes les Grecs ignoraient le travail, mais enfin travaillaient sans le savoir et devaient bien finir par l'apprendre même si ce ne devait pas être sous le nom de Grecs, mais de Romaisn ou d'Anglais, — nous disons : c'est très bien, et nous faisons marches forcées dans le même sens, assuré qu'il faut partout détruire les bastions de la prétendue rationalité économique, comme ceux de la sémiologie. Mais, de même que pour cette dernière, nous ne voulons pas ici tomber dans le piège tendu par cette rationalité au moment même où on la vainc. Ce piège tout simple consiste à *répondre à la demande de la théorie vaincue,* et cette demande est : mettez quelque chose à ma place. Or l'important est la place, non le contenu de la théorie. C'est la *place* de la théorie qu'il faut vaincre. Et cela ne peut se faire que par déplacement et fuite. Il importe peu qu'on dise : il n'y a pas d'histoire, si l'on *remplace* l'histoire linéaire des étapes du développement de l'humanité, tel que le matérialisme historique l'imagine, par une histoire ou même une simultanéité de formes discontinues rendant compte des formations sociales dans leurs différences externes et internes. Il importe peu de dire : il n'y a pas d'économie politique universelle, si l'on ajoute : la *vérité* de la relation sociale, c'est l'échange symbolique en son ambivalence, seul cet échange fait droit au désir dans sa puissance érotique et létale. D'autant qu'on est assez subtil, et c'était la très belle entrée en matière de Baudrillard naguère dans l'article sur le fétichisme, pour reconnaître que le désir *sous-tend aussi le capitalisme,* que celui-ci fait donc droit de quelque manière à celui-là, qu'il n'est pas un néant libidinal, comporterait-il dans son investissement un effet propre de néantisation (celle de l'ambivalence). Or, sitôt consenti cette appartenance du capital à l'ordre du désir,

6. Selon Godelier, ou selon Poulantzas (*Pouvoir politique et conscience de classe*), lequel aurait aussi bien fait l'affaire pour s'attirer la colère de Baudrillard. Il a été notre objet dans des études faites il y a deux ou trois ans.

sitôt spécifiée la « perversion » qui la marquerait, nous revoilà dans la théorie et dans la valorisation : « Et selon le même mouvement révolutionnaire qui fut celui de Marx, nous disons qu'il faut passer à un plan radicalement différent qui permette, au-delà de sa critique, la résolution définitive de l'économie politique. Ce niveau, c'est celui de l'échange symbolique et de sa théorie [7]. »

Direz-vous que l'économie politique repose sur la méconnaissance du désir ? Non, mais sur la forclusion de la castration, répond Baudrillard. Mais qu'est-ce que cette castration, et que sa forclusion ? le désir est-il marqué par la castration, et celle-ci l'ordonne-t-elle comme le *négatif* de Saussure sous-tend *la langue ?* Etrange partie de cache-cache entre nous : cette castration, ce négatif, ce qu'ici nous nommons le grand Zéro, bien loin d'y voir l'ordre du désir, qui est mouvements d'énergies, c'est pour nous celui du capital au sens le plus large, celui de la théologie qui capitalise les affects sur l'instance de l'Autre, *une* figure du désir. Et c'est de notre économie libidinale que Baudrillard serait en droit de dire qu'elle forclôt la castration, et donc le désir. Soutenons-nous l'inverse ? Pas même. Prenons un cas précis. Quand Baudrillard dit : « *Il n'y a pas de mode de production ni de production* dans les sociétés primitives, il n'y a *pas de dialectique* dans les sociétés primitives, il n'y a *pas d'inconscient* dans les sociétés primitives [8] », nous disons : il n'y a pas de sociétés primitives.

D'abord, méthodologiquement (eh oui...), cette société de don et de contre-don joue dans la pensée de Baudrillard le rôle d'une référence (perdue, bien sûr), d'un alibi (introuvable) à sa critique du capital. Baudrillard ne veut pas entendre parler de nature et naturalité [9]. Comment ne voit-il pas que toute la problématique du don, de l'échange symbolique, telle qu'il la reçoit de Mauss, avec ou sans les adjonctions et détournements de Bataille, Caillois, Lacan, appartient en plein à l'impérialisme et racisme occidental, — que c'est encore le bon sauvage de l'ethnologie, un peu libidinalisé, dont il hérite avec ce concept ? Ici il faudrait faire un détour,

7. *Le Miroir de la production,* p. 38.
8. *Ibid.,* p. 38 (souligné dans le texte).
9. *Ibid.,* chap. II.

examiner la critique que Baudrillard fait de l'idée de nature, réfuter la dichotomie qu'il propose entre la « bonne nature » qui serait celle qui se laisse « civiliser », c'est-à-dire dominer et exploiter, et une « mauvaise nature » qui serait la rebelle. Emporté qu'il est contre le matérialisme des forces et rapports de production, qui exige en effet ce départage, il oublie qu'il y a constamment dans la pensée politique, c'est-à-dire aussi sociologique et ethnologique, de l'Occident, depuis au moins le Platon du *Timée* qui va chercher les dépositaires de son utopie atlantique chez les très anciens « sauvages » égyptiens, et dans la pensée socio-économique de Marx assurément, la référence, tout inverse, d'une *bonne nature rebelle,* d'une nature qui est bonne en tant que rebelle, et donc en tant que laissée au dehors, *oubliée,* forclose. L'ethnologie tout entière, celle de Lévi-Strauss comme celle de Jaulin, émane de cette fantaisie (qui n'est à son tour qu'un cas parmi d'autres de la *mise en représentation* propre à l'Occident, procédant de sa logophilie). On le montrera sur Marx, pas pour convaincre qui que ce soit, plutôt par une espèce de plaisir, par affection pour la jeune femme qu'il est, qui rêve de réconciliation et qui croit qu'elle a eu lieu quelque part ailleurs autrefois, et qu'elle en a été, elle et son amant, le prolétariat, privée. On montrera que, pour parler du travailleur archaïque, ce Marx de la féminité a des accents somme toute assez parents de ceux de Baudrillard forgeant son mythe de l'échange symbolique.

Car la chose qui arrive à qui ne veut pas reconnaître que l'économie politique est libidinale, c'est qu'il reproduit en d'autres mots la même fantaisie d'une région en extériorité où le désir serait à l'abri de toute traître transcription en production, travail et loi de la valeur. Fantaisie d'une région non aliénée. Méthodologiquement, refaire le mouvement de Marx, même en le prolongeant vers la position désirante, c'est recommencer la religion ; de sorte qu'il y a quelque chose de presque tragique quand Baudrillard parodie l'énoncé célèbre de 1843 : « Pour l'Allemagne, la critique de la religion est finie en substance », en écrivant : « La critique de l'économie politique est finie en substance. » Car, dans ce texte de 1843, qui entend *commencer autre chose,* une politique qui ne soit pas philosophique, c'est-à-dire religieuse, Marx laisse percer son amour très religieux d'une consubstan-

tialité perdue des hommes entre eux et avec la nature : c'est là en particulier que son désir de retour, tellement apparenté à celui de Rousseau, se donne cours en tramant le scénario absolument chrétien du martyre du prolétariat comme épisode sacrificiel nécessaire au salut final : « Il faut former une classe avec des chaînes radicales, une classe de la société bourgeoise qui ne soit pas une classe de la société bourgeoise, une classe qui soit la dissolution de toutes les classes (...), une sphère qui soit la perte complète de l'homme et ne puisse se reconquérir elle-même que par le regain complet de l'homme [10] », etc.

Je ne dis pas qu'il y a ce scénario dans Baudrillard, loin de là ; mais il y a, forcément, la reproduction de cela même qui le sous-tend et que requérait le désir de Marx (« il faut... »), une région qui ne soit pas *dans* la société et qui en soit : « Générations mises ou laissées hors-circuit, *off limits,* par le développement même des forces productives » ; et de cette production des marginaux d'aujourd'hui, il sera dit, tout comme Marx le faisait de celle des prolétaires d'hier : « Des contradictions nouvelles naissent de là [11]. » Encore une fois, notre intention n'est pas de réduire cela à ceci, et nous ne cessons pas un instant d'aimer la colère de l'anti-économiste et de souffler sur elle. Ces contradictions, il prend bien soin du reste de montrer qu'elles ne sont nullement « dialectiques », et d'opposer aux revendications, qui sont seulement des éléments du jeu que le capital joue avec lui-même, la subversion qui, elle, n'entre pas dans l'ordre de l'économie politique. Il n'y a pas de dialectique dans Baudrillard, et c'est parce que la *référence subversive,* celle du bon sauvage et du bon hippie, est à ses yeux présente *positivement* dans la société moderne, non pas *négativement* comme Marx l'imaginait du prolétariat. Les marginaux sont des affirmations libidinales, les prolétaires étaient des négations de négation dans un périple et une relève. Nous craignons simplement les conséquences de ceci, de ce petit détail, de cette nuance « méthodologique » : que l'affirmatif soit délimité *comme une région.* Car toute région donne lieu

10. *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel,* 1843.
11. *Le Miroir de la production,* p. 113.

à régime et règne, à signe et appareil, et si donc on a placé son espoir en elle, on est assuré d'être désespéré. Peut-être, en tant que politiques, *désirons-nous encore et toujours être désespérés... ?*

Toute économie politique est libidinale.

Voilà une première chose qui nous fait dire : il n'y a pas de société primitive, c'est-à-dire : il n'y a pas de référence en extériorité, serait-elle immanente, d'où le départage entre ce qui est de capital (ou d'économie politique) et ce qui est de subversion (ou d'économie libidinale) puisse toujours être fait, et proprement ; où le désir soit lisible en clair, où son *économie propre* ne soit pas brouillée. Et qu'on comprenne bien ceci : « brouillée » ne veut pas dire « contrariée », entachée, par une instance étrangère, mauvaise. Cela, c'est la problématique de l'aliénation, c'est, pour invoquer un autre frère, ce qui appartient encore dans *l'Anti-Œdipe I* à cette pensée d'une erreur ou d'une malfaisance. « Brouillée », cela dit que l'économie du désir n'est pas assignable, même comme ambivalence, non seulement parce qu'elle est Eros et pulsion de mort, mais que les effets de l'une et l'autre instance sont inassignables, comme on l'a dit. Brouillée donc par soi et en soi, non pas traversée par un autre ordre, économique politique, et aliénée à lui. *Il n'y a pas d'aliénation* du moment qu'on échappe à la relation critique. Il y a *autant d'intensité libidinale dans l'échange capitaliste que dans l'échange supposé « symbolique »*. Et c'est la deuxième chose à dire, de façon plus provocante ou affirmative, en glose à notre « il n'y a pas de société primitive ».

Non seulement : il n'y a pas de référence « régionale » autre, mais : le capitalisme *est aussi* une société primitive, ou : la société primitive *est aussi* un capitalisme. Ce dernier énoncé d'abord : certes, les sauvages ne capitalisent pas des biens ; mais qui ne voit que l'instance au moins mercantile du grand Zéro est ce qui autorise et même exige l'*équilibration minutieuse des entrées et des sorties d'affects* (sous forme de parents et de paroles, de bêtes, de vies, de sexes),

est ce qui plane sur ces sociétés, est ce qui les fait se soutenir ? Prenons les descriptions ethnologiques que vous pourriez nous opposer en contre-exemples embarrassants, les plus embarrassants ; au hasard, les folles sorcières que Michel Leiris fréquente à Gondar [12], le meurtre terrifiant, bois de l'arc de Jakugi suspendu trois nuits durant sur la nuque de la jeune fille qui doit périr, meurtre annoncé, honoré dans un chant insomniaque, si admirablement décrit par Pierre Clastres [13]. Certes, intensités extrêmes ici et là, et ambivalence, c'est le moins qu'on puisse dire. Mais l'important n'est pas même cela, cette possibilité d'amour et de haine criminelle du chasseur indien à l'égard de sa compatriote, ni l'exaltation orgasmique et mortifère des femmes polluées du sang des bêtes sacrifiées ; l'important est que ces intensités indiscutables *se lisent aussi* en termes d'ordre, et même de retour à l'ordre, que les tensions qui tout à coup s'inscrivent au bout ou au centre de la surface sociale en font pleinement partie au sens où elles ne la subvertissent nullement, mais littéralement la composent, et donc y circulent comme des signes sémiotiques échangeables, intelligibles. Bon, là-dessus Baudrillard sans doute tolérerait qu'on parle de la sorte : sociétés de don et contre-don, dirait-il. Soit, il lui faut donc admettre ceci : que l' « échange symbolique » est aussi un échange au sens de l'économie politique.

Mais maintenant essayons cette autre proposition, et voyons ce qui en résulte : cette *dissimulation* des intensités dans les valeurs et des valeurs dans les intensités, elle n'est pas moins active dans la société capitaliste. Comme il y a un ordre capitalisant des sauvages (qui *autorise* l'impérialisme de Lévi-Strauss, mais quel impérialisme n'est pas *autorisé* par un répondant d'ordre, par un désir de péréquation, actifs dans la société dominée elle-même ?), de même il y a des puissances qui errent *dans* les signes du capital. Non pas en ses *marges* et en ses *marginaux,* mais dissimulées dans ses échanges les plus « nucléaires », les plus essentiels, les plus « aliénés » ou « fétichisés » aux yeux de Baudrillard. Si nous ne reconnaissons pas cela, nous aurons à recommencer une nouvelle critique, la critique de la « critique de l'économie

12. *L'Afrique fantôme,* Gallimard, 1934, pp. 342-475.
13 *Chronique des Indiens Guayaki,* Plon, 1972, pp. 252-261.

politique du signe », d'ici dix ans. Mais c'est extraordinairement difficile à reconnaître, le *désir du capital* tel qu'il peut s'instancier ici et là ; par exemple sur le travail au sens terrible et ordinaire du *boulot* pour lequel on n'a pas, le travailleur lui-même aujourd'hui n'a pas, assez de mots de mépris et de déconsidération ; ou sur l'*objet,* le même objet que la fascination de Baudrillard à son égard, justement, nous a tellement aidés à ressaisir dans sa *puissance* à travers son pouvoir : le fétichisme n'est-il pas occasion d'intensités ? N'atteste-t-il pas une admirable force d'invention, d'adjonction à la bande libidinale, d'occurrences on ne peut plus improbables ? D'où *critiquerez*-vous le fétichisme, alors que vous savez qu'on ne peut pas critiquer l'homosexualité ou le masochisme sans devenir un vulgaire salaud de l'ordre moral ? Ou bien encore l'investissement sur le *temps* du capital, cette étrange mise en réserve et dépense anticipée, tout à la fois, des intensités libidinales, qui est impliquée dans le système de la banque et de la monnaie ; on essaiera une analyse de cela plus loin. Ou, plus simple, l'investissement sur le *système,* comme tel, en général, trait par lequel un Gell-Man, grand physicien, se trouve collaborer avec un Westmoreland, misérable criminel « scientifique » de la guerre au Vietnam, trait de congruence décisif, et sans doute pas exclusif d'autres, entre la science et le capital. Eh bien, l'investissement sur le système, sur la valeur, sur la constitution des morceaux de bande libidinale en termes ne valant que par « différence » ou renvoi, et sur l'établissement des *lois* de ces renvois, — c'est-à-dire l'investissement forcené sur la *liaison* et son compère, le manque (« Drogue on ne demande même pas de ne plus avoir de manque — car le manque c'est un avoir comme un autre [14] ») —, au sens de l'économie libidinale freudienne, de la *Métapsychologie* ou du *Ça et le Moi,* est-ce que ça ne peut pas donner lieu à de vertigineuses intensités ? Est-ce que les inventions d'Einstein les plus artistes n'étaient pas mues *aussi* par ce désir-là, par cette conviction que Dieu, comme il disait, ne joue certainement pas aux dés ? Et qu'est-ce qui est *perdu* là-dedans ? Rien du tout.

Mais, allez-vous dire, ça donne lieu à pouvoir et à domi-

14. Sophie Podolski, *Le Pays où tout est permis,* Pierre Belfond, 1973, p. 104.

nation, à exploitation et même à extermination. Absolument vrai ; mais le masochisme aussi ; mais l'étrange arrangement corporel de l'O. S. avec son boulot et sa machine, qui fait si souvent penser au dispositif de l'hystérie, lui aussi peut produire l'extermination d'une population : regardez les prolétaires anglais, ce que le capital, c'est-à-dire *leur travail,* a fait de leur corps. Mais vous allez me dire : c'était ça, ou mourir. Mais *c'est toujours ça ou mourir,* voilà la loi de l'économie libidinale, non, pas la loi : voilà la définition provisoire, très provisoire en forme de cri, des intensités de désir, ça ou mourir, qui est : ça *et* mourir de ça, toujours la mort *dans* ça, comme son écorce intérieure, sa mince peau de noisette, pas encore comme son *prix,* au contraire comme ce qui rend ça impayable. Et vous croyez peut-être que c'est une *alternative,* ça ou mourir ?! Et que si on fait *ça,* si on se fait l'esclave de sa machine, machine de machine, fouteur foutu par elle, huit heures par jour, douze heures il y a un siècle, c'est parce qu'on y est forcé, contraint, parce qu'on tient à la vie ? La mort n'est pas une alternative à *ça,* elle en est une partie, elle atteste qu'il y a de la jouissance dans ça, les sans-travail anglais ne se sont pas faits ouvriers pour survivre, ils ont — accrochez-vous ferme et crachez-moi dessus — *joui* de l'épuisement hystérique, masochiste, je ne sais quoi, de *tenir* dans les mines, dans les fonderies, dans les ateliers, dans l'enfer, ils ont joui dans et de la folle destruction de leur corps organique qui leur était certes imposée, ils ont joui qu'elle leur soit imposée, ils ont joui de la décomposition de leur identité personnelle, de celle que la tradition paysanne leur avait construite, joui de la dissolution des familles et des villages, et joui du nouvel *anonymat* monstrueux des banlieues et des pubs du matin et du soir.

Et laissons être enfin une telle jouissance, elle est semblable, là-dessus la petite Marx voyait clair, semblable en tous points à celle de la prostitution, jouissance de l'anonymat, jouissance de la *répétition du même* dans le boulot, le même geste, les mêmes allées et venues dans l'atelier, combien de verges à l'heure, combien de tonnes de charbon, combien de barres de fonte, combien de futailles de foutre, pas « produites », certes, mais *subies,* les *mêmes parties du corps* utilisées, usagées, à l'exclusion totale des autres, et

comme le vagin et la bouche de la prostituée, parce qu'usagées, hystériquement *insensibilisées,* telles l'oreille de cet ouvrier que décrit et analyse Tomatis, qui, auprès d'un alternateur fonctionnant à 20 000 Hz, écrit tranquillement son courrier et entend les bruits les plus fins ; et quand Tomatis fait son audiogramme, il constate que la plage sonore correspondant au fonctionnement de l'alternateur à 20 000 Hz est neutralisée, *sourde.* Donc traitement hystérique d'une fraction du corps auditif, agencement putain, usage libidinal exigé certes par les « conditions de travail », mais ce sont celles de la prostitution. Vous avez compris, bien sûr, que nous le disons sans aucune condamnation, sans aucun regret, au contraire en découvrant que là a été, peut-être demeure la force extraordinaire, dissimulée-dissimulante, du travailleur, force de résistance, force de jouissance dans la folie hystérique des conditions du travail que les sociologues nommaient *parcellaires* sans voir ce que ces parcelles peuvent véhiculer d'intensités libidinales *en tant que parcelles.*

Comment continuerons-nous à parler d'aliénation quand il est clair pour chacun, dans l'expérience qu'il « a » (et que le plus souvent il ne peut pas proprement *avoir,* parce qu'elle est réputée inavouable, et surtout parce qu'il l'*est* plutôt qu'il ne l'*a*) du travail capitaliste même le plus bête, qu'il peut trouver jouissance et une étrange intensité, perverse qu'est-ce qu'on en sait ? — quand il est clair qu'aucune métamorphose « productive » ou « artiste » ou « poétique » n'a jamais été accomplie et ne le sera par un corps organique unitaire et totalisé, mais que c'est toujours au prix de sa prétendue dissolution et donc d'une bêtise certaine qu'elle a été possible ; quand il est clair qu'il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais même une telle *dissolution* pour la bonne raison qu'il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais un tel corps rassemblé en lui-même dans son unité et son identité, que ce corps est une fantaisie, elle-même passablement libidinale, érotique et hygiénique = grecque, ou érotique et surnaturelle = chrétienne, et que c'est par rapport à cette fantaisie que toute aliénation est pensée et *ressentie* au sens du ressentiment qui est le sentiment suscité par le grand Zéro comme désir de retour. Mais le corps des sauvages primitifs n'est pas plus un corps entier que celui des mineurs écossais d'il y a un siècle, il n'y a pas de corps entier.

Comprendre enfin, aussi, qu'une telle jouissance, je dis celle des prolétaires, n'est nullement exclusive des *révoltes* les plus dures et les plus intenses. La jouissance est *insupportable.* Ce n'est pas pour reconquérir leur dignité que les ouvriers vont se révolter, casser les machines, séquestrer les chefs, virer les délégués, que les colonisés vont faire brûler les palais des gouverneurs et égorger des sentinelles, non, c'est tout autre chose, il n'y a pas de dignité ; ce que Guyotat a si admirablement donné en écriture à propos de l'Algérie [15]. Il y a des positions libidinales tenables ou non, il y a des positions investies qui d'un coup se désinvestissent et les énergies passent sur d'autres morceaux du grand puzzle, inventent de nouveaux fragments et de nouvelles modalités de jouissance, c'est-à-dire d'intensification. Il n'y a pas de dignité libidinale, ni de liberté libidinale, ni de fraternité libidinale, il y a des contacts libidinaux sans communication (faute de « message »). C'est pourquoi la plus profonde mécompréhension peut exister entre les individus qui participent à un même combat, seraient-ils placés au même endroit dans la société et dans l'économie. Tel Algérien s'il s'est battu quatre ans dans les maquis ou quelques mois dans les réseaux urbains, c'est que son désir s'était fait désir de tuer, non pas tuer en général, tuer une partie investie, n'en doutez pas, *encore investie,* de ses régions sensibles. Tuer son maître français ? Plus que ça : se tuer comme valet complaisant de ce maître, dégager la région de son consentement prostitué, chercher d'*autres* jouissances que la prostitution comme modèle, c'est-à-dire comme modalité prédominante de l'investissement. Pourtant en s'instanciant sur le meurtre, son désir peut-être restait pris encore dans la relation *punitive* qu'il voulait abandonner, peut-être ce meurtre était encore un suicide, la punition, le prix exigé par le mac, et la servilité. Mais à l'occasion de la même lutte d'indépendance, tel autre Algérien, « modéré », voire centriste, décidé au compromis et à la négociation, recherchait une disposition jouissive toute différente, excluant une telle mort de ses données, incluant le calcul, nourrissant déjà le mépris des corps et l'exaltation des paroles que requiert la

15. *Tombeau pour 500 000 soldats,* Gallimard, 1967.

négociation, donc sa mort à lui aussi, mais comme chair en général, pas comme corps prostitué, mort très admise par l'Occident parleur. Etc.

Or ces écarts, qui sont des hétérogénéités d'investissement des flux érotiques et mortifères, on les retrouve évidemment à l'intérieur de n'importe quel « mouvement » social, fût-il infime, à l'échelle d'un atelier, ou immense, quand il s'étend à tout un pays ou continent. Mais, en dehors des moments de la révolte ouverte, voyons que ces singulières jouissances, « hystérique » par exemple, ou celle que nous appellerions de « potentiel », si parente de la scientificité moderne, ou encore celle par laquelle un « corps » se trouve placé au lieu de la reproduction élargie du capital, où il est entièrement subordonné au calcul du temps retenu et du temps avancé, — eh bien toutes ces instanciations (ici esquissées sauvagement), même quand la machine capitaliste ronronne dans l'ennui général apparent et que chacun semble faire son boulot sans histoire, toutes ces instanciations libidinales, ces petits dispositifs de retenue et d'écoulement des influx de désir ne sont *jamais francs* et ne peuvent donner lieu à une lecture sociologique ou politique univoque, à un déchiffrement dans un lexique et une syntaxe décidables, la punition suscite ensemble la soumission et la révolte, le pouvoir la fascination d'orgueil et la dépression autodépréciative, tout « métier » demande la passion et la haine, seraient-elles l'*indifférence* au sens de Marx, de celui qui le fait. Donc ambivalence, dirait Baudrillard. Et nous disons : beaucoup plus que ça, autre chose encore que ça, que ce condensé maison d'amour et de dégoût ou crainte, qui somme toute pourra tomber sous le coup d'une analyse sémiologique ou herméneutique des affects ; la polysémie ne fait pas peur aux interprétants ; mais à la fois et indiscernablement quelque chose qui est un terme fonctionnant ou *disfonctionnant* dans un système, et quelque chose qui abruptement est gaieté et douleur implacables ; à la fois signification ambivalente et tension, dissimulées l'une dans l'autre. Pas seulement le *et/ou,* mais la silencieuse virgule : « , ».

TOUTE ÉCONOMIE POLITIQUE EST LIBIDINALE (BIS).

Combien de barres de fer, de tonnes de sperme, de décibels de cris de lit et bruits d'atelier, plus et encore plus : ce *plus* peut être investi comme tel, il l'est dans le capital, et il faut reconnaître non seulement que c'est complètement inane, cela nous l'acceptons pleinement, ça n'est pas plus ni moins vain que la discussion politique sur l'agora et que la guerre du Péloponnèse, mais surtout il faut reconnaître que ce n'est même pas une affaire de production. Ces « produits » ne sont pas produits, ce qui compte ici, dans le capital, c'est qu'ils soient subis et subis *en quantité,* c'est la quantité, le nombre imposé qui par lui-même est déjà motif d'intensité, non pas la mutation qualitative de la quantité, pas du tout, mais dans Sade l'effrayant nombre des coups reçus, nombre des postures et manœuvres exigées, nombre des victimes requises, dans Mina Boumedine l'abominable quantité des verges pénétrant par plusieurs entrées dans la femme qui travaille couchée sur la toile cirée d'une table dans l'arrière-salle d'un bar : « Elle suce et branle dans un brouillard moite elle tête les pis qu'on lui traie au visage elle frémit lorsque les braguettes la blessent la vue lui vire entrées et fausses sorties le réveil d'hôpital la porte du bar grince Mina est cette porte diastole et systole elle va se péter le palpitant elle s'efforce de compter les ouvertures de la porte elle se dit qu'elle se fait autant de pines elle perd le compte et conserve le grincement on lui fait boire du coca elle a un drôle de goût au fond du gosier elle est un oiseau blessé un oiseau frissonnant froissé elle gît sur le bas-côté de la route elle a eu un accident (...). Tu as bien compté non pas tout le temps tu es restée contre moi oui tout le temps je ne t'ai pas quittée un instant la quarantaine rien que dans le con Mina en quarantaine je te dégoûte dis-moi que je te dégoûte je ferai la putain pour toi je ferai ma centaine par jour sur la toile cirée à petits carreaux bleus l'odeur de la lampe à acétylène le sifflement de la lampe le sifflement de sa souffrance elle est morte assassinée dans la lumière des pauvres elle est morte voici des mois des années la centaine par jour sur la toile cirée de l'arrière-boutique et le seau d'eau quand elle a fini pour la ranimer

le seau d'eau glacée et tout à coup de nouveau le sifflement de la lampe alors elle n'était pas morte elle n'était pas assez morte elle devrait recommencer [16] (...). »

Use erogenous zone numbers [17], plus toujours plus, est-ce que ce n'est pas une instanciation décisive de l'intensité dans le capitalisme ? Est-ce que nous-mêmes, messeigneurs les intellectuels, nous ne nous activons pas et ne nous *passivons* pas à « produire » plus de mots, encore plus, plus de livres, plus d'articles, remplissant sans cesse la marmite de la parole, nous la faisant remplir plutôt, sautant sur les livres et les « expériences », pour les métamorphoser au plus vite en d'autres mots, nous branchant ici, étant branchés là, tout comme Mina sur sa toile cirée bleue, étendant *le marché* et le négoce des mots certes, mais aussi multipliant les occasions de jouissance, raclant les intensités partout où c'est possible, et n'étant jamais assez morts, car il nous faut nous aussi aller de la quarantaine par jour à la centaine, et nous ne ferons, nous non plus, jamais assez la putain, jamais assez la morte.

Et voici la question : Pourquoi vous, les intellectuels politiques, vous *penchez-vous* sur le prolétariat ? en commisération de quoi ? Je comprends qu'on vous haïsse si l'on est prolétaire, il n'y a pas à vous haïr parce que vous êtes des bourgeois, des privilégiés aux mains fines, mais parce que vous n'osez pas dire la seule chose importante à dire, que l'on peut jouir en avalant le foutre du capital, les matières du capital, les barres de métal, les polystyrènes, les bouquins, les pâtes à saucisse, en en avalant des tonnes à en crever — et qu'au lieu de dire cela, qui est *aussi* ce qui se passe dans le désir des capitalisés, prolétaires des mains, des culs et des têtes, eh bien vous vous faites une tête d'*hommes,* tête de *mecs,* vous vous penchez, vous dites : ah mais ça, c'est de l'aliénation, c'est pas beau, attendez on va vous délivrer, on va travailler à vous libérer de cette méchante affection pour la servitude, on va vous rendre la dignité. Et de cette façon vous vous placez du côté le plus ignoble, moralistes, celui où l'on désire que notre désir de capitalisés

16. Mina Boumédine, *L'Oiseau dans la main,* Belfond, 1973, pp. 152-155.
17. *Ibid.,* p. 61.

soit pleinement ignoré, interdit, piétiné, vous êtes comme des curés avec les pécheurs, ça vous fait peur, nos intensités serviles, il faut que vous vous disiez : doivent-ils souffrir à en supporter tant ! Et bien sûr que nous souffrons, nous les capitalisés, mais ça ne veut pas dire que nous ne jouissons pas, ni que ce que vous croyez pouvoir nous offrir comme remède à quoi ? à quoi ? ne nous dégoûte pas plus encore, nous avons horreur de la thérapeutique et de sa vaseline, nous préférons crever sous les excès quantitatifs que vous jugez les plus bêtes. Et n'attendez pas non plus que notre spontanéité se révolte.

Ici une parenthèse de haine, un mot suffira, contre le grand égout collecteur de consolations nommé *spontanéité* et *créativité,* que d'aucuns osèrent brancher sur les parcours, errants certes, mais jusqu'alors jamais vulgaires, que les impulsions de *Socialisme ou barbarie* tracèrent dans le champ politique pratique et théorique. Nous rompîmes, en 1964, en apparence sur des questions de théorie et d'orientation, avec Castoriadis qui, justement las de ressasser le matérialisme historique, dialectique et chiatique, proposait pourtant de mettre à sa place l'abominable chose super-mâle de la créativité généralisée : dans le capitalisme moderne, expliquait-il (mais lisez-le, il publie ses œuvres complètes [18]), l'exploitation n'est plus le problème central, mais c'est la destruction de toute communication humaine véritable, l'anéantissement de la capacité des hommes à créer sans cesse, par eux-mêmes, *sponte sua,* des formes nouvelles de rapports au monde et aux autres. Contre la privatisation, il revendiquait cette socialisation active ; contre l'aliénation, cette créativation toujours active. Partout et tout le temps, créativité. De quoi les hommes (les femmes, les enfants, ne laissons rien de côté) souffrent-ils dans la société d' « abondance » ? De leur solitude et de leur passivation ; mais pourquoi ? Parce que leur pouvoir de communiquer et d'aimer, leur capacité d'inventer des réponses nouvelles, et de les essayer, à leurs problèmes les plus radicaux, se trouvent anéantis, disait-il, par l'organisation bureaucratique non seulement de leur vie de travail, mais de tous les aspects de leur vie. Bureaucratie

18. Castoriadis, *La Société bureaucratique,* t. 1, 2 : l'*Expérience du mouvement ouvrier,* t. 1, 2, U. G. E., coll. 10/18, 1973 sq.

qui n'est pas un petit défaut sur le corps d'une société par ailleurs bonne, au sens par exemple où les poujadistes parlent de la bureaucratie administrative, où Crozier voit en elle génialement le reliquat du vieux centralisme royal et jacobin dans les administrations (*sic*), où Trotsky la dénonce comme un cancer dévorant un Etat d'ailleurs prolétarien. Non : la bureaucratisation du monde, comme disait Bruno Rizzi [19].

Or bien sûr, sous le nom (quand même très maladroitement hérité du trotskysme) de bureaucratie, nous étions bien d'accord qu'il fallait entendre ceci : non pas un nouveau phénomène politique, non pas une extension des appareils à de nouveaux secteurs de la vie sociale, non pas la consolidation simple d'une nouvelle classe sociale dominante, mais, outre tout ça, la production d'une autre humanité pour laquelle la pensée révolutionnaire *de confection* que nous héritions tant bien que mal de Marx, fût-ce par tous les oppositionnels de gauche, n'était plus à mesure. Et nous étions bien d'accord qu'il fallait, en un sens, « recommencer la révolution [20] », comme le titrait le texte d'orientation présenté par Castoriadis et sa tendance. Néanmoins nous nous portâmes dans le camp adverse qui continua *Pouvoir ouvrier* quelque temps, camp classé comme traditionaliste en matière de diamat et histmat, et qu'il aurait fallu nommer au contraire camp de réfugiés ou de personnes déplacées, si diverses étaient les préoccupations de ceux qui s'y retrouvaient, comme le montrèrent les désaccords qui éclatèrent dès les premières tentatives de recherche théorique et pratique, et les démissions.

Si je dis un mot de cela, et un mot léger, à dessein, c'est 1° qu'il n'y a pas à entourer l'affaire de la solennelle pénombre qui enveloppe généralement la Grande Politique et qui est si propice à entretenir le mythe, déjà établi, de *Socialisme ou barbarie,* mythe qu'il faut maudire plus que tous les mythes ; 2° pour que nos lecteurs soient avertis que nos lourds antécédents sont aussi légers que nos conséquents ; 3° qu'ils prennent notre fuite dans l'économie libidinale pour ce qu'elle est, la résolution d'une longue douleur et la percée

19. *La Bureaucratisation du monde,* Paris, 1939.
20. *Socialisme ou barbarie,* 35, janvier 1964.

hors d'une dure impasse ; 4° et qu'ils comprennent ces quelques lignes de haine comme un rire en arrière de colère contre un trou que Castoriadis croyait faire et faisait croire qu'il faisait dans le mur qui bloquait tout, notre pensée, notre vie, nos actes, de « militants » (et ce n'était pas une petite affaire, il ne s'agissait pas d'avoir la carte du parti dans sa poche ni de vendre gentiment le canard le dimanche matin sur les marchés), rire contre ce trou qui ne nous branchait sur rien d'autre que ce qu'on connaissait déjà, qui ne faisait pas fuir nos têtes et nos corps vers des dispositions inouïes du tout, mais qui les canalisait sagement vers une « nouvelle » *vision du monde,* vers une « nouvelle » *pensée,* vers un humanisme de créateurs au fond tout parent de celui de quelque grand *boss* américain philanthrope, vers une *théorie* encore, théorie de l'aliénation généralisée comportant forcément comme son doublet la théorie de la créativité généralisée, — le seul moyen connu, depuis Hegel et sans doute Jésus, de ne pas être aliéné étant d'être dieu. Donc « nouvelle » religion, l'homme fait dieu, religion faustienne, qui trahissait déjà et encore sa vieillerie, comme un chaste ami un jour nous le fit remarquer, dans l'inconsistance de l'expression même de « pouvoir ouvrier ».

Car « ouvrier », ç'aurait dû être la prise en considération de la *puissance* même de ce qui est dominé, et alors il n'y a pas à lui offrir l'infamie du pouvoir comme ce qui peut la consoler ou la guérir : non seulement parce que *personne* n'a à en juger (et je ne dis même pas : si ce n'est les intéressés eux-mêmes, — car eux pas plus que d'autres, sans doute) ; mais encore parce que cette puissance, c'était à nous, politiques, à baisser pavillon devant elle, à la prendre complètement en considération, et alors il fallait abandonner le point de vue du pouvoir, il ne fallait pas commencer, aussitôt aperçue, et aperçue dans son extension, à la comprendre négativement, en nihilistes, en refusant de l'appeler *puissance,* puissance de tenir l'intenable, *et aussi* puissance de ne pas le tenir et de tout faire sauter, y compris soi, — en se dépêchant au contraire de l'appeler privatisation, passivation, aliénation, perte de créativité, c'est-à-dire en se dépêchant de la poser comme manque et de présenter le plein comme la chose à faire venir ou revenir. Enfin il ne fallait pas dire : recommençons la révolution, il fallait, et

ça, ç'aurait été le trou, dire : éliminons aussi l'idée de révolution qui est devenue et qui a peut-être toujours été une petite idée de rien, l'idée d'un renversement de position dans la sphère du pouvoir économique politique et donc l'idée d'un maintien de cette sphère, ou même, pour être plus juste à l'égard de Castoriadis, l'idée d'un renversement de position dans *toutes* les sphères ; même cette pensée d'un renversement généralisé, il fallait la percer à son tour, car elle était de nouveau un mur, le même mur de la même impasse puisque, où il y a pensée du renversement, il y a théorie de l'aliénation, nihilisme et théoriciens-sauveurs, têtes dépositaires du savoir. « Les têtes pensantes sont toujours reliées par d'invisibles fils au *body* du peuple », écrit Marx ravi à Meyer (21 janvier 1871).

Voilà ma haine : on continuait le savoir, on croyait qu'on avait le bon savoir — oh très sophistiqué ! savoir se sachant ne pas savoir, savoir se présentant sincèrement comme ne sachant pas, savoir à construire, ouvert, non promu, promoteur, savoir d'analyste à la limite — ; et donc, grâce à cette sophistication, on espérait échapper à l'adultère — non aux épousailles très légales et très autorisées — de ce savoir avec le pouvoir, on disait : nous sommes des militants qui ne sont plus des militants, nous n'apportons plus la bonne nouvelle, nous nous mettons au service des gens quand ils désirent faire quelque chose, grève, boycott, occupation, etc., dont *la forme* n'est pas instituée, nous serons leurs agents, leurs *go-between,* on fabriquera leurs tracts, on les diffusera, on n'existera presque pas — et je dois dire que c'était assez beau, ce désir d'une position de valets chez ces hommes nés maîtres, cette recherche de l'hystérie, dirait Lacan, chez ces militants foncièrement paranoïaques. Mais on continuait le savoir, car l'esprit absolu peut bien se faire le valet, il *doit* se faire le valet dialectique de toutes les formations qu'il traverse, les mots qu'il prononce ne disent pas ce qu'ils disent, ils sont équivoques, pas du tout au sens de la dissimulation, équivoques tout au contraire parce qu'interchangeables, la sale petite ambivalence, le maître se faisant valet et de ce fait devenant ou redevenant le vrai maître, le militant se supprimant comme chef (ou même comme petit soldat de la révolution) et de ce fait demeurant le vrai chef, les mots de la bouche humblement tournée vers le sol était

déjà les mots du pouvoir à venir lancés de la tribune parce qu'ils sont ceux du savoir, la nouvelle révolution recommencée devant tourner comme les précédentes si ses nouveaux serviteurs se font ses porte-parole.

Haine pour ce fac-similé. Qu'importe ce qu'on dit, la position de discours restant la même ? (Cela, seul Philippe Guillaume l'a compris de très bonne heure, au sein du groupe.) Recommencer la révolution, c'est ne pas la recommencer, c'est cesser de voir le monde aliéné et les gens à sauver ou à aider ou même à *servir,* c'est abandonner la position virile, entendre la féminité, la bêtise, la folie, autrement que comme des maux. Haine pour le mac qui se *déguise* en fille sans avoir le désir de l'être, sinistre caricature virile du noble travesti.

Fin de la parenthèse. Donc renoncer à critiquer et à consoler. On peut investir la quantité comme telle, et *ce n'est pas* une aliénation, (et de surcroît, cela existait dans la consommation « de prestige » des sociétés dites précapitalistes — mais Baudrillard le sait mieux que nous). On peut investir la parcellarité comme telle, et *ce n'est pas* une aliénation. C'est une fantaisie, non pas simplement réactionnaire, mais constitutive de la théâtralité occidentale, que de croire qu'il y eut des sociétés où le corps ne fut pas parcellisé. Il n'y a pas de corps organique pour l'économie libidinale ; et il n'y a pas davantage de *corps libidinal,* étrange compromis d'un concept venu de la médecine et de la physiologie occidentale avec une idée de la libido comme énergie soumise aux régimes indiscernables d'Eros et de la mort. François Guéry, dans son commentaire de la quatrième section du livre I du *Capital* [21], montre que les protestations humanistes, telles que celles de Friedman ou de Marcuse, contre le travail en miettes reposent sur une erreur de localisation de la *scission du corps :* certes, dit-il, le corps du capital, en s'emparant du corps productif dans la manufacture telle que la décrit Marx et *a fortiori* dans la grande industrie semi-automatique, casse le corps organique en parties indépendantes, exigeant de tel ou tel « une subtilité presque surhumaine »

21. Didier Deleule et François Guéry, *Le Corps productif,* Mame, 1972, notamment la première partie, « L'individualisation du corps productif », par François Guéry.

qui « va de pair avec une mécanisation de plus en plus poussée du geste virtuose » ; mais, ajoute-t-il, ce n'est là « qu'un phénomène anachronique affectant le mixte antique de corps biologique et productif. La vraie grande scission du corps n'est pas là ». Elle « s'appuie sur une autre, pratiquée au sein même du corps biologique : celle entre le corps, réduit *alors* à une machinerie, et les forces intellectuelles de la production, la tête, la cervelle, dont l'état actuel est le *software* des informaticiens [22] ». Comment comprendre que la ligne de coupe vraiment pertinente soit, pour Guéry, celle-ci et non la première ? C'est qu'il admet une certaine image de la corporation médiévale ou plutôt de la corporation éternelle, effective « *de toute antiquité* », jusqu'au Moyen Age, image qui est celle que forge Marx et qui est celle d'un « corps machinant des forces » qui sont « les forces organiques du corps humain, la *tête comprise* ». Et Guéry insiste : « Cela a son importance : la tête de l'homme est machinée par la corporation, mais comme une partie organique du corps. Pas question, alors, d'une hiérarchie interne où la tête serait spatialement et qualitativement placée au sommet, plus haut que la force des mains, des poumons, des bras, des doigts, des jambes, des pieds [23]. »

Admettons que, dans le champ du travail producteur, la corporation soit bien ce corps non hiérarchique ; il reste qu'une telle caractérisation ne vaut qu'à condition d'isoler ce champ, de le séparer de l'organisation politique dans laquelle elle est prise, que ce soit le despotisme oriental ou la ville franche ou la cité ou l'empire, et — pour s'en tenir à la Grèce — de ne pas prendre en considération l'apparition de la parole comme *technè politique,* qui équivaut, toutes choses égales, à un processus de céphalisation et même de capitalisation réduisant chaque métier manuel à une parcelle subordonnée du corps politique. Pour le dire autrement, la *tête* existe bien à l'âge de la corporation, non pas dans la corporation peut-être, mais sûrement dans le « corps social ». Le corps social n'est peut-être pas le corps de l'économie politique à cette époque, et le corps productif ne revêt peut-être pas la forme de circonversion des pulsions par-

22. *Ibid.*, pp. 37-39.
23. *Ibid.*, pp. 23-24.

tielles (car c'est d'elles qu'il s'agit), c'est le corps politique qui effectue cette circonversion, mais elle n'en existe pas moins, et le rabattement sur le Zéro central, qui n'est pas nécessairement la monnaie (à Sparte par exemple), mais toujours le centre de la parole et de l'épée, ne suscite pas moins une hiérarchisation de ces pulsions et des entités sociales où elles se donnent cours de façon privilégiée.

On en dira autant d'une société non politique, « primitive » donc ou sauvage, entendu que la circonversion ne s'y fait pas sur la guerre et le discours, du moins pas systématiquement. Ce qu'il faut viser ici, au-delà d'une « erreur » qui paraîtra de détail, c'est la fantaisie, tellement puissante et constante dans l'héritage marxiste le meilleur, d'un état heureux du corps travaillant, ce bonheur étant (dans la pure tradition de l'Occident) pensé comme unité avec soi en toutes ses parties. Or cette fantaisie, en l'examinant, on verra qu'elle n'est pas autre, sous d'autres dehors, que celle de la société primitive de Baudrillard. L'échange « symbolique » est aussi un échange économique politique, comme la loi de la parole civique à Athènes et du tetralogos [24] est aussi une loi de la mercantilisation du discours, et, complémentairement, comme la minutieuse parcellisation des tâches dans les métiers réglementés implique leur subordination à un Zéro central qui, pour n'être (peut-être) pas professionnel, n'en est pas moins le *caput* du prétendu corps social.

Il n'y a pas de sociétés primitives.

Encore un mot sur l'échange symbolique. Accordons-nous, en dérogation à nos principes, quelques pages pour le *critiquer*. C'est une idée dans laquelle viennent se confondre deux concepts du symbolique : le concept maussien du don chargé d'effets ambivalents, le concept lacanien d'un ordre, d'un marquage en discontinuité, qui *fait signifier* des

24. Jacqueline de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Les Belles Lettres, 1956, pp. 180-240.

matériaux (par exemple les restes diurnes dans le travail du rêve) par leur simple et arbitraire insertion dans des chaînes. Mais laissons cette critique, un peu académique, par la confusion des concepts, libérer son intensité dans la forme où elle se présenta à nous, un soir qu'entre une musique de Kagel et une musique de Boulez nous pissions dans l'urinoir désert de la Konzerthalle de Donaueschingen. Où ça va ? nous demandions-nous. Et l'idée se formait que la peur de l'impuissance est cette question : et si ça n'allait nulle part ? C'est-à-dire : morceaux de corps non branchés, n'entrant pas dans le circuit des métamorphoses. Ça va se perdre ? Non, plutôt l'inverse : ça *va rester*. L'impuissance (qui n'est pas l'impouvoir, qui *au contraire est peut-être le pouvoir*) serait donc cela : ça reste, ça ne se métamorphose plus. Il ne s'agit nullement de la castration, mais de la tenue à l'écart des courants métamorphiques, le non-branchement par rapport aux passages d'intensité, la dépression.

Or, voici venir la question de l'échange symbolique : cette peur n'est pas, comme nous l'avons cru, la crainte de ne plus pouvoir *donner*. La catégorie du don est une idée de théâtre, elle appartient à la sémiologie, elle suppose un sujet, une limite de son corps propre et sa propriété, et la violation généreuse de cette propriété. Lorsque Lacan dit : aimer, c'est donner ce qu'on n'a pas, cela veut dire pour lui : oublier qu'on est castré. Ça devrait dire : on n'a jamais rien, il n'y a pas de sujet, et ainsi il n'y a que de l'amour ; non seulement il n'y a jamais rien à donner parce qu'on n'a rien, mais il n'y a personne pour donner, ni recevoir. C'est dans la théorie *des signes* que l'échange donateur (ou le don *forme primitive* de l'échange) peut être représenté comme attribution ou dévolution d'un objet chargé d'affects à quelqu'un qui en début de cycle ne l'*avait* pas : car le signe est bien quelque chose qui *pour quelqu'un,* pour le destinataire (et aussi pour le destinateur), remplace autre chose, cache et manifeste autre chose. Cette problématique qui vient à Lacan de Jakobson, c'est-à-dire de la théorie de la communication, véhicule avec elle toute la philosophie du sujet, la philosophie d'un corps hanté par l'appropriation de soi, et par la propriété puisque aussi bien la théorie de la communication est évidemment une pièce de la théorie économique. Il ne faut pas lire Mauss comme la découverte d'un « avant

l'économie capitaliste » ou au moins mercantile, mais comme l'invention et la mise au point, du sein de cette économie, de son indispensable complément en antériorité-extériorité. Remplacez le don par l'échange symbolique, vous restez dans la même sphère, car l'échange se fait aussi entre des corps unitaires ou à vocation unitaire, seraient-ils empêchés à jamais (par la « barre du signifiant ») d'effectuer cette unité, et seraient-ils toujours poussés par leur dédoublement, par l'*Entzweiung,* comme disait Hegel, à échanger quelque chose, quand même ce ne serait que des morceaux d'eux-mêmes ; les échangistes demeurent-ils en pointillé, comme des pôles ou des idées de la raison (mercantile) plutôt que comme des existants, reste que l'échange exige cette polarisation, cette encéphalisation, et un mouvement d'aller et retour, un cycle de flux, le cercle d'un marché et sa balance centrale. Que l'on échange des affects ne modifie pas cette configuration, elle la dramatise simplement.

Et l'on voit ainsi que nous ne parviendrons pas à ajuster à la grande pellicule les énoncés nouveaux qu' « il lui faut » en troquant l'échange mercantile pour l'échange symbolique. Critiquer la production, c'est forcément critiquer aussi l'échange, *tout* échange, son concept. L'échange n'est pas moins « humaniste » que la production. S'il faut sortir de la production, et il le faut, éludons aussi l'échange, l'instanciation des flux et des affects sur des entités qui sont les échangistes. La circulation n'est pas moins suspecte que la production, elle n'est, comme Marx le savait, qu'un cas particulier de la production prise au sens général. Plaçons-nous plutôt dans l'acception de cette *production au sens général,* qui est la métamorphose générale de tout ce qui passe sur les corps et s'inscrit en corps social, et hantés par l'idée d'une métamorphose générale sans reste, ou d'une *production générale sans inscription,* qui n'est autre que la grande pellicule, demandons-nous plutôt quels sont les traits de la figure qui font passer de cette dernière à la production inscrite, les traits du dispositif de l'inscription qui constitue la voluminosité sociale.

La moralité du pissoir de Donaueschingen s'était rencontrée avant la lettre en un lieu semblable : aux toilettes Hommes du département de Mathématiques et Informatique de l'Université de Aarhus, un petit dispositif photo-électrique

met en marche l'arrosage des cuvettes dès que, débraguetté, vous en approchez pénis. Voilà un « énoncé nouveau » et la certitude qu'il n'y a pas d'impuissance ; sauf par dépression.

Maintenant on peut poursuivre cette « critique » de l'échange symbolique, toujours par plaisir, et il peut arriver de surcroît qu'on y fasse quelques rencontres d'importance. Il y a une *condensation* dans l'idée de cet échange, c'est par là une idée très libidinale (et nous l'aimons autant que Baudrillard peut l'aimer, mais il y a un désir plus grand que nous, un désir latent dans la société capitaliste, qui n'aime pas cette condensation, et qu'il faut entendre) : condensation, on l'a dit, entre du Mauss, qui est une description phénoménologique de rapports interhumains, et du Lacan, qui est une théorie structuraliste du découpage des éléments de « réalité » et de production du sens. Dans l'échange symbolique, sont donc impliqués à la fois le rapport d'un sujet à des sujets par la médiation d'objets ne valant que comme symboles d'affects ambivalents, amour et mort (le potlatch passant pour un modèle à cet égard), et un rapport *structural* qui détermine (arbitrairement selon chaque culture) les qualités et les quantités d'objets susceptibles de devenir de tels symboles. Quand Baudrillard dit : il n'y a pas d'inconscient sauvage, fait-il autre chose que d'exprimer de façon provocante la condensation dite : soit d'affirmer que tout le conscient (échange entre personnes) accueille et assume dans les sociétés primitives tout l'inconscient (organisation découpant les symboles et leur échange), et qu'il n'y a pas de reste opaque ?

Cette condensation est par elle-même très intéressante : supportée par la lecture lacanienne de Freud, elle renvoie à une commune « source » de Lacan et de Mauss, qui est le chapitre IV de *la Phénoménologie de l'esprit*. La lutte pour la reconnaissance, qui est évidemment le modèle, spontané ou contrôlé, qui permet à Mauss de déchiffrer le potlatch et d'en étendre la portée, est aussi ce qui hante l'image que Lacan se forme de l'inconscient. Or il y a dans cette image déjà une condensation première entre la *mort* dans la dialectique hégélienne et la castration dans la dramatique freudienne. Si la conscience entend sortir de la simple certitude de soi, il faut qu'elle *saute au-dehors* de la particularité de

sa « vie naturelle », explique Hegel, et ce saut n'en peut être un qu'à condition que cette particularité soit en effet reniée. Comme elle est « ma vie », sa négation est ma mort, et la conscience ne peut donc accéder à l'universalité qu'à condition d'accepter le risque de cette *dépense irréversible* qu'est donner sa vie. Qu'est-ce alors que l'Autre ? demande Lacan, — sinon le maître qui fait assez trembler la « conscience » pour qu'elle abandonne son souci d'être « reconnue » et se replie dans l'équivoque de sa particularité risquée-maintenue ou de son universalité espérée-manquée. Le clivage du sujet qui donne lieu à l'inconscient requiert cette mort suspendue, la terreur devant la « castration », la menace de la loi, c'est-à-dire du glaive. Ainsi le dessaisissement est constitutif du sujet.

Que chez Hegel il y ait finalement *Vergebung, Versöhnung,* rémission, réconciliation, dans le thème du savoir absolu ou de la substance-sujet, c'est apparent, encore qu'il ne soit sans doute pas illégitime de montrer combien la catégorie même de l'*Aufhebung,* de cet anéantissement plein de réserve, est moins bien huilée qu'il n'y paraît, et peut receler le risque extrême d'une folie par le vide [25]. A l'inverse, on pourrait s'attendre que chez Lacan, lecteur de Freud, l'irréconciliation, l'impossibilité pour le Moi de venir « là où Ça était », soit insurmontable. Or il s'en faut de beaucoup, même au niveau thématique privilégié qu'est celui de l'efficacité de la cure [26], entièrement pensée en termes de dialectique ; mais, plus fortement encore, la *Vergebung* est présente dans la pensée en qualité de schème ; que l'inconscient soit conçu (et pratiqué) non pas comme l'autre du discours, mais comme *discours de l'Autre,* cela procède d'un renversement simple qui assure au sujet pourtant clivé une unité de second rang, une méta-unité qui n'est sans doute pas celle de la conscience elle-même, mais sûrement celle du langage (c'est-à-dire du philosophe ou du penseur). Car si l'inconscient est structuré à la manière d'un langage, quand bien même la conscience ne peut plus tout dire du fait de

25. J.-L. Nancy, *La Remarque spéculative,* Galilée, 1973, en particulier le commentaire, aux pp. 152 sq., de l'addition au § 462 de l'*Encyclopédie.*
26. « La Direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Écrits,* Seuil, 1966, pp. 585 sq.

son clivage consécutif à la rencontre de la mort-castration, qui est l'indicible, la « partie » du sujet qui s'immerge dans cette peur primitive « parle » encore ; elle dit certes autre chose que ce que dit la conscience, et elle ne sait pas ce qu'elle dit, inconsciente ; pourtant un dialogue ou une dialectique de l'une à l'autre moitiés est praticable : ce que Lacan nomme cure. Rémission de principe est ainsi faite du silence du maître ; alors qu'il refuse la reconnaissance, et qu'on ne dialogue pas avec lui, alors qu'il ne répond pas, mais tue ou menace, ou qu'il se contente, comme le fait à Job son maître colérique, de rappeler à son *Knecht* qu'il ne serait rien sans lui, l'Innommable, — eh bien, malgré tout, il y a chez Lacan l'espoir que le silence soit remis, du simple fait que la mort est assimilée à la vie de l'esprit, à la parole [27].

En disant : l'inconscient est le discours de l'Autre, on réintroduit Freud dans Hegel, on récupère la judaïté, pour laquelle ce dernier éprouvait pourtant une telle aversion, dans la médiété hellénique ou chrétienne. Qu'on se souvienne un peu : les juifs, pour Hegel, c'est l'échec de la dialectique, c'est-à-dire l'échec de l'amour ; c'est la rupture, incarnée dans l'histoire d'Abraham, de tout lien de patrie, de parenté, la solitude en face d'une nature hostile, et l'impuissance à se réconcilier avec elle comme Nemrod, Deucalion et Pirrha le firent. « Les juifs ne pouvaient pas, comme des exaltés le firent plus tard, se livrer à la hache ou à la mort causée par la faim, parce qu'ils n'étaient pas attachés à une Idée, mais à une existence animale ; et ils croyaient en leur dieu parce que, complètement séparés de la nature, ils trouvaient en lui la réunion de celle-ci avec eux grâce à une domination [28]. »

Pas attachés à une Idée, les juifs, mais à une existence animale ; et donc ils sont la bestialité, une espèce de bestialité malade, contre-nature ou dénaturée, qui ne peut subsister que par le recours de la domination infinie, immense d'un Maître ; et celui-ci promettra la survie animale, la satisfaction des besoins, mais à la condition que sa domination soit acceptée et acceptée sans cesse, sans dialogue, sans amour

27. Sur cette fonction dialectique de la négation dans l'inconscient, voir J. Lacan, *Le Mythe individuel du névrosé,* C. D. U.

28. *Hegels theologische Jugendschriften,* Nohl éd., Tübingen, 1907, p. 258 ; cité par B. Bourgeois, *Hegel à Francfort,* P. U. F., 1970, p. 39.

de mots et sans amour d'actes, *sans échange symbolique* justement, au sens de Hegel, mais seulement dans le don sans contre-don que sont, paraît-il, la prière et le sacrifice hébraïques. Si bien qu'Abraham et son peuple ne sont pas de vrais serviteurs ni Iahvé un vrai maître, puisque ce maître ne fait pas travailler son esclave, et qu'ainsi ce dernier ne peut pas s'arracher à la terreur de la rupture avec la nature, à la terreur de la mort, grâce au travail. L'existence d'Abraham, « c'est l'impuissance de la dialectique du maître et de l'esclave, ou plutôt l'impuissance à être, l'absence, de cette dialectique, la fixation réfléchie dans cette vie naturelle d'où cette dialectique devrait sortir [29] ». Qui ne voit que dans cette nature dénaturée, dans cette bestialité qui a perdu les moyens de ses besoins, dans cette animalité dominée qui se soutient par sa servitude, se dessine l'une des principales figures de l'inconscient selon Freud, ou du Ça, la figure de son *opacité de corps ?* Dialectiser l'inconscient, comme le fait Lacan, c'est convertir les juifs au culte du Fils, dissoudre leur corps, sillonné des marques rituelles, absurdes de l'appartenance, dans le diaphane de l'insipide hostie, proscrire la bestialité noire et la bêtise, mettre l'esprit là où il y a les pulsions. Eh bien, poser les primitifs comme des créatures sans inconscient, c'est refaire sur les Mélanésiens et les Indiens la même opération occidentale de dissolution du corps bête ou corps de bête, l'opération vraiment classique-romantique que Hölderlin et Hegel jeune faisaient sur les Grecs, qui eux aussi furent alors censés n'avoir pas d'inconscient et vivre dans la réconciliation et la limpidité.

En résumé, généalogie de la « critique » du symbolique de Baudrillard : emprunter la position de l'inconscient à la phénoménologie de la conscience, c'est dire que ce qui manque au sujet tout en le constituant n'est pas autre que ce qui constitue le discours-dialogue tout en ne cessant de lui échapper, que *la mort* qui, pour Hegel, est l'élément où baigne la vie de l'esprit, est bien la même à laquelle Freud va consacrer son texte sans doute le plus fou, le plus ému, *Par-delà le principe de plaisir,* où il cherche pourtant à la thématiser, sous le nom des pulsions de mort, comme ce qui, loin d'entrer avec Eros-Logos dans un rapport dialec-

29. B. Bourgeois, *Hegel à Francfort,* p. 43.

tique, est ce qui pousse à répéter le désordre jusqu'à détruire le corps, jusqu'à rendre l'analyse « interminable ». Dire que les sauvages n'ont pas d'inconscient, c'est une fois encore étendre à tout silence l'impérialisme de la rumeur que fait Eros, et qui, comme chacun sait aujourd'hui, est tout simplement le langage de la structure. Non, décidément, il faut le dire clairement : il *n'y a pas* du tout de sociétés primitives ou sauvages, nous sommes tous des sauvages, tous les sauvages sont des capitalistes-capitalisés.

Or cette problématique de l'échange symbolique, n'allez pas croire que ce soit une fantaisie étrangère au désir nommé Marx, elle en est l'une des principales formations.

Corps inorganique.

Puisque c'est de la rumeur vraiment assourdissante d'Eros-logos qu'il est question, tirons un instant le fil, chez Marx jeune et vieux, mais femme à tout âge, du thème mineur du *langage*. Le modèle de cette thématique vient évidemment de Feuerbach, comme on peut l'entendre sur ce texte de jeunesse : « Le seul langage compréhensibe que nous puissions parler l'un à l'autre, écrit Marx [30], ce sont nos objets dans leurs rapports les uns avec les autres. Nous n'entendrions pas un langage humain, et il resterait sans effet ; il serait d'un côté connu et éprouvé comme une prière, comme une imploration et donc comme une *humiliation ;* il serait ainsi proféré dans la honte et le sentiment d'être méprisé (*Wegwerfung*) ; et il serait, de l'autre côté, reçu et rejeté comme une chose éhontée et délirante (*als Unverschämtheit oder Wahnwitz*). Nous sommes réciproquement à ce point aliénés (*entfremdet*) de l'être humain que le langage immédiat de cet être nous apparaît comme une violation de la dignité humaine, cependant que le langage aliéné des valeurs faites choses nous semble être la dignité humaine même dans sa

30. Auszüge aus James Mills, « Eléments d'économie politique », *M. E. W.*, Ergänzungsband I, p. 461 ; tr. fr. in Marx, *Œuvres,* Pléiade II, p. 32 (modifiée ici).

pleine légitimité, dans la confiance et reconnaissance de soi. »

Qu'est-ce qui fait défaut au langage des *valeurs de chose* (*sachliche Werte*), des valeurs faites choses ? L'affect, ce que Rousseau nommait l'accent. Dans ce langage, celui de l'échange mercantile, et ajoutons : celui du *concept,* qui est aussi l'échange de la marchandise information, toute passion paraît délire, incongruité, l'immédiateté de la demande (prière, supplique) semble être une obscénité. Problématique feuerbachienne, mi-luthérienne, mi-rousseauiste. Marx notait cela au printemps 1844, tandis qu'il commençait ses lectures d'économie politique, on voit selon quelle problématique foncièrement religieuse. C'est à peu près à la même date qu'il publiera dans les *Annales franco-allemandes* des extraits d'un singulier texte de Feuerbach sur *l'Essence de la foi au sens de Luther,* où l'on n'aurait pas de mal à retrouver ce même thème de l'*immédiateté* conduit à son terme : achevons le travail de Luther ; en détruisant le papisme, il a éliminé la médiation aliénée ; en montrant que Dieu lui-même n'est rien que l'accomplissement de mon désir, on évitera à l'être suprême le destin de l'*Entfremdung ;* disons donc que Dieu est *mon* dieu, c'est-à-dire *moi,* pour autant qu'il est ma jouissance, et que « l'essence de la foi est l'essence de l'amour de soi [31] ».

L'immédiateté comme supression de la *Mitte,* de ce qui s'interpose, appartient à la tradition réformée, qui passe telle quelle, par Feuerbach, dans la gauche hégélienne et dans Marx, y compris dans son analyse de l'économie : comparez avec ce que vous venez de lire du langage ce que Marx écrit, au même moment, de l'argent : « L'argent est l'entremetteur (*der Kuppler*) entre le besoin et l'objet, entre la vie et le moyen de vivre de l'homme. Mais *ce qui* pour moi médiatise ma vie, *médiatise* aussi l'existence des autres hommes pour moi [32]. » On voit que pour lui alors l'argent est le langage que parlent les valeurs d'échange. Et cet argent, il lui assigne un trait tout apparenté à l'*équivalence* selon Baudrillard : l'*indifférence.* « Dans l'*argent,* dans

31. Feuerbach, Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum « Wesen des Christentums », in *Gesammelte Werke,* Berlin, 1970, Bd. 9, p. 411.

32. *Manuscrits de 1844,* tr. fr., Ed. sociales, pp. 119-120 (trad. modifiée).

l'indifférence totale aussi bien à l'égard de la nature du matériau et de la nature spécifique de la propriété privée qu'à l'égard de la personnalité du propriétaire privé, c'est la domination accomplie de la chose aliénée *sur* l'homme qui vient se manifester. Ce qui était domination d'une personne sur une personne est maintenant la domination universelle de la *chose* sur la *personne,* du produit sur le producteur. De même que l'équivalent, la valeur détermine l'aliénation du propriétaire privé, de même l'argent est l'existence sensible, autonome, objective, de cette aliénation [33]. »

Où l'on voit que c'est feuerbachien et chrétien, c'est que l'*équivalence* est opposée, non pas exactement à l'*ambivalence* (bien que la prière, la supplique, l'humiliation, la honte, la domination soient, prenons-y garde, un échantillon d'affects passablement « ambivalents »), mais plutôt à la personne, et à la personne comme *producteur.* Combinaison inextricable, en ces textes, du feuerbachisme, c'est-à-dire du luthérianisme laïc, avec l'économie politique. Le clivage de l'objet et du sujet selon l'opposition valeur d'usage/valeur d'échange ou force de travail/temps de travail, clivage toujours thématisé dans la *Contribution,* dans les *Grundrisse,* dans *le Capital,* trouve son principe dans une rupture ou un dédoublement de l'immédiateté, elle-même fantasmée comme langue du cœur. Ce langage passionné est perdu, et ce n'est pas le dieu papiste en sa « franchise », comme dit Engels à l'époque, ni même l'hypocrite dieu réformé [34], qui pourra le restituer. Et ce ne sera pas non plus l'économie politique, c'est-à-dire le capital, lequel ne fait que continuer ce clivage, en le faisant passer des cœurs dans les choses, et ainsi en le maquillant. Car la chose-marchandise est toujours marquée par la barre, mais celle-ci est effacée. Telle est la « tartuferie » de l'économie politique, que Marx nomme son fétichisme, et qui correspond bien à ce que Baudrillard interprète comme l'occultation de la castration ou de l'ambivalence dans

33. *Auszüge...,* p. 455 ; Pléiade II, p. 28.

34. « A la place de la franchise catholique, la tartuferie protestante » : tel est, écrit l'auteur des *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie,* publiées elles aussi dans les *Annales* à la fin de février 1844, tel est le changement introduit par Adam Smith, le « Luther de l'économie politique », dans cette « science ». Marx développe ce point dans les *Manuscrits de 1844,* tr. fr., p. 80.

l' « objet » capitaliste. L'immédiateté perdue ne peut que *simuler* son retour dans la simplicité apparente de la chose : statut du *fétiche*.

L'analyse de l'objet comme celant le clivage propre au désir est en continuité certaine avec la nostalgie de ce Marx : là où celui-ci oppose l'immédiateté à la médiation aliénée, la pensée du signifiant castrateur oppose la reconnaissance du clivage et de l'ambivalence à leur forclusion fétichiste. La même chose n'est certes pas dite dans les deux cas, et ce n'est pas rien que d'ouvrir un champ où ne régnaient que le discours du philosophe et celui de l'économiste à la considération du désir, laquelle implique au moins qu'on va cesser de penser exclusivement l'activité comme productrice et reproductrice et qu'on acceptera en principe de la doter de sa *puissance improductive*. Ce qui n'emporte pas la créance, c'est qu'à maintenir une telle opposition, qu'elle se nomme immédiateté/aliénation ou clivage/forclusion, on sédentarise dans le champ de la vérité, on confronte un état de choses et de désir, capitaliste, jugé finalement faux ou du moins leurrant, à un état authentique, on néantise ce qu'on a, qui est effectivement le capitalisme et les formations libidinales qui s'y trouvent à l'œuvre, au bénéfice de ce qu'on n'a pas, la belle sauvagerie.

Ainsi apparaît de nouveau la connivence entre une philosophie de l'aliénation et une psychanalyse du signifiant, toutes deux religions nihilistes ; à cela près que l'usage que Baudrillard fait de cette dernière la fait glisser vers un optimisme, vers l'espoir d'une restitution de l'état vrai du désir, tandis que la version strictement lacanienne, si elle implique bien une dialectique de la cure, exclut néanmoins que le leurre de l'objet *a*, en sa fonction de fixation de l'ambivalence et d'occlusion du manque à signifier, puisse jamais être dissipé : analyse interminable, révolution permanente. Mais ce sont des nuances à l'intérieur d'une même théologie, d'un même nihilisme de la perte : les juifs non plus n'attendent pas de réconciliation et installent leur dispositif libidinal dans l'élection, le dessaisissement et l'humour des écrasés, tandis que les chrétiens espèrent dialectiquement la rémission ; ils se rendent pourtant des points les uns aux autres en matière de nihilisme. Chez Marx, l'aliénation du médiateur, contrairement à ce qu'il pense, est encore un schème chrétien : que

le médiateur doive être détruit, sacrifié, pour que l'aliénation qu'il combat *et qu'il comporte* soit levée, qui le dit mieux que le récit de l'Incarnation et de la Passion de Jésus ?

Maintenant vous allez dire que tel est peut-être Marx le jeune, mais que, quand il vieillit, le regard vers l'immédiateté et la référence à une coexistence signifiante sans aliénation disparaissent. Il n'en est rien, ils sont seulement déplacés. L'aspect feuerbachien disparaît, l'aspect rousseauiste prédomine. Il reste un paradis comme lieu d'appui pour une vue critique et un projet révolutionnaire. C'est le paradis du « corps inorganique », à présent : ce même paradis que F. Guery fantasme sous les espèces de la production corporative « de toute antiquité », que Baudrillard imagine comme corps passionné des ambivalences intenses, antérieur à toute économie politique, et que Marx — bien qu'il y arrive en venant de l'autre côté, du côté de l'économie politique justement — atteint néanmoins lui aussi parce qu'il en a besoin, dans sa perspective critique, comme de la quasi-extériorité sur laquelle toute critique s'appuie pour critiquer son objet ; corps inorganique que Marx thématise explicitement dans un texte aussi « tardif » que les *Grundrisse* en ces termes : « Ce que M. Proudhon nomme la genèse extra-économique de la propriété — par quoi il entend précisément la propriété foncière —, c'est le rapport pré-bourgeois de l'individu face aux conditions objectives du travail, et d'abord à ses conditions objectives naturelles. Etant donné que le sujet qui travaille est un individu naturel, une réalité naturelle, la première condition objective de son travail apparaît comme nature, terre, comme son corps inorganique ; lui-même n'est pas seulement un corps organique, il est cette nature non organique en tant que sujet. Cette condition n'est pas le produit de l'individu ; il la trouve toute prête devant lui, comme une réalité naturelle antérieure et extérieure à lui [35]. »

Si maintenant on ne saisit pas l'expression : « Il est cette nature non organique en tant que sujet », voici de quoi expliciter la *fonction d'accomplissement* que remplit le corps inorganique dans l'imagination de Marx : dans toutes les

35. *Grundrisse*, « Formes précapitalistes... », tr. fr. in Pléiade II, p. 328. Le texte est de 1857-1858.

formes précapitalistes de la production, qui sont celles de la *commune,* « la terre (est) à la fois instrument de travail primitif, laboratoire et réservoir des matières premières (...) l'individu considérant les conditions objectives du travail comme les siennes propres, comme la nature non organique de sa subjectivité, comme le lien et l'occasion où il se réalise lui-même en tant que sujet [36] ». Est-on dans l'immédiateté ? Oui, mais elle inclut, cette immédiateté, la collectivité communautaire (communiste), qui donc fait partie elle aussi de la nature : « Ce comportement à l'égard de la terre, propriété de l'individu travaillant, est immédiatement médiatisé par l'existence naturelle, plus ou moins développée et modifiée historiquement, de l'individu comme membre de la commune, et de son existence naturelle comme membre d'un clan, etc. » Et, dans une note en cet endroit, cette remarque : « L'individu qui travaille n'apparaît donc pas d'emblée comme tel, dans son abstraction ; il possède dans la propriété de la terre un mode d'existence objectif, condition de son activité et non pas simple résultat de celle-ci. Cette propriété est une condition de son activité au même titre que sa peau, ses organes sensoriels, qu'il reproduit et développe, certes, dans le processus vital, mais qui président à ce processus de reproduction lui-même [37]. »

Donc : 1° le corps de la terre n'est appelé *inorganique* que pour être distingué du corps organique du travailleur lui-même ; en fait c'est un corps organiquement relié au corps organique et en tout point identique à lui en ce que, comme lui, il est *donné* et non produit ; 2° de ce grand corps (in)organique fait aussi partie la commune elle-même, car c'est en tant que membre de celle-ci que le corps « travailleur » (qui du reste n'apparaît pas comme tel) peut entrer en rapport productif avec la terre. Et l'appartenance à la commune est elle aussi *donnée* et non produite. Les trois instances, corps propre, corps social, corps de la terre, sont articulées ensemble comme autant de pièces d'une unique machinerie, qui est la *nature.* C'est au sein de cette nature que la « production » s'effectue, ou plutôt, cette « production » est la nature se reproduisant.

36 *Ibid.,* p. 324.
37. *Ibid.*

Cette imagination est constante. Ouvrez *l'Idéologie allemande,* vous trouvez ce long texte tout à fait explicite : « Ici apparaît la différence entre les instruments de production naturels et les instruments de production créés par la civilisation. Le champ cultivé (l'eau, etc.) peut être considéré comme un instrument de production naturel. Dans le premier cas, pour l'instrument de production naturel, les individus sont subordonnés à la nature ; dans le second cas, ils le sont à un produit du travail. Dans le premier cas, la propriété, ici la propriété foncière, apparaît donc aussi comme une domination immédiate et naturelle ; dans le second cas, cette propriété apparaît comme une domination du travail et, en l'espèce, du travail accumulé, du capital. Le premier cas présuppose que les individus sont unis par un lien quelconque, que ce soit la famille, la tribu, le sol même, etc. Le second cas présuppose qu'ils sont indépendants les uns des autres et ne sont retenus ensemble que par l'échange. Dans le premier cas, l'échange est essentiellement un échange entre les hommes et la nature, un échange dans lequel le travail des uns est troqué contre le produit de l'autre ; dans le second cas, il est, de façon prédominante, un échange entre les hommes eux-mêmes. Dans le premier cas, une intelligence moyenne suffit pour l'homme, l'activité corporelle et l'activité intellectuelle ne sont nullement séparées encore ; dans le second cas, la division entre le travail corporel et le travail intellectuel doit déjà être pratiquement accomplie. Dans le premier cas, la domination du propriétaire sur les non-possédants peut reposer sur des rapports personnels, sur une sorte de communauté ; dans le second cas, elle doit avoir pris une forme matérielle, s'incarner dans un troisième terme, l'argent ; dans le premier cas, la petite industrie mixte, mais subordonnée à l'utilisation de l'instrument de production naturel et, de ce fait, sans répartition du travail entre les divers individus ; dans le second cas, l'industrie n'existe que dans la division du travail et par cette division [38]. » Très peu d'écart entre les deux textes, à douze ans d'intervalle ; et s'il en est un, ce serait au détriment du plus jeune, qui parle de la propriété précapitaliste comme d'une

38. *L'Idéologie allemande* I, tr. fr., Edit. sociales, 1968, pp. 79-80.

« domination » tandis qu'en 1857 règne pleinement la grande figure du Corps (in)organique, lequel exclut tout rapport de domination à l'intérieur de lui-même, et ne connaît que des effets d'accomplissement immédiat d'une fonction partielle par les autres parties.

Et l'on ne peut expédier ce thème de la naturalité perdue en disant que Marx n'a fait que *se servir* des formes précapitalistes de la production pour mieux durcir leur opposition avec la forme capitaliste et faire apparaître cette dernière dans sa spécificité, serait-ce au prix d'une véritable mythification des premières [39]. La prétendue opposition n'en est pas une ; il y a pour Marx une mutation, une révolution, comme dit le *Manifeste,* entre toutes ces formes précapitalistes et le capitalisme, une *différence* au sens où dans ce dernier seul une opacité existe, dans ce dernier seul la société se méprend sur elle-même, dans ce dernier seul le travail, qui précisément apparaît comme une réalité quotidienne, ne peut apparaître qu'à condition d'être devenu une abstraction pleinement dénaturée, où enfin dans le capitalisme seul cette dénaturation requiert une *Spaltung,* une scission non seulement des objets (en marchandises et en biens d'usage ; en valeurs et en besoins) mais aussi des sujets en corps concrets et en forces de travail comptabilisées. A l'inverse de l'immédiateté « précapitaliste », cette scission est, pour Marx, *ce qu'il faut expliquer :* « Ce qui réclame une explication, ce n'est pas l'unité des individus actifs et des conditions non organiques de leur métabolisme avec la nature qu'ils s'approprient ; cette unité n'est pas le résultat d'un processus historique. Ce qui doit être expliqué, c'est plutôt la séparation de l'existence humaine active d'avec les conditions non-organiques de l'existence, séparation qui est parfaitement visible sans le rapport entre le travail salarié et le capital [40]. » Il y a plus : cette scission n'est pas seulement à expliquer, elle fait qu'il y a quelque chose à expliquer, car le discours de l'économie politique s'engendre à partir de la vacance ou béance qu'elle ouvre dans le sujet social : ce que Marx (le procureur plutôt, cette fois) tente de faire com-

39. Ce que dit Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales,* Maspero, pp. 25-26, 134.
40. *Grundrisse,* « Formes précapitalistes », p. 329.

prendre dans l'Introduction (de 1857) à la *Critique de l'économie politique,* en disant que certes il y a eu du travail *avant* le salariat et de l'argent *avant* le capital, mais qu'il faut la pratique du « travail en général », du « travail sans phrase », pratique, dit Marx, qui est celle du travailleur américain, celle de l'indifférence au « job », lequel « est devenu un moyen de créer de la richesse en général et a cessé de ne faire qu'un avec les individus [41] » — qu'il faut donc cette pratique de la *scission* propre au capitalisme pour que viennent à elles-mêmes en tant que catégories de l'économie politique des pratiques bien « antérieures » à cette scission. C'est la scission qui doit être expliquée en même temps que c'est dans et de la scission que naît le besoin de l'explication. On ne saurait dire qu'invoquer l'antipode d'une société non scindée ne soit qu'une facilité d'exposition chez Marx, elle commande sa méthodologie (impossible, mais c'est une autre affaire), et elle commande sa politique, qui est très explicitement, et constamment, d'*abolir la scission* et d'établir le grand corps plein commun de la reproduction naturelle, le communisme.

Cela est dit on ne peut plus clairement au livre I du *Capital,* encore qu'introduit sous des dehors un peu honteux : « Puisque l'économie politique aime les Robinsonnades, visitons d'abord Robinson dans son île [42]. » Suivent quatre illustrations de la transparence ou naturalité ou immédiateté, quatre formes d'où est absent « tout ce mysticisme qui obscurcit les produits du travail dans la période actuelle » : limpidité de l'économie politique de Robinson, passons ; mais clarté non moindre de l'obscur Moyen Age : « Parce que la société est basée sur la dépendance personnelle, tous les rapports sociaux apparaissent comme des rapports entre les personnes. Les travaux divers et leurs produits n'ont en conséquence pas besoin de prendre une figure fantastique distincte de la réalité. Ils se présentent comme services,

41. *Critique de l'économie politique,* tr. fr., Edit. sociales, 1957, p. 168. Ce thème de l'indifférence est largement développé dans le manuscrit intitulé « Sixième chapitre. Résultats du procès de production immédiat », qui devait faire partie du livre I du *Capital ;* traduit et présenté par Dangeville, *Un chapitre inédit du Capital,* U. G. E., 10/18, 1971, notamment les pages 222 sq., 231 sq., 241 sq., Ce manuscrit date de 1863-1866.
42. *Le Capital* I, 1, tr. fr., Editions sociales, p. 88.

prestations et livraisons en nature [43]. » Est-ce à dire que la *réalité du désir* (à supposer qu'elle consiste en son ambivalence...) y est exhibée ? Pourquoi pas ? Marx ne dit pas cela, mais enfin des « rapports entre personnes » sont, aux yeux de Marx comme de quiconque, des relations pleinement transférentielles, et forment un langage humain, vraiment passionné. Baudrillard objectera que là n'est pas du tout la transparence à laquelle songe Marx ; mais qu'elle est l'exhibition sans fard de la *loi de la valeur :* « Chaque corvéable sait fort bien, sans recourir à un Adam Smith, que c'est une quantité déterminée de sa force de travail personnelle qu'il dépense au service de son maître [44]. » Correctif qui vaudrait aussi pour les deux derniers exemples de société dont l'économie politique est jugée cristalline : la réalité présente de l'industrie rustique et patriarcale d'une famille de paysans ; et enfin l'imagination d' « une réunion d'hommes libres travaillant avec des moyens de production communs, et dispensant, d'après un plan concerté, leurs nombreuses forces individuelles comme une seule et même force de travail social [45] ». Robinsonnade collective, dit Marx ; c'est pourtant bien le communisme ? Nul doute que ce dernier soit la (re)constitution du grand corps organique ou inorganique, transorganique ou transitif. Mais, retour de l'objection : cette transitivité est déjà placée *dans* l'économie politique puisqu'elle ne concerne que les rapports de travail, production et distribution. Or la société sans inconscient de Baudrillard n'est pas seulement une économie politique prébourgeoise, c'est une économie prépolitique, libidinale, ou même une prééconomie. Peut-être qu'en effet la frontière est reportée *plus avant* dans l'archéologie fantastique, « avant » la production et pas seulement, comme il le semble chez Marx, avant l'occultation de la force de travail dans les rapports capitalistes ; report de la ligne de critique qui admet alors pour critère non pas seulement la forclusion du désir dans la pratique capitaliste-capitalisée, mais son déni dans la circonscription même d'un champ de l'économie. Seulement, le report d'une frontière permet de changer l'appellation des

43. *Ibid.*, p. 89.
44. *Ibid.*
45. Ibid., p. 90.

pays qui se trouvaient de part et d'autre ; ici ce ne sera plus : économie capitaliste *versus* économie précapitaliste, ce sera : économie politique ou équivalence *versus* échange symbolique ou ambivalence ; mais le système des oppositions reste le même, et la formation de *régions* distinctes, et la constitution d'une théâtralité par extériorisation (du paysan, du Robinson, du travailleur socialiste, du marginal), et la critique rendue possible par la position d'un incritiqué (« ce qui réclame une explication, ce n'est pas l'unité des individus actifs et des conditions non organiques.. ») posé comme le lieu d'où parle le critiquant, et donc le nihilisme. Tout Marx repose sur ce nihilisme.

Edwarda et la petite Marx.

Marx tout entier : la jeune femme et le théoricien ; la jeune femme qui rêve la réconciliation et la fin de la misère de la scission, et donc se distancie de « la réalité » (capitaliste) pour pouvoir lui opposer le corps (in)organique et transparent, la jeune femme qui fait ce mouvement de décrochage et d'anéantissement du donné, qui refuse le donné et se procure un autre donné, un donné justement refusé, le donné de la transparence perdue. Or que refuse-t-elle dans le donné ? *La prostitution.* Qu'on se rappelle le *Manifeste :* la famille bourgeoise repose sur le capital, elle n'existe que pour la bourgeoisie, « mais elle trouve son complément dans l'absence de famille, imposée aux prolétaires, et dans la prostitution publique » ; c'est pourquoi, si le communisme avait pour programme d'instituer la communauté des femmes, il n'aurait pas grand-chose à faire, c'est déjà l'institution de la bourgeoisie : non seulement elle dispose des femmes et filles des prolétaires, mais « le mariage bourgeois est en réalité la communauté des femmes mariées » bourgeoises. Le communisme des femmes ne ferait qu'exhiber et rendre ouverte leur actuelle mise en commun clandestine. Mais, ajoutent les auteurs, « il va de soi qu'avec l'abolition des rapports de production actuels disparaît aussi la communauté

des femmes qui en résulte, c'est-à-dire la prostitution officielle et non officielle [46] ».

En 1844 déjà, Marx s'en prend au communisme grossier qui n'est, dit-il, que généralisation de la *propriété privée,* institution d'une espèce de *communauté privée ou privative,* en particulier pour les femmes. Même position qu'en 1848 : la mise en commun des femmes, c'est la prostitution. Or elle révèle le secret du capitalisme : « De même que la femme passe (dans l'hypothèse de ce communisme) du mariage à la prostitution générale, de même tout le monde objectif de la richesse, c'est-à-dire l'essence objective de l'homme, passe du rapport de mariage exclusif avec le propriétaire privé à celui de la prostitution universelle avec la communauté [47]. » Une note précise ici : « La prostitution n'est qu'une expression particulière de la prostitution générale de l'ouvrier et comme la prostitution est un rapport où entrent non seulement le prostitué, mais celui qui prostitue — dont l'abjection est plus grande encore —, le capitaliste, etc., tombe aussi dans cette catégorie. »

Ce que la jeune rêveuse repousse dans le capitalisme, c'est, sous le nom de médiation aliénée, la prostitution. « C'est le cercle vicieux habituel de l'économie politique : le but, c'est la liberté de l'esprit ; donc pour la majorité, c'est la servitude abrutissante. Les besoins physiques, ce n'est pas le seul but ; donc pour la majorité, c'est l'unique but. Ou inversement : le but, c'est le mariage ; donc pour la majorité, c'est la prostitution. Le but, c'est la propriété ; donc, pour la majorité, aucune propriété [48]. » Thème central et persistant et qui même s'étend en portée lorsque s'estompe l'opposition, marquée au début, entre mariage et prostitution. Par exemple en 1857, dans les *Grundrisse,* dans une note de bas de page encore (évidemment) : « L'échangeabilité de tous les produits, activités, rapports, contre autre chose, contre un objet à son tour indistinctement échangeable, contre n'importe quoi, bref le développement des valeurs d'échange (et des rapports monétaires) fait un avec la véna-

46. *Manifeste du parti communiste,* tr. fr. Livre de Poche, 1973, pp. 29-31.
47. *Manuscrits de 1844,* tr. fr., Edit. sociales, 1962, p. 85.
48. Notes de lecture » (hiver 1843-1844), tr. fr., Pléiade II, p. 11.

lité, la corruption générales. La prostitution généralisée ou, pour nous exprimer moins brutalement, le système général de l'utilité et de l'usage, apparaît comme une phase nécessaire, etc.[49]. »

Devant quoi recule, à tout âge, la petite Marx ? *Devant Madame Edwarda.* Bataille disait : « Il est vain de faire une part à l'ironie quand je dis de Mme Edwarda qu'elle est DIEU. Mais que DIEU soit une prostituée de maison close et une folle, ceci n'a pas de sens en raison[50]. » Marx n'ignore rien de cette conjonction fatale, il cite Shakespeare, il commente les deux propriétés que l'auteur de *Timon d'Athènes* reconnaît à l'argent : « 1° Il est la divinité visible, la transformation de toutes les qualités humaines et naturelles en leur contraire, l'universelle confusion et perversion des choses ; 2° il est la prostituée universelle, l'universel entremetteur des hommes et des peuples[51] », et il le citera derecher dans *le Capital,* au chapitre de l'argent. Dans l'indifférence ou l' « égalisation des différences » qui résulte du mercantilisme et plus encore du capitalisme, et que le communisme grossier ne ferait que généraliser, ce que Marx déteste, redoute et rejette (donc ce qu'il désire), il dit que c'est la destruction du « rapport immédiat et naturel de l'homme à l'homme », qui est premièrement « le rapport de l'homme à la femme[52] », il dit que c'est la dénaturation de la femme, donc la dénaturation de l'homme et de la nature elle-même. Et nous dirons que cette horreur de l'argent, du monde de l'argent qui vend pour acheter et qui achète pour vendre, du monde du capital en tant que Milieu de la prostitution universelle, elle est l'*horreur* (et donc la concupiscence) *devant la « perversion » des pulsions partielles.*

Car que présente à la petite Marx chaste le système du capital ? Non plus *un corps* en effet, mais une abstraction, non plus l'unité charnelle, « artistique », d'un dedans et d'un dehors, d'une poigne et de son outil, d'une paume et d'une plage de peau caressée, d'une maison et d'un pays environnant, d'une fatigue et de son repos complémentaire,

49. *Grundrisse,* tr. fr., Pléiade II, p. 216.
50. *Œuvres Complètes* III, Gallimard, p. 26.
51. *Manuscrits de 1844,* pp. 121-122.
52. *Ibid.,* p. 86.

mais le « corps du capital » qui *n'est pas un corps organique,* qui lui semble un corps grevé de maladies répugnantes, dont les organes sont séparés par ce qui devrait les assembler, dont l'unité « médiatrice » n'est pas totalisante-immanente, mais transcendante-détotalisante. L'argent du capital rassemble les incompossibles. Il ne s'est pas constitué par un lent procès de naissance et croissance comme un être vivant, mais par un acte discontinu de vampirisation : il n'a fait que s'emparer de ce qui était déjà là, en proie à la dissolution, force de travail d'un côté, masses de monnaie de l'autre, moyens de travailler d'un troisième, et de le réorganiser autrement [53], il ne peut pas exister comme unité « organique », son unité est extrinsèque, comme l'est celle que forment l'impatiente perversion d'un client, l'indifférence d'une prostituée et la neutralité d'un souteneur. Que le capital fasse entrer dans son cycle de transformations indifféremment toutes les activités et rende indiscernables les usages, c'est pour Marx comme si, la sexualité ayant perdu son ancrage, sa finalité et sa justification dans la génitalité et reproduction, se déchaînait l'infamie des pulsions partielles. Au lieu de la sensibilité amoureuse, la sensualité dans le non-sens. Au lieu de l'ordre naturel et immédiat, la folie peut-être. « Assise, elle maintenait haute une jambe écartée : pour mieux ouvrir la fente, elle achevait de tirer la peau des deux mains. Ainsi les « guenilles » d'Edwarda me regardaient, velues et roses, pleines de vie comme une pieuvre répugnante. Je balbutiai doucement : — Pourquoi fais-tu cela ? — Tu vois, dit-elle, je suis DIEU... — Je suis fou... — Mais non, tu dois regarder : regarde [54] ! »

La vulve exhibée d'Edwarda, sa syncope dans la rue (car, femme de bordel, elle *peut* pourtant « *sortir* » tout comme le travailleur salarié, qui n'est pas un esclave), sa haine contre son client (« J'étouffe, hurla-t-elle, mais toi, peau de curé, JE T'EMMERDE... »), son retour en taxi, le coït avec le chauffeur quelconque jusqu'en un orgasme baveux et livide, — voilà ce que promet le capital aux amoureux et amou-

53. Voir *Grundrisse,* « Formes... » : « *Le capital n'a qu'une seule propriété, celle de réunir la masse de bras et d'instruments qu'il trouve devant lui. Il les agglomère sous son commandement.* C'est tout ce qu'il *accumule en réalité* ». Pléiade II, p. 352.

54. *Madame Edwarda,* p. 21.

reuses de corps organique et d'harmonies affectives. Le capital n'est pas la dénaturation du rapport de l'homme avec l'homme ni du rapport de l'homme avec la femme, il est le vacillement du primat (imaginaire ?) de la génitalité, de la reproduction et de la différence des sexes, il est le déplacement de ce qui était en place, il est le débondage des pulsions les plus insanes, parce qu'il est l'argent comme seule justification ou liaison, et que, l'argent pouvant tout justifier, il déresponsabilise et *déraisonne* absolument, il est la sophistique des passions en même temps que leur prothèse énergétique ; et si l' « unité » qu'il veut appliquer au corps social fait si peur à Marx, c'est qu'elle a certains traits, *anti-unitaires* et *antitotalitaires,* dans lesquels s'entr'aperçoit la grande pellicule éphémère.

C'est la découverte de cette dernière, du moins l'ébauche de son émergence dans les eaux froides du capital, qui fait reculer la jeune amoureuse. Qu'est-ce qui reste à aimer dans cette société, avec quoi se lier de la liaison naturelle, immédiate, passionnée chère aux âmes pures ? La tâche fixée à l'avocat Marx par la petite est de découvrir un objet d'amour, un hors-de-prix caché, oublié dans la subversion des *prix,* un au-delà de la valeur dans la foire aux valeurs, quelque chose comme une nature dans la dénaturation. Retrouver une *dépendance* naturelle, un Nous, une dialectique du Tu et du Je, dans la sordide solitude de l'indépendance pornographique auxquelles la fonction capitaliste de l'argent et du travail condamne toute dépense d'affects.

S'il est vrai que le modèle du rapport dans la société capitaliste est la prostitution, alors deux choses s'ensuivent : la première, bien connue, est que tous les rapports sont médiatisés et rabattus sur le Milieu des maquereaux-capitalistes ; mais la seconde, cachée dans la première, est, *du point de vue de la considération d'un corps organique,* la disparition de ce dernier, son remplacement par des séries de relations singulières, anonymes et indifférentes (mais seulement à ce point de vue), entre les clients et les prostituées. L'ensemble des corps clients ne forme pas un corps organique, et celui des corps prostitués pas davantage. C'est seulement la collectivité des souteneurs capitalistes qui fait corps, un corps clandestin, un état-major, et c'est seulement à l'instanciation des pulsions, de toutes les pulsions sur leur centre

de pouvoir, qu'on doit une sorte d'existence collective des clients et des prostituées, des consommateurs et des producteurs. La « disparition » du corps organique, voilà l'accusation sur laquelle, en somme, de Marx à Baudrillard (mais cela va plus loin, dans les deux sens), se trouve condamné le dispositif du capital.

Or, bien loin que ce rejet nous mette au clair sur la fonction libidinale, ou sur les fonctions libidinales relatives à chaque « poste » économique du capital, il entretient au contraire, sous la forme d'un *déni* préalable à toute analyse, l'idée que le capitalisme nous prive des intensités en affects. Ce déni est bien ce qui introduit à l'économie politique et à la sémiotique en tant que « sciences » séparées, c'est-à-dire absurdes et aveugles sur leurs présupposés, mais il est aussi ce qui continue à sous-tendre la *critique* de ces « sciences » ; et si Marx qui voulait faire cette critique n'échappe pas au nihilisme de ce déni, ce n'est pas par erreur, c'est parce que toute sa critique prend rebond de la dénégation suivante : *non, vous ne pouvez pas me faire jouir.* Baudrillard ne reste pas moins dans cette ligne quand il ajoute : vous ne pouvez me faire jouir *qu'en pervers,* en me plaçant hors de l'ambivalence, en déniant la bisexualité et la castration. Car on ne voit pas pourquoi cette limitation serait le propre du capital. On voit bien, par exemple, quels modes de jouissance sont exclus de la circonférence de l'homosexualité hellénique, ou quels de l'organisation hiérarchique des guildes médiévales. En revanche, dans l'immense et visqueux circuit des échanges capitalistes, qu'ils soient de marchandises ou de « services », il semble que *toutes les modalités* de la jouissance soient possibles et qu'aucune ne soit frappée d'ostracisme. Aussi bien, sur ces circuits, c'est un peu de la bande libidinale qui se fait jour dans sa polymorphie éphémère et anonyme.

Il faut donc ici délaisser complètement la critique, au sens qu'il faut cesser de critiquer le capital en l'accusant de froideur libidinale ou de monovalence pulsionnelle, en l'accusant de ne pas être un corps organique, de ne pas être une naturelle immédiate relation des termes qu'il met en jeu, il faut constater, examiner, exalter les possibilités pulsionnelles incroyables, inavouables qu'il met en jeu, et à partir de là comprendre qu'*il n'y a jamais eu* de corps organique, de relation immédiate et de nature au sens d'*un lieu établi de*

affects, et que le corps (in)organique est une représentation sur la scène du théâtre du capital lui-même. Remplaçons la terne critique par une attitude plus proche de ce que nous éprouvons effectivement dans nos rapports courants avec le capital, au bureau, dans la rue, au cinéma, sur les routes, en vacances, dans les musées, les hôpitaux, les librairies, c'est-à-dire une fascination horrifiée pour la gamme entière des dispositifs de jouissance. Il faut dire : la petite Marx invente la critique (et son gros procureur barbu) *pour se défendre* de cette fascination horrifiée, qui est celle qu'on a pour le désordre pulsionnel.

Certes, la prostitution est encore un ordre, un découpage et une distribution des mouvements pulsionnels sur des pôles distincts dont chacun remplit une fonction définie dans la circulation des biens et des jouissances. Mais les intensités ne s'y logent pas moins que dans tout réseau possible. Madame Edwarda n'est pas seulement une prostituée en ce sens d'ordre, qui autorise une sémiotique et une sociologie de la prostitution ; elle est aussi une *folle.* A quoi tient sa folie ? A l'excès de sa jouissance en position professionnelle. La règle de la froideur n'est pas respectée : c'est au contraire le dérèglement de la fureur et de l'orgasme qu'elle ose se procurer à la faveur de son métier. Non pas la disjonction de ce qui appartient à l'amant (éventuel) et de ce qui appartient au client ; *mais la barre de disjonction tournoyant sur la fonction disjonctive elle-même,* l'intensité se produisant sans aucune référence à un au-dehors, mais par le chauffage à blanc *de ce qui met au-dehors.* Le chauffeur de taxi aura tiré son coup comme dans une triste passe ; mais il n'aura rien payé, son véhicule aura fait office de chambre d'hôtel, il n'avait rien demandé, et enfin c'est la démence qu'il a tenue et pénétrée, et non la neutre chair vénale. La prostituée Edwarda voyage par-delà toute organisation proxénétique, mais sur place, sur le terrain même de cette organisation, du fait même de sa position vénale de corps-marchandise.

Sa fureur, qui est arrachée à la barre disjonctive, à ce qui borne toutes les fureurs entre clients et courtisanes, il est certain qu'elle va de pair avec un autre trait esquissé par Bataille, son autonomie dans l'organisation prostitutive. Si la prostituée est sa propre maîtresse, si elle s'offre sans même l'*excuse* de la méchanceté des souteneurs, si Jésus grimpe

sur la croix sans y avoir été invité par son père, si donc il n'y a personne pour *recevoir* le prix de la jouissance-souffrance, je ne dis pas que tout devient clair, mais enfin le voile d'intentions dont l'organisation dissimule les intensités se lève un peu, que ce soit l'organisation du commerce des femmes ou l'organisation du travail et de son marché, et révèle qu'il s'en faut d'un rien, au sein même de l'ordre prostitutif-salarial, pour que se dresse partout la folie d'Edwarda (ce que Chaplin avait montré dans *les Temps modernes :* l'O. S. devient une espèce de dieu fou quand son corps laisse aller la jouissance qu'il reçoit des machines et qu'il leur transfère) : ce rien est la destruction du cercle de référence, du Milieu et du triangle divin, soit du capital comme lieu des comptes. Cela ne veut pas dire que la loi, que la disjonction *séparant* la femme de son client disparaisse, au contraire il reste une barre infranchissable (qui pourra toujours donner lieu au retour du pouvoir, au retour du comptable, du sémiologue), mais c'est *sur cette barre* et *de cette barre* même que va provenir l'extrême jouissance, et cette jouissance extrême est bien une intensité en ceci qu'elle n'embrase pas seulement la clientèle, mais le personnel, pas seulement le client, mais la femme — de sorte que se dessine ici, dans la *folie,* la suppression de la religion (qu'elle soit du doux Jésus, du sévère maquereau ou du capitaliste quelconque).

N'était-ce pas ce que Sade projetait dans ses institutions de volupté, profondément *égalitaires,* et d'une égalité tout à fait autre que celle que le capital prend à son compte et dévoie dans la petite peur de ses équations, d'une égalité dans la disponibilité à jouir, non dans la propriété (c'est le capital), mais dans la jouissance ou même dans le « droit de propriété sur la jouissance », comme dit Sade ? Dans ces maisons de débauche républicaines, non seulement « tous les hommes ont un droit de jouissance égal sur toutes les femmes », mais, « sous la clause spéciale de se livrer de même à tous ceux qui le désireront, il faut que les femmes aient la liberté de jouir également de tous ceux qu'elles croiront dignes de les satisfaire [55] ». Madame Edwarda est en train de trans-

55. *La Philosophie dans le boudoir,* « Français, encore un effort... », Pauvert, 1972, pp. 215-217.

former le bordel où elle gagne sa vie en l'une de ces démocratiques maisons de volupté, lieu d'émergence des intensités dans l'isonomie politique. Et Marx discerne horrifié(e) combien une égalité dissimule l'autre, combien l'équivalence mercantile encourage, tout en le celant, l'échange des voluptés et bientôt l'égalité des droits sur la jouissance, qui est son errance sans limite. Une égalité est l'ordre ; et l'autre, qui est la même, mais sans le maquereau et l'argent, est la subversion de cet ordre. Subversion par condensation : la fille est à elle-même son souteneur, le travailleur son propre patron. Mais surtout la jouissance de baiser ou de travailler n'est pas instanciée sur une absence, le Milieu, le Capital. Fin de l'aliénation ?

Il n'en est peut-être rien, Sade voit aussi dans son étrange institution de débauche un facteur d'ordre, mais *politique*. Le cercle des instanciations et comptabilités se reconstitue, à côté des circuits économiques, sur le cercle politique. On dira : récupération ; mais pas du tout ; les intensités ne circulent jamais en tant que telles, mais dissimulées ; à défaut de le faire dans l'équivalence mercantile, elles se dissimuleront donc dans l'égalité républicaine. Ce déplacement, s'il se répandait comme le souhaitait Sade, serait bien un déplacement, nullement une défaite des libertés ou plutôt des libidinalités, et Marx ne s'y est pas trompé. Dans la prostitution capitaliste, *il* dénonce le stupre ; mais ce qui *s'y* dénonce est la perversion polymorphe sans maître, la folie des « guenilles » d'Edwarda ouvertes par ses propres mains ; folie et aléa et anonymat, puisque, comme dans la masturbation, mains portées à mamelons, à clitoris, au filet du gland, ne sont alors pas à moi ni à personne, et puisque l'érection et la détumescence qu'elles obtiennent ne sont même pas dues à elles, mains de femme ni mains d'homme, ne sont pas leur produit, sont tensions inassignables.

Ou comme dans cette figure de l'appariement : accroupissement pieds sur cuisses, sodomisation jusqu'au poil, sein gauche logé dans la saignée de bras gauche, droit dans le creux de paume gauche, mamelon droit pincé et érigé entre pouce et index gauches, tête à la renverse sur épaule gauche, bouche ouverte à commissures, sondage de l'asile béant par trois doigts centraux joints, irrigation de langue et palais par la liqueur puisée. Restent deux mains, quatre pieds, des

souffles, la sueur interface nappant le contact dos à torse. Quoi est à qui ?

Ou dans cette figure de la séparation : sous leurs ongles, ils emportent des poussières de peau ramassées d'avoir raclé des chemins sur les crêtes des hanches, les aisselles déployées, la chute des épaules et celle des reins. Ce ne sont pas deux identités qui se disjoignent dans la séparation, deux corps rendus chacun à lui-même. La barre de partage traverse imprévisiblement les champs de vue, de toucher, d'odeur et d'écoute ; le grain de peau « appartient » aussi aux langues qui l'ont aimé ou haï, non seulement au prétendu corps qui en est enveloppé. Les parties s'emmêlent, inextricablement au regard de l'ordre du « ceci est à toi, cela est à moi ».

Cet ordre est l'ordre du capital, mais ce désordre est le désordre du capital. L'ordre compte et fait ses écritures, le désordre se multiplie de ces comptes, il en fait des secousses. La figure de Madame Edwarda se répète dans celle du masturbateur-écrivain, dispositif excellement capitaliste : « A la réflexion, dit Guyotat, quel spectacle plus brutalement excitant que celui d'un enfant qui de sa main gauche se branle dans cet appareil, avec sa main droite qui écrit. Il faut voir dans le désarroi d'alors, un des termes de cette volonté pulsionnelle contradictoire d'être à la fois vu et voyeur (« voyant »), mac et pute, acheteur et acheté, baiseur et baisé [56]. » Maintenant, que faisait la main gauche du procureur Marx pendant qu'il écrivait *le Capital ?*

La force.

La *critique* de l'économie politique est donc instanciée sur le corps (in)organique ; c'est lui, le beau corps de la génitalité réconciliée, qui permet de caractériser et de rejeter le capitalisme et le salariat comme relevant de la prostitution. Toute la « critique » s'articule sur les énoncés simples suivant : le profit cache la plus-value, la plus-value procède de l'occultation de la valeur d'usage de la force de travail par

56. « Langage du corps », in *Artaud* 10/18, 1973.

sa valeur d'échange ; soit : de l'occultation de sa force substantielle, surabondante, par sa propriété de marchandise échangeable, suffisante ; aussi le capitalisme doit-il se méprendre sur l'*origine* de sa croissance, et cette méprise lui être fatale.

Est-ce dissimulation de la puissance dans l'ordre ? Non. Est-ce la même chose que nous avons voulu montrer sur les signes, le signe sensé, celui de la valeur d'échange, dissimulant le signe tenseur, qu'il faudrait alors confondre avec la valeur d'usage ; et l'inverse ? Pas le moins du monde. La valeur d'usage appartient au système des signes sensés tout comme la valeur d'échange, elle n'en est pas l'extériorité. Qu'elle le soit, c'est pourtant ce que dit Marx, à propos de la valeur d'usage *de la force de travail* précisément. Car son extériorité, son hétérogénéité est responsable, pense-t-il, et seule responsable, d'introduire des événements dans le système : si le capital est menacé, pense le procureur, c'est de ne pouvoir à la fois réduire au minimum le temps de travail (v) et continuer à tirer profit de l'exploitation de cette force, l'augmentation de la composition organique c/v ne cessant de faire baisser le taux de profit et l'incitation à investir. Le capital capte la force et il en fait du travail social moyen, comptable en temps d'horloge : il « lie » la force.

On pourrait relever une sorte d'homologie entre ce schéma et celui de Freud : quelque chose porte atteinte à l' « appareil psychique » ou au capitalisme, une excitation qui procède de l'X pulsionnel ou de la force, et par rapport à laquelle l' « appareil » ou le système réagit non seulement en *liant* les effets perturbants qui résultent de l'introduction de cette force dans un circuit à tension réglée, mais en modifiant, et notamment en élevant, la capacité du régulateur de tension, à défaut de quoi le système craque. Car le capital pour le procureur consiste au moins dans un détournement de fonds, dans la capture de la force et dans sa mise en circulation réglée sous la loi de la valeur et sous la forme du travail accumulé ou « mort ». La force vivante est la pulsion source d'événement, le capital est sa mort en tant que sa liaison. Pourtant Freud distribuera plutôt les rôles à l'inverse : ce qui fait événement est pulsion *de mort,* l'Eros de vie est ce qui fait système.

Cette inversion des signes permet évidemment de repérer

un « optimisme » de Marx et un « pessimisme » de Freud. Mais à son tour elle cache l'essentiel : c'est que la dialectique marxiste s'accomplit entièrement dans le jeu de la force et du système, l'action, aussi indirecte qu'on voudra, de la première sur le second est ce qui conduit celui-ci à son point de rupture. Chez Freud au contraire l'opposition n'est pas dialectisée et pas dialectisable (sous la réserve d'une action de la cure) entre les pulsions létales et l'organisation érotique ; certes celle-ci lie celles-là et, en un sens, en tire « bénéfice » (le fameux « bénéfice secondaire »), mais les premières ne sont pas extérieures à l'appareil réglé, elles l'habitent plutôt, et cette cohabitation impensable du régulateur et du dérèglement sur les mêmes signes est proprement la dissimulation ou dissimilation par laquelle tout signe intense s'offre en signe codé, et quelque signe codé (mais inassignable) recèle une intensité. Même si Freud lui-même s'y est trompé, par exemple en interprétant dans *Malaise dans la civilisation* les pulsions de mort comme agressivité, donc en rétablissant une sorte de binarisme pulsionnel, reste que son invention de 1920 donne lieu ou occasion à un monisme dissimilateur : rien d'équivalent chez Marx, trop chrétien pour ça.

Un premier « effet » tout à fait décidable (et il l'est « d'origine ») pour ce Marx androgyne, c'est le *clivage* de la force en force vivante et force morte. Vivante, la force donne plus qu'elle ne prend, consomme moins qu'elle ne produit, petit miracle méta-économique du don dispendieux qui serait l'origine oubliée de tout enrichissement. Ce qui est tué dans la reproduction est cet excès absolu, improbable, négentropique. Il s'agit là de la véritable *origine* du capital, événement immuable qui soutient sans cesse le procès d'accumulation élargie et qui doit donner lieu à son arrêt de mort. La force de travail ainsi supposée, force qui *dispense* plus d'énergie (traduite en valeur dans le système) qu'elle n'en *dépense,* satisfait pleinement à la requête formulée par Bataille de la dépense et de la consomption. Qu'est-ce que cette force, sinon le retour dans la « critique » d'un élément indispensable au modèle du don de prestige ? La force se consume et c'est cette consomption même qui permet au capital de s'accumuler. Un tel modèle est dressé contre celui de l'échange. Vous croyez qu'il y a échange, dit la petite

Marx, mais sous tous les échanges en valeur égale il y a un don d'origine, une relation irréversible d'inégalité qui fait que toutes les égalités et égalisations sont illusoires. La force de travail est *hors de prix,* ou du moins hors de valeur, pour autant qu'origine de la plus-value elle échappe à tout le système des évalutations en même temps qu'elle le rend possible. Si bien que ce n'est pas même un tort *général* qui lui est fait, mais un *métatort,* un tort qui n'est pas économique mais ontologique. Entre la valeur que cette force vient ajouter à celle des moyens de production usés, et sa « véritable » valeur, d'usage, l'écart est inappréciable. Cela ne veut pas dire qu'on ne saurait le fixer, il l'est de fait par les discussions continuelles, les concertations et les contestations qui entourent la définition des salaires et des conditions de travail. Mais, si le prix de la force en sa fonction donatrice ne peut être établie qu'arbitrairement au regard de ce qui se passe pour les autres marchandises, c'est qu'elle *n'est pas* un objet, qu'elle se tient *hors valeur,* et c'est pourquoi ce prix ne pourra être fixé que dans un contexte extra-économique, hors du système de la valeur, dans le contexte des luttes de classes. Par où la force échappe à l'approche économiste, soit : par sa fonction originaire, c'est par là même qu'elle est trouble et désordre, et que son évaluation oblige à recourir à des conflits ou à des institutions de concertation, qui paraissent ne plus relever du corps réglé du capital, mais du corps socio-politique disparate, incertain, équivoque, troublé. La transcendance de la force au système se marque donc dans le report de sa définition du champ de la reproduction à celui des luttes.

Prostituées s'organisant pour combattre la domination des maquereaux. La conséquence « politique » vient toute seule, aux yeux du marxiste : si c'est pour obtenir un meilleur pourcentage sur les tarifs de la passe, on reste dans la dénaturation de la force, on s'inscrit dans le système, on y enferme la force de travail tout entière, dès lors assimilée à une marchandise. Tel sera dénoncé l'*économisme* dans la critique léniniste de la revendication syndicale. La bonne lutte vise au contraire à émanciper les corps vénals des tractations de leurs prétendus souteneurs (quand ce sont les premiers qui soutiennent les seconds) et à rétablir partout la magnifique transcendance de *Cela qui donnait* (la force), que masque

l'infâmie de *Celui qui recevait* (le capital). L'espoir de la jeune femme politique est simplement que les prostituées redeviennent des vierges fécondes, les membres d'un pur corps (in)organique qu'elles forment *en réalité*. Et que leur don soit partagé entre elles, à proportion, finalement, de leurs *besoins* respectifs, exactement comme c'est le cas, pense Marx, entre organes dans un corps organique sain. Capital ou prostitution, maladei d'un corps social, partie absorbant les forces du tout, altérant le rapport du donné et du pris, renversant la relation du donateur et du donataire, le « patron » paraissant donner du travail et de la survie quand c'est le travailleur qui donne énigmatiquement l'excès de la puissance ; celle-ci dans son emportement retournée en la soi-disant « sagesse » de la régulation concertée des emplois, des salaires, des prix. Les émotions de haine ou de désespoir qui peuvent s'emparer des militants gauchistes ou des travailleurs les plus exaspérés quand ils voient « le prolétariat » accepter après négociations de nouveaux tarifs pour sa prostitution n'ont certes pas des motifs économiques, comme s'en plaignent en effet les dirigeant des entreprises, des syndicats, et des partis (tous bons macs), elles prennent nourriture dans la passion d'un *ailleurs,* d'un corps organique caché sous le corps abstrait du capital, d'une puissance logée *au-dessous* ou *au-dehors* des rapports de pouvoir.

Or, cette idée d'une extériorité transcendante de la force au système, qui serait à l'origine de la plus-value et donc du profit, elle paraît dangereusement menacée par l'état actuel de la production capitaliste. Marx lui-même le sait, comme en témoigne un texte des *Grundrisse* [57], où il dit clairement que la force de travail individuelle dans son usage immédiat *cesse d'être la source de la richesse* à mesure que se développe la grande industrie, à mesure donc que « l'ensemble des connaissances (*knowledge*) devient une puissance productive immédiate ». Remarque qui, sur ce point décisif de l'accusation que le procureur est chargé de dresser contre le capital, à savoir l'exploitation ou, comme il dit ici, « le vol du temps

57. Tr. fr., Anthropos, II, pp. 223 sq. ; Pléiade, pp. 305 sq. Le texte a été relevé et discuté par Marcuse, dans *L'Homme unidimensionnel,* Ed. de Minuit, 1968, p. 61 ; par Mattick, *Marx et Keynes,* 1969, tr. fr. pp. 234-236 ; par Naville, *Le Nouveau Léviathan,* t. I.

de travail d'autrui, base actuelle de la richesse », ne peut manquer de désespérer la petite Marx. Car cette base est seulement actuelle, et bien loin que les misérables puissent espérer tirer vengeance de ce vol par un renversement (par une révolution) qui permettrait enfin à la force de travail d'être honorée dans sa transcendance inaliénée, c'est le développement même du capitalisme qui les range « *en marge* (*neben*) du processus de production, dont ils étaient auparavant le principal agent ». Ainsi, plus de surtravail comme condition du développement de la richesse en général ; plus besoin de la générosité dispendieuse d'une force pour assurer la croissance.

Il est vrai que Marx inquiet substitue aussitôt, au sujet misérable ainsi mis en marge, un autre « maître pilier de la production et de la richesse », « l'individu social », soit « l'intelligence et la maîtrise de la nature par l'ensemble de la société ». Comment entendre cet individu social ? Est-ce une société devenue *sujet* de la production dans son ensemble ? Est-ce un ensemble d'individus dont sera augmentée inconcevablement la *socialisation,* soit « le développement artistique, scientifique, etc., de chacun » grâce à la réduction au minimum du temps de travail et à l'extension de son temps de loisir ? Les formulations du savant procureur sont à ce sujet hésitantes ; mais cette hésitation n'est pas ici importante ; ce qui l'est, c'est que Marx, placé devant la perspective d'une production sans exploitation de la force de travail immédiate et donc sans prolétariat, y lise la promesse d'une force de travail encore, mais anonyme et triomphante : « L'appropriation par l'homme de sa propre force productive universelle », tel est le nouveau sujet social, conscient, savant et pouvant. Est-il toujours le même corps unifié, que réclamait l'amour de la génitale petite Rhénane ? Non, ce n'est plus un corps organique, c'est un corps sans chair, un corps de machines obéissant à une tête immense. Les machines « *sont des organes du cerveau humain créés par les mains de l'homme :* c'est la puissance matérialisée du savoir [58] ».

Maintenant, ce corps sera-t-il socialiste ou capitaliste ? Marx écrit : « Dès lors la production fondée sur la valeur d'échange s'effondre (...). » Et plus fortement : « Le capital

58. *Ibid.*, Pléiade II, p. 307.

met en branle toutes les forces de la science et de la nature, il stimule la coopération et le commerce sociaux pour libérer (relativement) la création de la richesse du temps de travail (...). Ce sont là des conditions matérielles qui feront éclater les fondements du capital [59]. » Pourquoi cet éclatement ? Parce que le capital « entend mesurer en temps de travail les immenses forces sociales ainsi créées, de sorte qu'il en contient, immobilise et limite les acquis ». Et telle est la « contradiction en acte » : « Réduire au minimum le temps de travail, tout en en faisant l'unique source et mesure de la richesse [60]. » Si donc, amis, le capital doit crever, c'est de compter toute richesse en temps de travail, c'est parce que l'étalon et la base de la valeur est et reste la force de travail mesurée en temps d'horloge. Or qui dit cela ? Quant à la base de la valeur, non pas le capital, qui ne veut et ne peut rien savoir de son origine, mais le procureur barbu acharné aux *causes ;* cette « contradiction » n'est mortelle qu'à l'aune de sa haine, évidemment.

Quant à la mesure des valeurs, le capitaliste a sa réponse prête : nous ne comptons pas en temps de travail, nous prenons n'importe quelle unité susceptible d'assurer dans les faits un minimum de consistance à notre système (qui est produire pour produire) ; si bien que le corps des machines surmonté d'une grande tête arbstraite, que vous appelez sujet social et force productive universelle de l'homme, n'est autre que le corps du capital moderne. Le savoir qui y est en jeu n'est nullement le fait de tous les individus, il est séparé, moment dans la métamorphose du capital, lui obéissant autant que le gouvernant. Et les salaires d'aujourd'hui, continuera le défenseur des maîtres bourgeois et bureaucrates, est-ce qu'ils ne contiennent pas indistinctement le prix de vente du temps de travail et une fraction du surplus redistribué ? Et la formation de capital additionnel, vous savez bien qu'il est devenu impossible de l'imputer valablement à la différence métaphysique entre valeur d'usage et valeur d'échange d'une prétendue force de travail, différence qui serait seule à l'origine de la plus-value ; mais qu'elle requiert simplement en général une inégalité ou une diffé-

59. *Ibid.*, pp. 306-307.
60. *Ibid.*, p. 306.

rence de potentiel quelque part dans le système, différence qui en marque la bordure en même temps qu'elle atteste que ce système ne saurait être isolé, mais qu'il doit sans cesse puiser dans des réserves d'énergie nouvelles pour les transformer *en plus de marchandises*. Peut-être a-t-il « dû » d'abord puiser dans l'énergie des humains, mais ça ne lui est pas essentiel, et il peut très bien survivre à l'exploitation au sens où vous, le procureur des misérables, vous l'entendez, et n'exiger, comme tout système naturel complexe, qu'une supériorité irréversible dans son rapport métabolique avec le contexte bio-physico-chimique où il puise son énergie. Extériorité donc de celle-ci, en effet, mais nullement transcendante, simplement naturelle. Ne dites-vous pas vous-même, procureur : « Intelligence et maîtrise de la *nature* par l'ensemble de la société ? » Qu'est-ce que cette nature, procureur ? Un « objet » en face d'un « sujet » social productif ; ou bien le contexte (naturel) dans lequel un système, *également naturel,* puise son énergie ? Et si c'est le cas, où est la culpabilité ?

La tautologie.

Si le système du capital est somme toute un ensemble *naturel,* et Marx lui-même n'est pas loin d'en convenir, en maint aveu, suprême trahison à la cause qu'il est censé défendre [61], bien des oppositions, issues du *désir de cliver*

(61) « Si l'on voulait prétendre comme certains adversaires sentimentaux de Ricardo que la production comme telle ne peut être le but, c'est que l'on oublierait que la formule : la production pour la production, signifie simplement : développement de toutes les forces productives humaines, donc développement de la richesse de la nature humaine posé comme son propre but. Si l'on oppose à ce but le bien-être de l'individu, que par exemple il ne faut jamais faire la guerre, parce que des individus y seraient tués (..), on ne comprend pas que (...) le développement supérieur de l'individu ne s'achète que par un procès historique où les individus sont sacrifiés. Sans même parler de la stérilité de toutes ces considérations, puisque dans le règne animal comme dans le règne végétal les avantages de l'espèce triomphent toujours au détriment de ceux des individus. La brutalité de Ricardo n'était donc pas simplement honnête du point de vue scientifique, mais encore scientifiquement imposée par son point de vue. Peu lui

les données, doivent tomber. On aurait beau jeu à ruiner par exemple celle de « besoins fixes » *versus* besoins artificiels [62] ; contentons-nous de tirer conséquence de l'élimination du couple valeur *versus* valeur d'usage.

Déterminer la première n'exige, semble-t-il, que deux choses : définir un *étalon* de quantification applicable à toutes les marchandises entrant dans la production, et des règles de proportionnalité pour la redistribution des produits dans les diverses branches productrices. C'est ainsi que l'entend Piero Sraffa quand, postulant un corps de capital réglé en boucle (*in self-replacing state*), il construit ce qu'il appelle une marchandise-étalon comme une entité composite formée de *n* branches productrices se redistribuant la totalité de leurs *n* produits selon une loi de proportionnalité qui permettra de rétablir la distribution antérieure des produits et de recommencer la production selon les mêmes méthodes.

Soit un corps de production composé de deux branches ou entreprises, l'une (B) productrice de blé, l'autre (F) de fer ; tout le blé produit par B doit être redistribué entre B et F comme moyen de subsistance et comme moyen de production (alimentation des travailleurs) ; de même pour le fer. La valeur, dit Sraffa, sera la proportion dans laquelle *x* quintaux de blé viendront s'échanger contre *y* tonnes de fer de manière que l'un et l'autre se redistribuent entièrement entre B et F comme ils l'étaient au début. Soit par exemple le système de production suivant organisé en deux branches :

(B) 280 qx de blé + 12 t de fer ⟶ 400 qx de blé
(F) 120 qx de blé + 8 t de fer ⟶ 20 t de fer

Il n'y a qu'une *valeur* du rapport fer/blé qui permette la reproduction homogène, c'est ici 1/10. En effet B emploie pour sa reproduction 280 qx de blé sur les 400 produits ; il cède à F la différence, soit 120 qx, dont F a besoin pour sa

---

importe par conséquent que le développement des forces productives tue la propriété foncière ou les ouvriers (...) ». *Histoire des doctrines économiques,* tr. fr., Costes, IV, p. 11 ; cité par S. Latouche, *Epistémologie et économie,* pp. 569-570.

62. Marx oppose à Stirner, dans un passage de l'*Idéologie allemande* retiré de la partie « Saint Max », la *fixité naturelle* des « désirs », c'est-à-dire des besoins alimentaires et sexuels. E. Fromm cite ce texte dans *Marx's Concept of Man,* son introduction à l'édition des *Manuscrits de 1844,* New York, 1960. R. Kalivoda reprend toute cette discussion dans une longue note de son *Marx et Freud,* tr. fr., Anthropos. 1971, pp. 81-84.

reproduction. Inversement, F va céder à B (20 — 8) = 12 t de fer, que B emploie pour sa reproduction. Donc, à condition que 120 qx de blé s'échangent contre 12 t de fer, les compositions des moyens de production des deux branches seront ainsi reconstituées dans leur état premier. La *valeur,* dit Sraffa, est donc la relation d'égalité de 10 qx de blé avec 1 t de fer.

Il s'agit bien là d'un étalon de mesure, car « il n'existe qu'un seul ensemble de valeurs d'échange qui, s'il est adopté par le marché, rétablisse la distribution originelle des produits et rende possible la répétition du procès [63] ». La marchandise-étalon ou le système-étalon sera, dans un ensemble complexe, cet ensemble unique des valeurs d'échange qui permet de ramener le corps de production aux proportions initiales. « De telles valeurs, ajoute Sraffa, découlent directement des méthodes de production », formule qui vise évidemment le néo-marginalisme et toutes les théories de la valeur par la demande et l'utilité subjectives ; mais qui n'affecte pas moins le marxisme et la théorie de la valeur par la quantité de travail. Car un tel calcul exclut complètement la distinction entre « forme phénoménale » et réalité substantielle de la valeur, distinction au contraire indispensable à la doctrine marxiste [64]. Avec Sraffa, on abandonne le clivage et la théâtralité. Et c'est qu'on abandonne l'*ancrage* dans une extériorité pré-systémique, rôle tenu par la force dans la critique économique de Marx et par le corps (in)organique dans son approche philosophique.

Sraffa part des faits, comme Marx, mais ce n'est pas les mêmes : le fait de Marx est et reste, d'un bout à l'autre de la carrière du procureur romantique l'aliénation du travail à la propriété, au capital, qui n'est donc pas un premier fait, mais quelque chose qui fait référence à un « fait » encore plus archaïque et caché, l'instanciation perdue du travail et des besoins, par une médiation immédiate, dans une nature sociale ou une société naturelle : fait nihiliste donnant matière à *interprétation.* Le fait de Sraffa est le système du

63. *Production de marchandises par les marchandises. Prélude à une critique de la théorie économique,* 1960, tr. fr., Dunod, 1970, p. 4.

64. Comme le répète Marx dans ses « Notes sur le Traité de Wagner » (1880), Pléiade II, pp. 1532-1551.

capital en tant que producteur et consommateur de marchandises : fait à construire, positiviste. Ici il n'y a pas de point d'origine *authentique* et de point d'arrivée *déréalisante ;* il y a clôture, les marchandises se transforment en marchandises, et le salaire comme le profit sont pris comme des variables, dépendantes l'une de l'autre certes (profit = 1 — salaire), mais données à l'observation, qui n'ont pas besoin d'être expliquées ou interprétées ; ce qu'il faut expliquer, c'est-à-dire construire, en revanche, c'est comment, avec des « méthodes de production » (soit à peu près des « compositions organiques ») différentes selon les branches, le système peut néanmoins se maintenir en équilibre, c'est-à-dire subsiste comme système. La valeur est simplement l'ensemble des règles de transformation de toutes les marchandises-produits en marchandises-biens de production. Le système entier de ces transformations peut être pris comme unité (= 1), et la valeur d'échange de chaque marchandise pourra être exprimée en termes de cette « marchandise composite-étalon », c'est-à-dire de façon absolument *close ;* clôture donc au niveau du *système* des branches : « Le rapport d'échange (d'un produit fondamental [65]) dépend autant de l'*utilisation* qui en est faite dans la production des autres marchandises fondamentales, que de la mesure dans laquelle ces marchandises sont utilisées dans la production. » Et boucle au niveau de *chaque branche :* « Dans le cas d'un produit fondamental les prix de ses moyens de production dépendent de son propre prix de la même façon que son propre prix dépend de ceux-ci [66]. »

De tels *bouclages* impliquent notamment que, pour déterminer la valeur d'une marchandise, on ne prend pas en considération, *analytiquement,* une quantité de substance incluse en elle (la force de travail par exemple), mais son échangeabilité en amont (soit le rapport de sa quantité avec celle des moyens de la produire) *et en aval* (le rapport de sa quantité avec celle de toutes les marchandises qu'elle contribue à produire). C'est seulement sur l'ensemble des circuits (de pro-

65. Le produit est dit fondamental quand il entre, directement ou indirectement, dans la production de *tous* les biens. Seuls de tels produits appartiennent à la marchandise composite qui peut servir d'étalon.

66. *Production de marchandises...,* pp. 10-11.

duits fondamentaux du moins) que peut se lire la valeur ; elle s'y lit en clair, non par remontée aux sources, mais par construction d'un modèle théorique totalisant et articulant les données. L'opposition méta-économique de la valeur d'usage et de la valeur d'échange, ou plutôt de la valeur d'usage et de la valeur tout court, disparaît ici complètement : il n'y a que des valeurs d'usage-échange, qui sont les prix dans leur dépendance réciproque ou les rapports quantitatifs des marchandises.

A quoi, somme toute, avons-nous affaire avec l'approche de Sraffa ? A un discours de théorie proprement dit, expulsant de lui-même tout recours à une extériorité et à une dialectique du renversement de la réalité économique, ne mettant en jeu que des écarts, réglés par des lois de transformation, entre des termes dont aucun n'a de privilège référentiel, n'importe quelle marchandise du système pouvant être prise comme étalon, et la marchandise composite décrite tout à l'heure n'étant, dans le modèle théorique, que l'équivalent le plus saturé de ce qui règle effectivement les échanges dans le domaine de référence ou système empirique. C'est une sorte de discours analogue en tous ses points avec celui que Saussure a élaboré pour le langage, c'est le même parti pris épistémologique (linguistique de la langue plutôt que de la parole, économique du système des marchandises plutôt que des sujets ou des biens), et c'est donc le même concept de la valeur comme *report réglé* mis à la place de la signification-désignation. Point de vue pleinement syntactique.

A côté de Sraffa, la tentative faite et manquée par Marx pour boucler le système (et son livre sur le système...) ne peut paraître que bâtarde, quoi qu'en aient les althussériens : ce qui interdit à Marx une telle description « scientifique », c'est qu'il lui faut remplir la fonction de procureur que lui assigne son désir d'une intégration des biens, des moyens et des personnes en un seul corps, son désir de génitalité harmonieuse. Le « corps » de Sraffa est insaisissable comme l'est celui du capital, les marchandises elles-mêmes n'y sont présentes que comme les termes d'une métamorphose sans fin ; ce qui suggère la congruence du fonctionnement du capital avec celui d'un système théorique. Il suit évidemment d'une telle approche que toute perspective de catastrophe est exclue : la mort du capital ne saurait lui venir du dedans,

d'une contradiction quelconque, il n'y a pas de contradiction, il y a au plus des déséquilibres, il n'y a pas de mort par disruption.

Dans le vocabulaire de la petite Marx, Sraffa définit le champ propre et la stratégie du groupe des grands souteneurs : idéologie économiste qui cache sous les dehors de la rigueur la prostitution des gens et des choses au bénéfice des proxénètes. Dirons-nous ainsi ? Dans la terminologie de Baudrillard, l'accusation porterait sur le fétichisme complet de cette mise en structure : occultation de la castration et de l'ambivalence dans la position de l'anonymat de biens neutres. Nous ne dirons pas cela non plus. Nous disons : voilà une syntaxe structurale de la langue que parlent les échanges de marchandises ; c'est, semble-t-il, l'une des plus strictes (mais nous ne sommes pas économiste pour en juger...). Laisse-t-elle quelque chose en dehors d'elle-même ? Lui reprocherons-nous, comme le fait S. Latouche [67] de méconnaître l'hétérogénéité de la marchandise-force de travail à toute autre marchandise ? Ce serait revenir sur nos pas, rechercher derechef une extériorité, une substance, continuer la théologie (humaniste, athée). Nous aimons au contraire la froideur du système et son manque absolu d'éloquence : le corps du capital ne parle en un sens que *ratio,* coupure et compte, tautologie.

Si quelque chose fait défaut à la description de Sraffa à cet égard, c'est cela même qui la soutient, l'instanciation libidinale sur cette *ratio,* l'incandescence obtenue à segmenter le continuum nommé pellicule éphémère et à en permuter tautologiquement les segments, enfin : jouir *de la valeur,* c'est-à-dire du report, et de son annulation algébrique. Le discours de théorie n'est pas moins jouissif qu'aucun autre ; ce dont il jouit se situe dans la froideur même du modèle qu'il construit et qui, par hypothèse, est un modèle d'*équilibre* (équilibre statique ou dynamique), soit le *maximum de liaison* supposé dans l'objet dont il parle, mais surtout obtenu effectivement dans son arrangement propre de discours. Parole sans viscosité, fixée à elle-même par les écrous d'une axiomatique infaillible, se dirigeant donc vers un corps de langage

67. *Epistémologie et économie,* pp. 547-550. S. Latouche est le traducteur du livre de Sraffa.

immobilisé ou s'immobilisant, corps dont on pourrait débattre infiniment s'il est de mort ou de vie, cela étant indécidable.

Mais même cette appréciation du discours de clôture, positiviste, reste très imparfaite au point de vue libidinal. L'instanciation du désir sur la tautologie est loin d'être la plus importante des formations du désir en dispositif capitaliste. Il y a l'étrange opération que Marx nommait accumulation élargie, et qui pose aux économistes le problème dit de la croissance. Les difficultés qu'elle offre à la théorie économique dans sa tautologie paraissent exactement celles que peut susciter la présence d'un surplus de valeur dans un système réglé en homéostasie. Comment un système peut-il obtenir, au bout d'un cycle, plus qu'il n'a consommé durant le procès de production ? Au fond, la réponse à cette question a toujours été du type : *le système n'est pas isolé,* il prélève ou reçoit *de l'extérieur* des suppléments d'énergie qu'il transforme, intègre à ses circuits et qui lui permettent de se différencier toujours davantage. L'extériorité des physiocrates s'appelle la nature, celle de Marx la force de travail, celle de beaucoup de marxistes ou keynesiens le tiers-monde ou l'échange inégal [68]. Mais de toute façon il faut introduire le concept d'une *bordure* mettant en contact le système en sa tautologie et une réserve extérieure d'énergies captables.

Dispositif de conquête, donc de voyage par-delà les règles de tautologie, qu'il ne faut pas imaginer seulement sous les dehors évidents de l'impérialisme militaire ou commercial, mais aussi dans une plus subtile et plus intéressante conquête du temps. Car la conquête par elle-même n'est pas un procès propre au capitalisme, les grands Etats despotiques l'ont toujours pratiquée, et sans doute déjà les nomades ; mais, pour ceux-ci, elle ne pouvait être menaçante, puisqu'elle n'était que pillage d'énergie passager, prélèvement discontinu et, de cette façon, réglé-régulateur ; quant à ceux-là, elle leur a toujours été fatale en revanche parce qu'elle créait une disruption entre les quantités d'énergie conquises

68. C'est sur ce point encore que S. Latouche (pp. 550-551) rompt avec Sraffa : celui-ci, héritier de Ricardo et d' « un certain Marx » (celui-là même qui se met à *jouir du report,* selon nous), omet, « oublie » la nécessité, pour que le système croisse, qu'il rencontre des « débouchés préalables » ». Il faut donc revenir à l'échange inégal, déclare Latouche.

et les quantités d'énergie assimilables : toujours trop ou trop peu des premières relativement aux secondes. Le capitalisme inclut au contraire, sous le nom d'accumulation élargie, de croissance, de développement, etc., un *dispositif de régulation de la conquête,* dispositif de conquête permanente. Ce dispositif a pour pièce maîtresse un certain usage de la monnaie, qui est un jeu sur le temps. De cet usage, il faudrait saisir la *fonction libidinale ;* l'examen du mercantilisme, et d'abord du négoce, permet de l'approcher

Erotique a Nicomaque.

N'attendons pas que les historiens attestent l'événement suivant (d'autant qu'ils l'ont peut-être déjà fait...) pour en faire un noyau des questions qui nous préoccupent, nous économistes libidinaux : le *méson* que Détienne, Vidal-Naquet, Vernant, Finley placent au centre vide du collectif des guerriers-parleurs de la Grèce archaïque, ce lieu de dépôt du butin razzié ensemble, cette tribune au milieu du monde civique, ce géométral de l'*isonomia* des citoyens, ce moyeu où tous les rayons politiques s'instancient et tous les diamètres de l'échange se neutralisent, ce zéro en somme, eh bien, c'est le même qu'Aristote, sous le nom de monnaie, institue comme le *juge* des échanges économiques. Sa justice, distributive, consiste d'abord à *annuler* les termes de l'échange, et aussi les échangistes eux-mêmes, en tant que l'un veut (« désire », a besoin de, a envie de, est motivé à acquérir, est intéressé par) ce qu'a l'autre. Marx relisant les textes de l'*Ethique à Nicomaque* va en induire la conviction qu'une théorie de l'échange, qui notamment s'en tient aux *prix* et aux *besoins,* est incapable de comprendre pourquoi il faudra offrir deux chaises contre une table, et non pas trois. Et il dira : il faut une valeur objective, un élément mesurable commun aux deux termes, il faut donc descendre *en dessous* de la scène du marché, et il faut trouver dans le sous-sol la machinerie tout objective et nécessaire des échanges subjectifs et contingents. Ce faisant, il *dévalorise* le lieu du prix, évidemment, intentionnellement, en en faisant la surface, la *peau* du corps économique, presque une illusion.

Or, si l'on repart du zéro de la monnaie-juge, de sa fonction d'annulation comprise par Aristote (sans se préoccuper, il

faut le répéter, de savoir comment, et encore moins pourquoi, la figure du cercle isonomique guerrier-politique s'est trouvée, ou non, déplacée dans la sphère économique — ou mieux : comment et pourquoi à la place des hommes porteurs d'armes et de mots viennent, dans le monde aristotélicien, des marchands et des marchandises), on prend tout à fait au sérieux cette peau du corps justement parce que l'on se dit : en économie libidinale, il n'y a que de la peau à l'intérieur et à l'extérieur, il n'y a qu'une surface, la machinerie n'existe pas, il n'y a qu'une surface à une seule face, le corps libidinal est une bande mœbienne, et un dispositif comme celui du *méson* n'est pas une machinerie du dessous du plateau de scène ou des coulisses, il commande tout au contraire certaines instanciations des impulsions libidinales sur le corps-bande, le blocage et l'exclusion de certaines régions : ainsi les guerriers bavards et pédérastes ne montrent pas même leur cul aux femmes, aux esclaves, aux métèques, aux enfants, aux étrangers, à la nature, mais leur *profil,* préoccupés qu'ils sont du cercle fou accumulateur des dettes internes en morts, en vies, en productions et en paroles, fascinés exclusivement par la péréquation de tout cela et sa compensation et son maintien au zéro régulateur, ne captant plus aucune force « extérieure » qu'autant qu'elle va pouvoir trouver dans le monde des citoyens-calculateurs son expression, sa place et sa neutralisation.

Ainsi l'arrangement « politique », et l'arrangement mercantile au sens le plus court du mot, celui du marché où les échanges se font par monnaie de paiement, n'est pas pris par nous comme l'expression d'*autre chose,* par exemple de rapports de production cachés, d'un ordre souterrain à décrypter, non, nous le prenons comme une modalité, une figure, un dispositif par lequel les pulsions qui courent à la surface des « corps » des jeunes et vieux, mâles et femelles, grecs et pas grecs, soit se trouvent rabattus vers ce centre, où elles s'agrègent, se combinent, complotent et toujours doivent enfin s'annuler ; soit sont premièrement rejetées « à l'extérieur ». Cela entraîne sans métaphore beaucoup de choses, dont celle-ci tout d'abord : le « corps » du citoyen, le fameux corps grec, c'est un très petit fragment du ruban polymorphe (la bande à une face), et la cité, la *politeia,* consiste à ne rendre *utile,* utilisable, que ce très petit fragment de la bande.

La totalité harmonieuse volumineuse de l'athlète, c'est une partialité quant aux morceaux de surface libidinale. Qu'est-ce qu'un corps-citoyen ? L'investissement des pulsions sur le pénis et sur le logos. Mais la verge et le langage sont ici *détournés* des lieux de charge que leur offre la configuration d'autres sociétés.

Bien loin de réserver sa semence à la matrice femelle et donc à la propagation de l'espèce, les pédérastes pythagoriciens en font un partage. Ils féconderont bien leurs femmes, ce ne sera que le prix à payer pour fournir la cité de jeunes gens à éduquer, armer, introduire et annuler dans le cercle homosexuel. Une part de sperme pour la propagation, une part pour le commerce viril. Ils renversent étrangement les termes d'un dispositif que l'on pouvait croire naturel ; c'est quand ils couchent avec leurs femmes qu'ils se prostituent, car la prostituée transforme la jouissance du client en argent et convertit, donc, flegmatiquement, la libido perverse ou simplement son emploi, le surplus d'énergie pulsionnelle épars dans la société, et dangereux pour celle-ci, mortifère parce que capable de la faire partir dans tous les sens sans aucun égard pour son unité organique, — elle convertit donc ces perversions ou détournements d'énergie en monnaie, et celle-ci en marchandises (voire en capital), veillant ainsi à la sauvegarde de l'ensemble social, en assumant la malédiction sacrée de la stérilité génitale, mais en provoquant simultanément le retour de ces dépenses « à perte » dans le circuit des échanges sociaux. La prostituée rachète donc la perversion (le détournement des pulsions) en en remettant le produit, non la semence même, mais son équivalent, l'argent, dans le canal, non de son utérus, lequel est nécessairement clôturé lors de la fréquentation de la clientèle pénienne, mais du marché des biens, et donc de la société. Or notre guerrier, quand il fait des enfants à sa femme, n'agit pas autrement que la prostituée alors que celle-ci fait de l'argent à la société avec la stérile perversion de son client. Et comme le client paye en argent la stérilité de sa jouissance, faisant ainsi, quoiqu'il en ait, hommage à l'Eros social, de même le citoyen paie en semence laissée dans la génitalité de la femme cette vraie jouissance stérile que lui procure seul l'accomplissement par ailleurs de l'homo-érotique des citoyens. Ce n'est donc pas ici la capture de l'énergie mortifère sous une forme monétaire.

c'est sa régulation sous la forme génitale, mais celle-ci apparaît dès lors, et tel est l'immense renversement grec, comme la nouvelle et véritable prostitution, la prostitution à l'envers, toute femme désormais, et non plus *en tant que stérile,* mais *en tant que fécondée,* en tant que machine qui transforme le sperme en enfant, en guerrier potentiel, — toute femme apparaissant de ce fait comme un appendice détestable, mais nécessaire au seul fonctionnement autorisé de jouissance qui est ici la société des citoyens loquaces, pédérastes et guerriers. C'est la propagation qui pour ceux-ci devient prostitution, c'est-à-dire l'indispensable rachat des intensités stériles de la jouissance homosexuelle en reproduction d'enfants. Ils paient en semence le détournement de la semence. Ils ont donc deux verges, l'une pour ce paiement, l'autre pour la jouissance citoyenne.

Qu'en est-il maintenant de celle-ci à l'intérieur du cercle d'hommes, et non plus du paiement à ses frontières ? Qu'est-ce qui s'échange ici, si ce ne sont plus des enfants, c'est-à-dire des moyens de reproduction ? Comment s'organisent les branchements des corps-bandes libidinaux dans le cercle des guerriers ? L'identité absolue exigée des membres de ce cercle, ce qu'on nomme l'égalité des citoyens, l'*isonomia,* la distance égale au centre, au *méson,* le fait qu'ils soient tous pareillement mâles et parleurs de langue attique et hoplites, que chacun d'eux peut venir au centre, sur cette tribune vide que néanmoins nul ne doit pouvoir occuper et s'approprier durablement, le fait que les mots de la décision politique doivent suivre la singulière règle du *tetralogos* (je parle, tu réponds, je te réponds, tu me réponds), après quoi l'on se résout (*bouleusis*) — tous ces traits font de la *politeia* un étrange dispositif de l'*annulation des différences.* Cette annulation opère d'entrée de jeu, puisqu'il ne faut à ce cercle des citoyens que des mâles ; et elle opère comme règle de toutes les règles de la gestion politique, caducité des offices, élégibilité des responsables, révocabilité des charges, délibération publique de toutes les décisions, dénombrement des voix : en tous les cas, retour au zéro, neutralisation par le zéro. Cette démocratie, dira-t-on, repose sur l'occultation de la différence des sexes et sur celle du travail. Mais elle implique en outre en son sein la mise en forme géométrique des corps pulsionnels, et plus encore elle exige l'algèbre des

pulsions, leur comparabilité, leur échangeabilité et leur annulabilité au moyen de quelque élément neutre.

L'impossible liaison dangereuse d'Alcibiade avec Socrate (celle, du moins, que Platon raconte dans *le Banquet*) ne prouve pas seulement, ce qu'on sait, combien ce qui est en jeu entre les citoyens est Eros, elle nous apprend bien plutôt que l'organisation circulaire des corps désirants dans la *politeia* les inscrit nécessairement dans un échange à parité, dans l'équivalence. Alcibiade s'offre à Socrate pour que celui-ci prenne jouissance de sa jeunesse et beauté, mais c'est pour obtenir en échange le secret de la sagesse du Vieux. Il y a marché, il suppose donc l'échangeabilité des termes qui sont ici la région pénis-anus d'une part (Alcibiade), et de l'autre (Socrate) la région bouche discursive. Il faut bien voir en cette offre d'affaire une sorte particulière d'avance amoureuse. La jouissance en sa perversité économique politique compte sur un revenu et elle escompte ce qu'elle avance : déchargeons au plus rentable et à moindre perte. Alcibiade calcule donc, et Socrate, justifiant son apparent refus de passer marché, donne en fait la théorie de tout marché (dans le mercantilisme simple qui est politique), qui est qu'*il n'y a rien* à gagner, que tout s'échange, et que le solde de tout compte est nul. L'or de ma sagesse, dit Socrate, c'est zéro. Telle est la *vertu* que la *politeia* exige : se tenir droit dans le zéro des échanges en impulsions, vivre sans avoir ni perdu ni gagné, régler la circulation des énergies libidinales au *minimax,* au minimum des pertes et au maximum des gains que permet pour l'un et l'autre partenaires un jeu à *somme nulle* (les quantités échangeables sont constantes) et à *information complète* (chacun sait ce que l'autre vient demander au centre) : la partie nulle aux échecs par exemple.

Donc stérilisation des verges, et compensation des semences ; et aussi limitation en nombre des citoyens échangistes, et encore érotisation de la parole par laquelle, en ces jeux politiques, se font les indispensables *annonces*. Donc la cité se fait de tout un travail sur les « corps » qui y entrent, d'un équarrissage qui les circonscrit à quelques organes utiles et en bannit tous les autres, tous les vagins, toutes les langues venues de l'étranger, toutes les mains qui ne peuvent pas tuer, mais seulement travailler, toutes les paroles prononcées

ailleurs qu'*au milieu,* et sans doute encore bien d'autres choses... Loin d'être un homme complet, le *kalos kagathos* est une section du corps-bande pulsionnel, un morceau de surface où l'investissement de la libido et son écoulement à décharge sont strictement circonscrits. Mais là n'est pas encore le plus étonnant ; ce qui l'est, c'est que les décharges d'un corps aux autres doivent se compenser, c'est donc que tout le cheminement des pulsions à travers le cercle doit se faire par le zéro central et qu'après chaque cycle, le *quitus* — c'est-à-dire la *quies,* le repos de la nullité — puisse être prononcé par l'ensemble des échangistes. Donc non pas seulement morcellement du corps-citoyen, ce qui en soi n'est pas original puisque le corps pulsionnel n'a jamais été et ne sera jamais uni, unifié avec lui-même, et qu'aucune organisation sociale ne peut prendre appui sur son impossible totalité, — mais l'instanciation du segment utile de ce corps sur le zéro-centre. Perversion annulaire : annulant par mouvement, sur l'anneau de la cité. Circonversion.

C'est, en particulier, à l'institution même du clivage des valeurs d'usage et d'échange qu'on assiste avec cette opération politique. Les corps en jeu dans la *politeia,* et chez Aristote les biens et les besoins en jeu dans la *koinonia,* s'ils peuvent être échangés selon la loi du zéro final, c'est qu'ils ont d'abord subi la stricte « éducation » libidinale qui va permettre de ne laisser en place, sur l'*agora,* sur le marché, que des segments de bande où la jouissance sera instanciée convertiblement. L'équivalence marchande est le doublet de l'homosexualité politique : les signes du plus et du moins peuvent être appliqués à ces morceaux de corps et aux flux qui les traversent, parce qu'ils sont estimables en quantités, ayant été posés homogènes. Ce qu'Aristote, le premier des économistes politiques, va nommer besoin, *chreia,* c'est ce que devient la charge pulsionnelle poussant à jouir dans un segment de corps isonomique, circonvers. Et la valeur d'usage d'un bien, qui est sa valeur en jouissance dans ces conditions du cercle, sera la capacité que ce bien a, en se branchant sur le segment de corps désirant, non seulement de l'amener à décharge, mais de rendre le produit de celle-ci rabattable à nouveau sur le marché, et annulable dans la compensation finale des pertes et des gains. Valeur d'usage par conséquent immédiatement subordonnée à la valeur d'échange, jouissance

qui en est une au sens déjà des économistes plutôt que des érotologues.

Ce qui ne veut pas dire qu'elle n'existe pas, qu'elle est illusoire, ou aliénée. Il n'en est rien, et nous tournons le dos à cette vieille critique, ostensiblement. Encore une fois, il faudrait, pour la soutenir, pouvoir parler d'un corps libidinal total, d'une bande ou collection d'organes investissable en tous points, apte à jouir partout sans reste, par rapport à laquelle toute jouissance instanciée ici ou là ne le serait qu'au prix d'une véritable amputation. Nous reconnaissons cette vieille imagerie-là, économistes libidinaux, ce n'est pas tant la jouissance comme fantasme (idée somme toute triste et nihiliste), mais c'est l'imaginaire de la totalisation, d'un Eros sans pulsion de mort (ou réconcilié avec elle, Marcuse), d'une unité sans perte. Idée qui n'est pas éloignée du *mécanisme,* aussi étrange qu'il paraisse : car de celui-ci et de toute théorie physique du mouvement est absent par hypothèse le principe qu'un désordre insuppressible, irrépressible, puisse en des instants imprévisibles et selon des modalités inévaluables, venir dérégler les organisations de mouvements et faire se démembrer les corps mécaniques. Or la pulsion de mort, dont parlait Freud, et qui soutient notre économisme libidinal à nous, implique au contraire un fantastique *hasard* (non par elle-même, mais par son indiscernabilité), et s'il la nommait *de mort,* c'est que ce hasard comporte inévitablement le dérangement des dispositifs en place, leur létalisation, de même que le « bon » fonctionnement de ces dispositifs — par exemple celui de l'*isonomia* des citoyens et des marchandises — étouffe sous sa musique harmonieuse les grincements et les cris de tous les segments du corps-bande dessaisis de la circulation des flux libidinaux, désirrigués, stérilisés, révoltés : les évertis hors circonversion. La valeur d'usage, si elle est d'emblée instituée avec la valeur d'échange dans la géométrie et l'algèbre de la cité et du marché, c'est qu'elle n'est rien sans cette valeur d'échange et cette isonomie, et l'on ne saurait, comme Marx le fait, en appeler de l'une contre l'autre, comme de ce qui est authentique contre ce qui est usurpé. Tout est faux et tout est vrai. L'utilité et sa « valeur » sont des découpages sur les corps, qui correspondent à l'échange et à son équilibre. Tout cela fait un seul dispositif. L'usage et le besoin ne sont pas des

extériorités ou naturalités ou références d'où l'on puisse critiquer l'échange, ils en font partie.

« Il faut que les choses soient appréciées : c'est par là qu'on rendra possible en tout temps l'échange et, par suite, la communauté. A la vérité, ajoute Aristote, il est impossible de rendre commensurables des choses aussi différentes, mais on peut le faire convenablement si l'on a égard au besoin. Il nous faut donc une certaine unité, et cette unité ne peut être établie que par convention (*ex hypotheseos*). Ainsi l'appelle-t-on monnaie (...). La monnaie peut donc tout égaliser, comme une mesure qui rend toutes choses commensurables (...). La monnaie est devenue en quelque sorte un moyen terme (*méson*) (...). C'est comme substitut des besoins et par convention que s'est faite la monnaie. » (*Ethique à Nicomaque*, 5, 8.)

En vérité donc, les termes de l'échange ne sont pas échangeables, *chaque segment de la bande libidinale est absolument singulier*. Mais conventionnellement on va rendre mesurable, sous le nom de besoin, la poussée des forces de désir en tels points de cette bande, et conventionnellement on va lui opposer, pour branchement et décharge, sous le nom de bien, une proportion d'un autre corps ou produit de corps. Qui est *on ?* Le dispositif de la *politeia-koinonia*. Et quant à la monnaie, elle est l'unité en tant que monnaie de compte et l'élément neutre comme monnaie de paiement : convention des conventions de besoin. Le besoin est ce qui peut s'anéantir en monnaie. La monnaie est le zéro du besoin. Mais c'est que le besoin était d'abord le lieu médian des désirs, la résorption des intensités en intentions mesurables, tout comme le citoyen isonomique s'obtient par refoulement des hétéronomies et des anomies. Le besoin est du désir maintenu dans des canons d'identité, il est échangeable parce que non différent, ou indifférent.

« Il faut envisager les échanges à venir. Si l'on n'a pour le moment aucun besoin, le jour viendra où l'on en aura et où l'échange sera possible, il faut donc que la monnaie en soit pour nous la caution (*egguètès*). » Ce zéro de la monnaie est donc encore autre chose : il est une instance temporelle, l'éternel présent de l'échange possible, donc du besoin et du bien possibles. C'est le « en tout temps » du marché et de la communauté. La monnaie introduit une

omnitemporalité, celle du cycle économique et celle de la pensée en tant que l'un et l'autre sont instanciés *sur le moyen*. Le zéro de la monnaie est la région de l'annulation, potentielle, toujours possible : j'ai faim, j'achète, je mange ; là où il y avait extériorité d'un besoin et d'un bien, il ne reste plus rien (besoin assouvi, bien consommé) que le zéro de l'argent payé, passé aux mains du vendeur. Celui-ci n'éprouve-t-il aucun besoin, ce zéro entre ses mains m'assure, nous assure tous (qui sommes sur la circonférence) qu'il le *remettra* en circulation contre certains de nos biens. Ce zéro qui est celui du passé de l'échange et nous rend quittes est en même temps celui d'une provision d'acquittements à venir. Entre le besoin, cette forme politique économique du désir, dont le trait essentiel est la solvabilité, c'est-à-dire la résolution ou suppression possible en monnaie, entre ce besoin et cette suppression même, le zéro de l'argent *ouvre* la durée du durable, la permanence. Le besoin, solvable, est, par elle, également prévisible. Et tout ce qu'il y a sur la périphérie du cercle mercantile politique se trouve alors instancié sur le *possible*. Or rien n'est plus inconnu de la pulsion accrochée sur ses petits segments de pellicule bidimensionnelle, que le possible.

Avec le possible commence *la pensée*. C'est pourquoi, avec la *politeia* et le marché, commence le *logos*. C'est comme si la voix ou l'écriture, la production des signes aux fins de l'échange, accaparait presque toute la libido des corps citoyens-marchands. Mais le corps qui parle, écrit, pense, je ne dis pas qu'il ne jouit pas, il est un segment du corps plat des pulsions, mais sa charge, au lieu de se faire dans les intensités singulières, vient se rabattre non seulement sur le besoin du marché et de la cité, mais sur le zéro où celle-ci et celui-là se centrent, sur le zéro de la monnaie et du discours. Le nihilisme l'emporte : les besoins, dira-t-on, et donc les corps qui en sont supposés les porteurs, les biens et leurs propriétaires, les bouches qui parlent, tout cela ne fait que transiter sans cesse, et il n'y a pas d'actuel, la mort seule est immortelle, ce *méson* vide autour de quoi gravitent les membres de la *koinonia*.

Ulysse, marchandise transitant de forme en forme, revient à Ithaque. Ulysse, le parleur et le menteur, tous ses mots s'annulent, vrais ou faux, dans la reconnaissance finale, toutes

ses épreuves dans l'identité finale. Ulysse, c'est l'esprit hégélien, la domination du possible, la dévalorisation de toute affirmation au bénéfice d'un rien, le scepticisme hégélien déjà parvenu à sa plénitude vide. Voyage en cercle, pour rien. C'est le voyage de la monnaie, elle se métamorphose en toutes ses incarnations, mais elle n'est aucune d'elles, elles ne sont que des moments de quelque chose qui n'est *rien,* l'argent. Mais c'est encore le voyage du concept, cherchant par tâtonnement à s'échanger selon la règle de la logique (la *détermination*), et réduisant les singularités affirmées-affirmatives en représentations ou formations de lui-même, tout comme la monnaie renverse toutes choses en ses spécifications *possibles.*

Mourir/ne pas mourir. Dans ce battement du oui et du non (qu'exprime parfaitement en français, selon A. Culioli, l'infinitif interro-réflexif : *voyager... ?*), le linguiste voit la modalité du possible, qu'il nomme encore la *notion.* On peut penser que, sous des expressions de surface différentes, elle existe dans toutes les langues, mais ce qui fait le dispositif ou la figure dont nous parlons pour les Grecs, c'est la prédominance de cette modalité sur les autres, qui est la prédominance du *négatif :* le *non* à parité avec le *oui,* la négation avec l'affirmation, l'affirmation ne s'affirmant qu'à la condition de déterminer, d'exclure. Travail de Socrate, analyses binaires du dernier Platon. Or le désir en tant que déplacement de puissances sur le corps libidinal ne connaît pas le non. Les exclusions de certaines régions, les blocages de certaines voies, les stases qui font que des quantités d'énergie vont être investies en des sortes de canalisations irriguant telles zones, aucune de ces opérations n'est négativante ou dénégativante, chacune procède du seul investissement de la libido ; — et ce n'est, jalousie pulsionnelle exceptée, que dans le corps mémorisé, instancié sur la mémoire, sur la permanence, en fait donc sur le concept de sa vie (sa survie), ce n'est que dans un tel corps et par rapport à lui, par rapport à sa totalité supposée, que l'on pourra dire que l'instanciation des puissances de jouir en telles de « ses » régions s'accompagne d'une désaffection des autres et par conséquent d'une sorte de dénégation portant sur ces dernières comme sur des objets inacceptables par les premières.

Il faut ici prendre tout à fait au sérieux les métaphores de Freud, c'est-à-dire *ne pas les prendre* comme métaphores,

ou les prendre tout court, celles où à l'aide d'images de villes étranges ou de contrées, comme Rome, comme l'Egypte, qui sont des *Prisons* du Piranèse ou des *Autres Mondes* d'Escher, il suggère un inconscient entièrement affirmatif, accumulant simultanément sur tous les points du corps libidinal les investissements en apparence (pour le logos) les plus contrariants. Ce que Freud donne à penser par ces orgueilleuses violations des règles élémentaires de l'espace-temps, c'est précisément l'affirmativité des occupations du terrain libidinal. Le nihilisme vient bien de Socrate, non pas sans doute comme Nietzsche le croyait sur la foi du dualisme un peu naïf de *la Naissance de la tragédie,* mais il vient du modèle du citoyen guerrier, parleur et homosexuel qu'exhibe le premier Socrate platonicien.

Quand Platon met le *nihil* dans la bouche de Socrate se refusant au marché d'Alcibiade, ce n'est pas (pour une fois...) le *nihil* d'une transcendance, d'un état des affects ou des pensées qui serait maintenu hors d'atteinte, placé dans une autre région : c'est la négation de cette région, c'est donc bien la négation d'un lieu hypostasié, l'affirmation qu'il n'y a pas un lieu du discours et du savoir différent de celui du commerce et dont on pourrait s'approcher en payant le prix le plus fort, c'est donc d'un coup les mots de la philosophie remis à leur place, dans l'échange annulateur, et ainsi voués à l'anéantissement comme tous objets échangeables ; et d'autre part aussi, ces objets désormais posés comme anéantissables au moment même où le désir du corps qui s'en empare les saisit comme ses prolongements positifs, ces objets voués à l'anéantissement par le zéro de la comptabilité juste en même temps que désirés. Si l'or de mon savoir est zéro, dit Socrate, ce n'est pas qu'il ne soit rien, c'est qu'il est la monnaie, le véhicule des échanges et le moyen d'annuler les « dettes », c'est-à-dire les stases de puissance arrêtées sur les corps libidinaux, les *illusions* et les *erreurs.*

Donc le nihilisme règne à l'intérieur du cercle. La prédominance de la *notion* (au sens du linguiste), c'est-à-dire du concept (au sens du philosophe) ou de la monnaie, n'affecte pas seulement les corps en transformant les déplacements d'énergie en besoins, pas seulement les objets en transformant leur branchement à décharge en valeur d'usage, elle va aussi affecter la bouche qui parle en lui imposant de jouir non plus

dans la production des récits de destins, dans l'imagerie désormais populaire des mythes ou dans la mise en scène désormais artistique des tragédies, c'est-à-dire dans des simulacres qui sont homogènes au corps libidinal, en ce qu'ils valent par les intensités extrêmes qu'ils véhiculent, faisant pleurer, se réjouir, crier ceux qu'on appelle les spectateurs et qui sont des corps furieusement branchés sur ces simulacres pour y pomper et y déverser leur plaisir-douleur, — non, la bouche citoyenne devra jouir dans l'échange politique policé des arguments, dans les fastidieux *Face à face* et *A armes égales* des Isocrate, Lysias et tous plaideurs analogues, des Peyrefitte et des Marchais, dans le bon ton qui est l'*égalité* de ton et d'humeur, et le réglage rhétorique des écarts de ton et d'humeur. Au lieu des récits, les discours d'arguments. La bouche *devra* jouir ainsi, ce n'est pas à dire qu'elle y arrivera, Platon se plaint déjà assez qu'elle ne le fait pas, et que tous ces démocrates sont des malotrus, que les Calliclès ne parlent pas pour parvenir au minimax, mais pour éliminer l'adversaire, et que la cité tyrannique est comme un corps sectionné en polarités folles. Néanmoins, à défaut de la bonne politique (nulle), c'est la parole philosophique qui va sortir de cette exigence, par les dialogues à fonction neutralisante, où le sort des mots est de s'achever dans une notion sur laquelle tous les protagonistes (corps citoyens équarris) s'accordent et par laquelle, en conséquence, les raisons de poursuivre la discussion disparaissent à la fin. Cette notion, ce concept, est un mot qui va pouvoir acquitter les dettes entre les joueurs, elle va être la monnaie des bouches nouvelles, le *nihil* en lequel elles vont pouvoir toujours anéantir les puissances libidinales qui les meuvent. Et comme le corps-citoyen rejette les utérus, les mains fabriqueuses, les phonèmes et syntaxes barbares, de même la bouche citoyenne reléguera les cris, tous les signes de son appartenance à la libido, dans le cachot des *nocturnes* de Dionysos. Premier enfermement : la nuit, première prison, du point de vue du beau soleil zérotique des appolliniens. Son a-marché noir.

Eloge des Lydiens.

Hérodote (I, 94) dit : « Les Lydiens sont les premiers à notre connaissance qui frappèrent et mirent en usage la monnaie d'or et d'argent ; les premiers aussi qui firent le commerce de détail. » Une ligne plus haut il notait que la seule différence entre les Grecs et les Lydiens monnayeurs et mercantiles, c'est que ces derniers livraient leurs filles à la prostitution. Il faut admirer cette consistance libidinale. La monnaie de paiement, c'est le zéro installé *ès méson* et la *koinonia* des hommes (cette fois marchands) centrée sur ce zéro, et la perversion homosexuelle établie sur le marché sous la forme de la normalité homogène des échangistes et des biens à échanger. Cette normalité est perverse en ce sens qu'elle est *stérile,* tous les échanges devant parvenir à annulation. Bien loin d'aider à la propagation, elle l'engage dans l'impasse d'une algèbre improductive.

L'instance du marché, centrée sur le zéro du *tout compte fait,* ne peut que battre selon la pulsation désormais régularisée des « besoins » qui naissent ici et là sur la circonférence du cercle mercantile, dans les corps de ce qu'on appelle les acheteurs. Ceux-ci viennent donc au centre, au marché, et ils confrontent ce que chacun peut (veut) donner avec ce que chacun veut (peut) recevoir. Péréquation des biens ici et là, et péréquation des besoins, nécessairement, comme le montre le marginalisme : car tout échange de A à B est en même temps, dans A lui-même, un échange, une comparaison entre ce qu'il a et ce qu'il désire avoir. Donc l'établissement d'une proportionnalité de l'offert et du demandé, de l'actuel et du possible. Ainsi va s'établir la fameuse courbe en dos d'âne, qui est l'inscription sur les axes de l' « utilité » des divers choix que par ailleurs chiffreront les matrices de Morgenstern et Rapoport, dont on dira un mot plus loin.

Si le jeu est à somme nulle, si tout ce que peut gagner A est perdu par B, si donc il n'y a pas d'*extériorité* au cercle des échanges citoyens, et si l'on en reste au zéro du milieu, il est clair que ce système demeure parfaitement infécond. Cette société d'hommes marchands est un dispositif libidinal tout à fait singulier, un dispositif de conservation de la libido dans une sorte de trésor pulsionnel constitué par les membres de la *koinonia,* dont les richesses circulent de l'un à l'autre

sans jamais sortir du cercle et sans qu'aucun supplément libidinal y soit jamais introduit. Donc, non seulement dispositif très sélectif, mais très conservateur au sens pulsionnel : car le zéro des annulations d'échanges, c'est, compris en termes d'intensités, le signe que la société citoyenne marchande obéit parfaitement à un régulateur de tensions lui-même programmé sur une unité de tension qui est la somme des intensités présentes autour du cercle. Si ces intensités sont comptabilisables, c'est qu'elles sont déjà passées par le filtre de la *politeia,* qui exclut, on l'a dit, des morceaux énormes de la bande labyrinthique du corps pulsionnel. A ce compte, ce marché ou cette cité fonctionnent comme un ensemble réglé en régulation homéostatique, le zéro marquant le *retour* simple à l'état antérieur à l'agitation de l'échange. Le cycle économique (mais sans doute aussi bien politique et érotique) est ainsi déterminé par l'instanciation de toutes les opérations sur un *moyen,* ou *méson,* ou *Mitte,* ou moyenne, ou *minimax,* en lequel s'annulent les différences. Mais les différences ne peuvent s'y annuler que parce qu'elles le sont simultanément dans la constitution des partenaires citoyens marchands amants, corps identiques où le désir, dépouillé de son errance par des localisations strictes, et de ses sautes de tension par de rigoureux réglages éducatifs (la *paideia*), va pouvoir s'échanger contre lui-même en quantités égales.

Le zéro du *compte fait* est donc ici en même temps la stérilité de la *koinonia.* Quand la monnaie fonctionne seulement comme monnaie de paiement, elle fait qu'*il ne se passe rien.* Au point qu'alors la société ne peut pas se reproduire. De là sa frange de femmes et de travailleurs qui la nantissent de jeunes échangistes et de biens frais. Mais cette frange ne fonctionne, répétons-le, qu'à la condition que les femmes soient engrossées par les citoyens pédérastes, qui alors se prostituent à l'envers : si la perversion homosexuelle est devenue la normalité modèle, l'hétérosexualité féconde ne pourra s'accomplir que dans l'extrême dévalorisation qui accompagne, en principe, la prostitution. En fécondant son épouse, le citoyen grec détourne du cercle de la *politeia* une partie de ses émotions, il les consacre à quelque chose qui n'a pas droit de cité, qui est autre, mais ce quelque chose, l'utérus, rendra, sous une autre forme — l'enfant —, à

cette cité dont il est exclu ce que la verge citoyenne divertie de sa noble fonction pédérastique lui a concédé en semence. Or la prostituée, ou son propriétaire, rabat aussi sur ce qu'on nomme *l'organisme social,* sous la forme de l'argent qu'elle a gagné à faire métier de son corps, la jouissance inutilisable, perverse de ses clients. Tout cela : aliénation très hégélienne. Cependant, dans le cas « courant » de la prostitution où c'est la femme qui se prostitue, ce n'est pas sa matrice qui forme la section *utile* de son corps, mais n'importe quel segment (selon la demande du client). En tant que telle (in-différente), la prostituée est donc aussi bien *un* prostitué. Le rabattement, le *retour* à la « communauté » du corps social ne pouvant pas se faire sous la forme d'enfants (puisque c'est ce dont le client, le pervers a horreur et qu'il vient éluder dans ses bras), il doit donc se faire sous la forme d'un équivalent d'enfant : l'argent.

Quand les Lydiens prostituent leurs filles, ils font un immense pas en avant sur les Hellènes. Ceux-ci ne prostituent que leurs verges, le temps d'assurer la reproduction des citoyens, c'est-à-dire le retour, par la médiation des utérus, *pudenda* par excellence, d'une proportion de leur dépense pulsionnelle. C'est prostitution parce que premièrement, c'est le détournement hors l'institution civique des pulsions qui appartiennent à celle-ci ; et que, deuxièmement, c'est aussi le *retour* à celle-ci, en enfants, de ces quantités pulsionnelles détournées. En tout cela, simple calcul de survie et de régulation homéostatique. Au fond, homosexualité poursuivie à travers vagin et utérus (tout comme la prostituée ou son mec : enrichissement poursuivi à travers les perversions de la clientèle).

Mais les Lydiens d'Hérodote, doux rêveur, qui sans doute sont bien également forcés d'en passer par là, par ailleurs tout à coup *étendent le marché.* Car prostituer les filles — et non pas les épouses qui conservent la fonction reproductive susdite —, c'est d'une part les vouer à la stérilité et d'autre part les faire entrer dans le jeu circulaire du marché des échanges comme des biens et propriétaires de biens (il n'y a pas de différence) qui peuvent passer de main en main. L'homosexualité des guerriers doriens fait ici défaut comme trait caractéristique de l'*isonomia.* Le vrai marchand fait échange aussi bien d'un « sexe » que de l'autre. Il cesse de

concevoir et pratiquer le corps féminin comme machine à reproduire, il peut le brancher sur la circulation des jouissances, mais toujours à la condition (perverse, homosexuelle) que ce corps reste stérile, que sa fécondité « naturelle » soit barrée, et que lui soit substituée une capacité de reproduction en argent. Le citoyen lydien n'engrosse pas cette femme-là (sa fille), il l'*indemnise,* elle ou son propriétaire, il la paie, et cette monnaie de paiement est la même que celle qui circule sur le marché des biens. En la payant, il peut, l'ayant consommée, annuler sa consommation (s'en acquitter), puisque cet argent retournera au centre d'une manière ou de l'autre, quand la fille ou son propriétaire ayant quelque besoin à satisfaire viendront y chercher le bien complémentaire. Et ainsi il ne se sera rien passé.

Ce dispositif, que nous appellerons « lydien » à en croire Hérodote, « anticipe » le capitalisme, et c'est pourquoi il est plus intéressant encore que l'aristocratique cercle des tueurs pédérastes de l'Attique. Il « anticipe » le capitalisme deux fois. D'abord il étend à d'autres segments de la bande-corps pulsionnelle la possibilité d'être mesurée et comparée. Les Grecs laissent au dehors de l'isonomie les femmes au moins ; ils n'ont pas inventé l'a-sexisme. Les Lydiens affirment que l'appareil féminin peut être occasion de jouissance toute comparable à celle que procure l'homosexualité, donc à la stérilisation et à sa mise en balance avec tel autre segment sous la condition de la péréquation quantitative. Vous comprenez que ce dont il s'agit, c'est, à l'infinie limite, l'introduction de toutes les parties du labyrinthe « entier » du corps pulsionnel dans le cercle des échanges, c'est toute cette surface gauchie, repliée, étirée, dont nous aurions une idée de l'immensité si nous parvenions à en faire une projection plane — mais une projection « complète » n'esquivant aucun repli de la muqueuse intestinale, aucune valvule, aucune aspérité utile ou inutile d'aucun conduit, aucune légère texture de la moindre enveloppe épithéliale, nul sillon du cortex, aucune induration de la plante des pieds, cartographie impossible, mais sans fard, auprès de laquelle les planches anatomiques feraient figure d'académiques relevés, où, pour commencer, la distinction de l'extérieur et de l'intérieur n'aurait même pas encore été interrogée, soupçonnée, ni moins encore démasquée, non plus que celle du masculin et

du féminin, — c'est donc toute cette surface du labyrinthe des pulsions qui, avec la prostitution des filles lydiennes, présente sa candidature à la mercantilisation. Car si, par la médiation (*Vermittlung*) de la monnaie, vous pouvez trouver preneur pour un vagin au même titre que pour un anus, alors il est à envisager que chaque parcelle de la grande bande labyrinthique puisse se monnayer au milieu (*Mitte*). *Et c'est de cela même qu'il s'agit aujourd'hui dans le capitalisme universel.*

Mais évidemment cela ne se peut, et déjà pour les Lydiens, que si chacun des segments du corps pulsionnel susceptibles de venir s'échanger sur le marché en occasions de jouissance contre de l'argent a déjà lui-même été soupesé et mis en balance avec tel autre, de sorte que le *propriétaire* de ce segment, son proxénète (entendu que l'*homme normal* est, dans ces conditions du marché, le proxénète de toutes les régions possibles de son corps, qu'il n'existe que comme instance de repérage de l'investissement libidinal sur telle ou telle d'entre elles, comme sa « culture » ou son éducation, à des fins de *solvabilité*), de telle façon donc que ce propriétaire l'a déjà, pour lui-même, soupesé, estimé, évalué, préféré (tout cela pas consciemment du tout, évidemment) à une telle autre région, dans une sorte de travail impossible de comparaison. Impossible parce que cette dernière exige ce que la pulsion ne peut pas : se néantiser, se possibiliser, alors qu'elle est affirmation sans modalité. Son ubiquité, le fait qu'elle soit investie ici et là sur le corps labyrinthique, excitabilité clitoridienne *et excitabilité* anale par exemple, ou bien céphalalgie *et* irritabilité génitale, n'a aucun rapport avec une modalisation ou modulation du type *si... alors,* ou du type *peut-être,* ou du type *ou bien.* Pour les langues à conjugaison comme les nôtres, l'infinitif, on l'a déjà dit, ne suffirait même pas à situer l'investissement pulsionnel, car l'infinitif s'accompagne toujours, comme de son ombre, de son négatif : être/ne pas être, pour autant que circonscrivant ce qui est pensé, la notion, il en exclut tout ce qui *ne* lui appartient *pas,* sur le mode de la *Verneinung.* Et c'est parce qu'on est alors déjà dans le processus de pensée qu'une telle détermination a valeur de position du possible, ce qui est pensé se recueillant toujours sur le fond de ce qui est laissé hors pensée comme son opposé et son différé.

En disant que le rêve ou la schizophrénie traitent les mots comme des choses, Freud soulignait précisément la façon propre dont le pulsionnel signale sa présence jusque dans l'ordre de la pensée : il y produit des effets qui sont intellectuellement inadmissibles, du *figural* au sens de paralogismes, d'apories, de pétitions de principe, de cercles vicieux, d'erreurs, d'oublis, d'inconséquences, de non-sens, et finalement de l'extrême *délire* par lequel le pulsionnel s'élève jusqu'à parodier, à s'y méprendre, l'organisation de la pensée rationnelle, dans un effort gigantesque fait pour nous plonger dans une sorte de terreur située très au-delà du scepticisme : peut-on penser, c'est-à-dire distinguer ?

Mais la pulsion occupant ce creux de main, ce pli de l'aisselle dont parle Bellmer, en même temps qu'elle investit les lèvres de la vulve, est logée ici et là sans avoir à être *instanciée* ici plutôt que là, insouciante qu'elle est de jamais unifier ce qu'elle parcourt en le consumant. C'est pourquoi la comparaison, qui exige la néantisation des comparés à des fins d'unification, exerce sur les pulsions et leurs investissements singuliers déjà la pression écrasante de l'ordre unitaire. Il faut bien voir, et c'est ce que les Lydiens font comprendre, que cet ordre unitaire est en réalité une organisation *nullaire*. Car sur la bande du labyrinthe des pulsions, l'unité ne se fera qu'à condition que chaque investissement soit rendu comparable à un autre, et estimable proportionnellement à lui, comparaison et estimation qui exigent la néantisation ou possibilisation de ce qui, en libido, s'investit toujours affirmativement. Donc l'*unité* du corps organique, de laquelle nous nous approchons à mesure que les emprises libidinales fortuites qui broient et bloquent des régions de la bande sont relevées et dessaisies, est en économie pulsionnelle subordonnée à une sorte d'annulation des investissements à des fins d'équilibrage. Le sujet sur le cercle, le sujet-marchand-citoyen, est contemporain d'une espèce de *négociation* sur des bouts de bande labyrinthique.

Les psychiatres, qui ont la bonhomme simplicité de vue des agents de l'ordre, décrivent la normalisation de l'hystérique en ces termes : *matraquage* clinique qui contraint la patiente à abandonner sa compulsion, mais qui lui interdit aussi de se rejeter vers le *doute* à l'égard de la compulsion (c'est-à-dire de s'abandonner au délire...). Donc, ni investisse-

ment compulsionnel, ni investissement délirant : il faut (disent les psychiatres, toujours) l'amener au zéro des affects, et comme il n'est pas tenable, on finira par obtenir quelque chose comme une transfert sur le médecin, c'est-à-dire l'ouverture à une communication possible...

C'est la *paideia* qui est ainsi décrite. Car sur le corps libidinal, avec ses matraquages, l'éducation bloque ceci, ouvre cette voie, donne à comparer, introduit l'*intérêt* là où il n'y a, pulsionnellement, aucune considération de revenu. S'il arrive au médecin de parler d'un *profit,* d'un *bénéfice* libidinal, à Freud, à propos de la toux de Dora, de soupçonner un profit primaire de la maladie (qui serait l'*épargne* d'effort, profit qu'un ouvrier accidenté tire de son immobilisation même) et de surcroît un bénéfice secondaire, comparable à l'alcoolisme aux frais duquel l'accidenté du travail ne manquera pas, selon Freud, de consacrer le produit de ses mendicités (on l'espère bien) —, ces comparaisons introduisent la confusion la plus grave, la plus pernicieuse, dans les considérations d'économie libidinale. Elles posent le problème à l'envers, elles thématisent le labyrinthe pulsionnel de Dora comme s'il était géré par un ministre des finances ou un banquier ou même par un prolétaire en chômage, c'est-à-dire par des entités qui ont, en dépit de leurs extrêmes disparités sociales, toutes en commun ceci qu'elles appartiennent au cercle de l'économie politique et à son zéro central, et qu'elles n'existent qu'en tant que pouvoir de calculer des utilités et de choisir. Ainsi l'*acéphalie* de la grande bande à une face labyrinthique est supprimée, le psychiatre ou le psychanalyste lui substitue un *homo œconomicus* apte aux comparaisons et aux raisons, une tête pleine de ce négatif dont un philosophe allemand a fini par oser dire que c'est lui qui fait tout le travail, entendez : tout le négoce.

Cette substitution, c'est elle que les Lydiens exigent, avec leur prostitution et leur monnaie. Les comparaisons et raisons sur le corps pulsionnel vont se faire par monnaie, et ainsi le corps cessera d'être ce paysage impossible balayé par les influx libidinaux, il pourra s'échanger partie par partie, partie contre partie, il se centre sur son propre zéro, il se rend capable de mener avec lui-même des jeux rationnels, de simuler des investissements pour pouvoir les mesurer et calculer la *combinaison* la plus profitable. Avec l'installation

du zéro sur le corps, obtenue forcément au prix de l'élimination de régions entières, c'est à l'institution du Je qu'on a affaire. Ce Je est le propriétaire des champs libidinaux désormais définis et contrôlés, et il peut aller sur la circonférence mercantile faire offre et demande de tels champs et morceaux de champs. Sur le cercle lydien, tout est marchandable, la marchandise prend son essor d'universalité, le Je est son proxénète.

Récit de l'institution du négoce, par Vera Schmidt : « Les enfants se mettent à cueillir des fleurs. Tandis qu'il cueille des fleurs, Wolik (3 ans 3 mois) a posé ses caissettes non loin dans l'herbe. Genja (2 ans 10 mois) s'approche pour les prendre ; Wolik lui crie de loin : « Tu n'as pas le droit, elles sont à moi ! » Genja en pleurnichant : « Mais je veux ces caissettes. » Je lui dis : « Tu vois, Genja, ça ne te fait pas plaisir, quand Wolik ne veut pas te prêter les caissettes ; eh bien ça ne lui a pas fait plaisir, quand tu n'as pas voulu lui prêter la brouette. Une autre fois, donne lui ce qu'il désire, et il te donnera aussi. » Wolik se rapproche et écoute attentivement. Quand j'ai terminé, il tend ses caissettes à Genja d'un air déterminé : « Tiens Genja, je te prête même comme ça. » Genja est ravi, prend les caissettes et s'apprête déjà à se sauver quand il se ravise soudain et demande amicalement : « Wolik, tu veux ma brouette ? » « Oh ! oui, oui ! » répond Wolik, réjoui. Genja court à la brouette, mais elle est déjà prise par Wolodja (2 ans 10 mois)... Celui-ci est plongé dans son jeu, et n'a aucune envie de la céder à Wolik. Genja reste immobile et médite quelque chose, les sourcils froncés et les yeux fixes. Puis il fait un pas vers Wolodja, s'arrête, lui tourne le dos ; fait quelques pas en sens inverse, fait à nouveau demi-tour et court vite jusqu'à Wolodja. « Wolodja, tu veux deux caissettes ? » Wolodja est d'accord, et cède la brouette à Wolik. Ils sont tous contents : Genja a une caissette, Wolodja en a deux et Wolik a la brouette [1]. » Et Vera Schmidt a son corps social.

1. Vera Schmidt, « Rapport sur le Home expérimental d'enfants de Moscou (1921-1924) », traduit par Jean-Marie Matagne, *Les Temps modernes*, mars 1969.

La prostitution institutive.

Ce n'est pas tout : les Lydiens étendent l'échangeabilité à des segments laissés en friche, c'est une chose ; une autre est de souligner que, *ce faisant,* ils étendent la perversité. Car il est vrai que désormais, potentiellement, comme nous le savons et comme les Lydiens l'ont « toujours » su, tout segment du corps jouisseur peut, sous condition de sa circonversion, prendre place comme « bien », c'est-à-dire comme objet convertible selon le « rien » (monnaie), sur le cercle des échanges, il s'ensuit qu'il est du même coup arraché à l'illusion d'un fonctionnement naturel et donc prêt à un usage pervers polymorphe (mais sous la condition dite). Polymorphe, puisque c'est de l'impossible ensemble de la bande où courent les flux pulsionnels que chaque segment arbitrairement prélevé doit pouvoir venir prendre place dans le circuit des négoces, lequel en conséquence offre, avec sa nullité centrale, une occasion sans précédent à l'économie libidinale de se manifester dans l'infinité, ou du moins le très grand nombre, de ses investissements possibles. Sous la condition de la métamorphie, très grande polymorphie donc. Cette condition formelle de la commutativité pesant sur l'inconditionnel quant aux contenus (aux significations, aux valeurs, aux codes, aux croyances, c'est-à-dire à tous les agencements stables et exclusifs d'ensembles de parties du corps-bande) est « toujours » celle du capitalisme. Elle est aussi celle de la mathématique et de sa logique. Quand on dit que celle-ci ou celui-là travaille toujours *en extension,* on ne dit pas simplement qu'ils négligent le point de vue de la compréhension, la compréhension n'est pas moins extensive que l'extension, elle en est l'indispensable complément, l'intérieur de son extériorité, comme est la valeur d'usage à celle d'échange. Non, on veut dire que ce qui est abandonné par principe est l'*intensité,* si celle-ci est l'*incomparable.* Car tout le négoce et la politique reposent sur la comparabilité. Et celle-ci exige nécessairement la mise en proportions des intensités. Laquelle est à ces dernières comme la *mise au carreau* des premiers perspecteurs florentins serait aux intensités plastiques des anciens aquarellistes chinois. Toute mesure des intensités est une espèce de démesure (qui à son tour ne va pas manquer d'une haute puissance d'inten-

sités : intensité en relation avec le zéro, avec l'impossible, avec la conscience et la mauvaise conscience). Cette démesure s'appelle raison. Celle-ci s'obtient par la recherche du *moyen* ou *moyenne proportionnelle,* ou minimax : toutes instances *réglant* les circulations des intensités, donc les désintensifiant ou les surintensifiant selon le cas pour que l'échange se fasse « convenablement ».

On a un très bon modèle de cette démesure de la circonversion dans la théorie des jeux, qui est aussi celle de ladite « utilité marginale » en économie politique. A. Rapoport raconte *la Tosca :* le chef de la police, Scarpia, détient Caravadossi, l'amant de la Tosca. Il est prêt à le relâcher sous la condition qu'elle se donne à lui, Scarpia. Ici calcul de Scarpia : si je joue le jeu, je laisse la vie à un rival détesté, mais je possède Tosca ; si je ne joue pas le jeu, je peux gagner sur les deux tableaux. De son côté, la Tosca fait ses comptes : se donnant à l'horrible Scarpia, elle sauve son amant : score moyen ; le meilleur serait d'obtenir la grâce de Caravadossi sans avoir à céder aux exigences du policier. L'un et l'autre, chacun pour son compte, a donc intérêt à tricher, Scarpia à baiser Tosca en faisant tuer le rival, Tosca à éconduire le flic une fois Caravadossi à l'abri. Comme le dit Rapoport, « aucun argument adressé individuellement à Tosca ou à Scarpia ne le convaincra qu'il vaut mieux respecter le marché (= jouer sincèrement le jeu) que trahir l'autre. Seul un argument adressé à tous les deux ensemble serait assez fort. Seul le raisonnement collectif pourra les aider à éviter le piège de la double trahison [2] ».

Très sage conclusion, très aronienne, très aristotélicienne : *prudente et démocratique.* L'argument adressé aux deux joueurs le leur sera par qui ? Par une instance zéro, un médiateur, un moyen terme, un point de calcul, un centre vide. N'importe qui peut faire office de conciliateur. L'important n'est pas le juge, mais le critère d'estimation des pertes et des gains, des dommages et intérêts. Rapoport propose la matrice suivante :

2. A. Rapoport, *Les Temps modernes,* oct. 1963, pp. 704-705.

Tosca

T \ S	Sb	Sm
Tb	+ 5	— 10
Tm	+ 10	— 5

Scarpia

T \ S	Sb	Sm
Tb	+ 5	+ 10
Tm	— 10	— 5

où S se lit « Scarpia », T « Tosca », Sb « Scarpia est de bonne foi », Sm « Scarpia de mauvaise foi », Tb « Tosca est de bonne foi », etc., et qui résume les calculs des deux intéressés.

On verra, en refaisant les calculs, que la matrice de Rapoport admet un *flottement des prix* selon la nature de l'échange : ainsi, pour Tosca, la situation de bonne foi partagée (Tb.Sb) donnant un score de + 5, on peut en tirer que Tb (coucher avec Scarpia) coûte — 5 à Tosca, et que Sb (la vie sauve de Caravadossi) lui rapporte + 10. Mais alors, dans l'hypothèse (Tm.Sb) où elle tromperait Scarpia, si les prix restaient les mêmes, elle devrait avoir un solde bénéficiaire de + 15 (+ 10 pour Caravadossi et + 5 pour avoir échappé à l'étreinte de Scarpia). Si Rapoport ne compte que + 10, c'est que subir Scarpia est en effet déplaisant, mais ne pas le subir est simplement nul. (Tm.Sb) égale donc : O + 10, et non +5 + 10.

Cette estimation par exemple, dans sa finesse relative, est-elle juste ? C'est indécidable. Ce que l'on peut dire, c'est que l'intérêt d'un décision (Sb.Tm) pour Tosca, chiffré à + 10, est à la fois suffisamment *élevé* pour la rendre intéressante, et suffisamment modeste pour laisser Tosca hésitante (+ 15 susciterait une préférence immédiate). C'est sans doute ce caractère raisonnable en même temps que rentable, obtenu en notant O et non + 5 le succès d'échapper à la couche de Scarpia, qui pourrait pousser Tosca à tricher. C'est en tout cas cette même modération apparente qui, dans l'autre sens, incitera Scarpia à faire fusiller Caravadossi cependant qu'il obtiendra de Tosca ce qu'il désire. Et en fait il aurait raison, s'il ne venait à l'esprit (?) de la jeune femme,

deux fois jouée, de le tuer, ce qui n'est pas comptabilisé dans les matrices. Et ce qui est en général exclu du cercle des partenaires de la *politeia*. Si mise à mort de l'un d'eux il doit y avoir, c'est à partir du *zéro* central qu'elle doit être délibérée et décidée : Socrate.

On voit ici comment la négociation des investissements sur le corps-bande pulsionnel *produit* le sujet négocieux. Celui-ci *n'est pas* le négociateur, mais le résultat instable d'une négociation interminable. *Neg-otium :* fin de l'oisive fluance des influx. Prêterai-je mon intimité aux mains et au ventre du flic pour pouvoir ensuite la réserver à mon cher bandit ? Mais à supposer que je le fasse, ne serai-je pas roulée quand même, roulure, puisque j'aurai payé cette possibilité de ce qui justement doit être *hors de prix* pour mon amant ? Comment pourrait-il se trouver bien d'avoir dans ses bras, sous ses lèvres, ses doigts, ses yeux, gantant sa verge, ces morceaux de corps dès l'instant, non pas qu'ils ont été partagés avec le flic et qu'ils lui sont remis, à lui, comme les restes d'un premier festin, ce qui en soi est plutôt pieux, mais dès l'instant qu'ils ont été négociés, mis à proportion avec la jouissance, celle de mon amant et avec la mienne, dès l'instant somme toute que je me suis prostituée ? Comment Tosca sortirait-elle de cette incertitude ? *Elle n'est un sujet,* c'est-à-dire une *question, qu'autant qu'elle est prostituée.* Si elle fait abandon de ses charmes auprès de Scarpia, c'est pour conserver Caravadossi et se conserver pour lui. Soudain les investissements incomparables qui branchaient (nous l'imaginons) ensemble tels bouts de la bande anonyme des jouissances singulières et qui agençaient l'amour de la jeune femme et du jeune bandit, ces investissements ont été soudain dessoudés, relevés, instanciés sur rien, sur une permanence nécessairement impossible puisqu'elle est détruite par le moment de relève même qui l'assure. Se conserver ou se réserver pour une jouissance ultérieure, c'est instancier ces intensités sur le zéro d'un continuum temporel, et les aplatir en monnaie. Lorsque Klossowski parle d'un « hors de prix » du « fantasme » (en son sens), il entend précisément que les intensités basses ou hautes obtenues par branchements d'organes partiels sur le corps pervers polymorphe qui s'appelle bande labyrinthique, que ces intensités sont improportionnées, et que donc on ne devrait jamais pouvoir se

prévaloir d'avoir payé trop cher leur fulgurant passage. Or il faut bien que Tosca en fasse escompte et décompte, ni plus ni moins qu'une prostituée qui avec son revenu a à élever un gosse en province. Tosca fait le compte des entrées et des sorties, input et output, et déjà cela est de la prostitution, qui la fait exister comme l'entremetteuse des charges et des décharges. Toujours l'instance zéro, celle du revenu : du composé, du permanent, autre temps, temps du sujet.

On voit d'ici la question : est-ce qu'il y a jouissance en dehors de cette comptabilité, de cette instanciation sur le zéro ? Lacan dit : la jouissance c'est le 1/0, l'oscillation interminable du désir entre l'institution d'un sujet unaire (1) et son instanciation sur un non-être de référence (0). N'est-ce pas la même chose que dit, cette fois en termes d'économie libidinale, Klossowski, quand il donne à entendre que l'extrême jouissance ne va pas sans cette aporie : comparer l'incomparable ? apprécier le hors de prix ? néantiser l'affirmatif ? Est-ce que le fantasme selon Klossowski, qui n'est nullement comme chez Freud une formation de substitution, mais la connexion rigide, insuppressible et répétitive, d'organes partiels ne tire pourtant pas sa force, non de tout ce que la libido, Eros et mort pêle-mêle, coule là, dans ce couloir-là, mais bien de la comparaison vertigineuse entre l'être supposé d'une *personne* (la victime, le bourreau, selon le cas), c'est-à-dire d'une unité à vocation universaliste d'une part, avec, de l'autre, la mesquinerie radoteuse, *bête,* meurtrière pour tout ce qui se présenterait comme totalité, d'un petit dispositif pulsionnel *singulier ?* Et si cette comparaison est impliquée nécessairement dans la jouissance, n'est-ce pas que cette dernière se trouve toujours déjà localisée par la pensée négocieuse qui est en train de s'en emparer, et saisie comme un rapport au lieu de l'être comme l'affirmation incomparable ? Il faut alors dire que la prostituée lydienne (c'est-à-dire aussi bien — avec les précisions qu'on apportera — le capital), qui comme la Tosca est tout entière la *pesée* du hors-de-poids, est aussi tout ce que nous pouvons à la fois dire et ressentir de la jouissance. Et abandonner jusqu'au projet d'une économie libidinale, instanciée sur la seule intensité du moins : penser étant monnayer, ce qui pense en matière de passions est forcément putain.

Mais revenons-y, ce n'est pas si simple, en battant monnaie,

les Lydiens, on l'a dit, ne se contentent pas de régler les intensités sur le *méson* de toutes les médiations, ils prostituent aussi leurs filles, et ainsi ils font entrer vulves, clitoris, seins et leurs mamelons, fesses pleines, chevelures, soprani et contre-alti des cris de caresse, odeurs des sécrétions vaginales, grains serrés des peaux, soies des faces internes des bras et des cuisses, d'autres couleurs du poil, de l'iris, d'autres textures musculaires, d'autres bâtis osseux, d'autres positions et enchaînements, dans le cercle des biens cessibles. Ils étendent la quantité des parties de la bande labyrinthique qui peuvent être estimées et échangées. Et du même coup non seulement ils retirent la femme (au moins pour moitié : la fille) à sa *nature* prétendue, mais ils l'exposent (*prostituere*) à toutes les dénaturations qui peuvent se tramer et s'accomplir dans le cercle marchand. Or ces dénaturations sont innombrables, puisqu'elles sont toutes autorisées en principe sous la seule condition, on l'a dit, de l'isomorphie ou proportionnalité entre les biens échangés. Une telle mise à prix, si elle implique la dévalorisation des morceaux du corps libidinal pris dans leur singularité intense, peut susciter en revanche une sorte de rebond dans la circulation des influx : car ceux-ci se voient ouvrir de nouvelles routes sur l'immense bande des corps, et donc la polymorphie des branchements jouissifs s'en trouve accrue, ainsi que l'errance de la libido. Imaginez tous ces morceaux inouïs de surface érectiles où les charges vont pouvoir venir s'accumuler pour fuir d'un coup. Ce n'est pas assez de les voir condamnés à la loi du minimax, il faut voir aussi quelles concentrations nouvelles de désirs, serait-ce dans la seule forme autorisée des besoins, ils vont pouvoir provoquer et *satisfaire*.

Et cette forme autorisée des besoins n'est pas, du reste, ce que l'on pourrait croire, une forme *utile*. On voit au contraire avec cette prostitution lydienne concomitante à l'institution monétaire, que l'utilité dans son acception courante de valeur d'usage n'a précisément aucun sens, qu'elle n'est déterminable que relativement à la règle d'échangeabilité, que le corps de la fille lydienne n'existe pas comme une chose ayant sa destination naturelle et donc requérant un usage non quelconque, mais au contraire qu'il n'existe que comme l'instance négocieuse vide supposée par les estimations comparatives de régions pulsionnelles, comme

corps-zéro à fonction capitaliste, tandis que son prétendu *usage* n'est jamais que le marchandage coup par coup des échangeabilités entre organes. Il ne faut même pas dire que ce corps est alors perverti ou pervers, puisqu'il n'*est* jamais rien (mais il *est ce rien*), et donc ne saurait être *détourné* d'aucun usage prédéterminé, il est de fait circonverti, incliné à rabattre sur l'instance vide de la permanence mercantile les intensités qui, ici ou là, éclatent et s'éteignent comme des soleils dans l'univers.

En particulier la prostituée, c'est-à-dire la « femme » négocieuse moderne, qui est aussi bien un « homme » — et pour cela même —, n'a et ne doit plus avoir aucune relation avec la fécondité. Qu'elle produise des enfants à l'occasion des jouissances qu'elle peut procurer signifierait qu'elle ait reçu en son sein de la semence fécondante ; or elle ne doit pouvoir recevoir que de l'argent et dans sa bourse. Car, premier argument, cet argent est convertible sur le marché, l'enfant ne l'est pas nécessairement. Il va falloir beaucoup de « temps après » les Lydiens pour que l'enfant lui-même soit incorporé au cycle économique, qu'il cesse d'être perçu comme un don reçu (d'ailleurs), que l'on paie la femme qui consent à le faire (sous forme d'allocation familiale d'abord, bientôt de droit à la retraite des travailleurs, plus tard, n'en doutons pas, tout simplement de salaire) et qu'ainsi le centre médiateur vide puisse entreprendre de gérer de son *propre point de vue,* celui des équivalences toujours annulables, l'introduction et la circulation de ces nouveaux morceaux du corps-bande labyrinthique dans le circuit du négoce. Circonversion des corps-enfants. Chose curieuse : elle est la dernière en date, encore à venir pour une bonne part, alors que ce sont évidemment les corps les plus affirmatifs et les plus discontinus dans la perversion, les plus intenses parce que les plus inusités dans l'exploration des branchements de jouissance. Mais délai compréhensible si l'on songe en effet à leur innocence, à leur incapacité d'instancier l'émotion présente sur une permanence qui en rende bientôt possible le négoce, à leur insubjectivité libidinale.

Et deuxième argument : toutes les luttes que nous connaissons et que nous menons, économistes libidinaux transsexués, pour que, comme il est dit, les femmes puissent avoir *libre usage* de leur corps, en particulier la libre décision d'enfanter

ou non, sont des conséquences lydiennes. Comme nous aimons les Lydiens et leurs filles ! En réalité ce n'est pas d'un libre usage qu'il peut s'agir, d'aucun *usage,* libre ou pas. Ce que nous désirons (et le capital aussi) est de fait que ce qu'on nomme une femme puisse vraiment bénéficier du statut négocieux, sous ses deux aspects : que toute érection et déturgescence de quelque particule du corps-bande que ce soit et qu'on lui attribue, d'abord soit possible, ensuite puisse être marchandée. Donc la suppression des interdits érotiques ; et la levée de l'automaticité de la propagation.

A la fois le droit à la perversion et le droit à la négociation. C'est-à-dire la *politeia.* Enfant, oui, mais alors objet d'un marché, enjeu d'un échange qui en principe devra annuler la charge que l'enfant représente, en termes libidinaux les intensités d'affects qu'il va absorber. Donc suppression des mères, et des épouses qui ne sont jamais, depuis les guerriers pédérastes, que les mères des enfants qu'on leur fait. Ce n'est pas un libre usage, puisque l'usage, catégorie d'une finalité naturelle, maintiendrait, serait-il « libre », la femme sous le concept de cette finalité reproductrice, sa liberté se bornant à choisir le moment et le partenaire de la fécondation. C'est l'extension de l'échangeabilité au prétendu corps féminin, c'est-à-dire l'injection de morceaux de bande inconnus dans le cycle des échanges et dans les estimations marginalistes. Ce qu'on nomme les femmes ne peut conquérir le plein droit civique qu'en conquérant la stérilité et la polymorphie perverse, propriétés monétaires. C'est la figure même du cercle en train de s'étendre à tous les fragments de la bande labyrinthique qui institue les mesures abortives, parce qu'elle veut toutes les éradications.

Si le corps de la femme cesse d'être la terre ou quelque chose comme ça, un élément, un réceptacle, complémentairement disparaît la prostitution partielle des verges. La virilité doit n'être plus clivée comme elle l'est en Grèce entre sa jouissance annulaire et sa tâche de féconder les matrices. Le symétrique des mesures abortives délivrant le corps féminin de sa destination réputée naturelle est pour l'homme de la *politeia* (?) contemporaine l'institution des banques du sperme : « Les procédés de congélation du sperme humain dans l'azote liquide permettent, aujourd'hui, de préserver, pendant plusieurs années, une production impor-

tante de spermatozoïdes dont le pouvoir fécondant est normal [3]. » Quelques conditions sont exigibles pour que votre sperme soit circonvertible : vous aurez moins de quarante ans, vous serez père au moins d'un enfant normal : côté qualité du produit. On se défend de faire de l'eugénisme et de la sélection, on avoue de ce fait combien pressante est l'analogie avec les pratiques médicales nazies. Côté institution familiale, on sauve les apparences : vous serez marié et vous aurez prévenu votre femme. Mais c'est la logique du produit qui l'emportera, n'en doutons pas : sa qualité est inévitablement indépendante du consentement de l'épouse et du passage à la mairie. Néanmoins, peu d'amateurs, paraît-il. Est-ce parce qu'on ne paie pas le donneur ? (Et pourquoi ne le paie-t-on pas si ce n'est qu'on craint l'attrait irrésistible sur beaucoup de jeunes sans emploi de la nouvelle profession de spermateur, et la surcharge en stock de la marchandise fabriquée ?). Non, dit-on, les principaux facteurs d'opposition sont : « La masturbation nécessaire au recueil du sperme, le caractère adultérin de l'acte (ressenti souvent ainsi par la femme), le fait de ne point connaître le devenir de la semence humaine. » Pour la peur de l'adultère, riposte tout prête : que le donneur ne soit pas marié. Quant à l'angoisse (ignoble, faut-il le dire ?) d'être père sans le savoir, elle relève encore de l'institution familiale par laquelle père et mère se voient concéder toute propriété sur l'enfant comme sur leur produit. Enfin pour le premier obstacle, nous suggérons que la banque du sperme s'assure de préférence le concours d'onanistes : excellente illustration de ce que, vraisemblablement, dans le grand négoce du capital, tous les petits dispositifs, tous les branchements sont marchandables, au point que celui de ces dispositifs qui, de très longue date, comme on sait, a *partout* subi non seulement les censures de la moralité et les sanctions pour atteinte aux mœurs, mais aussi dû essuyer le mépris des esprits libéraux, voire révolutionnaires : jouir en se branlant, — puisse *en raison même de la stérilité* irrémédiable de son résultat (répandre le sperme sur le sol), devenir le véhicule privilégié parce que substituable et négociable, *indifférent* précisément

3. Martine Allain-Régnault, *Le Monde*, 14 fév. 73.

et différable, de la propagation féconde en système mercantile. Qu'en même temps que disparaissent les mères, on soit débarrassé des pères aussi avec leur souci de revenu spermatique sous la forme de leurs fils et filles : voilà ce qu'impliquera bientôt la prostitution lydienne élargie à de nouvelles régions de la bande libidinale, grâce à l'expansion du capital. Mais on ne sera pas délivré du grand Zéro, pour autant, bien au contraire.

Le paiement de l'échappatoire.

Sommes-nous avec le zéro dans les parages des thèses sadiennes ? La force du *philosophe scélérat* vient-elle d'avoir compris ce mécanisme du cercle et de la rotation ? On pourrait le croire en l'entendant, dans le pamphlet inséré dans *La philosophie dans le boudoir,* justifier l'homicide au nom d'une conception entièrement métamorphique de la nature : « Si l'éternité des êtres est impossible à la nature, leur destruction devient donc une de ses lois. Or, si les destructions lui sont tellement utiles qu'elle ne puisse absolument s'en passer, et si elle ne peut parvenir à ses créations sans puiser dans ces masses de destruction que lui prépare la mort, de ce moment l'idée d'anéantissement que nous attachons à la mort ne sera plus réelle, il n'y aura plus d'anéantissement constaté ; ce que nous appelons la fin de l'animal qui a vie ne sera plus une fin réelle, mais une simple transmutation dont est la base le mouvement perpétuel, véritable essence de la matière et que tous les philosophes modernes admettent comme une de ses premières lois. La mort, d'après ces principes irréfutables, n'est donc plus qu'un changement de forme, qu'un passage imperceptible d'une existence à une autre et voilà ce que Pythagore appelait la métempsychose. Ces vérités une fois admises, je demande si l'on pourra jamais avancer que la destruction soit un crime (...). La seule chose que nous faisons en nous livrant à la destruction, n'est que d'opérer une variation dans les formes [4]. »

Recherchons maintenant ceci : comment est instanciée la

4. *La Philosophie dans le boudoir,* Pauvert, pp. 231-232.

jouissance sur le cercle ? Le *naturalisme* affiché de Sade renvoie à Pythagore et à la métempsychose, aussi bien encore au Tao et à l'*Ethique* spinoziste, on suppose. Mais par-delà ce naturalisme, que les philosophes connaissent bien, qui est un grand pas dans la direction du démantèlement du sujet, du corps unifié, il reste ou peut rester encore une philosophie, il peut rester un moyen de rabattre les intensités refusées aux sujets individuels sur un hyper-sujet immense qui ne sera somme toute que le même zéro central qui instancie les jouissances périphériques des citoyens. Or Sade dit très bien que la peine de mort est une infâmie parce qu'elle est une loi, c'est-à-dire une régulation des intensités, tandis que le meurtre, s'il est passionné, ne saurait être un crime davantage qu'un orgasme. Et il donne pour guide en l'affaire ce jugement de Louis XV à l'encontre d'un assassin : *Je te fais grâce, mais je fais grâce aussi d'avance à celui qui te tuera.* Cette nature métempsychique est *donc aussi,* ou *veut aussi* être, la bande pulsionnelle même : non pas l'issue raisonnable et gaie aux passions irrationnelles, mais la circulation de ces passions et la mise en cours des intensités.

Ici se rencontrent *deux* modèles, *deux* paradigmes, car ici nous devons introduire un *autre* zéro, une deuxième mort, qui n'est plus celle du centre, mais celle qui va circuler sur la circonférence et la tordre, la froisser, l'étirer pour l'approcher autant qu'il est possible du corps-bande labyrinthique. Tant que le zéro est seulement situé au centre, tant que l'organisation grecque du *méson* interdit toute hétéronomie et hétérogénie, mais requiert, avec le négoce, la compensation des pulsions et la constitution du corps propre comme caisse de cette compensation, on est dans la rationalisation et l'amitié, l'homosexualité désintensifiée, la régularisation des tensions. Donc selon Bataille on trouvera, en marge de cette circonférence, des espèces de canalisations qui pointent vers l'extérieur, vers la supposée extériorité du cercle, et par lesquelles les intensités non liquidées dans le cercle, les bouts de corps non érectiles dans les conditions du négoce, vont trouver échappatoire.

C'est un dispositif apparemment général, le sacrifice, la prostitution, la psychanalyse en sont des illustrations parmi cent. Dans les trois cas, il s'agirait bien de valvules autorisant l'évacuation, sous des noms divers, offrande, « tirer un coup »,

transfert, de charges libidinales inéchangeables dans les circuits institués. Dans les trois cas, c'est bien la jouissance parce que mortifère, que dépense vaine, qu'il s'agirait de dévoyer hors cycle. Mais portons attention à un aspect négligé et pourtant très intéressant de ces institutions, c'est le branchement du véhicule des échangeabilités (les biens qui servent à *payer* le sacrificateur, la prostituée et le psychanalyste) sur l'accomplissement de cette jouissance autrement interdite. Dans le sacrifice indien tel que le décrivent les vieux textes védiques [5], la *daksina* constitue le paiement des prêtres qui officient. Sont donc coprésents l'offrande proprement dite, petits fragments végétaux, animaux, qu'un feu emporte aux cieux vers les narines du divin — et l'espèce de salaire, en or, vêtements, chevaux, éventuellement femmes, que les brahmanes reçoivent des sacrifiants. (Il est fréquent que le paiement des prêtres soit beaucoup plus important que l'offrande sacrificielle.) Or le rituel implique cette clause singulière de purification qui est que le sacrifiant, celui qui offre le sacrifice au divin, non seulement soit dépouillé, pour le temps du sacrifice, de son corps profane, qu'il ne retrouvera qu'après coup, mais que ce dépouillement consiste à démembrer ce corps, le donateur disant à chacun des prêtres tout à tour : à toi je donne mes bras, à toi mon ventre, à toi mes oreilles (j'imagine). Ce nouveau corps, tout proche de la bande aberrante des pulsions, est le corps de jouissance, et son « institution » fait apparaître le sacrifice comme jouissance et le temps du sacrifice comme « temps » de la jouissance.

Dans le même sens va, évidemment, si l'on suit toujours Bataille et Caillois, la consomption en pure perte des ingrédients de l'offrande (ici les Indiens sont assez parcimonieux...). Il faudra dire encore que le feu et ses volutes appartiennent aussi à des effets d'irréversibilité libidinale : car les cendres ne seront pas même des *restes,* et si l'on veut la décharge à mort sans résidu, alors il faudra *brûler,* — ce que les Indiens (et les jeunes gens des Collèges d'enseignement secondaire) savent bien. Ici donc pas de revenu comptable ; même s'il est escompté, si le sacrifiant attend du sacrifice un

5. Ch. Malamoud, Communication inédite faite au Séminaire de recherche de J.-P. Vernant, mars 1973.

effet de retour, une grâce divine, s'il calcule un bénéfice, c'est dans un ordre où le calcul, dans cette hypothèse, n'est pas effectuable parce qu'il intéresse des quantités infinies. Il n'est pas plus un calcul que le pari de Pascal ne peut être un vrai pari, puisque les objets à négocier de part et d'autre sont incommensurables. Pascal ne voulait pas dire pari, il voulait dire paradoxe au sens kierkegaardien, ce qui est tout autre chose, et fait derechef référence à une altérité de la jouissance d'où toute réalité d'un revenu, d'un profit est en principe exclue.

Mais à côté de ce brûlis inutile, on donne la pièce au prêtre brahmanique. Et pourquoi donc ? Parce qu'il faut que celui qui donne sans retour, paie. Le temps de la jouissance s'achète. Le temps de son corps défait, cassé, jubilant, sacré, se monnaye (et cher). Quand la *daksina* sera versée, alors il recouvrera son corps organique, unifié, qui pourra repartir dans le cycle clos des échanges, ici cosmiques, on n'est pas à Athènes, et c'est pourquoi ce paiement se fait sous le signe d'Amaya, le dieu des hommes en tant que mortels. Le paiement le fait rentrer dans la loi, dans le cycle, c'est-à-dire dans la réalité, qui comporte la mort, mais la mort du corps organique, cette mort instanciée sur le zéro central du cosmos, qui n'est mort que d'un sujet épisodique et évanescent et qui dans sa réalité est seulement métabole. Et donc vie.

Donc : par l'offrande, mort de jouissance, et par le salaire du prêtre, mort d'ordre. Le même *temps* immesurable de l'irréversible est décompté comme temps du travail du prêtre. Là où le sacrifiant risque de s'envoyer en l'air et de ne pas revenir, dans le Nirvana, là précisément les hommes du zéro central et leur échangeabilité prélèvent leur part et fabriquent du général avec le singulier. Le sacrifice est un crime passionnel, la *daksina* est le prix auquel on accepte qu'il échoit dans le circuit des intensités minimaxisées. On branche le zéro de l'exutoire sur le zéro des matrices input-output. Ça sortait, en flammes et fumées ? Il faut que ça rentre en biens monnayables. Ça éjaculait ? Ça fécondera.

C'est de ce point de vue le même branchement qui commande la prostitution : la diversion de l'énergie libidinale dans la jouissance perverse est composée par le paiement de la femme vénale, qui en ramène, sous la forme de ses hono-

raires, une partie dans le circuit des échanges. Ainsi la singularité du fantasme et l'irréversibilité des émotions qu'il procure se trouve paradoxalement négociées en prix de la passe. Si la passe est une passe, c'est que le temps ouvert par l'écartèlement du corps client-sacrifiant se referme, et qu'il lui faut *revenir à soi,* revenir. On ne fait que passer dans l'anéantissement de l'incandescence. Il faut que ça finisse, c'est-à-dire que le cycle reprenne, que ça recommence. C'est cette relève qui est assurée par le prix. On se relève de la jouissance-mort. On a mis *de côté,* sur la cheminée de l'hôtel de passe, les billets qui acquittent la courte coucherie mortelle. Telle est la fonction de la daksina, tel enfin le prix de l'analyste.

Mais dans la situation analytique, la relation est plus compliquée, la raccrochage des passions vient se faire encore plus loin que dans la prostitution. Certes l'analyste comme la prostituée ne doit pas jouir, c'est la règle du contrôle du contre-transfert, et comme elle aussi, il neutralise la jouissance de l'autre, il l'instancie médiatement sur le zéro de l'échangeabilité, et ce grâce au paiement. Vous jouirez en investissant votre désir sur moi, vous me ferez jouer tous les rôles des personnages que vous avez pu investir (c'est-à-dire en fait tous les morceaux de corps-bande sur lesquels des branchements ont pu *procurer* à votre Moi-zéro quelque intensité, morceaux que vous allez nommer des noms de ceux auxquels ils ont été associés, mais en vérité, ils n'appartiennent à personne, car une personne n'est personne) — ce n'est plus le psychanalyste qui dit ça, lui au contraire continue : vous allez donc pouvoir de votre divan monter à l'horizontale sur la scène où se passent ces circulations, et m'y entraîner avec vous, me revêtant des fonctions tout à tour d'un grand oncle, d'une jeune servante, d'une mère riche, d'une petite sœur et d'un vieux copain, et je me prêterai à tout cela, comme le prêtre brahmanique se prête à ce flamboiement de choses vivantes, herbes, fleurs, chairs, os, qu'est le sacrifice. Mais en même temps que je m'y prêterai, dit l'analyste, je vous accoucherai de ce que sont vos branchements, je vais les traiter comme des symptômes, comme des fantasmes, comme des vents illusoires, les mêmes que Socrate se donnait pour tâche d'extraire des têtes des jeunes Athéniens dans l'erreur, je vais donc accoucher tout

cela. Or qu'est-ce ici qu'accoucher ? C'est rendre la singularité des investissements monnayable. Non pas seulement limiter en une *passe,* en un temps du sacrifice, en une *séance,* l'instant de la jouissance ainsi investie, mais se saisir, serait-ce sous le nom de fantasmes, de rêves éveillés, de symptômes, se saisir des circulations d'influx et des passages d'intensités pour les monnayer, cette fois-ci en cette monnaie qui n'est plus biens échangeables, mais *paroles* intelligibles. Car il va falloir que les choses se disent, que du grand labyrinthe remué et gauche sorte une voix compréhensible, que dans le cabinet de l'analyste les violences imprévisibles des départs pulsionnels fassent place peu à peu, itérativement, de séance en séance, de sacrifice en sacrifice, au retour.

Or il est patent que ce travail dit de translaboration qui est forcément un travail d'institution d'une instance à laquelle référer les avatars pulsionnels et qui à son tour pourra les véhiculer en mots et même en sentiments aimables, instance qui est absolument la même soit qu'on la nomme individu, ou Moi, ou personne sociale, ou qu'au contraire on insiste sur sa nullité, son absence, sa qualité de zéro —, il est clair que ce travail de translaboration fait une différence avec la prostitution ou le sacrifice. La séance est bien une offrande sacrificielle et une passe prostitutive, mais elle fait pénétrer l'économie politique, si je puis dire, beaucoup plus avant encore qu'elles dans le libidinal, puisque c'est l'affect lui-même qu'elle veut arracher à la bande-corps labyrinthique et placer sur le cercle des échangeabilités. Or l'affect est bel et bien le nom que porte chez Freud l'énergie même dans ses investissements et ses déplacements quand elle opère sur les « représentations ». Que Dora tousse, qu'elle fasse de l'asthme, Freud désire qu'elle *dise ce qu'elle tousse,* et *ce qu'elle étouffe ;* et à quoi saura-t-il reconnaître qu'elle le dit ? (En l'occurrence, du reste, il ne l'a pas su, j'entends relativement à son propre désir de dire même.) Il le reconnaîtra à l'aveu que ce symptôme oral ou respiratoire est instanciable sur la génitalité, c'est-à-dire justement sur le corps reproducteur. Donc non seulement parler des intensités et ainsi les rabattre sur la monnaie des mots, mais les référer au corps organique, les repérer sur la cartographie du corps de la physiologie et de la chimie qui est aussi celui de la propagation. Non seulement faire *avouer* au Moi-zéro de Dora

que M. K. la pressait contre lui dans le magasin fermé, c'est-à-dire échanger ce branchement d'une intensité de terreur curieuse, cette stase où l'énergie des flux a passé et s'est complètement à la fois dissipée et maintenue dans le « temps » labyrinthique, mais en outre faire l'hypothèse que son asthme, sa toux, ses symptômes oraux et respiratoires procèdent d'un déplacement de la sensation d'oppression que la jeune fille éprouvait du fait du sexe érigé de M. K. appuyé contre son ventre cependant qu'il la pressait contre lui, déplacement en direction du thorax et du système respiratoire : pressée-oppressée, ce qui implique inversement que la région respiratoire (ou orale) ne peut être investie, selon Freud, que par *substitution,* et par conséquent que la seule *vraie* intensité est génitale. Tel est l'autre sens, presque propre, à donner au mot *accoucher.* On prendrait la doctrine des stades, on trouverait le même rabattement ; multiplierait-on ces stades, y ajouterait-on celui du miroir, celui du respir, il reste que c'est à la fin, quand les pulsions dites partielles sont enfin captées et rassemblées sous le signe de la génitalité, que ça *va*...

Il y a une corrélation étroite entre le monnayage du temps de « déréalité », du temps *consacré* au « réel » lors de la séance, et d'autre part l'instanciation par la parole de toutes les partialités, cheminements d'influx pervers, divergents, blocages imprévus de tel coin de la surface libidinale, — sur le corps de la génitalité, c'est-à-dire de la reproduction. Cette corrélation permet de voir la proximité et la distance des deux cycles, celui de la monnaie et celui de la propagation de l'espèce. Si l'on paie l'analyste, c'est parce qu'on risque en séance de s'envoyer dans la jouissance-mort sans retour, ce qui est déjà ce contre quoi se prémunit le rituel du sacrifice indien et en général tout paiement du sacrificateur ; si on le paie en monnaie, en liquide, c'est parce qu'on est dans un système monétaire ; si enfin on le paie, en plus, *de mots,* c'est qu'ici le sacrifice obéit au dispositif complexe de la judaïté et de la scientificité : scientificité qui fait que le tout du langage est pensé sous la catégorie de l'échangeabilité, ou que le tout des choses, y compris affects, pulsions, déplacements, voyages des charges, décharges à perte et *tutti quanti* sont censés pensables sous la catégorie du langage : nous en avons de bons exemples dans la littérature

philosophique et scientifique contemporaine, il n'y a qu'à se baisser pour en ramasser ; mais judaïté qui fait que les mots n'importent qu'à condition, au contraire, qu'ils n'opèrent pas comme des significations, mais comme des dons, pas comme des unités échangeables, mais comme des parcours drainant sur les surfaces du langage les fluctuantes liquidités des affects ; plutôt donc comme oraison que comme raison. Il y a les deux dispositifs dans l'analyse, le pas étant donné tantôt au parti des signes neutralisables, tantôt au côté de la dette d'émotions. Mais quant au corps, dans tous les cas, il est annulé comme bande froissée immense, et institué comme sac à organes tout juste susceptibles de tomber malades (de se dérégler par des causes, des extériorités) tandis que toute l'érectilité de ce corps est censée bloquée sur vagins et verges. On est aux antipodes du corps de la prostituée, qui est un corps négocieux, prêt à annuler toutes perversions de la clientèle en monnaie. Ici, dans l'analyse, la putain est l'analyste (en ce qu'il se fait payer pour absorber la jouissance inéchangeable du patient, et aussi pour la transformer en concept), et le patient n'est pas seulement son client, il est aussi son élève, si l'éducateur analyste veut obtenir du patient un corps « normal », sexué. Une courtisane pédagogue, un Moïse vénal. De sorte qu'en analyse le branchement des intensités sur le circuit des échanges se fait en réalité trois fois : la première quand le patient paie pour réactiver la jouissance, et donc la métamorphoser en monnaie ; la seconde alors qu'il dit ou tente de dire le désir, et donc le commue en concepts ; la troisième tandis qu'en cette occasion un travail de raccrochage et instanciation sur le sexe est censé venir instituer un corps normal, où la libido sera sexe et le sexe génitalité, soit promesse de reproduction.

Guerre d'argent, monnaie de mort : la politique mercantile.

L'instanciation de l'intensité sur le cercle des équivalences lui-même donnerait une première idée, approximative, de ce que peut être la jouissance dans le capital. Ce qu'il en est de

la monnaie comme fragment libidinal ou puissance pulsionnelle, selon sa complexité ou plutôt selon une *dissimulation première et patente,* nous choisissons de l'apercevoir dans le verre grossissant de la *politique mercantiliste* à l'âge classique, incarnée par le couple Louis XIV-Colbert [6]. On y saisit un dispositif remarquable de double instanciation, qui permet à la fois de confirmer l'impression que l'économie mercantile dont Marx parle comme des prémisses de l'économie capitaliste est une sorte d'entité instable, presque impossible, une construction de modèle théorique ; et de saisir que ce qui fait défaut à une approche économiste ou même historienne du mercantilisme est justement la considération d'un autre mode de jouissance de la monnaie et marchandise que celui qu'on appelle couramment *intérêt.*

Soit cette lettre de Colbert au Roi [7] : « (...) Le bon état des finances et l'augmentation des revenus de Votre Majesté consiste à augmenter par tous moyens le nombre de l'argent monnayé qui roule continuellement dans le royaume et à maintenir dans les provinces la juste proportion qu'elles en doivent avoir (...), augmenter l'argent dans le commerce public en l'attirant des pays où il vient, en le conservant au dedans du royaume en empeschant qu'il n'en sorte, et donnant des moyens aux hommes d'en tirer profit. Comme en ces trois points consiste la grandeur, la puissance de l'Etat et la magnificence du Roi par toutes les dépenses que les grands revenus donnent occasion de faire, qui est d'autant plus relevée qu'elle abaisse en même temps tous les Etats voisins, vu que n'y ayant qu'une même quantité d'argent qui roule dans toute l'Europe et qui est augmentée de temps en temps par celui qui vient des Indes occidentales, il est certain et démonstratif que s'il n'y a que 150 millions de livres d'argent qui roulent dans le public, l'on ne peut parvenir à l'augmenter de 20, 30 et 50 millions qu'en même temps l'on en oste la même quantité aux Etats voisins (...). Je supplie Votre Majesté de me permettre de lui dire que depuis qu'elle a pris l'administration des finances, elle a entrepris une guerre d'argent contre tous les Etats d'Europe.

6. Pierre Deyon, *Le Mercantilisme,* Flammarion, 1969.
7. Cité par Deyon, pp. 101-102.

Elle a déjà vaincu l'Espagne, l'Allemagne, l'Italie, l'Angleterre, dans lesquelles elle a jeté une très grande misère et nécessité, et s'est enrichie de leurs dépouilles, qui lui ont donné les moyens de faire tant de grandes choses qu'elle a faites et fait encore tous les jours. Il ne reste que la Hollande qui combat encore avec de grandes forces : son commerce du Nord (...), celui des Indes orientales (...), celui du Levant (...), celui des Indes occidentales, ses manufactures, son commerce de Cadix, celui de Guinée et une infinité d'autres dans lesquels réside et consiste toute sa puissance. Votre Majesté a formé des compagnies qui comme des armées les attaquent partout (...). Les manufactures, le canal de transnavigation des mers et tant d'autres établissements nouveaux que Votre Majesté fait, sont autant de corps de réserve que votre Majesté crée et tire du néant pour bien faire leur devoir dans cette guerre (...). Le fruit sensible du succès de toutes ces choses serait qu'en attirant par le commerce une très grande quantité d'argent dans son royaume, non seulement elle parviendrait bientôt à rétablir cette proportion qui doit être entre l'argent qui roule dans le commerce et les impositions qui sont payées par le peuple, mais même elle les augmenterait l'un et l'autre, en sorte que ses revenus augmenteraient et elle mettrait ses peuples en état de pouvoir l'assister plus considérablement en cas de guerre ou d'autre nécessité (...). »

Déclaration où tout est dit. D'abord la monnaie ; elle a deux fonctions, ou plutôt deux positions : c'est un moyen de paiement, d'acquitement des dettes, le *nomisma* d'Aristote. Les sujets du roi en ont besoin pour acquitter leurs impôts, le royaume lui-même pour se libérer des créanciers étrangers s'il advient qu'il en ait. A cette fonction de la monnaie semble correspondre l'importance nouvelle accordée à la production de marchandises. Celles-ci ne sont pas des objets reçus de la nature (secteur « primaire »), mais fabriquées à partir des objets reçus, et portant de ce fait la même marque arbitraire, humaine, que l'instrument monétaire. Néanmoins, pas plus qu'en Grèce ancienne [8], elles ne sont considérées ici sous l'aspect du travail qu'elles contiennent, comme des produits ; si elles intéressent Colbert, c'est comme des engins de guerre, des moyens de *destruction des clients* étrangers.

8. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, 1969.

On peut s'acquitter en monnaie par paiement ; on devrait, semble-t-il, pouvoir s'acquitter en marchandises, par troc ou compensation sur la balance du commerce extérieur — mais non, la marchandise n'aura pas essentiellement ce statut, pas plus que la monnaie ne se résout dans son rôle d'apurement des dettes.

Elle est en effet aussi une chose précieuse, un trésor, qui marque « la grandeur, la puissance de l'Etat et la magnificence du Roi ». C'est comme tel que le mercantilisme est toujours associé au *métallisme* — Colbert fera la chasse aux bullionnaires, fabricants de monnaie impure, semblant de richesse ; ne parlons pas des formes fiduciaires de la monnaie — ; et qu'il est également associé au *quantitativisme,* doctrine pour nous étrange, qui veut que pour être riche on accumule *le plus possible de monnaie ;* ce qui ne s'entend que si celle-ci est tenue en elle-même pour un trésor. Cette position de l'argent est ce qui disparaîtra dans l'extension et la sophistication de la monnaie fiduciaire moderne, et finalement dans le décrochage complet des taux de change à l'égard de l'étalon de référence traditionnel, l'or.

L'autre trait de la politique économique de Colbert, c'est qu'elle implique que la richesse monétaire est une quantité finie : « N'y ayant qu'une même quantité d'argent qui roule dans toute l'Europe. » Ce qui se lit selon son effet politique le plus brutal dans une autre note de Colbert, où il achève en ces termes une petite évaluation des bénéfices tirés par les Hollandais de leur quasimonopole sur le commerce maritime : « Sur cette supposition, il est facile de conclure qu'autant que nous pourrons retrancher les gains que les Hollandais font sur les sujets du roy et la consommation des marchandises qu'ils nous apportent, autant augmenterons-nous l'argent comptant qui doit entrer dans le royaume par le moyen de nos denrées nécessaires, et autant augmenterons-nous la puissance, la grandeur et l'abondance de l'Estat [9]. » C'est la position même qu'en théorie des jeux, on nomme jeu *à somme nulle* [10] *:* tout gain de l'un *payé* par une perte de l'adversaire, par opposition à un jeu à somme non-nulle où

9. Cité par Deyon, p. 100.
10. Rapoport, *Combats, débats et jeux,* tr. fr. Dunod, 1967.

la possibilité est donnée d'un gain simultané des deux partenaires.

Les théoriciens des jeux établissent, rappelons-le, que les partenaires d'un jeu à somme nulle, s'ils avaient une politique « rationnelle », se communiqueraient l'un à l'autre toutes informations sur leurs intentions (jeu à information complète), et parviendraient ainsi au meilleur résultat raisonnablement escomptable dans un tel jeu, qui est le *minimax,* ou minimum des maxima compossibles. Dans le cas de la Tosca [11], on voit que si Tosca et Scarpia s'étaient « entendus », ils auraient pu obtenir l'un et l'autre un gain de cinq points. Telle est l'idée générale de la concertation, idée semble-t-il parfaitement mercantiliste, puisqu'elle vise à égaliser les chances de gain des partenaires et à répartir égalitairement, en fin de partie, la quantité de richesse ou de plaisir à distribuer entre eux. Une politique du minimax implique que de part et d'autre les enjeux sont comparables, les mises commensurables, les joueurs mêmes, à la limite, permutables : on baigne apparemment dans le système (ou la fantaisie) de l'équivalence généralisée, où les intensités sont érodées au bénéfice de quantités instanciées sur une unité de référence arbitraire, mais admise par l'un et l'autre partenaire. Et c'est sans doute la naïveté, ou plutôt la perversité du théoricien des jeux, de croire qu'il *existe en effet* un tel corps organique de référence, corps social, solidarité raisonnable, médiateur (que bien entendu lui-même incarne, et son payeur) auquel l'*intérêt* de chaque partenaire est de recourir pour *être sûr* d'obtenir le meilleurs résultat compossible. Comme si la *passion* pour le meilleur résultat *incompossible,* impliquant donc la destruction du partenaire et la fin de tout jeu, n'était pas aussi un pathos habituel au désir de jouer.

L'échangeabilité des joueurs eux-mêmes, supposée par une politique « rationnelle » et marquée par les changements de position spatiale ou temporelle dans les sports de compétition ou les jeux de société, implique à son tour la récurrence en principe infinie des « parties ». La vue « raisonnable » sur l'échange est qu'il est interminable, que le jeu peut être

11. Voir ci-dessus, p. 210 sq.

poursuivi sans fin. C'est pourquoi il ne convient pas d'anéantir l'adversaire, puisqu'il est un partenaire, à défaut duquel le jeu n'est plus possible. Il y a donc un souci de conservation des pôles de l'échange qui est le propre du négoce en général, et qui paraît associé nécessairement à la transaction mercantile. Ici la monnaie et la marchandise ne sont pas des choses, mais des concrétions de rapports échangistes, et traitées comme telles.

Or ce que dit Colbert à son roi est tout à l'inverse de cela : la quantité de monnaie métallique, qui « roule dans toute l'Europe » étant constante, et cet or étant la richesse même, si le roi doit s'enrichir, il doit s'emparer du *maximum* de cet or. C'est condamner le partenaire à périr, à terme plus ou moins long. C'est compter le temps du négoce non pas à l'infini, mais en le bornant au moment où *tout* l'or de l'Europe sera à Versailles. Et c'est identifier l'or à la forme traditionnelle de la richesse, à la terre. Attirer l'or dans les frontières du royaume, c'est la même chose qu'étendre les frontières jusqu'aux sources de l'or. La terre étant ronde, la conquête doit elle aussi par principe se refermer sur elle-même, les armées progressant à l'est finissant par rencontrer celles qui marchent vers l'ouest, et dans cette clôture, s'instituer l'empire du monde. L'enfermement de l'or dans les limites du royaume est pour Colbert la même opération relativisée : c'est la terre-or ou la terre d'or qui doit venir achever son mouvement dans les coffres du roi. Dans le premier cas, le royaume se déplace sur la terre, l'enveloppe et se fait son coffre, dans le second l'or qui se déplaçait vient se faire incarcérer dans le royaume.

Que ce soit bien de conquête qu'il s'agisse dans le mercantilisme, Colbert ne s'en cache pas. « L'administration des finances (est) une guerre d'argent », dit-il, et dans cette guerre les compagnies commerciales françaises sont « comme des armées » assaillant les compagnies hollandaises ; les manufactures, les grands ouvrages d'art sont « autant de corps de réserve » tenus en alerte sur les arrières. Le royaume est un camp, les frontières sont un front. Les tarifs de protection douanière sont les ouvrages avancés qui protègent la forteresse française.

Quant au principe de cette guerre, il repose sur l'imagination que le partenaire est en état d'infériorité, de besoin.

On voit alors que cette idée de besoin qui va faire fortune dans la pensée économique et sociale, y compris celle de Marx, est simplement la métaphore organiciste de la dépendance irréversible et hiérarchique d'une partie à un centre. « C'est la seule monarchie qui peut se passer de tous ses voisins », affirme La Gomberdière ; il faut, conseille Laffemas, que le roi de France soit puissant, « afin que nos voisins ne se puissent passer de nous ». « Le royaume n'a que faire d'emprunter rien de ses voisins, dit Montchrétien, car la France seule peut se passer de tout ce qu'elle a de terres voisines, et toutes les terres voisines nullement d'elle. » Et La Jonchère : « Le royaume peut se passer de toutes sortes de Commerces étrangers, et les Etrangers ne peuvent se passer de ses Vins, Blés, Sels, etc. [12]. » En conséquence, les termes de l'échange ne manqueront pas de leur être toujours défavorables. Surtout si à ces avantages naturels, reçus, la France ajoute, et c'est à quoi travaille Colbert, ceux qui résultent de la création des infrastructures et des manufactures. Elle pourra *vendre sans acheter,* toujours. Elle pourra imposer, exiger de l'or, et en quantité, pour paiement. Et c'est ainsi qu'il rentrera et restera dans le royaume.

Maintenant pour poursuivre la rapide description de ce singulier *dispositif économique politique libidinal,* on se demande à quoi sert cet or. Il ne *sert* à presque rien, il n'est pas principalement réinvesti, mais consumé en fêtes, représentations et dépenses de prestige. De cet or est fait Versailles, c'est-à-dire la scène ou l'autel du royaume, où la richesse est dissipée, détruite, le trésor dilapidé en jouissance. Ce n'est pas la chose la moins étonnante que cette combinaison de la marchandise, monnaie et manufacture, avec la vaine dépense. Le corps mercantile est un « monstre », partie valeur à faire tourner, partie or à détruire ; partie intelligence, partie bêtise, comme un centaure. Et la marchandise de ce mercantilisme est, quant à elle, un être à triple fonction : concrétion de rapports échangistes, arme d'une guerre d'argent, moyen d'une thésaurisation ruineuse. Au centre de cette forteresse de tarifs, de douanes et d'ordonnances protectionnistes, règne non pas le néant, moyeu du capital ou de

12. Textes réunis par E. Silberner, cités dans Deyon, *op. cit.,* p. 99.

la sobre *civitas* qui redistribue les plus-values ou annule les échanges dans des cycles sans fin, mais un feu qui les embrase et alimente le lustre solaire du roi et de sa cour.

Pour prendre la mesure libidinale du dispositif, imaginons les quatre maîtres libertins des *Cent vingt journées de Sodome* jouissant non seulement des rentes foncières considérables que Sade leur suppose, mais de revenus mercantiles. Imaginons que des Colbert, des commis (il y a ici nécessairement redistribution des pouvoirs entre deux instances puisqu'il y a deux pôles de jouissance), s'occupent dans quelque ville voisine (Paris) de mener des guerres d'argent, de faire du commerce, de mettre sur pied une administration fiscale et militaire dont la fonction demeure certes essentiellement de pillage, mais par le truchement du négoce. Imaginez complémentairement que Versailles est ce château des *Journées ;* que le roi et la cour sont ces libertins (un peu plus hiérarchisés) qui s'y retirent et s'y tiennent à l'écart de leurs sources de revenus, la ville et la campagne, instituant le château de la volupté comme un lieu où tous les échanges et les contributions affluent sans retour ; que les populations des provinces qui forment la France sont ces mêmes paysans dont les libertins de Sade extraient leurs rentes au prix d'insupportables misères ; et qu'en outre les manufacturiers, les armateurs, les banquiers, les entrepreneurs que suscite le zèle de Colbert n'aient pas d'autre fonction en vendant leurs marchandises que de porter plus loin, de mener plus outre, de tendre à rupture les voluptés sur la scène versaillaise. La monnaie et la marchandise sont-elles investies pour elles-mêmes en ce dispositif ? Peut-être, dira-t-on, par ceux qu'on appelle les bourgeois, les fabricants et marchands ; sûrement pas par la cour, pour qui elles ne sont que moyens de jouissance. Mais non, c'est plutôt l'inverse qu'il faut dire : les mercantiles par définition n'investissant jamais l'objet pour lui-même, mais seulement pour sa valeur, c'est-à-dire son pouvoir de report et d'intérêt, ce sont Louis XIV et les Grands qui, justement parce qu'ils détruisent sans reste marchandises et monnaie, « aiment » intensément la première et doivent faire de la seconde une chose périssable : ce qui n'est un paradoxe qu'aux yeux du capital, non de la libido dispendieuse.

Que se passe-t-il alors en matière d'intensités ? Klossow-

ski montre qu'il faut à la jouissance des libertins non seulement le corps de leurs victimes pour ainsi dire immédiates, mais le corps plus grand et indéterminé des paysans que leurs régisseurs pressurent : ce n'est pas une analogie ni une métaphore qu'il convient d'établir entre l'objet des exactions perverses et celui des pires exploitations sociales, il s'agit en vérité *du même corps,* corps de référence, indispensable à la jouissance sadienne despotique, corps à détruire, à cela près que celui que forment les victimes à l'intérieur du château est, par rapport au corps extérieur des paysans, à la fois comme l'une quelconque de ses parties et comme son *représentant* sur la scène des voluptés. On va revenir sur ce découpage de théâtralité, tellement important ici, la France comme théâtre, les sujets du roi comme les spectateurs dont les contributions financent le spectacle, la Cour comme une scène, les courtisans y jouant leur tragédie. Mais auparavant ajoutez à ce corps gris des paysans français, incarcérés dans les murs théâtraux du fisc royal et seigneurial, le corps encore plus lointain des Etrangers, paysans encore, que viennent maintenant pressurer les compagnies commerciales et les contrats léonins que les agents de Colbert imposent, par beaucoup d'intermédiaires, à leurs maîtres. C'est la richesse qui « roule dans toute l'Europe » qu'il faut au libertin de Versailles, et c'est donc du corps gris de la terre de toute l'Europe qu'il va extraire, jusqu'à le rendre exsangue et blanc comme son fanion, l'or qu'il recèle par les armes du négoce.

Le commerce sert ici à étendre la portée du corps à détruire, instance référentielle d'une jouissance qui a son modèle dans Sade. S'il est vrai que la volupté n'a pas de prix, la mise à torture et à mort de toute l'Europe par les guerres d'argent n'est pas trop chère pour nourrir la gloire du roi, c'est-à-dire sa jouissance. *Il faut* à celle-ci l'imagination d'un corps *fini,* d'un corps économique qui soit circonscrit comme un corps organique, car c'est à cette condition que la volupté sera jointe à la destruction dont elle a besoin pour s'intensifier. Comment détruirait-on un corps infini ? L'hypothèse en apparence technique que fait Colbert d'une quantité constante de monnaie en Europe (hypothèse certainement congruente avec la « stagnation » ou la « contraction » économique des années 1680-1700) est à mettre sur

le compte de la libido mercantiliste. Car celle-ci, et c'est un paradoxe à nos yeux de capitalisés, fait un usage non bénéficiaire, mais dispendieux, du négoce lui-même. Il ne faut donc pas du tout entendre les courbes en baisse du trafic marchandises ou des entrées d'or et d'argent américains à Séville entre 1600 et 1650, ou celles des fabrications de saies et futaines ou de draps dans les villes du Nord pendant le deuxième quart du XVII^e siècle, comme des causes du dispositif mercantiliste. Elles en sont des pièces. Le désir mercantiliste requiert ce que *nous* appelons la stagnation ou la pénurie, mais qui est pour lui la condition d'une plus-jouissance. Un corps économique infini ouvre la perspective d'une croissance interminable et partageable, il interdit en principe la sombre volupté *par comparaison* que Colbert promet à son maître, la même qui était impliquée dans l'ancienne dénomination persane du roi des rois.

Hume le dira, la *jalousie* est au centre de la politique économique du mercantilisme, et c'est en développant ses effets « contradictoires » qu'il espérera en démontrer l'erreur. Si en effet beaucoup d'or afflue dans un pays au détriment des autres, dira-t-il, le premier verra ses prix augmenter, ses importations croître et ses exportations baisser. Au contraire, « supposons que les 4/5^e de toute la circulation monétaire qui existe dans la Grande-Bretagne soient anéantis en une nuit, quelle serait la conséquence de cet événement ? Le prix du travail et des marchandises ne devrait-il pas baisser en proportion ? Quelle nation pourrait alors lutter avec nous sur les marchés étrangers ? Ne nous faudrait-il pas alors bien peu de temps pour faire rentrer l'argent que nous aurions perdu et pour nous relever au niveau de toutes les nations voisines [13] ? ». Le raisonnement est peu convaincant mais, ce qui y éclate, c'est l'amour de la balance, où l'on reconnaîtra aussi bien le pathos de Lavoisier et la passion généralisée pour l'annulation négocieuse. Quant au « fond », autant essayer de convaincre les quatre libertins que leurs crimes les mènent à la ruine, et qu'il y va de leur intérêt, et même de leur survie, de *rendre* de quelque façon la richesse qu'ils extraient des populations dont ils tirent revenu. Autant

13. « De la balance du commerce », *Œuvre économique*, tr. fr., Paris, p. 66 ; cité par Deyon, p. 103.

recommander à la perversion de se faire plus démocratique et égalitaire à l'endroit de ses objets. En vérité le corps de l'Europe est devenu à l'époque de Hume, du moins pour les Anglais, un corps de capitalisation doté des propriétés de la jouissance, ou *des* jouissances, que le capital requiert ; il était pour Colbert un corp non moins jouissif, mais tout autrement.

L'équilibre des balances nationales, c'est-à-dire la règle du zéro, n'y est pas pris en considération. Le désir ne marque pas ici sa folie en se donnant les conditions de l'infinité, la monnaie n'opère pas ici comme puissance de *crédit,* comme possibilité offerte au partenaire d'*anticiper* ses achats de biens ou de services ; au lieu du crédit, la *jalousie.* Comme celui du jaloux, le temps du mercantiliste se compte à rebours : « Il ne reste que la Hollande qui combat *encore* avec de grandes forces... », et il s'achève dans le blanc du corps européen vidé de sa puissance et dans la tumescence cramoisie du maître de Versailles. Et le temps de ce maître même se compte *à mort :* « Après moi, le déluge » ; tumescence non perpétuelle, la volupté n'étant pas recherchée dans l'intensité d'une permanence, mais dans l'intensité d'une consomption. Le capitaliste, et déjà Hume et son ami A. Smith, voit l'Europe comme un corps d'investissement qui rapporte, Colbert et son maître comme un corps de somptuosité qui s'épuise ; point de *nous,* mais la dichotomie *je/ils.* A la jalousie est nécessaire, comme à la perversion selon Klossowski, une référence organique, une vie, à faire périr. « On n'a jamais inventé au cours de l'histoire, écrit Keynes, un système plus efficace que celui de l'étalon-or pour dresser les intérêts des différentes nations les unes contre les autres [14]. » C'est que l'étalon-or est ce qui persiste du *corps d'or,* corps organique de référence pour le mercantilisme, jusqu'à l'âge de la monnaie fiduciaire. L'étalon-or, c'est le repère de la jalousie. La monnaie du vrai capital est envieuse, elle n'est pas enviable ; elle n'est dans sa fonction créditrice que permission d'entreprendre et de profiter ; et son temps ne se compte pas à rebours, au contraire, elle ne cesse de le reproduire par une relance interminable des

14. *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie* (1936), tr. fr., 1942, p. 362.

créances. La vraie monnaie du capital, loin d'être un trésor, une chose de terre, est une relation, relation de pouvoir certes, puisqu'il faut pouvoir *donner le droit d'anticiper* en accordant crédit, et pouvoir en bénéficier en se montrant solvable ; mais aussi relation d'écartement du désir avec lui-même, inhibition et rebond des énergies libidinales, dont on essaiera plus loin de dresser le schéma. La monnaie du capital n'est en un sens que temps donné et repris, anticipé et retardé. La monnaie mercantiliste est une chose érotique et létale.

Revenons au théâtre mercantiliste. Peut-être son analyse énergétique permet-elle d'inspecter mieux cette étrange jalousie, qui, on l'aura vu, n'a aucun rapport avec l'intérêt, bien ou mal compris. S'il est vrai qu'il faut au théâtre classique, non pas une limite, mais *deux,* l'enceinte du théâtre d'abord, et le cadre de scène ensuite, l'une dans laquelle a lieu la représentation, qui enveloppe l'ensemble salle et scène, et l'autre en laquelle se circonscrit l'espace du jeu, on verra que l'espace mercantiliste est de même configuration. La frontière douanière délimite l'entrée dans ce théâtre qu'est le royaume : les spectateurs de fait sont les sujets du roi, faisant salle. A l'intérieur de l'espace français, la Cour circonscrit une seconde limite, celle de sa propre scène, dont les Grands sont les acteurs. La congruence est certaine, du dispositif théâtral qui donne alors lieu à la tragédie classique française, avec le dispositif politique économique du mercantilisme.

Pourtant l'organisation à limite double n'est pas du tout le propre de l'espace mercantiliste. La Grèce ancienne en donne un modèle fort : limite de la citoyenneté, et à l'intérieur, limite de la sphère politique, centre (*méson*) où l'orateur vient dire ce qui a été fait et ce qui va se faire, où par lui la cité vient donc se représenter. Schéma peu différent du théâtre tragique et comique. Mais la scène politique grecque n'est pas la scène monarchique, et cela pour autant qu'elle est, par construction, *vide*. Tout citoyen peut en principe s'y porter, et y parler, donc y venir se faire le miroir de la cité, sa réflexion. A cette constitution républicaine est associée une régulation tout autre de la *destruction :* celle-ci n'a jamais lieu qu'au dehors des limites de la cité, par la guerre contre les ennemis ou les alliés rebelles, et par

l'impérialisme contre les alliés. Qui détruit ici ? non pas le roi, mais le collectif des guerriers. C'est bien le désir de puissance (*Macht*) qui pousse telle cité à la consomption de ses forces et de ses richesses dans les guerres et les conquêtes de prestige, comme nous disons. Mais ce désir n'est pas instancié sur une figue despotique circonscrivant une deuxième clôture (la scène versaillaise) interne à la sphère politique (la nation, la cité) ; tout citoyen en est saisi. Si pourtant la seconde scène existe bien dans les républiques, c'est pour distinguer un trésor de mots plutôt que de richesses. Si l'exclusive propre à la détermination du pouvoir et de la représentation fixe sa barre quelque part, c'est là, sur la peau du langage plutôt que sur celle des biens ; la tribune cesse bientôt d'être un milieu vide et accessible, elle devient le théâtre où les mots se thésaurisent et se dilapident, procurant prestige. La *technè* langagière des rhéteurs et des sophistes, il ne suffit pas d'y voir le symptôme d'un professionalisme affectant la parole, il faudrait la considérer aussi comme l'acquisition et l'usage d'une *fortune d'énoncés* donnant accès privilégié à la scène des assemblées, simplement parce que ces énoncés sont *crédibles :* la tribune républicaine serait une scène où l'on dépense du langage en purs prestige et perte. Comme dans le mercantilisme, cela n'exclut pas, mais implique, la généralisation du commerce (des mots) ; mais, comme dans le mercantilisme, la circulation, ici langagière, doit, sous le couvert d'acquitter des obligations contractées égalitairement avec les concitoyens, permettre aux rois des mots, aux rhéteurs et aux sophistes, de ruiner le crédit oratoire de leurs partenaires et de s'assurer la possession exclusive, dès lors nécessairement consomptive, du trésor de la parole.

Le mercantilisme français classique connaît une autre généralisation du négoce, il commence à l'étendre au travail en multipliant les manufactures (encore que ce ne soit pas dans l'esprit de l'accumulation du capital, mais de la guerre par commerce) ; cependant il érige au centre des échanges un lieu sans réciprocité qui accapare les plus-values et les détruit. Cet Etat despotique requiert ainsi la mobilisation d'une partie importante des énergies disponibles aux fins de constituer la double clôture et de faire affluer au centre et s'y perdre les suppléments d'impulsion captés au dehors. L'espace « poli-

tique » que nous connaissons, avec sa capitale boulimique et narcissique, et son réseau arachnéen de polices et « justices », a été organisé par le mercantilisme : empire profondément guerrier et pillard, où le travail et l'entreprise économique ne sont jamais que des armes réelles ou potentielles aux mains du despote, où les productions ne donnent pas lieu au crédit, mais à l'envie du prince.

L'Europe est alors ce monstre à deux corps : un corps mercantile, soit un cercle échangiste formé par la circonversion de toutes les intensités dont est capable la grande pellicule, et par leur annulation au moyen de l'équivalent général ; mais il est en même temps un corps d'or, une Barbarie, allemande, italienne, anglaise à conquérir, à piller, à ruiner. Corps négocieux *et* corps victime, fait de clients qui sont aussi des barbares promis à la spoliation et la destruction. On leur *vend* quelque chose, on leur *pille* leur or. La barrière protectionniste délimite ce qui est barbare et ce qui est français, ce qui est client à anéantir et ce qui est sujet à conserver. Elle laisse filtrer en exportation des marchandises réputées sans usage aux sujets, en importation des trésors métalliques de guerre et de fête. Elle laisse sortir de quoi faire survivre les Bêtes du dehors, qui ont besoin de la France et dont la France « se passe » aisément ; elle laisse entrer « en échange » les matières de gloire et de destruction, le hors-de-prix, l'inéchangeable.

Au moment où le commerce commence à faire régner la loi des équivalences et des minimax, la politique mercantiliste en détourne la fonction dans une formule impossible : achète-moi ta survie, dit Colbert à l'Etranger, mais au prix de perdre tous tes moyens d'achat, et je représenterai ton agonie chez moi. Sur la grande pellicule les pulsions continuent à courir ; mais un flux d'exportations n'apporte aux régions destinataires que la contrainte de renvoyer un flux d'importations incommensurables en intensité. Ainsi un « extérieur » se forme de l'autre côté des barrières douanières qui n'a pour rôle que de se vider dans un « intérieur », énorme transfert des énergies courant sur le corps ambigu de l'Europe, qui alimente l'incandescence de la fête versaillaise. Et en même temps qu'il s'y vide, il s'y représente en s'y détruisant, puisqu'il n'est jamais rendu par le mouvement du commerce. La consomption apparemment aberrante des

trésors sur la scène de la Cour *représente* la *destruction de l'Etranger*. S'il y a *deux* limites, et non pas une, dans cette théâtralité, c'est que la première détermine ce qui en extériorité subit la guerre et la destruction d'argent, la victime de la passion despotique, le corps d'or des pays arriérés, le tiers-monde des barbares, et la seconde en intériorité répétant de façon rituelle cet anéantissement de richesses : le monarque et sa cour représentent et se font représenter, dans l'espace sacré du Centre, la puissance mortifère qui ravage l'espace profane de la Périphérie barbare. Telle est la jalousie du despotisme qui alimente le mercantilisme, que ce dernier ne saurait se contenter de prendre, et détruire, mais qu'il lui faut présenter en soi ce qu'il anéantit au dehors.

L'Occident tout entier ne cessera, dans son impérialisme de conquête, d'*importer,* c'est-à-dire de répéter sur son propre corps, le « superflu » dont il dépouille le corps de la terre. Mais ce superflu n'apparaît superflu qu'autant qu'il a été estimé en termes mercantiles, mesuré à une supposée *valeur* minima de la vie, escompté en prétendus *besoins,* donc qu'autant que le corps de la terre couvert des Etrangers barbares dont « on peut se passer » est entré en contact commercial avec les Européens. Enroulement de la bande libidinale sur elle-même, avec inclusion par substitution de ce qu'exclut cette clôture. Retour du refoulé, si l'on veut : le Barbare, c'est le roi. Mais à entendre non pas comme substitution consécutive à un manque (où est le manque en tout cela ?), mais par récurrence des pulsions de mort au beau milieu de l'Etat organique en train de se délimiter érotiquement. De là la prédominance du tragique, sur la scène centrale, et bientôt de la Terreur, qui lui fera suite.

La monnaie se fait équivalent général pour rendre commensurables les peuples extérieurs, leurs richesses (« produits ») et leurs pauvretés (« besoins »), avec les marchandises qu'ils achètent. Et comme telle, elle n'est évidemment *rien,* que le zéro central de la circonversion et que le zéro final de chaque cycle mercantile. Elle détermine ainsi des *prix* parce qu'elle détermine des rapports estimables entre quantités, offres et demandes de biens. La monnaie s'exhibe donc comme *ratio,* compte. Mais le mercantilisme trahit l'un de ses secrets, ou plutôt il le publie : c'est qu'elle n'est pas seulement instrument d'Eros contribuant à former

le corps viable du marché européen, voire mondial, elle est aussi arme d'envie, moyen de destruction, épuisement de ce même corps qu'elle forme, suggestion d'autres surfaces. Non pas seulement la terre d'Europe unie et refermée sur elle-même par la loi des échanges ; mais aussi des fragments dispersés, morceaux de peuple subissant la morsure vampirique. Dans l'équivalent se dissimule le vampire, dira la critique libérale du mercantilisme ; dans le vampire se dissimule quelque chose de plus que l'équivalent, le capital déjà, dira la critique marxiste-keynesienne. Nous disons : dans le signe échangeable, le tenseur, et l'inverse. Dans le pouvoir, la puissance, et l'inverse. Maintenant, que reste-t-il de cette dissimulation (presque parfaitement évidente) de la monnaie mercantile, dans le capitalisme ?

COITUS RESERVATUS.

Les « dépenses » sont loin d'être, on l'a vu, d'absolues émancipations du cycle reproductif : les déversements d'intensités pulsionnelles vers un supposé *extérieur* donnent lieu toujours à un double processus, l'un par lequel une proportion plus ou moins importante de ces quantités libidinales est compensée par un retour, la *daksina,* le paiement de la passe, de la séance, les mots mêmes, quand ils appartiennent à la petite monnaie du langage, au concept ; l'autre qui au contraire fait partir en chaleur, en fumée, en jouissance, une quantité de pulsions *irréversibles* et *inutilisables* dans aucun cycle de cette sorte. Ce sont donc, sur le cercle, des effets de transmutation, à peine entrecoupés par des dépenses en pure perte, qui sont jouissances dispendieuses. Mais la question de *ce qu'il en est de la jouissance sur le cercle* reste entière. Tout au plus comprenons-nous qu'elle est perverse par rapport à celles qui se donnent cours dans l'offrande sacrificielle, analytique ou prostitutive, comme inversement celles-ci le sont si l'on prend celle-là comme point d'instanciation. Reste à saisir affirmativement cette jouissance dont nous avons, avec quelque arbitraire, donné la cité grecque en sa fonction mercantile pour modèle.

Usant toujours de la même voie zigzagante et inane que suivent sur la bande labyrinthique les impulsions, on ira trouver dans l'érotique chinoise classique de quoi approcher cette jouissance. Ici il faut abattre le poing sur des doctrines qui sont pourtant chères à notre nostalgie d'occidentaux, n'accorder, même au Tao, même à son admirable doctrine de la faiblesse, le moindre crédit, rejeter tout cela du côté du nihilisme encore, quelque raffinement hautain que cela puisse signifier en matière libidinale.

« Dans le commerce sexuel, il faut considérer la semence comme la substance la plus précieuse. En l'épargnant, c'est la vie même que l'homme protégera. Après chaque éjaculation, il faut compenser la perte de semence en absorbant l'essence de la femme. [Pour économiser la semence], il faut faire neuf pauses après chaque série de neuf coups, ou encore prévenir l'émission de semence par une pression [des doigts de] la main gauche sur le point situé au-dessous du membre. Alors la semence rebroussera chemin et fera du bien à l'organisme. Pour absorber l'essence de la femme, on donne alternativement neuf poussées peu profondes et une profonde. En mettant sa bouche sur celle de « l'ennemie », on inhale son souffle et on suce sa salive. Ce que l'on aura avalé descendra dans l'estomac et de là se changera d'essence *Yin* en essence *Yang*. Quand on aura ainsi fait trois fois, il faudra de nouveau donner des poussées peu profondes, neuf par neuf, séparées d'une estocade profonde, jusqu'à ce que l'on ait atteint le chiffre de 81 ou 9 fois 9, qui parachève le chiffre *Yang*[1]. »

Dans ce *Yi-hsin-fang* se trouvent consignées les grandes thèses de l'érotique chinoise, qui est taoïste pour l'essentiel. Et l'on voit ici à l'œuvre un dispositif de commutation des influx si différent de ceux que nous avions balayé du regard qu'il mérite une vive attention. Car, à l'inverse de la passe, du sacrifice et de la séance, qui tous avaient pour effet de recueillir sous une forme échangeable (monnaie, biens en salaire des prêtres, langage) une partie de l'énergie dépensée à la jouissance perverse, et de laisser *le reste* en quelque sorte sortir du cycle de la reproduction et de la communication, en intensités vaines perdues pour tous et, pour ainsi dire, dérobées par le pervers (le sacrifiant, le client, l'analysant) à l'organisation sociale — ici, dans l'érotique taoïste, l'agencement est tel qu'il opérera de façon à susciter chez la femme, par une analyse et un respect méticuleux des postures et procédures propres à maximiser sa jouissance, l'exaltation de son énergie *Yin, en vue de la lui dérober*. Alors que la prostituée, le prêtre et l'analyste observaient,

1. « Prescriptions secrètes pour la chambre à coucher » (c. 600 p. C.), recueillies dans le *Yi-hsin-fang* (982-984). Cité par Van Gulik, *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Gallimard, 1971, p. 191.

en face des impulsions inadmissibles de leurs vis-à-vis respectifs, une règle stricte de minimisation de la jouissance de ces derniers et du danger qu'ils pouvaient courir sauf à lester lourdement leur aventure par le paiement des services demandés aux compétences des professionnels, la chambre à coucher chinoise est le lieu d'une tout autre tractation : bien loin que la femme, que l'on peut croire ici le sujet de la jouissance, si ces mots ont un sens — plutôt : la région de l'intensité, et encore faudrait-il dire : en un corps entièrement et exclusivement traité dans sa section génitale (ce qui permet à Van Gulik de vanter la « normalité » de cette érotique) —, bien loin que cette région ainsi localisée des érections et des émotions soit désavouée et soumise à substitution (comme dans l'indifférence du ventre prostitué, la sublimation de l'offrande ou le parler du divan, et au moyen des paiements décrits), elle est exaltée autant que faire se peut par le jeu des mots, des mains, de la bouche, des regards, de la verge et des reins de l'homme. Ce branchement a beau n'intéresser, à travers les neuf positions du *Hsuan-nu-King* ou les trente du *Tong-hsuan-tze,* que la pénétration de la Tige de jade dans la Caverne en forme de grain à travers la Porte de Jade, le soin maniaque dont cette pénétration, sa préparation, son cours et son issue sont entourés oblige déjà à dire qu'on n'a pas ici affaire du tout à ce que Klossowski ou Sade appelleraient une opération simple de propagation de l'espèce. En particulier, quoi qu'il en soit du destin ultérieur de sa semence, la verge chinoise n'agit aucunement comme la verge athénienne, celle-ci soucieuse seulement, quand elle pénètre la cavité de l'épouse, d'y déposer au plus vite sa semence à des fins de reproduction somme toute très élémentaire : en Grèce le problème de l'orgasme féminin n'est pas posé, et quand le pénis s'hétérosexualise, c'est, on l'a dit, en une quasi-prostitution, parce que la communauté des pédérastes ne saurait se reproduire sans passer par les femmes.

Il paraît en être de même chez les Chinois, où les lettrés, les fonctionnaires, les militaires de tout rang, les gouverneurs, les princes et l'empereur même (qui ne sont certes pas assemblés en un cercle comme des citoyens, mais étagés en une pyramide bureaucratique comme les toits d'une pagode) ne sauraient assurer par leur appareil étatique la reproduction simple de la population. Donc il faut passer par les femmes

ici aussi. Mais on fait beaucoup plus qu'y passer, et l'homme qui se consacre au coït, bien loin de prostituer un instant sa verge citoyenne au service de la propagation et sans jouissance, poursuit dans la chambre à coucher une stratégie et une médecine qui sous le nom d'érotique relèvent de toute une cosmologie et se combinent avec toute une politique. Le bout de corps féminin utile n'est pas pris selon sa seule fécondité en enfants possibles, bien qu'il le soit en effet par ailleurs comme on le verra, il l'est ici selon sa puissance intensive en *Yin,* laquelle se marque par les cinq signes de la femme, par les cinq désirs de la femme, par les dix manières de bouger de la femme, par les neuf esprits de la femme, selon le *Yi-hsin-fang.* Qu'il s'agisse d'une médecine, tous les textes taoïstes (et même les autres), même quand ils en restreignent la portée, l'affirment : l'intensification de la jouissance féminine renforce l'énergie masculine, le *Yang.* Les sécrétions de la bouche, des tétons, du vagin sont aspirées par la bouche et le méat de l'homme, elles entrent dans ce fragment de corps libidinal qu'il est comme un surplus d'énergie. Celle-ci est *Yin* assurément, et *Yin* est l'eau dormante qui use tout sans s'user jamais, c'est pourquoi elle menace le principe *Yang,* qui est feu et donc extinguible, et pourquoi l'érotique est aussi une stratégie, et la femme désignée « l'ennemie ». Mais le *Yin* agité par les spasmes de la jouissance, c'est de l'eau qui bouillonne, c'est déjà du feu, ça peut passer du côté *Yang,* c'est une transmutation non seulement des éléments, mais des principes l'un dans l'autre, car dans l'un il y a toujours le noyau de l'autre, et l'expansion de ce noyau dans l'un le conduit à devenir l'autre. Ce que donne la femme conduite à l'écartèlement et au cri, par les innombrables écoulements de liqueurs que décrivent les Traités, ce n'est déjà plus de l'eau tant ça a été secoué, et c'est pourquoi, en s'en emparant, l'homme, qui est du côté du *Yang,* va pouvoir *s'enrichir.* Enrichissement présenté comme convalescence, thérapeutique des maux bénins, mais aussi de maladies graves (avec prescriptions précises portant sur les postures et les manœuvres susceptibles d'y remédier), mais surtout enrichissement en puissance d'immortalité, soit — dans la version laïque et sociale, voire confucéenne — parce que de cette capitalisation des énergies on peut espérer tirer le bénéfice de beaux enfants mâles,

soit — quand l'usage de l'érotique penche vers la mystique taoïste — qu'on compte atteindre, par la répétition de ces pompages de *Yin* en pleine activité, l'immortalité du Tao lui-même en s'identifiant au Sans-Nom qui ne cesse de se transmuter.

Mais d'abord tout cela, de quelque façon qu'on le comprenne et pratique, ne vaut qu'à la condition, tout inverse de la fonction pénienne de l'époux citoyen hellénique, que la Tige de Jade demeure dressée en sa tumescence et que l'éjaculation n'ait pas lieu. Donc, d'un côté, les sources liquides naissant des cavités et replis de la bande-corps pulsionnelle en éruption nommée femme, et de l'autre une verge dure qui boit à pleine bouche ces liqueurs d'agitation et les conserve : *coïtus reservatus.*

Quel est ce dispositif singulier ? A la Fille Choisie qui s'étonne que l'homme puisse tirer aucun plaisir en réfrénant ainsi l'éjaculation, P'ong-tsou répond que l'émission de semence donne sans doute un moment de joie, mais non une sensation de volupté : « Si au contraire l'homme pratique l'acte sexuel sans éjaculer, son essence vitale sera fortifiée, son corps sera tout aise, son ouïe sera fine et sa vue perçante ; même si l'homme a réprimé sa passion, son amour pour la femme augmentera. C'est comme s'il ne pouvait jamais la posséder à suffisance [2]. » A partir de cette réponse ambiguë, deux lignes à suivre : c'est d'abord un point de départ pour les thèmes de l'amour platonique, courtois, impossible, romantique, pour autant qu'à la place du branchement des énergies libidinales sur des organes, sur des morceaux du corps labyrinthique, la réservation du sperme va autoriser un autre branchement, sur des *personnes* cette fois, et que l'amour pour ces personnes va se substituer à la décharge sur des régions anonymes. Un tel déplacement requiert la production, du côté de la femme comme de l'homme, de sujets, c'est-à-dire d'instances unitaires et vides, qui ne seront, en effet, par définition, jamais « possédées » à suffisance, puisqu'ils ne sont qu'un zéro d'instanciation des pulsions. A suivre cette direction, on se retrouve très près de problématiques dites « modernes » comme celle de Lacan, que marquent les notions du manque à jouir et de l'insaisis-

2. Cité par Van Gulik, pp. 188-189.

sabilité de l'objet libidinal. Observons pourtant qu'elles sont dominées de fait par ce qui précisément ne surplombe nullement la pensée ni moins encore l'érotique taoïste : la catégorie du sujet. Car si le Tao est d'importance pour nous, économistes libidinaux, ce n'est pas par son nihilisme, c'est par son raffinement dans la recherche et l'affirmation de la mutabilité, et de ce fait par l'inexistence pour lui de la question du sujet.

Telle est précisément l'autre ligne à partir de laquelle suivre la réponse de P'ong-tsou, et c'est elle qu'accréditent tous les textes que donne par ailleurs Van Gulik : la fortification du corps de l'homme, le raffinement de son audition et de sa vision, sa disponibilité, ce quelque chose qui fait qu'après le *Zen,* comme disait Cage, on est tout à fait comme avant, mais seulement à trois pouces au-dessus du sol — tout cela, qui est obtenu par la rétention de la semence et par la contrainte qui lui est faite, au moyen de techniques soit mentales soit physiques (comme la pression du majeur et de l'index sur le canal avant l'émission), de faire retour vers la tête, — tout cela ne relève pas du nihilisme mais de l'intensification. Il s'en fout complètement, cet homme, de la femme avec laquelle il couche. Les Grands chinois ont des gynécées de mille femmes : voilà l'anonymat. Mais peut-être, autant de lui-même. Qu'est-ce qu'il lui faut ? Multiplier les circulations, les branchements, agiter l'eau avec ce feu qui lui brûle les reins, voyager dans l'extrême réserve, dans la très petite marge donnée par les règles des livres de l'*Ars amatoria.* Ces règles dans leur minutie, il faut les entendre et les pratiquer comme celles qui régissent la mimique, le chant, la danse et la musique d'un spectacle Nô : elles ne font office de guides que pour les apprentis auxquels elles bornent *a contrario* le champ des choses à ne pas faire. Mais le grand art, comme dans l'érotique taoïste, et comme dans la folie sans doute, consiste à bouleverser tout le champ qu'elles délimitaient, en en faisant une sorte de *non-lieu* qu'elles balayent au lieu de le circonscrire, et où l'on ne saura jamais si cette inclinaison du torse n'est pas un peu au-delà ou en deçà de la règle, cette frappe du tambour, ce geste du bras. En renversant complètement le rapport de l'acte, scénique pour le Nô, sexuel pour le Manuel d'amour, avec la mesure, au point que c'est le premier qui détermine

par lui seul son intensité hors mesure, on entre enfin dans la singularité incomparable et indécidable. La règle n'est plus une ligne qui passe *autour* du champ où ce qui *doit* se faire est fait et qui en exclut ce qui ne doit pas se faire, mais dans un tournoiement sur elle-même (et son point axial de rotation se déplaçant lui-même sur ce segment de droite qu'est la règle), dans une rotation oscillante qui rend insaisissable et immémorable ce qui se passe (que ce soit mouvements de la tête, chants, dans le Nô, poussées de la verge, ondulations des fesses, dans le coït), elle ne sert plus qu'à engendrer, par l'impossibilité de situer l'acte quant à elle, ce non-lieu ou ce lieu non pensable qui est précisément le passage d'intensité. Ligne engendrant une région évanescente où s'embrase l'émotion, laquelle région est par excellence fragment incomposable de la bande labyrinthique.

Que telle soit la fonction libidinale des scrupuleuses prescriptions érotiques, ce n'est pas niable. Cependant elles ne justifient pas le privilège exclusif accordé au *coïtus reservatus*. Toutes les passions sembleraient ici devoir être également capables de créer le nouvel espace des singularités non mesurables. Si donc le Tao et toute la tradition chinoise réservent pourtant à la rétention de sperme toute la fonction intensive, c'est qu'à travers l'intensification continue de percer ce que Klossowski nommerait une intention, et ce n'est pas un hasard s'il est demandé à la semence de retourner en direction du cerveau. L'intention n'est sans doute pas, comme on pourrait le croire, essentiellement misogyne ; il est dit ailleurs que la femme a aussi pouvoir de son côté de faire épargne de ses sécrétions vaginales, et d'absorber le principe *Yang* à l'œuvre dans son partenaire. Le *Yu-fang-pi-kiue* donne ici des conseils permettant aux femmes de ne pas dépenser toute leur essence *Yin* dans le coït et de surseoir à l'orgasme. Le Traité va jusqu'à écrire : « Si une femme connaît la manière de nourrir sa puissance et celle de réaliser l'harmonie des deux essences (*yin* et *yang*), elle peut se transformer en homme. Si, pendant le coït, elle peut empêcher que les sécrétions de son vagin ne soient absorbées par l'homme, elles reflueront dans l'organisme de son propre corps, et ainsi son essence *Yin* sera nourrie par le *Yang* de l'homme[3]. »

3. Cité par Van Gulik, p. 205.

On ne saurait affirmer plus fortement qu'il n'y a pas de différence insurmontable des sexes, qu'il y a potentiellement chez l'un et chez l'autre son corrélat, et donc l'éventualité de son passage à « l'ennemi ». Non, la question n'est pas celle du féminisme, l'intention de *réserver* peut aussi bien habiter la *tête* d'une femme que celle d'un homme, là-dessus l'Art d'aimer ne fait pas de différence, mais enfin il faut une tête, où cela reflue et se retient. Une instance de recueil et de relève. Et l'intention d'atteindre une fin, et même plusieurs. D'abord celle que donnent les plus mystiques et aussi les plus populaires, c'est l'immortalité, c'est le retour au vide de la mutabilité, et la perte de la fausse subjectivité dans la faiblesse, qui est la vraie force. « Tout le monde a sa richesse, / moi seul parais démuni. / Mon esprit est celui d'un ignorant / parce qu'il est très lent. / Tout le monde est clairvoyant / moi seul suis dans l'obscurité. / Tout le monde a l'esprit perspicace, / moi seul ai l'esprit confus / qui flotte comme la mer, souffle comme le vent /. Tout le monde a son but précis, / moi seul ai l'esprit obtus comme un paysan. / Moi seul je diffère des autres hommes / parce que je tiens à têter ma Mère[4]. » La mer, c'est l'eau, la femme, le *Yin ;* le vent, c'est l'homme, le *Yang :* cette confusion est celle du coït aussi bien que celle du Tao, et quand on est « là » (là où *je* ne pense pas, comme dit Lacan), alors c'est bien l'intensité, sans intention, sans but précis, qui passe.

Mais l'intention est déplacée juste un peu à côté : il reste l'intention de « têter la Mère ». Cette Mère, la Mère de l'Univers, est le Tao ; or il en est dit ceci : « Je m'efforce de l'appeler « grandeur ». / La grandeur implique l'extension. / L'extension implique l'éloignement. / L'éloignement implique le retour[5]. » Têter la Mère, c'est pomper le *Yin* ou le *Yang,* peu importe, ramasser le plus d'énergie possible pour s'inscrire dans la fluidité sans fin du flot qui s'épand et revient en sa suprême vacuité[6]. Donc, pendant que vous copulez au mieux des intensités, vous *n'oubliez pas* cette petite pression des doigts gauches entre scrotum et anus,

4. *Tao-tö-king,* XX.
5. *Tao-tö-king,* XXV.
6. *Ibid.,* XVI.

cette suspension du va-et-vient du ventre, qui vont faire que, rusant avec votre partenaire, vous allez prendre ce qu'il-elle est en train de vous donner (sans compter ?), et dérobant son plus-de-force dès lors passé en vous, allez tenter de capitaliser le tout dans l'inanité fluide qu'est le Tao : « Trente rayons convergent au moyeu, mais c'est le *vide médian* qui fait marcher le char[7] » : ce qui, dans l'ordre cosmologique, est le même dispositif que le zéro central mercantile grec et lydien. Vous étiez sur la circonférence, et usant d'une intensité extrême, vous calculez de vous faire éjecter ou injecter vers le centre vide, hors vie et mort. Vous négociez. C'est une guerre, ce coït ? Là n'est pas l'important. L'important est qu'on en dise : alors, faisons stratégie. Car stratégie, c'est marché, la mort incluse dans les éventualités estimées. Et ce qui, il y a un instant, passait pour le raffinement des préceptes permettant de dégager le non-lieu de la bande libidinale, paraît à présent, par la moralisation de l'affaire et le nihilisme qui en rabat la portée sur le vide central, une simple maximisation du profit énergétique. Ce n'est pas parce que ce dernier est réputé cosmologique ou ontologique qu'il en est moins intéressant ou redoutable. Il y a un négoce taoïste. On le voit clairement dans la version alchimique qui peut être donnée des textes érotiques. Rien de plus négocieux que l'alchimie : négoce des simulacres d'affects, quantification des pulsions de vie et mort, pesée des sexes, à des fins d'enrichissement, et même de richesse absolue : l'or. Pas étonnant que tout ce dispositif se retrouve, par la balance de Lavoisier et sa position d'équilibre pour les *échanges de poids de corps,* dans l'industrie. L'érotique, la stratégie, l'alchimie, l'éthique tao, autant de circonversions profondément analogues, en leur nihilisme central, à celle qui préside au mercantilisme généralisé.

Mais il y a plus, ou du moins plus plat, et plus directement circonverti : si l'homme (car enfin, dans la plupart des textes, c'est quand même l'homme qui vampirise) pratique le coït réservé, ce n'est pas seulement pour se faire Tao, c'est aussi, d'autre part, pour que toute cette semence ainsi *accumulée* produise, quand elle sera lâchée à bon escient, de beaux et bons enfants. Il faudra des conditions érotiques,

7. *Ibid.,* XI ; je souligne.

atmosphériques, saisonnières, sociales favorables, certes ; reste que ce qu'il *réserve* par son priapisme appris, ce n'est pas seulement l'anéantissement sur le zéro central, c'est la propagation la meilleurs sur le cycle de l'économie politique chinoise. Et alors la tête vers laquelle remonte et se recueille sa semence réservée n'est pas une tête mystique, mais des plus bureaucratiques. Car cette tête est la tête d'un chef de famille, et ce chef sera d'autant plus puissant qu'il aura des mâles en nombre, et il les aura d'autant plus nombreux et énergétiques qu'il aura thésaurisé son sperme, et son trésor de sperme sera d'autant plus riche qu'il aura plus de concubines, donc qu'il sera lui-même plus riche ou plus capable, militaire, haut fonctionnaire, de se procurer des femmes en nombre. Bref, en ceci la femme remplit tout à fait la fonction d'une source d'énergie (vous pouvez dire sol, sous-sol, force de travail, chute d'eau, vent) dont il s'agit de s'approprier la force qu'elle peut donner en optimisant son rendement et de la transformer en une autre forme d'énergie (ici, les enfants), qui à son tour, par transmutation, donnera un supplément d'énergie (ici, grande famille, héritiers mâles, de qualité et en nombre, permettant d'étendre les pouvoirs de la famille et de ses clientèles à travers les espaces superposés de la hiérarchie bureaucratique). Perspective confucéenne sur le coït réservé, perspective très réservée elle-même, qui juge indécente l'érotique tao et la refoulera, mais dont on voit bien comment elle est elle-même le revers et le complément, en même temps que l'abaissement dans la vulgarité du pouvoir, de la recherche taoïste des intensités anéantissantes.

Jamais les Grecs n'ont eu ce point de vue sur la femme et l'enfant, et c'est un point qui, pour l'économiste pulsionnel, permet de différencier fortement la communauté citoyenne et la société « despotique orientale ». Qu'est-ce que cette semence chinoise ? L'objet d'une épargne ? Plus : d'une capitalisation. Une épargne serait simplement la réservation de semence à l'occasion de la jouissance. Le geste de l'épargne se réduirait à la pression des doigts gauches sur le canal séminal. Mais l'érotique chinoise requiert beaucoup d'autres choses que ce geste : elle veut *extraire* du partenaire autant de force que possible ; donc introduire dans un corps, qui sera le corps reproducteur, de *nouvelles* quantités d'énergie. Non seulement l'émission, soit la dépense, est suspendue, ce

qui est l'épargne ; mais est recherchée l'*augmentation* des forces, pour laquelle la verge fonctionne non plus comme canal d'échappement pour des trop-pleins, mais, dans le sens inverse, comme un conduit de forage par lequel les substances énergétiques dormant dans les replis du corps (de la terre-femme) sont recueillies, stockées (génitoires, épine dorsale, tête ; stations de pompage, pipe-line, réservoirs), et remises ultérieurement en circulation comme moyens de production (émission de semence fécondante ; combustion des hydrocarbures à des fins dites reproductives). Encore l'analogie est-elle insuffisante : il faudrait imaginer que le forage est, par lui-même, par l'agitation qu'il provoque dans les nappes qu'atteint et que s'ouvre l'énorme gland fraisé promu en elles, ce qui déjà multiplie l'énergie qu'elles contiennent. Ce qui n'est pas vrai du forage lui-même (de l'intromission de la verge dans le vagin), mais du cracking, quelque chose comme les manœuvres érotiques qui entourent la pénétration.

La maximisation de l'orgasme du partenaire fait l'objet ici d'une recherche étrangère aux préoccupations d'une reproduction simple. Ce qui est visé dans l'*intention* du taoïste mystique ou bureaucratique est une reproduction *élargie*. Un élément tout à fait méconnu de la simple *philia* grecque, du simple désir de l'échangeabilité et de la permutabilité des biens et besoins, se signale dans cette *intention d'intensification*. Celle-ci ne laisse pas de dérouter toute entreprise d'un départage simple du libidinal et du politique. Car s'il est vrai que l'intention de réserver vient recouvrir, de son calcul froid, l'ébullition d'intensités suscitée par l'érotique des postures et des procédés, il apparaît que, dans *le cercle des froideurs intentionnelles,* l'occasion de nouvelles intensités vient derechef surgir. Et c'est en examinant ce parcours-là qu'on approchera de la question : Qu'en est-il donc de la jouissance *sur le cercle,* et par conséquent qu'en est-il de la jouissance dans le capitalisme lui-même ?

LE ZÉRO DE LA CIRCONVERSION.

Qu'est-ce qui jouit dans cette jouissance qui est tout à la fois de la réservation et de la maximisation des intensités ? Non pas : *qui* jouit ? Mais : comment ça jouit, en quel lieu, sous quelle modalité l'intensité se produit-elle, quel travail, déformation, danse spéciale, sophistication fait-elle subir à la grande pellicule éphémère et labyrinthique ? L'homme dont les doigts gauches retiennent la semence (la force) et la renvoient vers la tête, dans quel mouvement est-il pris : un mouvement polymorphique de la puissance, une pure insertion sur le cycle des métamorphoses, dans lequel il n'y a que passage d'une forme à l'autre, pas même : d'une intensité à l'autre dans un labyrinthe, pas même : dans une collection indénombrable de labyrinthes issus chacun d'une rencontre (de la rencontre d'une belle « adversaire » que l'on fuit en emportant et la peur et sa force), donc une fuite, et puis une fuite, l'incandescence du *Yang* rencontrée, raptée, fuie, transformée, perdue dans une autre incandescence ? Ou bien, ce qui emporte ce Chinois, est-ce une intention de capitalisation, l'instanciation sur un centre, sans doute vide, voire inexistant comme le Tao lui-même, mais où résiderait la maîtrise des métamorphoses ? Immersion dans la puissance des métamorphoses ? ou instanciation sur le pouvoir des métamorphoses ?

Cette hésitation oscille entre deux sortes de zéro, et ces deux sortes de zéro se dissimulent dans le fonctionnement même du capital. Car ce dernier fonctionnement n'est pas du tout la machinerie bien huilée dont un Sraffa essaye de construire le modèle, pas non plus la machine à contradictions qu'un Marx veut démonter pour faire la preuve qu'elle n'est pas viable ; c'est un fonctionnement instancié en principe sur un zéro central, sur une marchandise-étalon, sur une loi générale, structurale de l'équivalence; donc guidé par un certain usage (comptable, payeur, créditeur) de la monnaie ; mais c'est aussi et simultanément, dissimulé dans cet usage, indécidablement, un antifonctionnement convulsif qui met en péril le système de la reproduction, sous le nom de ce qu'on appelle *spéculation* par exemple, mais qui est beaucoup plus que la spéculation, qui est à

l'usage productif de la monnaie ce que l'antimatière est à la matière.

Il y a deux usages de la richesse, c'est-à-dire de la puissance-pouvoir : un usage reproductif et un usage pillard. Le premier est circulaire, global, organique ; le second est partiel, mortifère, jaloux. Ce sont deux usages de la monnaie, mais il ne faut pas confondre ces deux usages de la monnaie, ces deux monnaies, si l'on veut, avec les deux sortes de zéro concevables et effectivement opératoires dans le système. Commençons par là, par déterminer (oui, hommes du concept...) un zéro de l'*annulation* et un zéro de la *conquête,* un zéro de la valeur ou du prix et un zéro du profit ou plus-value. Ensuite on pourra faire le départage des deux sortes de conquête, celle par annexion et celle par pillage, qui se dissimulent dans la fonction de crédit de la monnaie capitaliste, c'est-à-dire dans le zéro du profit. Cette dissimulation est celle-là même dont on ne cesse de parler ici, elle commande tout ce qu'il y a d'intensité du côté du capital. Le capitaliste (lequel existe et n'existe pas) est un conquérant, et le conquérant est un monstre, un centaure : son avant-train se nourrit de reproduire le système réglé des métamorphoses contrôlées sous la loi de la marchandise-étalon, et son arrière-train de piller des énergies surexcitées. D'une main s'approprier, donc conserver, c'est-à-dire reproduire dans l'équivalence, réinvestir ; de l'autre, prendre et détruire, voler et fuir, creusant un autre espace, un autre temps. Encore la symétrie de ces formules est-elle trompeuse. Les mêmes signes, monétaires ou mercantiles, qui valent *toujours* comme signifiants économiques, c'est-à-dire comme renvoyant à d'autres signes, *peuvent* aussi être des intensités toutes différentes, des jouissances de destruction. Reproduire dissimule détruire, détruire peut dissimuler reproduire, mais surtout les temps labyrinthiques de la destruction ne sont pas déduisibles du temps unique de la reproduction.

Revenons d'abord au zéro. Il y a dans tout système cybernétique une unité de référence qui permet de mesurer l'écart produit par l'introduction d'un événement dans le système, ensuite, grâce à cette mesure, de traduire cet événement en information pour le système, enfin, s'il s'agit d'un ensemble réglé en homéostasie, d'annuler cet écart et

de ramener le système à la quantité d'énergie ou d'information qui était la sienne précédemment. La marchandise-étalon de Sraffa remplit cette fonction. Que le système soit réglé en croissance ne modifie rien au modèle du fonctionnement en boucle (*feedback*) : simplement la grandeur de référence n'est plus alors u, mais Δu. Le modèle est celui-là même que sous d'autres noms Freud a en vue quand il décrit le fonctionnement de l'appareil psychique, que ce soit dans l'*Esquisse* ou dans *Par-delà...* Fonctionnement érotique, mainteneur d'ensembles. Cet Eros est centré sur un zéro : zéro évident de la régulation homéostatique, mais plus généralement annulation, par *feedback* (c'est-à-dire par répétition à fonction de liaison), de tout écart non pertinent au système, de tout événement menaçant.

Arrêtons-nous un peu ici. On voit comme l'adoption de ce point de vue sur la société, soit la fantaisie despotique qui est celle du maître de se placer au lieu supposé du zéro central et de s'identifier ainsi au Rien matriciel (comme pourrait dire Lévi-Strauss), ne peut que le contraindre à étendre son idée de la *menace* et donc de la *défense*. Car quel est l'événement qui ne comporterait pas de menace, à ce point de vue ? Aucun ; tous au contraire, puisqu'ils sont des perturbations d'un ordre circulaire, reproduisant le même (u ou Δu), exigent une mobilisation de l'énergie aux fins d'appropriation et d'élimination. Est-ce abstrait ? Faut-il un « exemple » ? C'est le projet même que perpètre, en France et en haut lieu, l'institution d'une Défense opérationnelle du territoire, nantie d'un Centre opérationnel de l'armée de terre, dont la spécificité est de parer à la menace « interne », ce qui naît dans les obscurs replis du « corps social » dont l'état-major ne prétend pas moins qu'être la tête clairvoyante : cette clairvoyance s'appelle fichier national ; la menace s'entend alors « dans un sens global, pas seulement militaire, mais diplomatique, économique, scientifique, intérieur, culturel même[8] » ; la traduction de l'événement en information pour le système se nomme renseignement : celui-ci, « c'est-à-dire la connais-

8. Général Beauvallet, *Revue de la défense nationale,* août-septembre 1973. Cité par G. Dupin dans un dossier intitulé *La Double Capture : l'armée contre la constitution.*

sance préalable », n'est-il pas « la clé de toute décision » ? Conséquemment, sa recherche « intéresse toutes les branches du savoir et de l'activité des hommes (...). Elle s'étend à tous les domaines : politique, militaire, économique, scientifique [9] » ; enfin l'exécution des ordres régulateurs et leur inscription sur le « corps social », surtout quand on imagine celui-ci en proie à quelque intense émotion, par exemple à la peur panique qui le secouerait en tous sens au cas où se déclencherait une guerre nucléaire (entendez aussi bien : où se lèverait on ne sait quelle vague jugée insane de protestation, contestation, désertion civile), — cette exécution requiert l'infiltration assidue et fine de canaux émetteurs dans la « chair » sociale, soit comme le dit à merveille tel officier supérieur, « la police des mouvements spontanés [10] ».

Le totalitarisme n'est que le processus de domination de l'ensemble maître sur l'ensemble asservi. Ce processus n'est pas épisodique, conjoncturel, lié à la fortune de tel parti politique (la « droite ») ou de telle classe sociale (la « bourgeoisie ») : une gauche, unie ou pas, opérant éventuellement au nom du prolétariat, fera ce même travail de détection des menaces, de centralisation des renseignements, de diffusion des ordres, d'élimination des événements et des hommes ou groupes supposés en accointance avec ces derniers. La dimension érotique du désir de la gauche étant plus marquée qu'en tout autre groupe, on peut même se demander si elle peut ne pas bétonner davantage encore la circulation des énergies que ne le fait aucune formation confiante dans le pouvoir unificateur du capital. En tout cas, quelle différence pouvons-nous faire aujourd'hui, plus d'un demi-siècle après la première révolution ouvrière, entre l'étatisation par un parti « communiste » des circuits économiques et des pensées culturelles et politiques d'un côté, et de l'autre le matraquage et l'encadrement de tous les morceaux du corps social par l'école, la caserne, les mass media, la publicité, le conformisme et la peur de manquer, dans un pays de « libre entreprise » ? Petites nuances, ici et là, dans la ter-

9. Lieutenant-colonel Jean, in *Forces armées françaises,* juin 1973.
10. Général d'armée B. Usineau, in *Revue de la défense nationale,* août-septembre 73.

teur partout blanche, au regard de la rouge violence des intensités mutant sur la grande pellicule pulsionnelle. Nuances dans le totalitarisme et le pouvoir de circonvertir.

La chose importante n'est pas de se décider entre l'Est et l'Ouest, on s'en doute. Plutôt de noter que le totalitarisme qui est le processus même de la circonversion ne peut que s'étendre à mesure que sont incluses dans la circulation dudit capital des quantités nouvelles d'énergie qui viennent étendre sans cesse les surfaces impliquées et multiplier les occasions données aux pulsions partielles de s'investir sur le « corps » social, rendant aléatoire l'unité de ce dernier. C'est ce mouvement concentrationnaire qui ruine les anciennes distinctions, par exemple celles du militaire et du civil, du politique et du privé, de l'économique et du culturel, qui déleste ces régions autrefois diverses de leur dignité spécifique et les faits ficher à titre égal au Catalogue central du renseignement et de la décision. Et s'il y a une crise de l'économie politique, c'est d'abord (mais pas seulement, on le verra) que dans ce processus d'intégration incessant que suscite le mouvement de l'expansion, ladite « science » perd bien sûr son latin, mais d'abord son objet : car qu'est-ce que « richesse », qu'est-ce que « bien », qu'est-ce qu' « échange », qu'est-ce que « travail », quand le salaire contient évidemment de la plus-value, quand les prix se déterminent, hors de tout débat entre échangistes, selon une marchandise-étalon complexe que personne (sauf un théoricien après quarante ans d'étude) n'arrive à définir, quand la parole, le savoir, une opinion, une aptitude peuvent et doivent être comptabilisées en avoirs, quand la décision sur les investissements en capital n'appartient plus nécessairement aux propriétaires de celui-ci ? quand le militaire se fait économiste, l'économiste psychanalyste, le scientifique militaire, le pédagogue informaticien ?

C'est l'espace et le temps mêmes qui font l'objet de renseignements et décisions, à l'échelle du « corps » du travailleur dans le taylorisme, à celle de la carte urbaine dans les heures de pointe des grandes métropoles, ou de la carte nationale dans les jours de départ en vacances des pays industriels. Ce sont lesdites « motivations », dernier cri des besoins, dont les quantités sont enregistrées et les intensités si possible mesurées dans les études de marché et les

contrôles de vente sur publicité. Le sociologue le plus lucide se plaignait (et riait) de ne pas parvenir à doter sa fonction d'un dehors de dignité scientifique. Mais c'est maintenant toute « discipline » qui ne peut que nourrir le même grand soupçon à l'endroit d'elle-même. L'idée de la scientificité succombe deux fois : sous l'asservissement des fonctions de science à celles du capital en tant que grand circonvers, ou même sous la confusion des unes avec les autres ; et sous l'effet du décloisonnement que produit sur les champs de recherche institués le passage du capital en tant, cette fois, que grand pervers. Si bien que la science d'aujourd'hui n'est par le premier aspect que recherche d'efficacité, soit de pouvoir, et par le second que production de fictions étranges et efficaces. Non seulement il n'y a pas de « chose économique », il n'y a pas de « chose scientifique ».

Le grand circonvers veut des circuits stables, des cycles égaux, des répétitions prévisibles, des comptabilités sans trouble. Il veut éliminer toute pulsion partielle, il veut immobiliser le corps. Telle l'anxiété de l'empereur dont parle Borgès, qui désirait une carte si exacte de l'empire qu'elle devait recouvrir le territoire en tous ses points et donc le redoubler à son échelle, si bien que les sujets du monarque passaient tant de temps et usaient tant d'énergie à la fignoler et à l'entretenir que l'empire « lui-même » tombait en ruines à mesure que se perfectionnait son relevé cartographique, — telle est la folie du grand Zéro central, son désir d'immobilisation d'un corps qui ne peut « être » que représenté. Et telle est la folie de l'économie politique, avérée par les constructions de Sraffa. Or c'était déjà la folie de la petite Marx, le désir d'une génitalité sociale, dans laquelle toutes les pulsions partielles se résorberaient, qui aurait son unité en soi et où dominerait enfin la « vérité » de l'économie politique, soit une reproduction conforme à la nature. Il y a dans ce désir de « nature », qui est d'une totalité unitaire, une furieuse poussée concentrationnaire.

Théorie nihiliste du zéro du crédit.

Maintenant voyez l'*autre zéro,* non plus celui qui au centre procède, comme la monnaie de *l'Ethique à Nicomaque,* à l'annulation équitable des rapports entre les biens et les besoins, mais celui qui, pour ainsi dire jeté sur le circuit même des échanges, semble permettre l'extension de leur portée et l'accroissement de leur volume, l'enrichissement. Non plus la monnaie de paiement, étalon arbitraire des annulations, mais la monnaie de crédit. Dans la *Politique,* Aristote, que Marx ne cesse de relire en 1857 et ensuite, distingue trois chrématistiques, c'est-à-dire trois sortes de procédures de satisfaction des besoins. La première est parfaitement organique, elle s'inscrit sur le corps d'une communauté familiale produisant selon ses nécessités, en autarcie, et n'a nul besoin de monnaie ; c'est quand apparaissent des excès de biens ici, de besoins là, qu'entre communautés naturelles se fait jour un besoin d'échange nouveau, qui fait porter sur les biens qu'il met en jeu une sorte de premier soupçon, puisqu'ils ne sont plus destinés à la satisfaction immédiate des besoins du corps domestique qui les a produits, mais à celle des besoins d'une autre communauté familiale : leur valeur d'usage est alors médiée par leur valeur d'échange. Néanmoins, dit Aristote, une chrématistique de cette sorte, si elle nécessite la monnaie et son arbitrage politique, n'est pas contre nature, elle ne cesse de prendre règle sur le besoin et sur la *koinonia* la plus organique qui se puisse, la famille. Ce premier clivage entre économie naturelle et économie politique, dont Marx étendra dramatiquement la portée, Aristote au contraire le minimise parce qu'au total la chrématistique de tels échanges doit à ses yeux rester bornée, finie, mesurée au besoin des parties échangistes, qui sont les communautés domestiques. Mais qu'on imagine l'opération du petit commerce, du *kapélikon ;* le matin, le marchand achète quelque bien de subsistance, non pour l'usage qu'il en a, mais pour le revendre le soir plus cher : voilà, dit Aristote, qui est contre nature, voilà une procédure qui contient en puissance une dangereuse *infinité :* ce n'est plus le besoin qui peut ici borner, arrêter le processus, mais seulement la quantité de monnaie dont le marchand peut se servir pour acheter et revendre ; or cette quantité s'accroît

précisément de l'opération même. « La chrématistique naturelle relève de l'économie domestique (*oikonomikè*), tandis que le petit commerce (*kapélikè*) est l'art de créer des biens. Et c'est cette dernière forme, ajoute Aristote, qui, semble-t-il, a rapport à la monnaie, car la monnaie est dans ce cas l'élément et la limite de l'échange. Dès lors cette sorte de richesse qui provient de la chrématistique ainsi définie est véritablement sans limites [11]. »

Voici donc apparaître la monnaie de crédit. Le petit commerçant se fait à lui-même une avance ; il est à la fois son débiteur et son créancier : débiteur, il aura à rembourser l'argent dépensé dans l'achat du matin par celui gagné dans la vente du soir ; créancier, il retiendra un intérêt sur la somme « prêtée », intérêt qui en l'occurrence consiste en la différence nette entre la somme gagnée et la somme dépensée. Usage de la monnaie qui anticipe un résultat à venir, quand sa fonction de paiement se bornait à solder une dette présente ou passée. A ce renversement des temps répond le renversement des rapports entre marchandise et argent : celui-ci se prend ici pour fin, alors que dans la chrématistique interdomestique, il était un moyen de satisfaction des besoins : A-M-A au lieu de M-A-M. N'est-ce pas exactement de ce même renversement que se fait le *coïtus reservatus,* lui qui par le suspens de l'émission met en réserve la richesse en semence, en intensités Tao donc (ou en clientèle bureaucratique), cependant que d'autre part il excite les régions (la femme) capables de le fournir en énergies ? Le marchand n'active-t-il pas, n'étend-il pas les circuits du commerce, en suscitant des échanges nouveaux qui apparaîtront d'abord inutiles forcément et même dénaturés, et ne suspend-il pas, comme l'éroticien oriental, l'émission, c'est-à-dire l'usage des biens qu'il fait circuler, au bénéfice de cela seul qui peut les mettre en rapport, l'*énergie monétaire,* l'énergie en tant que monnaie ?

A suivre cette description de l'autonomisation du médiateur (ici, l'argent), on rencontre bientôt Hegel [12] évidemment,

11. *Politique* I, 1257 a (trad. Tricot, revue par Austin et Vidal-Naquet, *Economies et sociétés en Grèce ancienne,* Armand Colin, 1972, pp. 189-190).
12. *Realphilosophie I.*

la description qu'il faisait en 1804 de la formation des *Potenzen,* des *Mitte,* à partir de l'*inhibition* (*Hemmung*) du désir. Le désir dans son immédiateté, dit Hegel, est destructeur, son accomplissement anéantit toujours l'objet désirable et le sujet désirant, l'un et l'autre en tant que tels. Ce par où il échappe à ce destin nihiliste, c'est l'invention nécessaire d'un *moyen terme* entre le sujet et l'objet. Le désir sexuel et les partenaires s'anéantiraient dans l'orgasme si l'institution de la famille (et de l'enfant) ne venait en relever et réserver la force, autrement vouée à la consomption. De même, la pulsion de nomination, si elle s'accomplissait elle aussi dans l'immédiateté de l'expression émotive, ne pourrait que disparaître sans reste dans chacune de ses occurrences, incapable de se maintenir d'un instant à l'autre, et non moins incapable de reconnaître l'objet désigné par des proférations sporadiques : ici aussi c'est en intermédiaire entre l'émetteur et la référence que vient s'interposer la *Potenz* du système des signes de langage, la langue comme institution. Même chose enfin dans le travail où le désir façonneur se supprimerait en même temps qu'il détruirait toute sa matière si ne s'inscrivaient, dans la *Potenz* de l'outil, à la fois la mémoire du désir-besoin et la forme de la matière à faire jouer contre celle de l'objet. Ainsi, dit Hegel, la puissance simplement nihiliste du désir se trouve-t-elle entravée, ralentie par son instanciation sur une *Mitte* (un moyen qui se tient au milieu : l'enfant moyen de l'amour, le mot de l'énonciation, l'outil du travail) ; et l'instauration de celle-ci exige un retour, *ein Rückkehr,* par lequel la force déclarée destructive renverse son cours, se détourne de son accomplissement catastrophique et s'inhibe en se fixant en son moyen même. Hegel emploie ici le mot qui sera celui de Freud : *Hemmung,* inhibition.

On est tenté de dire que ce qui est décrit sous les dehors d'une telle inhibition du désir dans sa puissance jugée destructive, c'est la capitalisation. Si l'aval et l'amont du processus de production, qui est lui aussi un procès d' « anéantissement » de toutes ses composantes, force de travail, matériau, outillage, peuvent être néanmoins conservés, n'est-ce pas grâce à une semblable inhibition de la pulsion destructive en jeu dans l'économie politique ? Et cette inhibition *clive* les objets, choses et hommes, qu'elle conserve,

tout comme la désignation scinde l'objet en sa signification « intra »systémique et en sa représentation ou perception « extra »systémique (sensible, phénoménologique, etc.) ; ou comme la famille dédouble le partenaire en objet libidinal et en conjoint doté de pouvoirs et de droits réglés. Toute l'analyse marxiste du *dédoublement* du travail en concret et abstrait, de la valeur en valeur d'usage et valeur d'échange, appartient à la même figure du rabattement de la puissance sur le médiateur et de son instauration en *Potenz*. Figure de l'aliénation pour Marx comme pour Hegel, à cela près que, pour le premier, celle-ci n'est pas *bien fondée* chez le second. Toute la pensée dialectique avec ses deux grandes fonctions de redoublement sur l'instance médiatrice et de dédoublement (*Entzweiung,* terme qui revient dans les écrits du jeune Hegel) des instanciations médiatisées paraît bien être, du point de vue de l'économie libidinale, une pensée de l'*inhibition.*

Qu'en est-il pourtant de cette action étrange d'une *inhibition* de la force supposée destructive, d'ou émanerait le pouvoir même ? (Car, sous le nom de *Potenz,* c'est bien du pouvoir qu'il s'agit.) Là se trouvent agglomérées deux idées au moins. D'abord le pouvoir est comme son nom l'indique une puissance au sens de virtualité opératoire, qui ne va pas sans une organisation des événements en passé et futur et leur commensurabilité ou du moins leur co-concevabilité. Ensuite il est corrélatif d'une inhibition du désir ; le pouvoir est du désir rabattu sur un moyen ou medium ; mais c'est peu dire, comme le note Marx en 1843, car, dans une pensée de la synthèse, tout peut être moyen ; et ainsi tout est matière à pouvoir. Il faudrait donc dire que le pouvoir est du désir en tant que rabattu, tout court. (Et sans doute faudrait-il conclure pareillement du Moi chez Freud : constitué continuellement par des deuils d'objets, et par les renversements concomitants, il n'est rien, il n'est pas cette « personne propre » supposée préalable sur laquelle la pulsion viendrait se renverser, c'est ce renversement (inhibition du but pulsionnel, comme le notait Green dans son étude sur le narcissisme) qui ne cesse de produire le Moi comme l'instance évanescente de son accomplissement.) Ces deux idées d'*ordre* des événements (au sens mathématique où des termes sont ordonnés dans un ensemble) et d'*inhibition* du désir, se combinent donc en celle de *Potenz* ou pouvoir.

Ainsi l'inhibition coïnciderait avec l'ouverture de la temporalité que Freud nommera secondaire, avec le déclenchement de ce temps qui pour Hegel est concept. Car, en suspendant son accomplissement (« destructeur », admettons-le un instant encore), elle créerait une réserve ou un réservoir d'énergie en même temps qu'un manque, qui attend son heure pour se supprimer. Cette attente ouvrirait l'intervalle d'un avenir, et elle s'enfle de l'énergie inhibée en un processus cumulatif de rétention ; ainsi se constituerait l'ordre chronique secondaire. Comme dans l'armée, la réserve est quelque chose qui peut servir de nouveau [13] : ça a déjà servi sans s'être épuisé à ce précédent emploi, et ça peut entrer dans un procès d'usage pour le recommencer ou pour le poursuivre. C'est du passé, ça a fait ses preuves, ça *peut* les refaire, c'est donc de l'avenir ; mais évidemment de l'avenir identique au passé, répétitif du même. Charles Malamoud montre l'importance dans la métaphysique védique comme dans les pratiques rituelles de l'alimentation indienne, de la catégorie du reste : figure de la permanence [14]. Cette réserve serait donc le pouvoir en tant que potentiel, que force retenue hors investissement immédiat.

(Et ici encore on pourrait faire le parallèle avec Freud, quand l'énergie *déplaçable, flottante,* il l'imagine désexualisée, c'est-à-dire pour lui désinvestie, et mise en réserve sous le contrôle du Moi. Autant dire que toute disponibilité — on va en voir l'importance pour le fonctionnement de la monnaie dans le capital —, tout potentiel appartient à l'instance réaliste, je veux dire : à celle qui détermine ce qui est réalité et ce qui ne l'est pas, exactement comme est seule réaliste en matière économique l'instance du capital. Or ces masses flottantes d'énergie, si elles peuvent toujours être

13. « La défense opérationnelle du territoire repose sur la mise sur pied rapide d'unités régionales homogènes. Qui, mieux que vous, demande R. Galley aux congressistes de l'Union nationale des officiers de réserve, peut assurer la défense d'un secteur géographique et d'une population que vous connaissez bien ? Qui mieux que vous pourrait encadrer une unité de réservistes à recrutement local ?... ». Il s'agit, on l'a deviné, de formuler la « police des mouvements spontanés » (*Forces armées françaises,* juin 1973, cité dans le dossier G. Dupin).

14. Observations sur la notion de « reste » dans le brahmanisme, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens,* XVI, 1972.

comptées comme réserve du Moi ou du Capital au service d'Eros, il arrive aussi, imprévisiblement, qu'elles passent à l'ennemi, au Ça, aux pulsions partielles et à la mort par excès ; et telle est leur déplaçabilité : non pas limitée aux fonctions défensives que leur assigne leur maître, mais s'étendant jusqu'à menacer ce dernier, comme les prétoriens l'empereur. La réserve de capital elle aussi *peut* devenir menaçante, et ce n'est pas du fait d'une quelconque dialectique. Mais j'anticipe...)

Que serait donc *le crédit* dans la perspective de Hegel ? Non pas la monstrueuse infinité qu'Aristote entrevoit avec la pire appréhension, mais un réglage inhibiteur du désir, incluant réserve et remise en circulation de ces quantités énergétiques. La question impliquée dans l'usage du crédit est de savoir de quoi au juste le créancier fait l'avance à l'emprunteur. Par exemple : de quoi le banquier fait-il l'avance dans l'opération A-M-A ? A considérer cette dernière non pas comme le fait d'un individu mais comme un mode de fonctionnement économique libidinal, c'est de *restes énergétiques* prélevés *avant terme* que le capital financier se ferait le prêteur. Et ce qu'il prélèverait au cours de l'opération sous le nom d'*intérêt* comme différence entre A2 et A1 ne serait rien que le résultat de la soustraction que le débiteur ne pourrait manquer de faire à son tour, pendant le temps du remboursement, sur sa propre dépense énergétique. Le prêt à intérêt ne serait donc qu'une avance actuelle d'un supplément d'énergie normalement disponible plus tard. Ce qui donne crédit et vous rend solvable, c'est, dira-t-on alors, votre capacité d'inhibition prolongée. Ce sur quoi mise le prêteur (à quoi il vous contraint, de fait), c'est votre négativité de deuxième degré, négation de négation, puissance de faire faire retour à votre semence. Mais, toujours selon Hegel, point de risque de mauvaise infinité dans l'affaire ; au contraire, fécondité de la réserve et relève. Si le marchand d'argent vous prête aujourd'hui 100 et vous retient 15 unités de valeur pendant *n* ans, c'est seulement qu'il a pouvoir d'anticiper une formation du capital (d'énergie réservée) qui ne manquera pas de se produire au lieu de passage que vous êtes. La théorie marxiste de l'origine de la plus-value n'est pas différente de celle-là : si la force de travail peut être la source d'un supplément, c'est qu'elle peut coûter moins

d'énergie à son propriétaire le travailleur qu'elle n'en dispense à son acheteur le patron. Et pourquoi donc, si ce n'est que le premier est capable d'inhiber, au moins pour un temps, sa dépense « improductive » en énergie (sa consommation et le reste...), et le second d'activer, pour un temps aussi, la dépense productive du premier ? Tout ce qui est gagné dans le temps et le lieu de la production n'est-il pas soustrait au lieu et au temps de « la vie », grâce à une terrible inhibition ? Et si l'on peut montrer que celle-ci n'est pas seulement le fait des maîtres, mais qu'il faut aussi qu'elle soit désirée par les prolétaires, comme Reich le fait à l'occasion (et nous-mêmes), ce n'est pas, aux yeux de l'hégélianisme, une bien grande découverte, car la question n'est pas de savoir *qui* réprime, mais comment ça peut s'inhiber.

La défaillance d'une pareille analyse saute aux yeux : si tout intérêt n'est qu'une avance de reste énergétique à venir obtenu par inhibition, et si l'on suppose un *système fermé* des énergies, il faudra que le capital ne puisse aucunement croître mais que, par le jeu de l'intérêt et du profit, il fasse seulement passer dans les mains des créanciers des quantités énergétiques d'abord réparties au hasard ou à égalité dans une imaginaire communauté primitive, la teneur totale du système en puissance ne s'augmentant pas. Si le supplément à mettre en circulation est *déjà là* à sa manière, s'il suffit de suspendre l'accomplissement du désir pour dégager des ressources énergétiques nouvelles, c'est donc que celles-ci ne sont dues qu'à l'*épargne,* qu'elle soit contrainte ou spontanée. Le commerçant d'Aristote par exemple, nommons-le (O), en prenant à son acheteur (A) plus qu'il n'a lui-même donné à son vendeur (V) contraint le premier à réduire ultérieurement ses achats (soit sa participation aux circuits économiques) pour pouvoir rétablir l'équilibre (supposé constant) de ses rentrées et de ses sorties. A moins que (A) n'ait l'occasion de faire à son tour comme le commerçant (O), et de reprendre, en vendeur cette fois, sur un acheteur éventuel, une partie ou la totalité des énergies dont l'a privé son vendeur précédent (O). Mais, si le système est clos, l'acheteur en question n'est autre (à terme) que (V), lequel a déjà pris son intérêt dans la première transaction avec le commerçant (O), de sorte que la levée d'un supplément énergétique de (A) sur (V) viendra compenser celle que (V) avait faite

sur (O), et le système sera sans doute en équilibre, mais pas en expansion.

Ou bien l'épargne est vraiment une épargne, ce qu'implique la thèse de l'inhibition, à condition qu'on la complète par celle d'une quantité finie de richesse libidinale ; ou bien, sous le nom d'épargne, c'est en réalité à l'introduction de quantités nouvelles d'énergie dans le système qu'on a affaire, mais l'important est alors que le système n'est pas isolé, et qu'il trouve son supplément de richesse, non par inhibition interne, mais par expansion externe, par mainmise sur des sources énergétiques « extérieures ». Dans cette seconde hypothèse, la jouissance, ou pour mieux dire l'intensité, ne serait pas logée sur cette mystérieuse boucle par laquelle, au bord de l'émission, les doigts de la main gauche viennent presser le canal séminal pour y faire rebrousser le sperme en un coûteux demi-tour ; ou du moins elle ne serait pas exclusivement logée là, sans qu'on puisse affirmer que cette localisation n'ait aucune part à l'intensification. Mais il serait bien plus essentiel de reconnaître en celle-ci, avant tout, le fait de l'irritation que l'érotique ou la chrématistique « contre-nature » suscite dans des dépôts d'énergie initialement placés à l'abri du système : strates de *Yin* dormant dans les réceptacles de la féminité, que viennent soulever les œuvres de l'érotique masculine ; masses d'énergies naturelles (charbon, eau, pétrole, nucleus) ou humaines (artisans, paysans sans travail), qui sommeillaient aux alentours du capital et que celui-ci vient saisir et exploiter. Alors les intensités dont le capitalisme est capable ne sont pas exclusivement associées à l'inhibition ou à la mise en réserve, mais elles le sont nécessairement à la *conquête* et à l'agitation.

C'est en somme une naïveté ou une perfidie que de croire que, parce qu'il se retourne sur soi et se suspend, le désir ouvre l'espace d'une réserve sur laquelle il lui est loisible de tirer des traites à condition de reconstituer cette réserve à mesure du remboursement (intérêts). Si le désir est, comme le croit Hegel, purement destructeur, pourquoi le redoublement de sa puissance négative inverserait-il la nature de ses effets ? Qu'est-ce donc qui est inhibé dans le mouvement pulsionnel pour donner lieu à l'instance-bidon du Moi-Histoire-Capital ? Est-ce la puissance destructrice, n'est-ce pas sa puissance tout court, sa force ? Qu'est-ce qui

est prélevé sur la libido et rabattu en instance ? Pourquoi la même force allant à son « but », à son expansion, serait-elle anéantissante, destructrice, mauvaise, et deviendrait-elle bonne du fait qu'elle fait demi-tour, qu'elle se retourne sur elle-même et se prend pour objet, qu'elle s'arrête et qu'elle s'aime, qu'elle devient réflexive et tautologique ? Si vous acceptez cette idée du retour institutif de l'instance réaliste, alors recueillez avec elle tout le platonisme de Hegel, son christianisme donc, son nihilisme. Car si nihilisme il y a, il est temps de le dire, ce n'est certes pas dans la puissance expansive du désir, laquelle, bien loin de détruire les pôles contre lesquels on la suppose tendue, ne cesse d'inventer des morceaux du patchwork en s'y investissant éphémèrement. Non, le nihilisme est tout entier dans l'idée que le bien, le sérieux et le vrai, c'est le rabattement, le *Rückkehr,* et l'institution de la *Potenz ;* dans l'idée que l'inhibition change la nature et la portée des forces qui la subissent, et les change en mieux. Toute économie politique construite là-dessus sera identique aux philosophies de la conscience, appuyée sur la sinistre « puissance du négatif ». Or la question du capital est celle de savoir comment le désir en tant que puissance affirmative se fait réserve et institution.

La monnaie de crédit dans son usage reproductif.

L'avance du capital-monnaie n'est pas une simple mise en circulation anticipée de réserves énergétiques à reconstituer ultérieurement par épargne, elle dissimule deux fonctions libidinales presque incompatibles, l'une d'accumulation élargie, l'autre de pillage ; mais l'une et l'autre de conquête, capture et appropriation de morceaux inouïs du patchwork. C'est parce que ces deux fonctions sont dissimulées ensemble dans la monnaie de crédit qu'il est impossible de faire se recouvrir l'acception des deux zéros et celle des deux monnaies, comme si l'on disait par exemple qu'au zéro de l'annulation centrale, de la circonversion négocieuse, correspond la monnaie de compte et de paiement (et le pouvoir régulateur des cycles), et que la monnaie de crédit implique de

son côté l'autre zéro, celui qui, lancé sous forme d'avance (de quoi ?) sur le circuit même des échanges, permettrait d'en accroître l'étendue. La monnaie de crédit implique de fait et le zéro comptable et le zéro créditeur ; et ce n'est qu'à l'occasion de dérèglements singuliers, imprévisibles — les « crises », qui sont comme des attaques hystériques — que deviennent discernables deux usages du crédit, l'un de reproduction et l'autre de jalousie. Il faut voir que l'on n'a pas affaire à deux monnaies et deux fonctions, mais à deux monnaies et à trois fonctions : le zéro régulateur ne porte pas seulement sur les échanges d'un système homéostatique, il est encore présent dans cette avance de capital qui permet la reproduction élargie ; autrement dit, la monnaie de crédit doit être pensée aussi comme une monnaie de paiement régulant un régime de croissance ; et enfin cette même monnaie de crédit peut au contraire s'avérer un dérégulateur majeur de tous les circuits capitalistes. Donc, deux monnaies : de paiement, de crédit ; trois fonctions : l'homéostasis, l'équilibre dynamique, le déséquilibre.

De la monnaie de paiement, Aristote a tout dit. Mais qu'en est-il quand ce paiement se fait en régime de croissance ? La question est celle que les marxistes connaissent sous le nom de réalisation de la plus-value. S'il y a croissance, c'est qu'un supplément d'énergie (de quelque nature que ce soit, mais toujours sous forme de marchandise) est introduit dans le système à chaque cycle. Or comment un système régulé par l'unique axiome de la péréquation virtuelle des termes qui y circulent (ou, si l'on veut, de leur annulation toujours possible en principe, dans une comptabilité générale) peut-il, sans se dérégler, introduire en son sein des termes nouveaux (marchandises) qui n'auraient pas leur contrepartie monétaire ? Question familière aux économistes.

Voici ce que, libidinaux, nous suggère notre imagination : renverser le problème tout d'abord, c'est-à-dire ne pas partir de la production et du profit, mais de la banque et de l'intérêt ; comprendre que si l'entrepreneur peut effectivement capturer (et ultérieurement mettre en circuit comme marchandises) des fragments de zones énergétiques jusqu'alors intouchés, c'est qu'il lui est loisible de dépenser avant de gagner (d'acheter les moyens de cette capture avant d'en vendre les produits) ; comprendre qu'il est inessentiel, à notre point

de vue, qu'il s'adresse plutôt au financement de la banque ou plutôt à l'autofinancement, puisque pour le système la seule question est : comment peuvent s'acheter les *moyens* de l'entreprise, alors que seule la vente des *produits* pourra en fournir l'équivalent monnaie ?

Problème de temps cyclique, répétitif : le crédit est simplement la constitution avant terme, sous forme de moyens d'entreprendre, de la richesse qui ne sera donnée qu'après coup en produits de l'entreprise. Il ne faut pas confondre cette fonction de la monnaie de crédit avec celle que suggérait Keynes dans la *Théorie générale...* Keynes visait un système dont les moyens de production, déjà donnés, étaient seulement inemployés à la suite de la crise des années 1930. Son projet était donc celui d'une remise en route. Mais nous nous demandons comment se fait, en période d'expansion, la conquête et la mise en circulation de nouvelles unités énergétiques : soit, la création de capital. Or elle ne peut se faire sans passer par la forme monnaie, et sans employer celle-ci à un usage spécifique, qui serait une sorte de *préduplication* ou préplication du système par lui-même. Le prêteur avance à l'emprunteur quelque chose que ni l'un ni l'autre ni personne dans le système ne peut avoir, par hypothèse, soit un supplément de moyens. Ce supplément ne sera donné dans le système que si l'entreprise réussit, et grâce à elle. Le crédit est l'avance de cette richesse qui n'existe pas, faite afin qu'elle existe.

Le système se fait à lui-même une avance, cette avance est une *avance de rien* si l'on pense en termes de marchandises ; c'est une avance tout court, soit un crédit de temps. Mais un crédit de temps, au niveau du système, n'a aucun sens assignable : il n'en aurait un que si l'on admettait qu'il existe une horloge cosmique à l'heure de laquelle le temps du système serait commensurable. Cet étalon peut avoir une signification quand l'avance est par exemple celle qu'un propriétaire terrien fait en semence à son métayer, parce qu'elle est à valoir sur les produits de l'année suivante, et que le cycle de l'année n'est pas déterminé par le système de la production agricole elle-même, mais par celui des saisons, qui est une horloge indépendante. Mais tel n'est pas le cas d'une production dite secondaire et tertiaire développée, dont l'ancrage dans le temps cosmique n'existe

presque pas. Ici le crédit de temps est seulement un procès de régulation expansive, un acte arbitraire par lequel un pouvoir d'inclure de nouvelles énergies dans le système est délivré. La capacité de délivrer de tels pouvoirs constitue le pouvoir de tous les pouvoirs.

Néanmoins, elle est elle-même subordonnée à la condition de production ; le créancier dit au débiteur : voici une somme A, avec elle vous produirez M, soit des termes qui entreront dans le système et y trouveront évidemment (puisque A aura déjà été distribué) leur équivalent monétaire. Il faut produire. C'est pourquoi les propriétés de ces crédits ne sont pas quelconques : moyen ou long terme, contraintes d'investissement, taux d'intérêt du prêt indexé sur le taux de profit moyen. On est bien éloigné du *kapélikon,* où le prêt se fait à très court terme ou même à vue, où le taux d'intérêt paraît extrêmement flottant, et où n'existe aucune obligation de produire imposée par le prêteur à l'emprunteur. Produire signifie ici, précisément, *étendre la reproduction,* faire passer le capital sur des régions énergétiques intactes, transformer en marchandises des « objets » qui n'en étaient pas, entreprendre.

C'est donc une avance de rien, mais non pour rien. Ce supplément d'énergie accordé sous forme de prêt d'argent doit s'annuler ou se réaliser (comme on voudra, ici c'est la même chose) sous la forme de marchandises supplémentaires. C'est ainsi que l'on voit que la monnaie de crédit utilisée de cette façon (productive) continue à opérer comme monnaie de paiement, comme zéro annulateur, comme instance de la reproduction : simplement, c'est une reproduction élargie, l'unité de référence n'est pas constante, mais en croissance. Pour autant que son usage est borné par la (re)production, le crédit ne contient aucune dangereuse infinité, au sens que redoutait Aristote. La monnaie n'opère au fond, ici, que comme *signe d'autre chose,* signe du capital industriel ou commercial investi. Elle n'est pas à elle-même sa fin ni sa limite : celles-ci sont les marchandises nouvelles qui viendront s'échanger contre elle en fin de cycle. L'irréalité de l'avance est donc provisoire (provisionnelle), elle se changera contre la bonne « réalité » des marchandises. Certes, celles-ci ne sont à leur tour que moyens, et il est bien certain que pour le capital il n'y a que moyens, moyens de se repro-

duire en croissant. Mais c'est justement cette fonction de report, de signe, qui dote n'importe quoi qu'on voudra du statut de réalité dans le système. Le rien qu'avance la banque à l'entrepreneur est une réalité parce qu'il s'échangera contre des marchandises. En se faisant avance de rien, la monnaie de crédit ne fait en somme qu'accomplir la nature du signe dans un système, qui n'est autre que de renvoyer, sans fin, à d'autres signes.

Quant à la temporalité mise en jeu dans cette avance, c'est le temps de la reproduction, lequel est en son fond achronique comme le temps des structures. Certes, la quantité des éléments mis en jeu dans le système n'est pas constante, et par conséquent on ne doit pas retrouver toutes leurs combinaisons possibles identiques à elles-mêmes d'un cycle à l'autre. C'est d'une histoire rigoureusement cyclique que B. Russell peut écrire que « l'état ultérieur est numériquement identique à l'antérieur », que « nous ne pouvons pas affirmer que cet état se produit deux fois, car cela impliquerait un système chronologique », et qu'il faudrait plutôt énoncer cette histoire de la façon suivante : « Considérons l'ensemble de toutes les circonstances contemporaines d'une circonstance déterminée ; en certains cas, l'ensemble tout entier se précède lui-même [15]. » L'histoire du capital en croissance est seulement analogue à elle-même : les nouvelles marchandises introduites lors du cycle $n + 1$ sont à la monnaie avancée comme celles du cycle n à la monnaie alors en circulation. Le crédit dans son usage (re)productif repose sur cette analogie : le futur qu'il ouvre n'est pas différent du passé. L'un et l'autre sont en principe identiques, c'est pourquoi ils sont réversibles, et c'est pourquoi le créancier peut acheter du futur.

15. *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940, p. 102 ; cité par Borgès dans « Le Temps circulaire », *Histoire de l'éternité*, tr. fr. U. G. E., 1951, p. 226.

LA MONNAIE DE CRÉDIT DANS SON USAGE SPÉCULATIF : 1921.

Il n'existe pas de « spéculateurs », mauvaises gens perpétrant leurs crimes dans le dos des honnêtes gérants du capital. Le capital monnaie est à chaque instant susceptible d'un usage qui n'est étrange ou inattendu que si l'on s'obstine avec les économistes à ne voir dans le capital que sa fonction reproductive. Mais il y a le mercantilisme. Marx est obligé, pour établir la formule générale du capital, de procéder d'abord à l'analyse de la monnaie et d'imaginer le système mercantile comme une étape indispensable à la formation du capitalisme proprement dit. Le mercantilisme est en effet constitutif du capitalisme, mais il n'en est pas une « étape » formatrice ; logé dans la reproduction et instancié sur sa condition même, la forme monnaie, il est une puissance d'intensités. Le mercantilisme n'est pas un système, tout au plus serait-il un antisystème, incapable qu'il est de se maintenir puisqu'il comporte la mort par épuisement du corps qu'il exploite. Mais encore il est plutôt une virtualité de conquête par rapine et de dissipation, toujours présente probablement dans les organisations économiques, mais qui tire ici l'importance de ses effets de ce que la *jalousie* (qu'il est) s'y exerce sur la monnaie, moment indispensable dans les métamorphoses du capital, et qu'elle peut par conséquent altérer gravement la circulation de ce dernier. Car la spéculation est le mercantilisme dans le capitalisme ; elle poursuit sur le capital monnaie la même sorte d'intensité que Colbert et Louis XIV tiraient de la monnaie métallique. Il est inutile de vouloir induire les « poussées de fièvre spéculative », comme disent les historiens et les économistes, à partir de l'état général de l'économie. On a pu imaginer que c'est lorsque l'incitation à investir devient insuffisante que le capital s'engage dans la voie où les taux d'intérêt promis sont beaucoup plus élevés que dans la production. Mais cette description raisonnable ignore tout de la différence libidinale que ce déplacement des capitaux implique. La Bourse n'est pas alors un meilleur investissement ; elle n'est pas un investissement du tout, elle est un terrain de guerre et de conquête par achat et vente. La monnaie très sophistiquée dont on y fait négoce ne s'y emploie pas à produire, mais à prendre.

S'il y a bien des forces de destruction en jeu dans l'histoire, ce ne sont pas celles, ou nécessairement celles, qui produisent la guerre [16]. La production de la guerre est une production de guerre, une production encore. Mais la destruction se dissimule dans la production la plus pacifique, la mort dans l'accumulation de la richesse. On ne dira même pas que c'est le destin du capital que de conduire, par son procès d'accumulation, à la ruine des sociétés. Cela n'est pas sûr, cette dialectique est bien religieuse dans l'espoir ou la crainte de la catastrophe qu'elle promet. Comme les pulsions de mort se dissimulent dans celles de la vie, les forces destructrices ne sont pas discernables de celles de la production. Et, comme la fonction lytique ou létale n'appartient à aucune instance pulsionnelle, on ne saurait même pas dire que la spéculation est mortifère et la production érotique ; l'inverse n'est pas moins vérifiable. Et l'important n'est même pas de s'émerveiller de cette ambivalence ; c'est plutôt de repérer comment la jouissance ou intensité glisse de la reproduction vers le pillage.

Le mercantilisme, qu'est-ce d'autre qu'une politique du *kapélikon* élevée à l'échelle de l'Etat ? L'infinité d'une chrématistique de la monnaie, qu'Aristote redoute tant, n'est pas et ne peut pas être une propriété du capital dans son usage reproductif, lequel est borné par le zéro de l'annulation. L'infinité de la croissance capitaliste ne comporte par elle-même rien d'effrayant ni de mortel puisqu'elle est réglée en principe sur une marchandise-étalon. Et s'il lui arrive de n'être pas réglée, c'est notamment le fait du mercantilisme, d'un usage du capital dont on pourra bien dire qu'il n'est pas « vraiment capitaliste », parce qu'on a l'image d'un capital qui serait essentiellement mode de (re)production, mais qui l'est parfaitement si le pillage des richesses allant jusqu'à mettre en péril la survie du « corps » social (tel que la reproduction l'exige) fait partie des impulsions actives dans le système, et peut-être indispensables. Dans le mercantilisme du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles, on produit pour vendre et l'on vend pour accroître la quantité de monnaie. Jusque-là, rien que de très capitaliste ; mais ce qui l'est moins est ceci : cette

16. Voir Domarchi, *Marx et l'histoire*, L'Herne, 1968.

quantité de monnaie *est,* substantiellement, la richesse que l'on vise à accumuler (et à dépenser).

Telle est la démesure, le sans-borne : ce n'est pas du capital qu'on accumule, quelque chose qui serait remis en circulation selon les règles des cycles et des annulations. On accumule des quantités de métaux qui forment trésor de guerre et trésor de faste ; ce faisant, on les soustrait aux cycles et à la mesure des échanges et l'on bloque ce qui assure en principe la reproduction. L'infinité « mauvaise » est de ce pillage, qui ne rend rien de ce qu'il prend, qui ne peut que conduire à l'épuisement du corps reproductif. Thésaurisation consomptive créant entre une partie et l'autre de ce « corps » une inégalité de plus en plus écrasante des richesses : créant entre un morceau et l'autre du patchwork libidinal une jalousie de plus en plus haineuse à l'égard des intensités. L'infinité d'Aristote, si elle est pour lui mortifère, c'est que ce corps qu'exploite le mercantilisme est fini, et qu'un processus de disparité croissante entre des parties du corps doit faire éclater ce dernier : la *koinonia* ne peut supporter une lourde différence de potentiel entre ses organes.

Prenez la crise de 1929, on y voit en gros format la machine mercantile. Que des impulsions puissantes de pillage soient à l'œuvre d'un bout à l'autre, que dans le capital se fasse jour la démesure de ce qui est sans contre-partie, voilà l'événement, voilà son affirmativité. Même chose pour l'événement tout semblable, la spéculation sur les changes, qui trouble aujourd'hui le fonctionnement du capitalisme mondial. Pour ce dernier, les données ne sont pas établies. La crise de 29 au contraire est aujourd'hui une espèce de gros microscope pour glisser l'œil dans la libido du capital. On y repère facilement la duplicité pulsionnelle de l'usage de la monnaie : investissement, spéculation ; et du temps : itératif-unique, ponctuel-multiple ; et de la monnaie elle-même : moyen, trésor ; et donc de l'intensité : accumulation par report, dissipation. Les deux incandescences sont coprésentes, indiscernables sauf par leurs effets, chacune vaut dans des régions différentes, le même capital monnaie opère dans deux espaces-temps hétérogènes et indécidables, posés l'un à côté de l'autre, mais au même endroit : *neben.* Ce n'est pas *parce que* le fonctionnement du capital reproductif est devenu impossible ou difficile que son fonctionnement spéculatif

s'est mis en route : qu'est-ce qu'une telle *impossibilité ?* Quand est-ce que la reproduction d'un système n'est plus possible ? Dire cela, c'est essayer de rendre tragique à bon compte, et d'inscrire dans un destin dialectique, ce qui a été et est un épisode singulier, un événement : si celui-ci fait la preuve de quelque chose, c'est de la *duplicité des signes économiques,* même les plus abstraits et, semble-t-il, les plus innocents aux yeux de l'économiste. La crise de 29 atteste que le prétendu « corps » social, — en fait, les milliards de lambeaux du patchwork unifiés en principe sous la loi capitale paranoïaque de la reproduction — peut se défaire, se désosser et partir en bouillie pour longtemps (jusqu'en 1950-1955, soit un quart de siècle compté à l'horloge de la *Weltgeschichte*), et atrocement (des millions et des millions de morts, des milliards de ruines), sans autre « raison » que de furieuses impulsions jalouses qui dès après la première guerre mondiale ne cessent de travailler l'usage du capital dans le sens de la chrématistique redoutée d'Aristote.

Après 1914, ce qu'on appelle le marché mondial, soit le « corps » que le capitalisme essaie continuellement de se donner, est très éloigné de son idéal organique. Le déséquilibre commercial entre l'Europe et les Etats-Unis est lourd : 11 000 millions de dollars d'excédent commercial pour les Etats-Unis en 1922. Ici vient opérer la monnaie de crédit dans sa fonction en principe reproductive : prêts et crédits sont accordés par l'Amérique, pendant la guerre, aux Etats alliés, pour défendre la valeur extérieure de leur monnaie : ces dollars leur permettent de racheter leur propre monnaie dévalorisée que les Bourses négocient partout à la vente, contre des dollars ou de l'or ; et après la guerre, aux Etats issus des Empires centraux, pour soutenir les monnaies nationales atteintes par l'inflation : la destruction des moyens de reproduction de l'Europe centrale conduit ces Etats à multiplier les signes monétaires pour faire face à leurs paiements et pour amorcer la reprise. De leur côté, les entreprises européennes utilisent pour leurs achats aux Etats-Unis les facilités de crédit qui leur sont offertes par les sociétés industrielles et commerciales américaines.

Que se passe-t-il alors en 1921 ? Une sorte de crise qui anticipe par certains aspects celle de 29. Les prêteurs américains viennent présenter à l'escompte les effets commerciaux

de leurs clients européens ; le Système fédéral de réserve, institut d'émission, les leur achète ; il lui faut donc libérer du papier monaie en contrepartie des effets escomptés. C'est ainsi que de juin 1918 à décembre 1920 la valeur du portefeuille commercial du Système fédéral de réserve passe de 435 à 1578 millions de dollars. Parallèlement, le pourcentage de l'encaisse-or tombe ; au début de 1921, il est de 42,4 %, alors que le minimum légal est alors de 40 % [17]. L'inflation européenne risque de se propager aux Etats-Unis. Le F. R. S. prend alors une mesure technique somme toute modeste : il relève son taux d'escompte à 6, puis à 7 %. Les crédits commerciaux diminuent alors (à partir de juin 1921), au point que la valeur du portefeuille commercial du F. R. S. retombe à 659 en décembre 1921, et 294 en juin 1922. Donc simple mesure de stabilisation du dollar.

Mais elle suffit à déséquilibrer de nouveau, et gravement, la distribution des forces sur le « corps » du capital. La restriction des crédits commerciaux entraîne (voici des causes et des effets !) une chute du volume des exportations américaines et finalement des prix mondiaux, qui à son tour décourage tout investissement à terme moyen ou long. L'inflation va prendre en Europe la tournure que l'on sait : le mark-or vaut 17 marks-papier en décembre 1920, 46 en décembre 1921, 1778 en décembre 1922, 45 000 en juin 1923, 1 000 000 en août 1923.

Y a-t-il quelque chose à *expliquer en tout cela ?* Ce n'est pas l'affaire de l'économiste libidinal. Relevons deux choses importantes : la première est que, les Etats-Unis se trouvant en position d'avoir épuisé la richesse d'une partie de l'Europe (centre et est), celle-ci court à sa mort organique faute de pouvoir instancier ses échanges sur une unité de référence stable, l'or ou le dollar (qui à cette époque est lui-même indexé sur l'or). Keynes décrit en libidinal ce que les économistes appelaient hypocritement « rapidité de circulation » : « A Moscou, à un certain moment, le désir de ne conserver aucune monnaie pour si peu de temps que ce fût atteignit une acuité incroyable. Si un épicier vendait une livre de fromage, il emportait les roubles qu'il venait de recevoir et courait

17. Toutes ces informations (et plus qu'elles) sont empruntées au livre de Jacques Néré, *La Crise de 1929,* Armand Colin, 1971.

aussi vite que ses jambes pouvaient le porter au Marché central pour reconstituer son stock, en changeant ses roubles en fromage, à moins qu'ils eussent perdu leur valeur avant qu'il eût le temps d'arriver [18]. » Schacht fait remarquer à ce propos que le mot allemand pour la valeur monétaire, soit le titre ou teneur d'une monnaie en étalon (par exemple en or), est *Währung, währen* signifiant durer. Et J. Néré observe : « La disparition de la durée dérègle les cerveaux et les nerfs des hommes [19]. »

A dire vrai, l'épicier de Moscou est dans son dérèglement à la recherche d'une règle permanente, qui est le fromage : la périssabilité de celui-ci est moins grande que celle du papier-monnaie. Ce qui fascine dans cette crise de 1929, c'est qu'on entre alors dans un autre temps, vertigineux, *fait d'autant de temps qu'il y a d'échanges,* tout semblable en cela à celui de notre labyrinthe. C'est un temps de la fuite où, lors de chaque transaction, celui des échangistes à qui échoit le papier-monnaie court s'en débarrasser, non pas pour pouvoir aborder une transaction ultérieure dans la même position améliorée, celle de vendeur, qui est au contraire maudite, mais dans l'espoir de constituer un stock (de fromages) et de rétablir une unité de référence indépendante de la monnaie, et qui pourrait valoir comme une bonne monnaie. Il faudrait imaginer chaque rencontre du fromager avec les roubles comme un événement insupportable qu'il fuit, et imaginer que sa fuite ne manque jamais de lui faire rencontrer plus loin des billets encore, davantage de billets. Et d'une fuite à l'autre, pas de continuité. D'un tas de billets à l'autre, pas d'identité, pas même la simple différence quantitative. Chaque « échange » fait événement, ouvre une espèce d'aventure, où la mort est en jeu.

Ce n'est pas seulement le pouvoir de crédit que détient en principe la monnaie qui s'abolit dans ces labyrinthes, c'est même son pouvoir d'acquittement. Car la fuite devant la monnaie nous rappelle, par la restriction affolante des délais, que le second pouvoir est lui-même un cas du premier : l'acheteur en payant ne fait que donner au bénéficiaire

18. J. M. Keynes, *La Réforme monétaire,* tr. fr., Paris, 1924, p. 64, note ; cité par Néré, pp. 29-30.
19. *Ibid.* p. 30.

un crédit à valoir sur la richesse générale, soit sur un tiers. Le relèvement du taux de l'escompte à Washington produit à Moscou ce vertige, le renversement de A-M-A en M-A-M, un épicier qui ne veut que du fromage et pas d'argent et donc n'investit plus le crédit et le temps de crédit impliqués dans le papier-monnaie. Stase mortelle sur un organe partiel du corps négocieux.

On peut imaginer l'équivalent de ce désordre dans le champ du langage : l'amnésie d'un *microlexique,* sans aller plus loin ; celui-ci est un réseau sémantique garantissant un étalon de sens à travers la multiplicité des énonciations. Soit par exemple le lexique des noms de couleurs ; Gelb et Goldstein en décrivent l'amnésie que commentent Cassirer et Merleau-Ponty [20]. Celui-ci écrit : « Nous pouvons obtenir une expérience de ce type [amnésique] en nous plaçant devant un tas d'échantillons dans une attitude de perception passive : les couleurs identiques s'assemblent sous notre regard, mais les couleurs seulement semblables ne nouent entre elles que des relations incertaines. » Et Gelb et Goldstein : « Le tas paraît instable, il se meut, nous constatons un changement incessant, une sorte de lutte entre plusieurs groupements possibles de couleurs selon différents points de vue. » Cassirer commente : il n'y a plus, pour l'amnésique, un langage unique des couleurs, mais plusieurs langages, autant que d'expériences chromatiques, « chaque impression sensible est affectée d'un « vecteur de sens », mais ces vecteurs n'ont plus de direction commune, ne s'orientent plus vers des centres principaux déterminés, ils divergent beaucoup plus que chez le normal ». Non plus *un* cercle, *la* rosace des couleurs ; mais beaucoup de petits cercles, dont aucun ne communique avec l'autre.

Deuxième chose à noter : il y a là peut-être la douleur d'une amnésie incomplète, gardant la trace d'une exigence unitaire, tout comme celle du fromager russe. On croirait lire, sur ces protocoles d'expériences, les effets de la politique de Colbert sur ses « clients ». Car ce même vertige, sous le nom d'inflation, atteint nécessairement les parties du « corps » des richesses qui aura été privé d'or, serait-ce très

20. Voir *La Phénoménologie de la perception,* Gallimard, 1942, pp. 222-224.

indirectement (en 1921, par l'intermédiaire du dollar). Amnésie d'or. C'est parce que le dollar se défend, c'est-à-dire se traite lui-même comme la richesse, qu'il condamne l'Europe centrale au désert des labyrinthes.

Certes le F. R. S. n'est pas Louis XIV, le stock d'or de Fort-Knox n'est pas en principe destiné à financer les fêtes d'une cour, et la mesure de relèvement du taux de l'escompte n'est pas un acte de belligérance ouverte, mais aussi de sauvegarde général : bref, on est bien dans le capitalisme, non dans la pratique étatique mercantile. Néanmoins on y voit ceci, qui est l'hypothèse même de tout le mercantilisme : que la richesse qui s'est déplacée vers les banques américaines a été soustraite au capital européen, que la quantité du numéraire qui roule en Occident est une quantité finie, et qu'ainsi l'accumulation de signes de crédit (les effets commerciaux européens) à un pôle du « corps » capitaliste plonge tout ce qui appartient à l'autre pôle dans le sans-mesure tant redouté d'Aristote : amnésie, amétrie, anomie économique. Et cette position du sans-mesure, que nous voyons subie par l'Europe centrale de 1921, qu'on verra affirmée par le capital américain dans les années 1925-1929, admettez qu'elle a formellement une étroite parenté avec le passage des influx sur des morceaux du patchwork libidinal, qu'elle offre tous les traits du « désordre » pulsionnel affectant le corps de la reproduction : le fromager moscovite qui court, c'est un effet de motion pulsionnelle partielle.

La monnaie de crédit dans son usage spéculatif : 1929.

Si maintenant vous voulez la voir positivement, regardez la Bourse de New York, non pas seulement les 24 et 29 octobre 1929, mais à partir de 1924, quand la stabilisation fait suite dans tout l'Occident à la crise de 1921. Il reste aux Etats-Unis une masse importante de capitaux flottants ; un mouvement de spéculation foncière sur les terrains de Floride fait fiasco en 1925-26 ; les signes de richesse vont suivre principalement deux voies : se substituer aux épargnes et aux fonds de roulement des entreprises d'Au-

triche, d'Allemagne, et même d'Angleterre [21], en se prêtant *à court terme ;* soutenir la spéculation sur le marché des valeurs mobilières de Wall Street, là encore sous forme de créances à court terme, ou même *à vue.* Au début de 1925, le taux d'escompte, pratiqué par la Reichsbank (Berlin) par exemple, est de 10 %, celui de la Federal Bank de New York de 3 % : les placements, faits en Europe à ces taux, surtout quand ils sont à court terme, peuvent être dits « spéculatifs », bien qu'ils soient aussi reproductifs. Quant à ceux qui, à Wall Street, viennent financer des achats de valeurs américaines décotées depuis la guerre, comme celle des chemins de fer ou des services publics (en pleine récession), leur destination prouve à elle seule qu'ils visent des gains rapides en capital fiduciaire, et non un intérêt proportionnel au profit industriel qu'on peut attendre de ces entreprises « mal portantes ».

Donc, deuxième trait de ces placements : d'abord ils se portent non sur la valeur (re)productive des actions ou obligations, mais sur les possibilités de surprofit qu'elles offrent sur le seul marché boursier ; les titres intéressés ne sont *pas pris comme des signes* (de moyens de production), mais comme des *choses* que les seuls mouvements d'échange qu'on va leur faire subir vont doter d'une plus- ou moins-value. Il y a une quantité donnée de titres négociables en Bourse ; un mouvement d'achat sur un titre suffit à le valoriser tant que les acquéreurs sont perçus *comme une minorité bénéficiaire* qui ne peut qu'être jalousée ; la jalousie cesse dès que la tendance se renverse, elle fait place à la réserve, puis à la liquidation. Ce qu'on appelle « facteurs psychologiques » du jeu boursier consiste dans cette étrange « perversion » (mais oserons-nous employer ce mot, nous autres ?) du rapport au capital : les titres deviennent comme de l'or, et l'on peut, comme sur l'or, gagner de l'or par le seul jeu de la jalousie. Et quand nous disons jalousie, nous ne voulons pas dire seulement : de sujet à sujet, la jalousie propriétaire ; mais en toute libido, cette jalousie que les parties de la grande pellicule éprouvent pour celles qu'investit l'intensité, jalousie pulsionnelle directe, sans médiation d'une limite propriétaire, qui fait que les masses de capital flottant sur

21. Néré, pp. 52-55.

le corps des valeurs boursières *ne peuvent* s'y répartir équitablement, à parité, mais s'y déplacent sans cesse, produisant les plus grands écarts de potentiels. C'est bien le mercantilisme et le *kapélikon* encore une fois, la démesure forcément associée à la quantité *finie* (l'ensemble des titres négociables).

Et le deuxième trait : les achats des valeurs immobilières à Wall Street de 1925 à 1929 se font, pour une bonne part, « à la marge », avec de l'argent emprunté à vue (*call loans*) ; il s'agit donc, pour le prêteur, d'un placement très mobile, remboursable sur demande. Le taux d'intérêt de ces *call loans* à New York monte de 3,32 en janvier 1925 jusqu'à 9,41 en juillet 1929 ; on ne peut le comparer qu'avec les taux pratiqués en Europe « pour attirer » les capitaux américains. Mais ici la durée d'immobilisation du capital prêté est encore moindre. J'imagine que le *broker* qui a un « tuyau » vient faire une demande d'emprunt à vue à quelque représentant d'une banque (on va voir que ce n'est même pas cela), qui lui remet sur-le-champ un billet à ordre, sous promesse que, si l'opération imaginée par le *broker* est bénéficiaire, le fruit en sera partagé entre eux dans telle proportion. La monnaie de crédit circule ici selon un *temps* qui n'est pas celui du capital productif : il n'y a plus de cycle naturel, ou assimilé. Il n'y a plus de cycle du tout, mais des tendances à la hausse, à la baisse, et leurs renversements, imprévisibles en période de turbulence.

Ce crédit à vue se portant sur des achats à très court terme implique une *déplaçabilité* maxima. Ce n'est plus le fromager qui court après le fromage, à travers les roubles, c'est le prêteur qui court après l'argent à travers les titres. Cette déplaçabilité encore une fois est un trait du *kapélikon* : imaginez que le commerçant fasse non pas une, mais deux, mais dix opérations A-M-A dans sa journée. Cela n'ajoute rien aux capacités productives de sa cité, assurément ; c'est un pillage du temps, ou plutôt c'est un temps du pillage, où la rapidité de déplacement est indispensable parce qu'elle garantit qu'on sera le premier sur l'affaire, sur les terres quand on est un nomade des steppes, sur l'or quand on est le Grand Roi, sur les titres quand on est un grand courtier. Même vertige temporel, mêmes labyrinthes que ceux dans lesquels l'inflation *galopante* plonge l'Europe centrale en 1921. C'est un temps passionnel, un temps des dissipations.

Car, même si les négociants des titres ne donnent pas des fêtes somptueuses, ils sont nécessairement pris dans cette étrange situation, qui est celle du nomade pilleur : que la simple conquête d'un paquet d'actions provoque nécessairement à terme sa dévalorisation, comme la conquête d'un territoire par les cavaliers implique immédiatement qu'il leur faudra l'abandonner, et contient donc son épuisement. Les choses conquises de la sorte, pillées, sont déjà mortes, et elles doivent être rejetées le plus vite possible. C'est en ce sens que toute conquête est une fuite en avant, vers d'autres choses *pas encore* dévalorisées et pourtant *déjà* dévalorisées puisqu'on va s'en saisir. C'est de cette manière jalouse que les temps du labyrinthe s'ignorent les uns les autres et que chacun a son goût de feu et cendre.

Mais ce n'est pas tout. Un autre trait, apparemment « technique », de la spéculation mobilière à Wall Street à cette époque montre en clair le caractère dissimulé, indécidable d'un usage soudain intensivement jaloux du capital monnaie. Les prêts consentis aux *brokers* ne sont pas essentiellement le fait des banques, ils ont principalement des origines non bancaires. Par exemple, le 31 décembre 1924, pour 2 230 millions de dollars prêtés aux *brokers,* seuls 550 millions ne proviennent pas des banques. Mais, le 31 décembre 1927, les chiffres sont respectivement de 4 430 et 1 830 ; le 31 décembre 1928, de 6 440 et 3 885 (plus de la moitié) ; et, le 4 octobre 1929, de 8 525 et 6 440 (soit environ trois quarts de prêts non bancaires [22]). Comme le montre J. Néré, les fonds qui ne viennent pas des banques sont *des fonds de roulement des sociétés industrielles et commerciales*. Cela veut dire que du capital, « normalement » investi dans sa propre reproduction par le truchement des marchandises, « joue » ici à se prêter au prix le plus fort pour s'échanger contre des titres, quitte à liquider ceux-ci à tout instant, au taux d'intérêt le plus élevé. Il ne suffit donc pas de dire qu'il y a des méchants spéculateurs, il y a une compulsion à spéculer qui peut atteindre jusqu'au capital consacré à la reproduction ; ce sont les mêmes hommes, chefs d'entreprises, présidents de sociétés industrielles et commerciales qui aiment le report et le différé et qui peuvent

22. L. V. Chandler, *Benjamin Strong,* tableau reproduit par Néré, p. 76.

leur préférer les voluptés tirées de ce mercantilisme au deuxième ou troisième degré.

Là est, comme le dit très bien Néré, la question que pose la crise de 1929 : non pas de savoir pourquoi il y a eu spéculation en Bourse ; il y en a toujours eu, répondra l'économiste ; nous ajouterions : c'est une instanciation libidinale, elle n'accepte aucun « parce que », pas plus que le capitalisme industriel lui-même (qui n'est pas moins mystérieux, n'est-il pas vrai ?). « La vraie difficulté provient de l'ampleur de la spéculation *à crédit* — qui n'est donc pas directement alimentée par des revenus excédentaires. La question est de savoir comment il se fait que cette spéculation en Bourse, éminemment aléatoire, ait impliqué à un tel degré les fonds de roulement des entreprises, et compromis les mécanismes normaux du crédit à court terme et des paiements. » Et J. Néré conclut : « Les éléments font défaut pour y répondre [23] ».

Il n'y a pas de réponse en effet à la question d'un déplacement d'inscription pulsionnelle. Que l'intensité, que la puissance s'instancie alors sur le commerce des titres pris comme des choses échangeables plutôt que sur la production de marchandises consommables, ce n'est pas plus explicable que le fait que la libido logée sur la zone génitale fasse mouvement vers l'anus ou l'oreille. Appelez cela régression si cela peut vous rassurer. L'érotisation (en ce sens banal) de la Bourse n'a pas à être expliquée, mais constatée. Les proportions qu'elle atteint en 1929 permettent seulement d'affirmer : voilà une *manière* dont la puissance peut en venir à s'intensifier, dans le capitalisme et du côté des capitalistes, bien que ce dispositif ne puisse fonctionner en principe qu'en marge, et même au prix, de la modalité dite « normale », qui est la reproduction et le report. Cet exemple nous suffit pour penser qu'*on n'a pas commencé* à décrire l'économie libidinale du capital. Ces quelques pages n'étaient qu'une contribution minuscule à cette description.

Ici encore vous pourriez dire : ce qu'elles montrent est une *ambivalence* dans l'usage de la monnaie de crédit, il y a un crédit qui fait confiance et un crédit qui ne fait pas confiance, un crédit qui se joue selon le temps des avances et

23. *J. Néré*, p. 95.

retards et un « crédit » qui se joue hors cycle, dans le coup-par-coup des labyrinthes spéculatifs. Ne pensez pas cela. L'important n'est pas cette ambivalence, soit qu'un même placement vaille à la fois comme reproductif et spéculatif ; l'important est que deux instanciations indiscernables s'offrent aux intensités, et que la volupté puisse aller d'ici à là et de là à ici imprévisiblement. Ne remplacez pas la dialectique optimiste des uns, pessimiste des autres (la petite Marx, Mattick) par le secret de Polichinelle de l'ambivalence. L'ambivalence est coprésence de vecteurs de sens contraires dans un même espace-temps. Mais la duplicité de ce crédit capitaliste est coprésence (mais présence à quoi, à qui ?) de tenseurs dans des signes, et de signes dans des tenseurs. Or signes et tenseurs n'appartiennent pas au même espace-temps : les signes relèvent par définition du système dans lequel ils sont transformables (commutables, traduisibles, échangeables) ; les tenseurs ouvrent chacun leur temps éphémère et leur espace labyrinthique évanescent.

Il faut bien comprendre que l'hypothèse de la *quantité finie* de richesse que fait tout mercantilisme (toute spéculation) en sa jalousie, est constitutive des labyrinthes même dont nous parlons. Toute intensité est fuie à mort, c'est-à-dire à épuisement, l'énergie s'y dépense au plus fort de sa puissance, donc en exploitant toute réserve, en détruisant tout corps organisé : les nomades des grandes invasions, Louis XIV, les courtiers de 1929. Que des premiers aux derniers les signes aient changé, que l'on ait troqué les terres contre des mobilières, ne change rien à la fantaisie d'une telle « finitude », et au sérieux de sa *cruauté*. Les signes ici ne sont pas pris comme des substituts selon des habitudes de pensée vraiment sédentaires (structurales), ils sont des paquets d'énergie déplaçables. Le cheval du nomade n'est que la terre rendue plus mobile. Quand on va de la terre au cheval, lequel n'est ni instrument ni arme, mais la chose la plus importante : le véhicule, — quand on va du cheval à la lettre de change, et de celle-ci au prêt à vue, on va à chaque fois vers *le plus déplaçable possible*. Vers un temps et un espace de moins en moins « mondains », cosmiques, de plus en plus libidinaux, labyrinthiques, éphémères. Est-ce qu'il y a un espace-temps de la spéculation dont on puisse faire le relevé ? Une géographie et une histoire de

la Bourse ? Au contraire, dans ces mises en circulation, il y a toujours quelque chose de sauvage qui met en péril l'espace-temps de la reproduction, lequel est un espace-temps reproductible.

Un autre exemple, récent. L'Arabie Saoudite, Koweit, Abou Dhali, Katar et la Lybie totalisent ensemble 9,5 millions d'habitants. Après la hausse des prix des pétroles qu'ils ont imposée à leurs acheteurs européens en 1973, ils doivent ensemble empocher en 1974 environ 45 milliards de dollars. C'est maintenant l'Europe tout entière, la France du Grand Roi comprise, qui fait figure de client nécessiteux et victime. Car, comme les mercantilistes l'entendaient fort bien, ce qu'ils peuvent vendre en contrepartie aux maîtres du pétrole est fort peu, attendu que ceux-ci *n'en ont pas besoin :* tous les pays arabes vendeurs de pétrole (et pas seulement les cinq qu'on a dits) ne sauraient absorber plus de vingt milliards de dollars d'importations annuelles. Ajoutons que l'excédent de leurs exportations est exigible *en dollars,* tout comme Colbert exigeait du métal. Il est clair qu'à ce compte le capitalisme européen ne manquerait pas d'être bientôt ruiné. (Nous savons bien que ce n'est pas si simple...)

Impossible de décrire tout ce remue-ménage en termes d'exploitation de la force de travail, est-il besoin de le dire ? Mais inessentielle aussi, à l'évidence, la fantaisie simplement structurale d'un Sraffa. Car le seul moyen d'éviter cette ruine, comme le note G. Bosquet [24], serait évidemment que soit définie une nouvelle marchandise-étalon complexe, incluant et la tonne de pétrole et l'unité automobile par exemple, tout à fait selon les vues de Sraffa. Mais l'épisode de 73-74 montre précisément que cette marchandise *n'existe pas,* et qu'en un sens elle *ne doit pas* exister. Si elle existait, d'où viendraient ces désordres ? Comment auraient-ils lieu dans une reproduction n'ayant qu'elle-même pour fin ? Si l'investissement était réglé en considération de la reproduction du système, de tels à-coups en seraient exclus.

Telle est la religion incluse dans l'économie politique, qu'elle postule, comme la critique de la petite Marx, cette unité organique du corps du capital et qu'elle y croit. Et sans doute « la gauche » anglaise, française, italienne y croit

24. *Le Nouvel Observateur,* 7 jan. 1974.

bien plus que « la droite », laquelle en est empêchée par la possibilité, que lui donnent ses privilèges sur le maniement du capital, de laisser cours aux passions dissipatrices. L'économie politique est par excellence l'illusion de « la gauche ».

Le pouvoir que des « féodaux » arabes exercent directement sur le sort de très sérieux entrepreneurs européens, et indirectement (par la spéculation sur l'or, car contre quoi voulez-vous qu'ils échangent leurs pétrodollars, ces malheureux à bout de dissipation ?) sur celui de la très reproductive Europe, ce pouvoir n'est nullement paradoxal. Il n'y a paradoxe que si l'on croit en la loi de la valeur, serait-ce sous la forme de Sraffa, dont la marchandise-étalon complexe, pour être émancipée de l'hypothèse d'une *origine* de la valeur, n'en reste pas moins nourrie de la croyance dans l'*équilibre* et le retour. Cet équilibre est loin d'être l'essentiel. Il y a dans le capitalisme le plus « moderne », sous le nom de mercantilisme, de spéculation, d'impérialisme, d'échange inégal, une puissance qui n'est pas d'*ordre,* mais de *zèle :* « jalousie » vient de « zèle ».

Autre fait à examiner sous l'angle du *kapélikon :* l'abandon de la convertibilité du dollar, le décrochage des taux de change, la généralisation du principe de flottement des monnaies — tout cela va dans le sens d'une déplaçabilité plus grande, en principe plus productive, mais aussi plus irritée, et qui bien loin d'empêcher des manœuvres spéculatives ou mercantilistes au sens que nous disons, ne fait qu'en déplacer la possibilité (quitte à revenir, à défaut d'autre *richesse,* au très vieux or, comme font les émirs). Eu égard à cette déplaçabilité, l'investissement, c'est-à-dire la sédentarisation, à terme parfois long, des énergies sur des moyens de (re)production paraît encore chose de nature, cyclique, régulière en principe, faisant du corps productif une espèce de terre : la terre de la révolution néolithique. Mais la spéculation ou le mercantilisme n'ont pas de modèle naturel ; même le sinistre deuxième principe de la thermodynamique ne rend pas compte de leur errance ; il faudrait plutôt quelque chose comme l'énigmatique hypothèse de l'antimatière, toute semblable à la matière, énergie toute positive ne se dissimilant de l'énergie fixée en matière que par ses effets : quand elle rencontre cette dernière, elles s'anéantissent.

En investissant en marchandises (y compris moyen de

production), vous vous soumettez à la régulation des métamorphoses : car la production est une consommation et les produits à leur tour doivent être consommés. C'est en ce sens que ladite « valeur d'usage », comme Aristote le suggère déjà d'une chrématistique utilisant la monnaie de paiement entre unités naturelles de besoins (les familles), est une modalité indispensable du système de la reproduction. Il y a là un temps lent, cosmique, celui de la semence et du fruit, de la poule et de l'œuf, de la gestation, et de la fonte du sucre. Avec les « signes » monétaires, on échappe à ce temps et à son espace. On tombe fou des signes : ils permettent plusieurs temps, beaucoup de temps, ce sont des accélérateurs ou des ralentisseurs, justement parce qu'ils ne sont pas contraints à (re)production, c'est-à-dire à consommation, à nihilisme. Leur multiplication ne procède pas de leur fécondité, de la traduction de leur valeur faciale en marchandises productives, donc de leur investissement ; ce n'est qu'une concentration de richesse à un pôle de la circulation, volée à l'autre pôle ; ce n'est que mouvements balayant, épuisant les surfaces. Ces mouvements sont libres des contraintes de toute consommation reproductive ; ils rendent possible la dissipation des surfaces qu'ils parcourent.

Que faisait-donc le Chinois de sa richesse spermatique ? Etait-ce mise en réserve et capitalisation aux fins de gagner le Centre métaphysique ou Tao, ou encore le sommet de la hiérarchie bureaucratique ? N'était-elle pas aussi, cette sienne réserve dans le coït, l'intensification des énergies et leur pillage à des fins de dissipation ? Ce qu'il suscite sur le corps de la femme, et sur le sien, n'est-ce pas la même irritation que le dollar suscite au Marché central de Moscou et à Wall Street ? Pourquoi cette réserve ne donnerait-elle lieu qu'à un crédit à long terme, investi, reproductif ? N'est-elle pas aussi un prêt à vue, une spéculation sans intention, une incandescence des surfaces balayées sans souci de les reproduire ni de les augmenter, un zèle jaloux et non une conquête du pouvoir ? Assurément. Très immor telle duplicité et dissimulation, celle de toute capitalisation ?

Economie du figuratif et de l'abstrait.

Qu'est-ce que ce discours ? Comment se légitime-t-il ? Où est-il placé ? Quelle est sa fonction ? Qui vous autorise à parler de la sorte ? Etes-vous le tenancier de la grande pellicule ? Mais comment pourriez-vous l'être, quand elle est éphémère et n'offre rien à tenir ni retenir ? N'est-ce pas pure imagination et rhétorique, votre affaire ? Cherchez-vous le vrai, prétendez-vous le dire, l'avoir dit ? Avez-vous fait autre chose qu'une nouvelle philosophie, un système de plus ? Des mots encore ? Ces mots ont-ils prétention à changer le monde, au moins ? Sinon, à quoi ? A le constater, misérable ! En vérité, c'est pure fabrication imaginaire de votre part, accomplissement de désir sur la « peau du langage », comme vous diriez, esthétisme, élitisme.

Réponds par questions, dis-leur : et votre discours de théorie, qu'est-ce que c'est ? Toutes vos questions sont sous-tendues par la référence à ce discours, par la référence à la parole de vérité. Nous n'allons pas nous laisser intimider par cette référence, vous ne savez rien de la vérité et n'en saurez jamais rien, nous savons qu'elle est l'arme de la paranoïa et du pouvoir, la griffe de l'unité-totalité dans l'espace des mots, le retour et la terreur. Donc, luttons contre la terreur blanche de la vérité par et pour la cruauté rouge des singularités. Et nous allons vous répondre avec soin, non pas parce que nous aurions quelque inquiétude à entendre vos questions, mais parce que cela va nous permettre de placer cette terreur blanche (surtout quand elle se présente comme « de gauche », la plus répugnante) sur notre pellicule éphémère, et en même temps, de déplacer, de faire courir notre force à nous sur cette même bande monoface.

Oh femmes, oh jeunes hommes, oh amis vieillissant bai-

gnant en pleine jouvence, l'incomplaisante, l'abondante, la véhémente, la barbare, la superbe, oh pédés, oh dépendantes, oh Arabes, oh sang, aidez-nous maintenant à supporter ce dernier continuel assaut qui vient de la vérité haïssable et de l'intelligence, rendez-nous plus intelligent qu'elle, donnez-nous la bêtise qu'elle n'a pas et épargnez-nous celle qu'elle a, prenez-nous sous les aisselles, débraguettez, érigez, portez-nous au-devant de la Méduse, nous lui foutrons au nez, étendez le rouge, le bleu, étendons le bleu bistre tige du cou issu de la neige d'un chemisier, étalons velours cramoisi cavité vaginale, satins opéra petites lèvres dures, taffetas cerise grandes lèvres froissées, violet bleu gland, linges écru prépuce accordéon, plages impénétrables d'argent, d'or, de marne, tendez tout cela sous le nez de la Méduse, voilà comment il lui sera répondu.

La Méduse immobilise, et c'est la jouissance. La théorie, c'est la jouissance sur l'immobilisation. Donc c'est la barre de disjonction investie dans sa fonction de disjonction même, puisque disjoindre, c'est immobiliser le ceci en ceci et le cela en cela : identités. Quand disjonction fait intensité, dans la théorie, cette barre à la fois est immobilisée pour disjoindre de part et d'autre de soi le ceci et le cela, et est animée d'un mouvement giratoire d'une telle rapidité que l'attribution à ceci ou à cela des espaces qu'il engendre est impossible. Plus : c'est en tant qu'elle s'immobilise que la barre tourne, en tant qu'elle distingue qu'elle balaie indistinctement. Ce qui vous fait bander, théoriciens, et vous jette dans notre bande, c'est la froideur du clair et distinct ; en fait, du distinct seul, qui est *l'opposable,* car le clair n'est qu'une redondance suspecte du distinct, traduite en philosophie du sujet. Arrêter la barre, vous dites : sortir du pathos, — voilà *votre* pathos. Belle et médusante, en effet, la sévère disjonction suspendante.

La fonction disjonctive est en outre en même temps la fonction synthétique. Vous dites : c'est ceci, ce n'est pas cela ; c'est dire : pour autant que c'est ceci, ce n'est pas cela. Vieux principe qui repose sur une synthèse, puisque pour dissocier ce côté-ci de ce côté-là, il faut être des deux côtés. Au moment où vous disjoignez, vous unifiez. Tout ce que les phonologistes, par exemple, ont élaboré sous le nom d'*opposition* suppose cette synthèse. Très élémentaire syn-

thèse, mais indispensable à la constitution du discours *consistant*. Celui-ci exige son usage continuel : tout énoncé s'avance dans le pathos pour y départager le ceci et le non-ceci, donc s'avance armé d'un *cutter,* d'un biface, et tranche. La consistance qu'il s'assure ainsi repose sur une acceptabilité préalablement définie, arbitrairement. Vous connaissez les propriétés formelles d'un discours théorique strict, c'est-à-dire axiomatisé : la plus élémentaire des règles qui permettent d'établir ces propriétés est l'exclusion binaire : ou bien un énoncé est acceptable, ou bien il ne l'est pas (dans un calcul d'énoncés à plusieurs valeurs, ce méta-opérateur d'exclusion n'en continue pas moins de fonctionner).

Idéalement, un texte théorique est un *corps organique immobilisé :* satisfaisant aux propriétés formelles de consistance, saturation, indépendance des axiomes, et complétude quant au domaine de référence, s'il en est un. Un corps organique est un assemblage (synthèse) d'éléments distincts (disjonction) dits organes ; que les organes soient des énoncés, et ce corps un texte, ne peut troubler que des matérialistes nigauds, et prouve seulement que tout est matière à la libido.

Dans un discours de récit, il peut y avoir corps organique aussi, mais il se situe au pôle *référence* de ce discours : le récit va produire un effet de corps, va susciter l'imagination d'un sujet, simple ou complexe, de *l'histoire* que raconte le récit, va donc épingler les événements qu'il déroule sur un support dont ils deviendront les attributs. Tandis que, dans le discours théorique, la silhouette de ce corps est placée sur le texte lui-même : ce n'est pas le domaine de référence qui se trouve unifié et totalisé par le discours, c'est ce discours qui lui-même se fait unité et totalité. (Même ses propriétés référentielles sont des propriétés formelles.) Le formalisme de ce discours est sur la peau des mots quelque chose d'analogue à ce qu'est sur celle des couleurs la peinture dite abstraite. Au contraire le récit a pour pendant pictural la figuration.

La barre disjonctive travaille dans les deux cas, mais quand il s'agit de théorie le lieu de son travail de départage et le lieu de son tournoiement sont le même : le corps du texte ; dans la narration, dans l'activité d'organiser le récit, les disjonctions et les synthèses élémentaires ont lieu sur le

texte, la jouissance s'instancie sur l'histoire de référence, dans l'au-delà du texte, dans ce qu'il *montre*.

Pouvons-nous entendre ces deux instanciations en économistes libidinaux ? Oui, nous le pouvons. Nous disons ceci : il y a dans toute organisation figurative-narrative un *pôle d'immobilisation,* et nous soutenons que les intensités que peuvent procurer tableau vivant, *posering,* postures des récits sadiens ou érotiques en général, photographie réaliste, peinture figurative, certains films *underground,* et peut-être *toute* narration et figuration, éclatent comme des arcs électriques tendus entre ce pôle d'immobilisation d'une victime (le corps représenté) et un pôle d'agitation qui plonge le corps de celui que nous appellerons *le client,* pour des raisons évidentes, dans le plus extrême désordre.

Remarquez au passage que dans la figuration-narration ainsi polarisée la suggestion d'une liaison immobilisant là-bas les choses montrées se paie de l'occultation des processus par lesquels, sur le texte, la pellicule, la toile, etc., cette suggestion peut être obtenue. La *peau* du support et de ses marques est effacée (picturalement ou cinématographiquement par exemple, elle est traitée comme si elle était une vitre transparente donnant vue sur un ailleurs situé à quelque distance), c'est la peau des objets figurés qui capte l'émotion du client. La fonction référentielle ou dénotative, pour parler dans le dialecte de Jakobson, l'emporte sur toutes les autres. Mais ensuite, si nous prenons justement comme axe de référence l'émotion, c'est-à-dire les mouvements pulsionnels, que dirons-nous ? Imaginez le client friand des *posering,* lecteur des récits, spectateur des westerns, amateur des tableaux, il est face à la chose qui lui est représentée immobile ou s'immobilisant, comme devant une *proie*. Une proie est un corps organique empêché de se mouvoir : l'enveloppe d'une chair vive fait silence et insensibilité. La jouissance du client requiert ici et l'organicité et la mortification de celle-ci. L'extrême mouvement ou émotion s'instancie sur le corps du client, impatiences folles, éblouissement, émission de salive, de pleurs, de semence, chair de poule, imaginations, bégaiements, hérissements, les affects se placent et se déplacent sans cesse sur les fragments de la grande pellicule qui forment « son corps ». Ces mouvements, bien loin de refermer ce dernier en un volume entier ayant son centre et son unité en

lui-même, l'écartèlent en zones hétérogènes, indépendantes, susceptibles d'incandescences autonomes : ils ne sont rien d'autre que lesdites pulsions partielles. Voilà donc le dispositif : un corps organique unifié et promis à la mort par immobilisation (la victime), sur lequel est branché, sous le nom de client, et par l'intermédiaire d'un support effacé méconnu, le mouvement brownien de pulsions partielles.

Dans une peinture abstraite, un déplacement d'importance se fait : le tableau ne représente rien, il ne renvoie pas à un pôle d'immobilisation situé dans le domaine de référence. Le pôle d'immobilisation se place sur le corps-client : cette sorte de tableau demande la ligature des pulsions partielles qui étaient en émoi dans la figuration, la concentration de l'attention ou aussi bien l'extrême passivation des facultés, une mise en état de dépendance. C'est au contraire la peau du support, marquée chromatiquement (la toile, les medium, les pigments), qui se met en mouvement : non seulement parce qu'elle ne s'efface plus « derrière » ce qu'elle représente (alors qu'elle ne représente en effet rien), mais aussi de ce que l'immobilité apparente, insignifiante pour un œil qui n'en jouit pas, des agencements de points, lignes, surfaces, couleurs, est précisément ce avec quoi le désir fait mouvement. Ici on est au plus près de ce que nous cherchons, l'instanciation de l'intensité dans le texte théorique, le mouvement immobile. Klee, Delaunay, Newman, Rothko, Guiffrey, faux immobiles, font mouvement par très petites disparités de couleur, lignes, etc. Disparités, non oppositions. Apprendre à se laisser mettre en mouvement par là, par un bleu ajointant un bleu, par deux brillances du même blanc se dissimilant selon l'angle de vue, par-delà toute loquacité et toute didactique chromatiques.

Car un abstrait vulgaire opère par système seulement, il est un théorique, il marche dans l'autre sens, vers la paralysie du corps chromatique ; mais les grands vont vers sa mobilisation. Le client devient la victime du tableau (du texte), et ce dernier est ce qui bouge : émotion des couleurs, des éléments plastiques. La fascination par l'abstrait est une instance de jouissance propre, la Méduse paralyse le client, mais la Méduse peut bouger. Elle bouge par disparités, le client victime la croit glacée pétrifiée dans des oppositions, il ne voit que le système, la barre dans sa fonction disjonctive

tranchant et synthétisant, il est aveugle à la grande affaire : cette même barre qui se glisse entre le bleu et le bleu, le blanc et le blanc, apparemment pour les disjoindre et faire régner la distinction du concept, tournoie indécidablement dans une oscillation qui n'est nullement une illusion ou une hésitation de la perception, mais une dissimilation de l'énergie, sa furieuse lancée de et sur cette place. La peau du tableau n'agit pas comme une totalité unifiée, mais ici et là, dans des coins, à ces contacts impossibles entre plages chromatiques, toujours segmentairement ou partiellement, comme un puzzle éphémère de fragments de la pellicule pulsionnelle. Le corps du client se recueille, s'unifie sous la dépendance de ce puzzle. Est-ce activité ou passivité ? Cette unification même provoque un effet d'identité, de subjectivité et donc d'active attention sur le client ; mais nous dirons aussi bien que ce dernier est sous la dépendance du tableau et que, comme le chasseur, il est guetté alors qu'il croit être aux aguets. C'est lui la proie, le corps-victime, qui se constitue en totalité recueillie et suscite ainsi des motions perverses du côté de l'agencement chromatique : le corps-peinture sadise le corps-client, à la faveur de la fascination qu'il exerce. Donc le dispositif est ici tout différent de celui qui opère dans le figuratif : l'émotion, la volte de la barre d'exclusion, balaie le tableau, surface polymorphe à laquelle est branchée, par le piège de son unification, le corps-victime du client.

La théorique en tant que libidinale.

Revenons maintenant au *genre théorique,* celui qui se prévaut des propriétés formelles dites. Rappelons ses propriétés pulsionnelles : comme le discours narratif-figuratif, il comporte une totalité organique ; mais celle-ci n'est pas située sur la référence, elle l'est sur le texte lui-même ; comme l'abstraction, il exige l'immobilisation de son client ; mais il lui faut aussi sa désaffection. Ces différences doivent être décrites.

L'abstrait n'agit pas par effet de simulacre, mais par la

seule organisation de son matériau. Or c'est le même mérite dont se flatte la théorie, de ne pas faire illusion ou idéologie. C'est à quoi obéissait par exemple la stratégie de décomposition des matériaux que le groupe « Support-surface », en son temps, appliquait aux simulacres picturaux : l'exposition de cadres, de toiles, d'empreintes uniformes teintes, de rouleaux à trame de bois léger ou de tarlatane affectés d'une forme de bande de Mœbius et laissés sur le sol, créait dans l'espace sensible l'équivalent exact d'une axiomatique des peintures dans l'espace langagier ; celles-ci ne devaient être rien d'autre que des énoncés acceptables dans le lexique et la syntaxe déterminés par cette axiomatique. Et Dezeuze et Cane formulaient en effet, sous le titre : « Pour un programme théorique pictural », le discours théorique équivalent de ces monstrations.

On n'en dirait certes pas autant de tous les abstraits, à l'égard de qui « Support-surface » n'était du reste pas moins critique qu'à l'encontre des figuratifs. Néanmoins le dispositif libidinal se marque dans toute abstraction, et particulièrement théorique, par ceci qu'il déçoit le transfert du client sur un objet simulé, sur une référence. Le transfert ne peut porter que sur le matériau et sur son arrangement : est-ce correct ? est-ce autorisé ? cet énoncé est-il acceptable ? Voilà dès lors les « bonnes » questions, les mêmes que vous nous posez, théoriciens, et que nous sommes en train de questionner à notre tour. Questions pleines du souci du vrai, pleines de droit et de culpabilité. Qu'offre à son client fasciné le texte théorique ? Un corps *imprenable,* au sens où peut l'être un voleur, un menteur, un imposteur : jamais pris en défaut. Tout ce qui s'énonce en ce texte est en principe dérivable de son axiomatique. Texte qui se tient avec lui-même au plus près et se dérive de lui-même par des procédures explicites, corps organique ouvert, que le client peut en principe parcourir sans *solution de continuité,* le répétant ou répliquant sans erreur ; corps ne tolérant pas qu'on erre, définissant des appareils d'exclusion et des canaux d'implication. Tout énoncé qui s'y trouve a *le droit* pour lui : le client peut en principe le dériver des autres. Beau corps tautologique du texte théorique, sans référence externe, sans zone intérieure aléatoire où risqueraient de se perdre les chemins et les traces, modèle refermé sur son identité blanche, s'offrant à répétition.

Le texte théorique est un modèle, quelque chose à imiter, et lui-même a un modèle à imiter, son axiomatique ; et celle-ci a son modèle, proprement formaliste. Et plutôt que de chercher à montrer que la clôture des modèles est impossible (théorème de Gödel) et qu'il y a toujours une opacité première, du symbole, du langage ordinaire, on ferait mieux de repérer ce *renvoi au même* comme un dispositif passionnel, ni plus ni moins que le *renvoi à l'origine* que l'herméneutique veut lui opposer. Ici et là c'est sémiotique, l'opposition porte seulement sur la relation entre signes. Comprenons plutôt le modèle selon sa force. Cette force se révèle à son expansion par mimésis. Le mannequin (*mannekijn,* petit homme) présente des modèles *de collection.* Il véhicule la jubilation de répéter le même, la jouissance par la reproduction en série.

Le corps clos du texte théorique suscite, en tant que modèle, cette même jouissance. Sa perfection tautologique induit l'enthousiasme de la fidélité dans la réplication. Il va bien au-delà, idéalement du moins, de la reproduction biologique, où les effets de singularité dus aux rencontres des codes génétiques, non seulement ne sont pas exclus, mais sont inévitables. Le corps organique théorique remplit sa fonction mimétique par parthénogénèse. Il y a une affinité du théorique et du *vierge.* Les psychanalystes diront : le théorique implique le déni de la différence des sexes. Mais cette « différence » est à nos yeux suspecte de sémioticité. Nous disons : il implique le déni des disparités, des hétérogénéités des parcours et stases de l'énergie, il implique le déni de la polymorphie. Il lui faut une forme, une bonne et belle forme. Une telle forme a son principe dans une disjonction synthétique stable.

Cette disjonction joue si fort à l'intérieur du corps théorique qu'elle conduit idéalement à son immobilisation. Le *pôle de paralysie* que l'on trouve dans le figuratif se retrouve ici, déplacé de la référence au matériau lui-même. Ce n'est pas ce dont on parle qui se trouve immobilisé par le discours, comme dans le récit ; c'est le discours lui-même, système des énoncés acceptables dans l'axiomatique « choisie », qui cherche à *s'arrêter.* Grande différence avec l'instance intensive dans la peinture des grands abstraits : chez ceux-ci, les choses peintes immobiles se mettent en mouvement sur place, au seuil de la perception, sans cesse : elles sont en mou-

vement vers le mouvement. Mais les corps théoriques, en tant que tels, sont en mouvement vers le repos, comme les œuvres des mauvais abstraits. Ils ont une fin. Medawar disait qu'une hypothèse scientifique soulage une angoisse. Les discours théoriques sont des appareils de fixation et d'écoulement des intensités, l'angoisse étant le nom générique donné à tous les tournoiements de la barre disjonctive, le nom commun des émotions. Et il disait aussi [1] que la seule différence entre l'invention (mais ici nous n'en parlons pas du tout) d'une hypothèse scientifique et celle d'un objet plastique, musical, etc., c'est que dans ce dernier sont véhiculées des intensités affectives, tandis que c'est la règle de la première que sa transmission soit en principe désaffectée et que sa réception se fasse sans émotion.

Donc, à l'immobilisation de la barre en disjonctions stables sur le corps de la théorie (concepts) correspond une pareille immobilisation dans la région du contact entre le corps du texte et le corps du client. Le texte théorique ne prend contact avec le client qu'à condition que celui-ci soit désaffecté, neutralisé, supposé non mobilisable, insensible, impartial, c'est-à-dire n'ayant pas partie aux émotions dissimulées dans le texte, ni à d'autres.

Cette froideur est la chaleur propre au théorique. Elle n'est pas une parodie, son caractère libidinal apparaît plutôt dans l'anonymat qu'elle requiert. La fameuse *universalité* du savoir, généralement comprise comme condition *a priori* du discours théorique en sa communicabilité, est, entendue pulsionnellement, un trait de destruction des identités personnelles. Sur le discours théorique ne se branchent que des fragments anonymes de la bande pulsionnelle, fragments capables de le répéter sans transformation. On n'a plus à s'étonner, après Freud, de ce que la répétition puisse procurer jouissance ; il reste ici à relever qu'une répétition *fidèle* comme celle qu'implique le discours théorique procède aussi bien d'Eros pour autant qu'elle affirme un corps consistant, celui de la théorie, que des pulsions de mort puisqu'elle passe par la destruction des dispositifs libidinaux particuliers déjà formés sur le corps du client et leur dialyse

1. *The Art of the Soluble*, Londres, Methuen, 1967, pp. 145-146 et 155 sq.

en anonymat. L'*oubli* impliqué par le théorique est déjà l'amnésie propre au Ça.

Ainsi se rend moins opaque le paradoxe d'une barre de disjonction à la fois immobile et en rapide rotation : disjonctive, elle suspend tout passage d'énergie du corps-client au corps-texte, et l'inverse ; animée, elle ouvre passage sur sa fonction disjonctive même, sur la déconnexion des dispositifs clients par rapport au discours, elle fait connexion de cette déconnexion, elle plonge le client et le texte dans une jouissance par non-copulation et répétition anonyme. La bande libidinale émerge au point même où elle passe pour exclue. Or cette déconnexion au point de branchement est l'équivalent de l'homogénéisation interne requise par le discours théorique pour se former en corps. De même que cette homogénéisation peut être investie intensément, de même la neutralisation des corps branchés peut s'accompagner de leur extrême excitation. Avions-nous à apprendre cela : que le mouvement vers la froideur et la mort est brûlant ? que les intensités ne sont pas liées à « la vie », mais peuvent courir et s'arrêter sur n'importe quel thème ou morceau du grand patchwork, y compris ceux qui, comme le discours théorique, exigent l'extrême froideur et la morte réplication ? Nous ne disons pas que c'est une erreur, une perversion, une illusion, une idéologie. Si la mimésis vous fait bander, messieurs, que pouvons-nous lui objecter ?

Cela nous intéresse plutôt. Le capital aussi est mimétique, marchandises produisant des marchandises, c'est-à-dire s'échangeant en marchandises, le même commué en même selon un étalon immanent, par exemple celui de Sraffa. Si la « connaissance » peut devenir force de production, comme disait Marx, c'est qu'elle l'a toujours été et qu'elle l'est, en ceci qu'elle est construction d'identités et des systèmes de leur réplication. La production capitaliste est cette construction des conditions du pouvoir-répéter : produire pour produire, acheter pour vendre pour acheter pour vendre, les séries, les chaînes, les standards, etc. La rentabilité obtenue par la répétition (pour une validité de 500 km et 3 mois, le prix d'achat de votre carte demi-tarif sera amorti après deux allers et retours) est, après transcription en termes d'économie politique, ce même mouvement vers la paralysie du discours que nous trouvons dans le texte théo-

rique. Le modèle permet la série, donc l'épargne de dépense énergétique.

Cette épargne n'est pas nécessairement mortifère : l'amortissement implique la levée d'une dette qui grevait la déplaçabilité du capital en énergie, donc l'affranchissement de celui-ci, libre derechef de courir se placer ailleurs. On peut ainsi comprendre amortissement comme reviviscence : de l'énergie fixée en machines et emplois, *disposée,* et en ce sens très liée (en corps du capital investi), s'échappe en partie de ce dispositif et va se disposer autrement. La compulsion à l'*arrêt,* dans le discours théorique, a cette fonction aussi : circonscrire un champ de référence, produire un modèle capable de le traiter prévisionnellement, c'est-à-dire selon l'identité ; et libérer de la puissance. Dans la fabrication de la théorie comme dans celle des machines productives, le robot est une implication nécessaire, et doublement : il garantit la réplication du modèle, il garantit l'épargne d'énergie. Il ouvre à des aventures et des rencontres.

Nous ne voulons pas dire que la théorie *vient* du capital, ni l'inverse. Rien ne vient de rien, rien n'est effet d'une cause. Mais la parenté est étroite, le capital est aussi vieux que la théorie, aussi vieux que l'Occident en tant que détermination des identités. Objections pourtant : le capital ne s'arrête pas, tandis que le discours théorique va vers son immobilisation ; le capital est aussi un corps insaisissable, pervers, le discours théorique se referme en un beau corps organique : est-ce que ces propositions ne marquent pas des divergences qui rendent impossible l'analogie ?

Au contraire, elles l'affinent et nous sauvent d'une ingénuité certaine. La mimésis referme le texte théorique comme *pouvoir d'énoncés*. Le modèle est ce qui fait faire et refaire, faire conformément au fait : cela est le pouvoir. Le robot a pouvoir, le faiseur de robots a pouvoir à la puissance 2, et le faiseur de faiseurs de robots a pouvoir à la puissance 3. Ce qui n'a pas pouvoir est l'énoncé lui-même, en principe, puisqu'il n'est plus qu'un *effet*. C'est pourquoi nous luttons contre une pensée par les causes : par les pouvoirs.

A cet égard, la théorique est une procédure majeure d'invagination et refermement de la grande pellicule sur elle-même ; elle procède par répétitions ; elle transforme les énoncés inouïs en simples innovations, la grande douleur de dire

quelque chose qu'on ne sait pas en petite inquiétude de modifier l'édifice théorique par ajout de quelque axiome ou par dérivation, conforme à ses lois de formation, de quelque expression qui, pour être nouvelle, n'en est pas moins *bien formée*. Ce qu'il en serait d'une expression mal formée, la théorique n'y songe que pour en écarter la menace. L'innovation n'est admise qu'autant qu'elle donnera lieu à répéter le modèle théorique en tant qu'organisme s'immobilisant. (Tout comme le capital ne prend en compte de nouvelles quantités ou qualités d'énergie qu'autant qu'il peut répéter sur elles son axiomatique des échanges à parité.)

Rien n'entre dans le système qui n'y soit déjà, qui n'y ait son doublet, c'est-à-dire son modèle. Cette relation mimétique fait songer à la *similitudo* augustinienne. Elle n'en diffère que comme la métaphore diffère de la métonymie, que comme la dépendance par rapport à un modèle premier reçu, révélé, transcendant, s'écarte de la condition de possibilité (axiomatique) que le théoricien *se donne* comme autorité transcendantale jugeant tout énoncé nouveau. Dans la *similitudo,* l'autorité n'appartient pas au théoricien, mais à celui à qui il s'adresse : seul le Verbe parle et le vrai Locuteur est absent ; le verbe du locuteur actuel n'est que la métaphore de l'Autre ; majuscules de l'absence, présence minuscule ; mais dans la mimésis, le théoricien conquiert le métalangage, soit non seulement l'énonciation, mais l'énonciation des conditions de l'énonciation. C'est pourquoi tout énoncé a son doublet de principe posé en système « avant » même qu'il soit proféré, comme possibilité *a priori*. Leibniz a tout dit là-dessus, même si c'est dans le dialecte de l'ancienne métaphysique : qu'*Alea jacta est* est un énoncé *déjà* contenu dans la notion de César que Dieu s'est forgée, et qu'ainsi la fortune rencontrée par l'errance césarienne est incluse dans l'axiomatique de l'omni-discours divin. Mettez seulement à la place du Dieu de Leibniz le conseil des directeurs des dix plus grandes banques mondiales, vous comprendrez pourquoi ce que vous faites, quoi que vous fassiez, ne pourra entrer dans la « réalité » du capital que comme récurrent. Penser quelque chose est avoir pu le penser, le produire est le reproduire. Il n'y a pas de première fois, la répétition est première en tant qu'incluse dans la constitution même de l'élément : concept, marchandise. S'il

n'est pas répétable, échangeable à parité, il n'est pas un élément systémique.

Et tel est le *pouvoir démocratique* dans le discours théorique. C'est un pouvoir liant les puissances intensives en potentialités répétitives ; il est démocratique puisque les conditions de formation de ces potentialités sont universellement accessibles en principe. L'égalité est la figure politique de la parité théorique. Elle exerce sa contrainte sur tout discours et toute production. Le théoricien, le scientifique va se plaindre de tel discours (le nôtre ?) parce qu'il ne peut pas le répéter, du moins rapidement. Inutilisable ; inéchangeable. Le pouvoir démocratique est le pouvoir de la propagation facile identitaire. Nous n'avons rien là contre, si ce n'est son terrorisme : car il est exclu par lui qu'on puisse jouir autrement qu'à répéter, dans la duplication et multiplication épargneuse. Tout laxiste qu'on soit, il faut avouer que l'exercice de ce pouvoir d'exclure toute modalité intense autre que celle qui s'instancie sur la fonction disjonctive n'est pas quelque chose qui se surajouterait au discours théorique démocratique, qui s'y adjoindrait de surcroît, qui en serait comme une mauvaise interprétation, laissant espérer des acceptions plus ouvertes à l'avenir. Non, son terrorisme lui est consubstantiel, il est le fait de l'usage de la barre et de la contrainte de parité.

Mais ne nous laissons pas intimider par la théorique mortifère. Venons-en à l'autre mort, au capital dans sa fonction d'agitation révolutionnaire et à la science insolente, qui rebondit de la théorie même.

Dans la mort par répétition que véhiculent les signes comptables du capital, opère silencieusement et inextricablement une fonction presque identique et tout à fait hétérogène : les deux morts sont indiscernables, elles sont en conflit. Or considérez un instant ce qu'on nomme l' « histoire » des sciences, par exemple des mathématiques : elle est le débordement continuel des définitions des objets mathématiques par de nouvelles imaginations qui non seulement étendent l'ensemble formé par ces objets à de nouveaux êtres, mais modifient complètement la nature de la mathématique : il suffit de comparer les *Eléments* d'Euclide et les *Principes de la géométrie* de Hilbert. Comment entendre de tels déplacements du point de vue énergétique ? Duplice-

ment. S'ils forment une histoire, c'est comme il y a une histoire de la nation, ou de l'Europe, ou de l'Occident : c'est une *Bildung,* c'est le mouvement de la conquête, le voyage accumulateur de soi, le périple d'apprentissage qui est aussi la phénoménologie de l'esprit. L'irréversibilité, toute secondaire, du temps de cette histoire, son « progrès », est, comme Cavaillès le disait de celle des mathématiques précisément, l'essence même du corps de la science : elle n'est rien que la marque, dans son espace-temps propre, du processus de capitalisation des énoncés prononçables et de conquête d'énoncés d'abord mathématiquement barbares. Ce progrès est dans le temps ce qu'est dans l'espace de l'impérialisme le report des frontières de l'empire : déplacement d'une *bordure* (d'un abord) au-delà de laquelle il est convenu que *c'est inaudible.* Mais à peine le *limes* fixé, un franctireur, un chasseur noir, un voyageur solitaire revient et dit : c'est audible, voici comment. On peut décrire ce moment comme césarisme et exploitation des barbares frontaliers ; ce serait oublier le moment de la folie, où Lobatchewsky dit : je fais une géométrie sans recourir au postulat euclidien de la parallèle, où Cantor dit : j'inclus l'infini dans les nombres opératoires. Ces moments ne sont pas ceux de la permanence, mais de la discontinuité, pas ceux de l'inhibition, mais du délire assumé et conduit à son terme. Ils ne rabattent pas de l'inconnu sur du connu, ils font vaciller tout ce qu'on croyait connaître à l'aune de ce qu'on ne connaissait pas, un instant on entend parler barbare sur l'agora ; ils sont à la science comme les derniers quatuors de Beethoven à l'harmonie.

A chaque fois, sur le *corpus* de la théorie établie passe la mort, une tension à mort, où tout le système joue sa survie. Ici la science est *fiction* [2]. Elle ne se contente pas de répéter, de faire appel à des réserves pour refaire quelque chose de déjà admissible, de déjà connu, mais elle forge de nouvelles surfaces d'inscription, elle ajoute au corps du savoir, au *corpus,* de nouveaux morceaux où la libido circule et s'investit, et ce faisant elle déséquilibre ce *corpus,* elle en rend la vie précaire, elle s'oblige par l'abondance même de ses trouvailles à douter de sa vocation au

2. Voir Boris Eizykman, *Science-fiction et capitalisme,* Mame, 1974.

vrai, elle dessille ses yeux, elle ne croit plus en rien, l'espace et le temps lui deviennent infiniment suspects, les concepts qu'elle recevait comme des *a priori* sont frappés d'obsolescence. Après Heisenberg et Bachelard, il est devenu inutile d'insister sur ce thème.

Mais il ne faut pas se laisser abuser par l'expression dont Bachelard nommait la pensée secrète de cette science : la philosophie du non. S'en tenir à ce négativisme, ce serait réduire la portée du « désordre » de science à une fonction critique, à la fonction de critiquer le *corpus* des énoncés possibles. Or l'important n'est pas là, mais en ce que cette science est positivement productive ou créatrice ou *fictice,* comme l'est l'art. Elle a de moins en moins d'intérêt comme critique théorique (ce qui explique le désarroi de milliers de chercheurs), et de plus en plus comme délire opératoire. Ce délire comporte la mort du sujet savant. *Qui sait,* dans le savoir de la science d'aujourd'hui ? Question absurde, posée d'un endroit où le savoir est supposé en principe assignable à un sujet qui le *posséderait.* Le balayage délirant du champ théorique par la science moderne n'élimine pas seulement un sujet supposé savoir, elle disqualifie le supposé sujet. C'est toute *topique* qui apparaît comme une idéologie périmée face aux parcours de l'*économie* libidinale en jeu dans l'invention. Le scientifique moderne n'existe plus comme savant, c'est-à-dire comme sujet, mais comme petite région de transit dans un processus de métamorphose énergétique incroyablement raffiné ; il n'existe que comme « chercheur », ce qui veut dire d'une part, bien sûr, comme partie d'un appareil bureaucratique de pouvoir scientifique, mais d'autre part indissociablement comme expérimentateur, inlassable et non asservi, de nouvelles jonctions et combinaisons d'énergie ; les énoncés qu'il propose ne valent que par leur nouveauté.

Et en cela, dans son anonymat et son errance, il n'est pas moins l'homme du capital que dans la subordination de ses travaux aux commandes du pouvoir. Le capital aussi est délire positif, mise à mort des instances et institutions traditionnelles, décrépitude active des croyances et des sécurités, chirurgie frankensteinienne des villes, des imaginations, des corps. Là aussi la topique est devenue dérisoire, parce que la catégorie du *topos* renvoie à un espace-temps, aristotélicien en l'occurrence, supposé stable et « naturel », tandis que

dans ce balayage, les intensités n'ont précisément aucune permanence qui permette d'en fixer les moments et les lieux par recours à un référentiel commun : ce n'est pas seulement que toutes les couches ou groupes sociaux ne vivent pas à la même heure et au même endroit historiques, et que certains soient en retard ou en pointe par rapport à d'autres, c'est que la « sphère » la plus développée, dans ces régions (provisoirement) très investies que sont telles branches de l'industrie, tels secteurs de la recherche, tels marchés, telles zones d'urbanisation, et dans tous les morceaux du supposé corps social, dans les professions, qui entrent en effervescence parce qu'elles touchent à cette « sphère », *même là* donc, *il n'y a pas de topos commun,* même là les inventions, les conflits ne sont pas rabattables sur une institution, reconnue ou pas, sur une instance repérable dans une topique. Si bien qu'à ne prendre que cet aspect du capital, il n'y a presque rien à changer à ce que nous avons autour de nous comme monde ou société ou vie, pour lui donner sa portée science-fictive : il n'a pas plus un corps que la science n'a une théorie. Ce qui est à changer ? Un rien qui est tout : que la conduction d'intensités puisse se faire sur *tous* les morceaux du « corps » social, sans *exclusive.*

Corps, textes conducteurs.

Au sein du théorique, il y a un jeu à mener, jeu serré, que jouerait un « discours » de dissimulation : celui-ci ne chercherait pas à méduser un client paritaire, capable de répéter des énoncés nouveaux identiques à ceux qu'il lui propose ; il ne préjugerait aucunement de ce que son client peut recevoir des énoncés qu'il entend ou lit, ni de la manière dont il va leur faire conduction ; il rechercherait l'impouvoir ; il laisserait le branchement de son bord incertain avec celui du corps-client se faire aléatoirement, sans se préoccuper de le contrôler. Ce serait la bouteille à la mer, mais sans désespoir, sans *ultima verba,* sans que son lancement soit une dernière tentative pour signaler et faire entendre un message qui lui serait confié. Il n'y aurait pas de message dans notre

bouteille ; seulement quelques énergies, dont la transmission et transformation est laissée et souhaitée imprévisible. Parce que nous croyons aux forces, nous ne forçons pas notre client à s'apparier à notre modèle discursif. Avons-nous même un modèle ?

Nous aimerions des multiplicités de *principes* d'énonciation ; être jugés sur les effets, comme tout le monde ; mais sachant que notre discours n'en est pas cause, quels qu'ils soient. Ce ne serait donc ni Traité, comme à l'âge classique, ni même Essai ou Enquête comme Montaigne ou Hume l'ont fait : non seulement ce « discours » ne serait pas traitement d'un objet défini, il ne serait même pas recherche de cet objet, ni recherche d'un énoncé convenable à son propos. — Ne *cherchez*-vous donc pas, cependant ? nous direz-vous. — Oui, oui. Mais la recherche est dans le discours théorique comme le suspens et report à plus tard de sa clôture ; de même la frontière des grands Césars n'est jamais qu'une marque provisoire d'un état de conquête, qui sera effacée quand un nouveau souffle portera le *limes* au-delà du *limes :* davantage de totalité... ! et donc davantage d'unité bureaucratique à construire par-dessus. Un discours de dissimulation chercherait tout autre chose : pas même la dissimilation de l'assimilable et l'inéchangeabilité dans l'échangeable ; mais des singularités. Pas des « innovations » (déductibles d'un corps d'axiomes), mais des choses inouïes. Ce discours chercherait sa folie, dans la sagesse de la recherche ; un César éperdu dans le conquérant. Et pas besoin de la folle parodie d'Héliogabale.

Ce discours de dissimulation ne pourrait pas davantage se complaire dans l'amère satisfaction « moderne » de l'absence d'objet et du désœuvrement : voilà déjà quelques pages réflexives au sujet de la position de ce discours, elles nous paraissent bien assez prolixes, pour ne pas dire superflues, nous n'éprouvons aucun plaisir, plutôt de l'ennui (et nous espérons que ça se sent), à écrire sur notre écriture. Nous ne désirons pas tirer de notre client la sombre rumination sur le Rien qui fait *coda* aux très classiques symphonies du structuralisme. Cet écrit ne serait pas un livre ; car il n'y a pas de livre, si ce n'est comme idéal de corps organique immobilisé. Ce ne seraient ici que morceaux divers, chaque morceau étant de format variable et relevant de son temps propre,

commencé et fini avec lui, — qui iraient ou n'iraient pas prendre place ici et là, ou plutôt : subir l'incandescence ici et là de la giration de la barre. Que tel corps client s'y trouve aussi, c'est bien. Qu'il ne s'y trouve pas, c'est bien. Pas un livre, seulement des fascicules de libido (ce qui donnerait l'occasion aux chiens de toute garde de traiter l' « auteur » de fasciste, quand il est fasciné).

« Il faudrait opérer les verges, les vagins, les culs, les peaux de façon que l'amour devienne la condition de l'orgasme. » Voilà ce que rêve l'amant, l'amante, afin d'échapper à l'effroyable duplicité des surfaces parcourues par les pulsions. Mais cette opération serait une appropriation ou propriation, comme dit Derrida, et une sémiotique finalement, dans laquelle les érections et décharges signaleraient infailliblement les motions pulsionnelles. Or *il faut* qu'il n'y ait pas une telle infaillibilité, c'est notre ultime et grand recours contre la terreur du vrai et du pouvoir. Que baiser ne soit pas garanti ni dans un sens ni dans l'autre, ni comme preuve d'amour ni comme caution d'une indifférente échangeabilité, que l'amour, c'est-à-dire l'intensité, s'y glisse de façon aléatoire, et qu'inversement les intensités puissent se retirer des peaux de corps (tu n'as pas joui ?) et passer sur les peaux de mots, de sons, de couleurs, de goûts de cuisine, d'odeurs de bête et de parfums, voilà la dissimulation à laquelle nous n'échapperons pas, voilà l'angoisse et voilà ce que nous devons *vouloir*. Mais cette « volonté » est elle-même par-delà toute liberté subjective, nous ne pouvons rencontrer cette dissimulation que *latéralement, neben,* en aveugles et en fuyards, puisqu'elle est insupportable et qu'il n'est pas question de la rendre aimable.

Dans la théorique, il y a le désir d'en finir avec la dissimulation : telle se présente la solide et rassurante positivité du dit travail du concept. Or il en va de même ici que dans la baise : aucune assurance que ces travaux procurent des intensités, ni que les intensités viennent habiter leur œuvre. La prétention de la théorique ressemble à la demande des amants : qu'il y ait des signes clairs ; seraient-ils équivoques, on demande qu'ils soient lisibles, fût-ce à double lecture. Et vous voyez bien que cette lisibilité que demande l'érotique ou la théorique implique la réplication : les signes sont clairs quand, à force de répéter leur occurrence, ils permettent

d'induire un lexique et une syntaxe, et de les prévoir, de les anticiper. La prétention théorique est prétention de *pouvoir,* comme toute une demande d'amour par signes.

Mais notre demande adressée aux peaux, aux mots, aux choses ne peut se faire limpide, notre temps libidinal ne peut pas devenir prévisionnel. Notre discours ne peut pas satisfaire l'exigence de la théorique, aucune assurance n'est donnée ni dans un sens ni dans l'autre : ni que la construction théorique va nous assurer la possession des intensités, ni que ce sera la *déconstruction.* La théorique demande la même chose que la maîtresse amoureuse, que l'incomplaisante : que ta verge soit opérée de façon qu'elle ne s'érige qu'en aimant ; que tes mots soient travaillés en sorte qu'ils disent clairement ce qu'il en est de leur objet, en sorte qu'ils ne s'érigent qu'en connaissant. Que la verge ne s'érige que de l'amour, que le verbe ne s'érige que de la vérité ! Telle était la demande de Platon, telle elle reste, même dans l'apparent cynisme du discours moderne, en fait très religieux.

Nous ne pouvons pas croire que la déconstruction soit une meilleure assurance sur les intensités que la construction. Elle n'est que le négatif du négatif, elle reste dans la même sphère, elle nourrit la même prétention terroriste à la vérité, c'est-à-dire à l'association du signe — ici dans sa défaite, c'est la seule différence — et de l'intensité, elle exige la même intervention chirurgicale sur les mots, le même départage et les mêmes exclusions qu'exige sur les peaux la demande amoureuse.

Toute fixation d'un étalon répond à une demande d'appropriation, elle investit la barre disjonctive dans sa fonction d'exclusion, et elle induit la confusion des intensités avec les identités. L'économie politique ou le capital est cela même. Il n'y a pas de loi de la valeur au sens de Marx, mais s'il y a une loi, capable de fixer l'agglomérat du signe et du tenseur, il y a du même coup des *valeurs :* celles-ci ne sont que les signes intelligents pris selon leur fonction supposée d'intensité.

Nous pourrions dire : alors c'est l'inverse, alors recherchons les intensités dans les absences de régularité, dans les vertiges, dans les tensions insaisissables, et faisons la théorie antithéorique, faisons un discours dans lequel les mots n'auront et ne pourront pas avoir leur *charge* attendue garan-

tie. Or nous ne dirons pas cela non plus. S'il y a un échec profond, une impossibilité, de la poésie aujourd'hui, ce n'est pas parce que nous sommes dans un temps de détresse, et que l'Etre s'est retiré hors de nous. Ce discours par les raisons profondes nous emmerde profondément, conformément à la religiosité. Rien ne s'est retiré, nous n'avons rien « oublié », les archaïques grecs, Héraclite, dans l'entre-deux de la foi et du savoir, ne sont pas plus originaires que Janis Joplin. L'échec de la poésie est simplement l'impossibilité d'une antithéorie ; la figure n'a pas à être contre-posée au discours, comme le lieu des intensités peut l'être au royaume des identités. Il n'y a pas de lieu pour les intensités, pas de *genre intense ;* et s'il faut le redire, répétons que l'articulation théorique la plus stricte peut donner occasion à des passages vertigineux, et le capital dans sa rigidité même donner à jouir.

La demande de clarté doit être déçue avec force ; elle exige le pouvoir de celui qui aime, ou qui parle, sur ses intensités. Elle demande : aie du pouvoir, définis l'intense. Non, recevons cette demande dans la terreur ; la fuir, c'est tout ce que nous pouvons ; elle est la première empreinte du pouvoir sur la bande libidinale. Nous nous disons incapables de garantir le lien de nos mots, de nos gestes, de nos regards avec les balayages pulsionnels. Donc, pas de clarté : quelquefois ça passe, quelquefois non. Ce que vous nous demandez, théoriciens, c'est que nous nous constituions en identités, et responsables. Or, si nous sommes sûrs d'une chose, c'est que cette opération (d'exclusion) est une frime, que les incandescences ne sont le fait de personne et n'appartiennent à personne, qu'elles ont des effets et pas de causes.

Anonymat, puissance : voilà des mots pour assouvir votre désir de savoir. Peu importe, mais voyez au moins ce que veut dire : *des effets, pas de causes.* Vous associez les deux comme les pôles d'une relation unique, la causalité. Or, après Hume, pas besoin d'insister sur la frime de cette petite organisation. Donc, quand nous disons : *des effets,* il ne s'agit pas d'effets de causes. Il ne s'agit pas de reporter la responsabilité de l'effet sur la cause, de se dire : si tel discours, tel visage, telle musique produisent tels effets, c'est *parce que...* Il s'agirait justement *de ne pas ana-lyser* (même en « schizo-analyse »), dans un discours qui sera forcément

de savoir, mais plutôt de nous raffiner assez, de nous faire corps assez anonymes et assez conducteurs pour ne pas arrêter les effets, pour les conduire à de nouvelles métamorphoses, pour épuiser leur force métamorphique, la force d'effets qui nous traverse.

Vous voyez donc comment il y a *anonymat :* cette conduction, nous ne l'obtenons qu'en désinvestissant les dispositifs de canalisation et d'exclusion qui s'appellent le moi, la propriété, le corps volumineux clos. Vous voyez donc comment *passivité :* nous n'avons pas à juger des causes ni à sélectionner les effets, les énergies nous passent dedans et nous les souffrons, c'est une philosophie d'enculés et de femmes que nous faisons, advienne que pourra sans que tu fasses ce que dois, Keats disait que le poète est un caméléon et Hoffmanstahl qu'il n'a pas de moi, mais ce n'est pas assez, ce ne sont pas les poètes qui auraient ce privilège romantique que Platon déjà leur attribuait et aux devins, laissez tous passer tout, faites-vous tous conducteurs des chaleurs et des froideurs, des aigreurs et des sucreries, des sourdes et des aiguës, des théorèmes et des cris, laissez cela faire son chemin sur vous, sans jamais *savoir si* ça marchera ou pas, s'il en résultera un effet inouï, invu, ingoûté, impensé, inéprouvé, ou non. Et si ce passage n'entraîne en effet pas l'addition d'un nouveau fragment au beau et insaisissable patchwork libidinal, pleurez par exemple, et votre pleur sera ce fragment, puisque rien ne se perd, et que la plus dure déception elle-même peut à son tour donner lieu à des effets.

Vous voyez donc comment *théâtrique de masques sans visage :* tout effet est un masque, et comme il n'y a pas de cause, il n'y a pas de visage. Ces masques ne masquent aucune origine perdue (notion d'une cause, à peine un peu plus raffinée), ils se font conducteurs les uns des autres, sans que leur ordre d'apparition soit assignable, sans loi de concaténation, et donc selon des singularités anonymes. Vous voyez donc comment *pas d'analyse :* même pas celle de Freud, la plus proche pourtant du discours que nous cherchons. Très proche parce que ce sont bien *les effets* que la relation dite analytique vise à faire se produire, ce sont bien les affects auxquels elle entend donner cours, et c'est bien en corps bon conducteur que l'analyste s'offre aux branchements pulsionnels, et c'est bien aussi à la puissance d'un corps

conducteur anonyme et libre aux intensités, qu'elle vise à amener le corps noué, isolé, moïique et supermoïique, résisteur, du patient. Nous aimerions que la relation analytique soit cette relation féminine, cette relation de ductilité et de ductibilité, cette polymorphie. Mais elle ne l'est pas, elle est aussi recherche des causes, des responsabilités, recherche d'identité, localisation du désir, prise de conscience, virilisation, pouvoir, savoir : soit analyse. Nous désirons des effets de conduction et des conductions d'effets. Lyse, thèse.

Aucune mauvaise conscience, est-il besoin de le dire, de ce que nous cherchons ici ces effets et ces conductions par le langage, en langagier. D'autres, c'est par peinture, d'autres par danse, par caresse, par argent... Le langage n'est pas en sus, en substitution, et il n'est pas davantage le tout des véhiculations de force. Donc, ni mauvaise conscience, ni sentiment d'une responsabilité écrasante, deux rapports au texte qui circonscrivent et définissent le rapport au politique propre au Blanc de gauche. Nous ne délivrons aucun message, ne détenons nulle vérité, n'apportons nulle révélation ; et nous ne parlons pas à la place de ceux qui se taisent. Personne ne se tait, il n'y a personne, le silence fait partie de la musique libidinale.

Ce qui est beau ici, c'est de faire le « livre » ; à peine fait, il tombe des mains, on est son effet, poussé ailleurs ; et le faire, ce sont quelques instants, une dizaine d'instants, distribués peut-être sur cinq ans ou sur trois jours, en fait tous co-présents, chacun est un signe tenseur, un flamboiement sur une idée, sur une image, sur un mot ou une phrase, sur une odeur de grenade lacrymogène ou un déni de justice intolérable, sur un visage, un livre, signe tenseur à qui il fallait donner suite, faire voie et conduction par quelques pages vite, arranger rapidement des mots en phrases, des paragraphes pour que passent cette chaleur et ce froid, cette force. Donc le livre n'est pas recueil, remémoration, témoignage ni annonce. Pas besoin de se faire prophétique, pas besoin même de parodier la prophétie comme Nietzsche. Nous aimions seulement *sa hâte*. Course contre la mort, contre la nuit de la folie qui va s'abattre ? Mais non, ce n'est pas la peine de dramatiser de cette lourde manière encore occidentale ; car qui devrait courir, si c'était le désordre qu'il y a à craindre ? le moi, le suppôt. Cette hâte

dont nous parlons n'est pas la fuite protectrice, narcissique ; plutôt hâte *au-devant* des terribles jets d'énergie qui viennent barrer le tracé de la plume, le cheminement des pensées, la vue ; courir vers ça, attraper ces pulsions au vol, voler les mots qu'il leur faut, se faire corps multiple conducteur pluridirectionnel aire polymorphe. Le livre serait ces fragments obtenus par les effets des intensités.

Nous n'avons nulle prétention à la folie. *Faire le fou* est la chose la plus méprisable : faire l'indigène pour l'officier des affaires indigènes. Le fou ainsi fait est toujours le fou *d'un roi ;* les despotes ont besoin de leurs fous : leur justification, la représentation en cour de ce qui en est exclu. Comme les médecins de leurs malades et les politiques de leurs ouvriers. Non pas prétention à la folie, mais *recherche* de la folie. Mais ici encore attention ; nous ne la recherchons pas comme quelque chose qui serait notre bien et dont quelque instance méchante nous aurait dépossédés, comme quelque être qui nous appartiendrait en propre et qui serait en fugue : ainsi les parents misérables recherchent leurs enfants fugueurs, et ils oublient de les chercher quand ils croient les tenir. La folie n'est pas un bien, nous détestons qu'on crie : vive la folie ! La folie n'est pas la conquête de la singularité individuelle. Elle est ce qui est insupportable dans l'intensité. Rechercher la folie serait se faire, faire de son corps, ici faire du langage, un bon conducteur de l'insupportable. Ce serait un discours se déplaçant vers l'irritation et se raffinant pour elle ; Ilse Barande dit justement que c'est ce mouvement, qui est pourtant admirable, qu'on essaye de recouvrir et de dévaloriser sous le nom de perversion [3]. Une perversion, mais qui échapperait à la nosographie ; qui n'est pas un dispositif, mais un labyrinthe. La conduction discursive des affects sur la peau des mots ne serait pas continue/discontinue, comme une dérivation logique, une articulation ; elle serait une et une et une éclosion labyrinthique par où s'enfuierait à chaque fois, singulièrement, la puissance de ces affects. Le désordre, la déconstruction, la figure n'offrent aucune garantie de bonne conduction.

Cessez de confondre servitude et dépendance. Nous vou-

3. « Notre duplicité : les « perversions », leur champ, leurs origines », dans *La Sexualité perverse. Etudes psychanalytiques,* Payot, 1972.

drions un livre d'entière dépendance : ces pièces de patchwork éphémère se formeraient et s'aboucheraient sur corps, au bout de doigts, le long de feuilles ; et ces formations d'un instant nous placeraient alors sous leur dépendance. S'il n'y a pas de cause, il n'y a pas d'auteur. La bande libidinale une fois ouverte, les nappes de désir s'étendant par intussusception d'un fragment à l'autre comme une substance dans des cellules, il ne reste qu'à dresser l'écran de nos papiers pour que, ces mouvements s'y imprimant, ils deviennent un instant morceaux de la bande. Et donc cessez une dernière fois de confondre pouvoir et puissance. S'il y a un travail, pour ajouter à la bande ces quelques instants d'intensité, c'est un travail de dessaisissement, d'impouvoir, qui ouvre à la puissance. Le pouvoir est d'un moi, d'une instance, la puissance de personne. C'est même la violence propre à la puissance, qu'elle procède à l'éradication de toute subjectivité. C'est sa condition. Si bien que, quand nous disons *laissez tous passer tout,* ce n'est pas une prière de non-violent, c'est la violence même. Cessez de confondre la violence et la terreur blanche. La terreur blanche est instanciée, elle détruit ici pour construire ailleurs, là-bas, elle écrase tels morceaux de la grande pellicule, mais c'est pour édifier un centre. La violence n'est pas édifiante, elle consiste tout entière dans l'inédification (l'inutilité), dans le déblaiement des défenses, dans l'ouverture des parcours, des sens, des esprits. Ce déblaiement est sanglant comme un bulldozer. La violence ou cruauté rouge détruit les appropriations instanciées, les pouvoirs. Est-elle jamais pure ?

Et ce « livre », est-il jamais cet habit d'Arlequin de fragments libidinaux aussitôt tombé en loques qu'il est assimilé ? Ne va-t-il pas suivre sa carrière dans les économies politiques de l'édition, de la littérature, de la pensée ? Sa rouge violence ne viendra-t-elle pas se faire dissimuler par la terreur blanche ? Ne va-t-il pas se laisser prendre comme témoignage, comme une annonce de vérité ? Et comment en effet ce qui est tension pourrait-il se donner au dehors de ce qui est rationalité ; ductilité à l'abri de régularité ? Toute parole est revêtue d'une valeur de vérité, quoi qu'on entende par cette expression. Même pour nous, économistes libidinaux, et pas seulement pour vous, les théoriciens, ce qui se dit ici *vaut pour vrai.* Car dès qu'il y a *moi, nous,* l'instance

est prête qui attend sa vérité, comme une vieille bête sa pâture. Donc, pas de surprise, extrême sérénité quant à cette question. On peut bien montrer que Nietzsche est toujours platonicien. Tant qu'on veut montrer quelque chose, on organise l'objet dont on parle selon le champ du vrai et du faux, et l'on montre son vrai et son faux. Il s'agirait plutôt de ne pas montrer en ce sens, de ne pas faire signe à l'esprit du vrai et faux. Une *danse* est-elle vraie ? On pourra le dire, toujours. Mais là n'est pas sa puissance.

Nous n'avons pas à quitter la place où nous sommes, à avoir honte de parler dans une université « payée par l'Etat », d'écrire et de nous faire publier et commercialiser, d'aimer une femme, un homme et d'y tenir conjugalement ; il n'y a pas de bonne place, les universités « libres » sont comme les autres, les éditions sauvages comme les civilisées, et nul amour ne peut se prévaloir d'échapper à la jalousie. Faut-il que notre peur du système des signes, et donc notre investissement sur lui, soit encore bien immense pour que nous recherchions ces positions de pureté (du haut desquelles nous ne manquerons pas de donner partout des leçons à tous et ce sera une sinistre révolution de paranoïaques, encore un coup) ! L'intéressant serait de rester où nous sommes, mais en y saisissant sans bruit toutes occasions de fonctionner comme des corps bons conducteurs d'intensités. Nul besoin de déclarations, de manifestes, d'organisations, de provocations, nul besoin même d'*actions exemplaires*. Faire jouer la dissimilation en faveur des intensités. Complot invulnérable, sans tête, sans domicile, sans programme ni projet, déployant dans le corps des signes les mille cancers des tenseurs. Nous n'inventons rien, ça y est, oui, oui, oui, oui.

table des matières

La grande pellicule éphémère 9

Ouverture à la surface libidinale 9
Théâtrique païenne 15
Tournoiement de la barre 21
Duplicité des signes 26
Déduction du corps volumineux 31
Duplicité des deux principes pulsionnels 35
Le labyrinthe, le cri 44

Le tenseur 57

Signe sémiotique 57
La dissimulation 64
L'intensité, le nom 70
« Faites usage de moi » 77
Simulacre et fantasme 84
La syntaxe en tant que peau 95
Hors-de-prix 103

Le désir nommé Marx 117

Marx libidinal 117
Il n'y a pas de région subversive 126
Toute économie politique est libidinale 133
Toute économie politique est libidinale (*bis*) 140
Il n'y a pas de sociétés primitives 148
Corps inorganique 155
Edwarda et la petite Marx 165
La force 174
La tautologie 181

Le négoce 189

Erotique à Nicomaque 189
Eloge des Lydiens 201
La prostitution institutive 209
Le paiement de l'échappatoire 218
Guerre d'argent, monnaie de mort : la politique mercantile 225

Le capital 241

Coïtus reservatus 241
Le zéro de la circonversion 252
Théorie nihiliste du zéro de crédit 258
La monnaie de crédit dans son usage reproductif 266
La monnaie de crédit dans son usage spéculatif : 1921 271
La monnaie de crédit dans son usage spéculatif : 1929 278

Economie de cet écrit 287

Economie du figuratif et de l'abstrait 287
La théorique en tant que libidinale 292
Corps, textes conducteurs 302

« CRITIQUE »

Georges Bataille, LA PART MAUDITE, *précédé de* LA NOTION DE DÉPENSE.

Jean-Marie Benoist, TYRANNIE DU LOGOS.

Jacques Bouveresse, UNE PAROLE MALHEUREUSE. DE L'ALCHIMIE LINGUISTIQUE A LA GRAMMAIRE PHILOSOPHIQUE.

Jacques Bouveresse, WITTGENSTEIN : LA RIME ET LA RAISON. SCIENCE, ÉTHIQUE ET ESTHÉTIQUE.

Jacques Bouveresse, LE MYTHE DE L'INTERIORITE. EXPÉRIENCE, SIGNIFICATION ET LANGAGE PRIVÉ CHEZ WITTGENSTEIN.

Michel Butor, REPERTOIRE I-II-III-IV.

Pierre Charpentrat, LE MIRAGE BAROQUE.

Pierre Clastres, LA SOCIETE CONTRE L'ETAT. RECHERCHES D'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE.

Hubert Damisch, RUPTURES/CULTURES.

Gilles Deleuze, LOGIQUE DU SENS.

Gilles Deleuze, Félix Guattari, L'ANTI-ŒDIPE.

Gilles Deleuze, Félix Guattari, KAFKA — POUR UNE LITTÉRATURE MINEURE.

Jacques Derrida, DE LA GRAMMATOLOGIE.

Jacques Derrida, MARGES DE LA PHILOSOPHIE.

Jacques Derrida, POSITIONS.

Jean-Luc Donnet, André Green, L'ENFANT DE ÇA. PSYCHANALYSE D'UN ENTRETIEN : LA PSYCHOSE BLANCHE.

Serge Fauchereau, LECTURE DE LA POESIE AMERICAINE.

André Green, UN ŒIL EN TROP. LE COMPLEXE D'ŒDIPE DANS LA TRAGÉDIE.

Luce Irigaray, SPECULUM. DE L'AUTRE FEMME.

Luce Irigaray, CE SEXE QUI N'EN EST PAS UN.

Jacques Leenhardt, LECTURE POLITIQUE DU ROMAN. « LA JALOUSIE » D'ALAIN ROBBE-GRILLET.

Pierre Legendre, JOUIR DU POUVOIR. TRAITÉ DE LA BUREAUCRATIE PATRIOTE.

Emmanuel Levinas, QUATRE LECTURES TALMUDIQUES.

— DU SACRÉ AU SAINT. CINQ NOUVELLES LECTURES TALMUDIQUES.

Jean-François Lyotard, ECONOMIE LIBIDINALE.

Louis Marin, UTOPIQUES : JEUX D'ESPACES.

Marcelle Marini, TERRITOIRES DU FEMININ. AVEC MARGUERITE DURAS.

Francine Markovits, MARX DANS LE JARDIN D'EPICURE.

Michèle Montrelay, L'OMBRE ET LE NOM. SUR LA FÉMINITÉ.

Michel Pierssens, LA TOUR DE BABIL. LA FICTION DU SIGNE.

Alain Robbe-Grillet, POUR UN NOUVEAU ROMAN.

François Roustang, UN DESTIN SI FUNESTE.

Michel Serres, HERMES I. LA COMMUNICATION.

Michel Serres, HERMES II. L'INTERFERENCE.

Michel Serres, HERMES III. LA TRADUCTION.

Michel Serres, HERMES IV. LA DISTRIBUTION.

Michel Serres, JOUVENCES. SUR JULES VERNE.

Michel Serres, LA NAISSANCE DE LA PHYSIQUE DANS LE TEXTE DE LUCRÈCE. FLEUVES ET TURBULENCES.

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE SIX FÉVRIER MIL NEUF CENT SOIXANTE-
DIX-HUIT SUR LES PRESSES DE L'IMPRIME-
RIE CORBIÈRE ET JUGAIN A ALENÇON ET
INSCRIT DANS LES REGISTRES DE L'ÉDITEUR
SOUS LE NUMÉRO 1342

Imprimé en France

363077

DATE DUE

DEC 0 4 1987			
SEP 1 5 1992			
JAN 1 5 1993			
DEC 2 2 1992			
NOV 0 2 1994			
NOV 0 3 1994			
MAR 2 9 2000			
MAR 1 6 2001			

CARR McLEAN, TORONTO FORM #38-297

HB 74 .P8 L94 1974
Lyotard, Jean Francois.
Economie libidinale / Jean-Fra
010101 000
0 1163 0103233 4
TRENT UNIVERSITY

HB74 .P8L94 1974
Lyotard, Jean Francois.
Economie libidinale.

381959

381959

COLLECTION « CRITIQUE »
dirigée par Jean Piel

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

ÉCONOMIE LIBIDINALE

Pourquoi « économie libidinale » ? Pour montrer ce qu'il y a de passionnel dans l'économie politique et accessoirement de politique dans les passions. On se place par-delà une philosophie du sujet et par-delà un matérialisme, on se place dans un « lieu » qu'il faut imaginer sans pouvoir le concevoir, nommé ici « la grande pellicule éphémère ».

On rompt donc avec toute sémiotique, toute dialectique, toute critique même, qui sont des pensées du négatif. On affirme les intensités d'affects qui se dissimulent dans « la pensée » et la recherche des significations. Et l'on veut effectuer cette rupture par simple déplacement du ton plutôt que par critique : ton déplacé par la véhémence, qui n'exclut pas à l'occasion une certaine sophistication.

Cette problématique s'engendre d'expériences affectives et politiques et d'une longue fréquentation des textes marxistes et freudiens. Avec l'idée d'économie libidinale, volée à Freud, et détournée sur des parcours où l'on rencontrerait Deleuze, Klossowski, Guyotat, Lyotard propose une approche du capital telle que l'impact des affects dans le jeu de ce dernier n'en soit pas rejeté a priori, comme c'est le cas avec les notions d'aliénation ou d'oppression.

AUX ÉDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Palissy, 75006 Paris

ISBN 2-7073-0032-2