

INTRODUCTION

Les surprises s'enchaînent, à mesure que je mets mes pas dans ceux du jeune homme qui, au point où nous en sommes de son histoire, a vingt-sept ans en 1973. Ce texte-ci (que je redécouvre aussi après cinq décennies) présente de frappantes nouveautés, par rapport à ceux qui le précèdent dans cette série.

La première différence patente est la maîtrise désormais de son style. Je ne trouve plus ces affectations qui m'ont agacé dans les pages antérieures. La dépendance à l'égard du contexte de l'époque est toujours forte (quoique modifiée, j'y viens dans un instant), mais entraîne moins de tics de langage, ou de mimétisme à l'égard des vedettes du moment. De ce fait, je n'ai presque rien modifié pour cette édition. D'infimes rectifications, de rares coquilles, et une ou deux suppressions d'un mot inutilement répété. Je n'avais pas changé grand-chose aux écrits de 68-72 – n'ajoutant jamais, nettoyant quelques scories de-ci de-là. Mais ici, à peu près rien. J'ai l'impression d'un style formé, dû à un homme, jeune sans doute, mais devenu adulte pour l'écriture et la pensée.

La seconde modification est le changement de paradigme théorique. La constellation née des lectures d'Althusser, de Barthes, des linguistes structuraux, puis focalisée autour de Lacan d'abord, et plus encore de Derrida après 1967, laisse la place à un binôme qui occupe tout, Deleuze et par lui Nietzsche, Nietzsche dans sa lecture par Deleuze. Le choc, un an plus tôt, a été la lecture de L'Anti-Œdipe, cosigné avec Guattari en 1972¹ – surtout ses cent premières pages, explosives. Mais, même si la trace en est certaine, ce n'est pas ce livre qui commande, de bout en bout, le chapitre ici publié, mais Nietzsche et la philosophie, de 1962, lu et travaillé pour la préparation de l'agrégation de philosophie en 1969-70. Comme si, après trois ans, L'Anti-Œdipe était venu libérer cette lecture, lui attribuer sa pleine portée. Le livre de 1972 a fait éclater certains cadres, mais celui de 1962 a fourni les moyens intellectuels d'une réorientation en profondeur.

Enfin, derrière ce changement si net, se laisse voir une mue qui s'annonçait depuis 1969 au moins – comme en creux, ou, c'est le cas de le dire, en négatif. Le point de vue existentiel qui soutient la nouvelle entreprise est marqué par le passage revendiqué au positif. Hocquenghem d'abord, Deleuze-Guattari ensuite, Nietzsche-Deleuze enfin me permettent de secouer la chape de négativisme qui menaçait mon équilibre. Ici s'exprime un désir de vivre, affranchi, désencombré, qui revendique un droit à la joie dégagé de ses ombres. Pour ce faire, le texte

¹ Voir la préface de la conférence de 1973, <http://denisguenoun.org/2022/09/24/ecrits-de-jeunesse-suite/>

traverse une série de strates que j'ai distinguées en introduisant des intertitres entre crochets, absents du tapuscrit. L'écriture étant compacte – effet collatéral de la densification du style – cette mise au jour des étapes m'a semblé utile.

L'ensemble est commandé, au début, par une fiction chronologique. Pour se départir d'anciennes manières de penser, la forme choisie n'est pas celle de la critique, qui part de ce que l'on veut contester pour faire surgir peu à peu la silhouette d'une vision nouvelle. Ici le choix est de poser de façon affirmative, directe, les propositions à soutenir. Le processus s'appuie sur la fable d'un discours qui part de rien pour se construire de façon autonome. D'où cette fiction (dont je ne suis pas dupe, je l'indique dans le texte) d'un plan de départ neutre, qui remonte à une phase initiale de l'expérience et de la pensée qui la décrit. Je m'appuie sur la distinction empruntée à Barthes (lecteur de Fourier) entre le politique et le domestique, et lui adjoins un soubassement, désigné comme l'énergétique, qui fonde les deux autres et figure une primitivité sur quoi ils reposent tout en la méconnaissant.

Ce socle primordial est celui d'un jeu des corps. Il s'exprime sous le concept de paradigme actuel simultané. Actuel, pour éviter toute capture par l'imaginaire, revendiquer son effectivité, sa consistance concrète. Simultané, pour écarter la genèse psychanalytique et ses phases. Sous l'influence directe du nietzschéisme dans sa manière deleuzienne, cette proposition nourrit (comme on le dit d'un tir) une critique intense de la pensée dialectique, hégélienne, associée au privilège du négatif. Nietzsche et Deleuze (je ne lisais pas encore Spinoza) me permettent d'opposer au schéma dialectique, à sa logique de la contradiction (et donc de la négation) un jeu des forces, affirmatif et positif, en résonance avec un désir d'échapper aux vertiges de la chute. Le socle de tout cela (et de cette référence permanente aux corps) est une volonté d'affirmation érotique. Et pour désigner cette instance fondatrice, l'érotique aurait pu imposer son nom. Mais il est alors trop associé à des pensées dont je veux secouer la tutelle. Ce qui explique – à forte distance, là, de la stratégie deleuzienne-guattarienne – la critique permanente du désir, toujours prisonnier à mes yeux du manque, et donc de sa détermination lacanienne, et que je ne parviens pas à créditer d'une quelconque positivité « machinique ». C'est le plaisir que je lui oppose, tout entier livré au jeu positif et affirmatif des corps, et qui s'écarte du modèle de la jouissance, laquelle convoque le plaisir à comparaître (et à disparaître) dans le régime de l'identité, de la primauté du sujet. Je sens bien, à me relire aujourd'hui,

combien ce jeu des corps exprime une tentative de vivre l'amour et la sexualité dans une pratique libre, joyeuse et sans implication pathologique².

Mais cette réorientation n'est pas sans risque. Le plus visible tient à cette valorisation univoque de la « force », opposée au jeu de la représentation. Elle se manifeste en plusieurs points, mais surtout dans un passage qui a échappé de peu à la coupe, et que j'ai mis pour cela entre crochets, m'en expliquant en note, tant je me sens à distance de ce qu'il énonce. Le reste du texte s'est assurément éloigné de ce que je peux tenter de penser ou de formuler aujourd'hui, mais j'éprouve une joie à le lire. Alors que ces pages marquent ce qui m'éloigne le plus du nietzschéisme, malgré toutes les tentatives de l'en exonérer : la conception de la force comme source de l'évaluation, où je trouvais une voie pour mon irréductible souci éthique, mais qui empêche toute évaluation de la force, et donc toute critique de son usage – schéma qui, quoi qu'on dise, cautionnera les emplois réactionnaires ou violents de cette pensée. Cela me fera toujours considérer « l'effondrement de Nietzsche » – ou plus tard le suicide de Deleuze – comme l'impensé de ces doctrines, devant quoi elles ne cesseront de reculer et de faire silence – alors qu'elles réclament si fort, l'une et l'autre, l'ancrage de la pensée dans l'expérience.

Le manuscrit de ce chapitre se présente comme groupe de quatre cahiers cousus, reliés avec la conférence de 1973 qui le précède dans cette série. La reliure semble réalisée dans les mêmes conditions que celle des Manuscrits, – ce qui pourrait indiquer que celle-ci a eu lieu un peu plus tard que je ne pensais. Je ne crois pas, ce coup-ci, avoir réalisé la dactylographie du document original. Un souvenir, vague et incertain, m'évoque un homme proche des milieux militants à Aix-en-Provence, qui se voyait confier souvent ces « frappes » de mémoires ou d'articles³. Car je me souviens nettement d'un cahier de grand format, au quadrillage Sieyès, sur lequel j'avais écrit (ou déjà recopié, « au propre ») l'original à la plume. L'encre en était peut-être verte. Et ce souvenir conditionne la date : j'associe cette écriture à un domicile que j'occupais pendant la première année de mon professorat de philosophie au Lycée de Bagnols-sur-Cèze, donc dans l'hiver ou le printemps 1973. Ce qui m'intrigue un peu, c'est que la

² Entre l'appel à la maladie (cf. la conclusion de « Tropisme » en 1970, <http://denisguenoun.org/2022/08/18/tropisme-strasbourg-1970/>) et cette nouvelle affirmation du jeu des forces physiques, certain fragment de Nietzsche aura permis d'effectuer le passage, cultivant le mythe d'une « affirmation positive » de la maladie. Cf. *Les Manuscrits*, p. 58, note 118. <http://denisguenoun.org/ecrits-et-reflexions/les-manuscrits-1970-1972/>

³ Homme dont la mémoire est assez étrange : je le revois, peut-être légèrement boitillant, souvent vêtu de cuir (ce qui n'était pas si fréquent dans nos milieux étudiants d'alors), peut-être d'origine vaguement tzigane (mais tout ceci est très flottant). Nous l'appelions « Coyote ».

conférence « Les conséquences de la révolution russe », dactylographiée par moi, est clairement datée de juin 1973, et que j'ai déménagé peu après pour une autre demeure dans les environs de Bagnols. Or il me paraît net (pour des raisons « théoriques ») que le chapitre est postérieur à cette conférence. Il y a là une petite incohérence dans le souvenir. En tout cas, l'écriture peut être située sans risque d'erreur entre 1973 et 1974.

On remarquera l'absence de la préoccupation politique dans ces pages. C'est que le chapitre est suivi, dans le tapuscrit, par l'amorce d'un autre, qui y entre de plain-pied. En effet le texte publié ci-dessous est désigné comme « chapitre », parce qu'il a été manifestement conçu ainsi, dans une certaine unité, mais devant prendre place comme premier temps d'un livre à venir⁴. Le deuxième tourne court après trois pages qui ne me paraissent rien ajouter de neuf à la conférence de 1973, et la répètent un peu – ce qui explique peut-être l'abandon du projet. Le cœur vivant de cette entreprise se tenait dans le développement ci-dessous, qui tentait quelque chose d'inédit pour moi, et que, sans doute pour cette raison, j'ai redécouvert (après cinquante ans) avec une réelle joie.

Octobre 2022

⁴ Le tapuscrit le fait précéder d'une page de garde portant le numéro 1, écrit à la main (de même que le début du suivant d'une page avec le numéro 2). Le tout est intitulé « Le diable est mort », pour faire signe vers le dépassement du tout-négatif. Mais l'idée de ce titre me semble avoir été fugitive, et ne laisse aucune marque dans le corps du texte.

LE CHAPITRE DE 1973-74

Il est temps, désormais, de parler à voix haute. Ce qui apparaît, et qui apparaîtra de plus en plus, comme l'impuissance des discours sur notre société tient à l'habitude quasi-universelle de parler à *mots couverts*. On dira que c'est là une appréciation bien naïve, que la sincérité est une notion vieillotte, et que le langage a des ruses qu'un simple appel à la franchise ne suffit pas à conjurer. J'espère montrer que ce n'est pas de cela qu'il s'agit, que la couverture qui s'étend sur les mots produit un déplacement permanent des problèmes et qu'on se trouve (toujours-déjà) enfermé dans la coutume de parler de tout autre chose que de ce qui fait véritablement question. De sorte que s'instaure une sorte de système des discours travestis, dans lequel on ressasse des chapelets de débats qui n'ont nécessairement aucune issue.

[*Politique, domestique, énergétique*]⁵

La structure la plus contraignante, la plus cohérente, où se manifeste cette perpétuelle figuration, c'est la *politique*⁶. Il y est question des « gens », dit-on, mais en des termes et selon une problématique qui n'ont *aucun* rapport avec les forces qui conduisent les « gens » à agir ou à se taire, à s'identifier à droite ou à gauche. Les jeux d'énergie qui déterminent et composent la figure politique d'une société ne sont pas politiques⁷, pour cette simple raison que la politique est incapable d'en rendre compte ou de les penser. Que des « gens » se constituent en

⁵ Les intertitres entre crochets sont introduits pour la présente édition (voir Introduction), de même que toutes les notes de bas de page. Les notes du tapuscrit original, appelées en chiffres romains, sont renvoyées à la fin du texte. Ce chapitre inédit de 1973-1973 est désigné désormais comme « le chapitre ».

⁶ Je retrouve un feuillet non-intégré aux *Manuscrits* (1972, cf. la publication de ce volume sur <http://denisguenoun.org/ecrits-et-reflexions/les-manuscrits-1970-1972/>), consacré à une longue citation de Roland Barthes, sans doute extraite de *Sade, Fourier, Loyola* (Seuil, 1971), laquelle commence ainsi : « Le champ du besoin, c'est le *Politique*. Le champ du désir, c'est ce que Fourier appelle le *Domestique*. » Le reste de la citation développe cette distinction, que je reprends dans le chapitre, en modifiant nettement son contenu.

⁷ Cf. cette même idée, cinquante ans plus tard, dans *Du sens (Exercices d'encouragement)*, à paraître en 2023, préface.

foule pour déclencher une insurrection, ou qu'ils s'atomisent en majorité silencieuse⁸, la politique n'y comprendra rien, et son discours en viendra à ne manipuler que des exorcismes, des figures imaginaires, des représentations idéales : la démocratie, la paix, la servitude, qui sont des mythes. Bien sûr ces mythes sont agissants. Bien sûr ils font (toujours-déjà) retour sur le social. Mais ils sont agissants comme des figures imaginaires, et non comme des forces : et comme une figure ne peut agir que si une force l'investit, une figure n'ayant en soi rien d'énergétique, les mythes ne sont agissants qu'en tant qu'ils trouvent hors d'eux-mêmes la force qui les rend efficaces.

On en vient à le penser, d'ailleurs, au moins confusément. On cherche le rapprochement de la politique avec le quotidien, l'unité de la politique et de la vie^I. Mais ces efforts sont vains, tant qu'ils ne transforment pas complètement les termes dans lesquels ils s'énoncent. On peut rapprocher, mais certainement pas unir, ce qui n'existe que par la dissociation, ce qui est constitué par elle. La politique n'est possible qu'en tant qu'elle déplace radicalement les objets d'investissement du désir (de l'énergie), elle n'a pas d'autre fonction que de donner à l'énergie (et de donner d'elle) des représentations *déplacées*^{II}. Ce n'est donc pas en injectant quelques espaces verts dans la politique (qualité de la vie, lutte anti-bruit, psychologie sociale) qu'on la rendra compétente à penser ce qui met en mouvement les groupes et les images, si on maintient le système de la politique tel qu'il est, c'est-à-dire constitué autour d'axes auxquels « la vie des gens » est étrangère.

La seconde structure des questions déguisées, c'est le *domestique*. On croit y repérer des déterminations plus concrètes. Le salaire, la maison, les voyages ; la jalousie, l'éducation, les amitiés. Dans le meilleur des cas, le domestique concerne les moyens d'agir, les conditions requises pour faire ceci ou cela, jamais le processus même des actes de la vie, leur finalité propre ; leur détermination positive. On travaille pour avoir de l'argent, on gagne de l'argent pour avoir une maison : mais on dispose d'une maison, de vêtements, de nourriture pour en faire *quoi* ? On substitue aux valeurs spécifiques de l'acte l'environnement, les préalables nécessaires à son exercice. La culture, le niveau de vie, l'éducation pour quoi faire ? Et comme une telle question ne saurait rester ouverte, sous peine de manifester son incompetence, elle se referme sur elle-même, et s'abolit dans son cercle : on a une maison pour se reposer, et on se repose pour travailler encore. Une éducation pour avoir un métier, des loisirs pour se distraire du travail. Le domestique est pris dans un processus d'autolégitimation permanent : incapable d'échapper à sa propre circularité, il ne fait que transférer de l'une à l'autre la série (très limitée, au reste) des questions qu'il pose. Le théâtre de l'économie

⁸ L'expression était courante à l'époque, en particulier dans les discours de droite.

domestique, le vaudeville, se donne une finalité imaginaire centrale : la formation ou la reconstitution des ménages. Mais on se marie, on se réconcilie pour quoi faire ?

Ces questions se ressassent ainsi l'une l'autre parce qu'elles s'énoncent en des termes faux. Le salaire, la maison, le loisir ne représentent rien des déterminations qui organisent la vie. La vie est ailleurs que dans ce théâtre d'ombres. Si néanmoins la domesticité peut faire illusion auprès des théoriciens du social, c'est bien sûr, pour une part, parce que les sujets eux-mêmes lui accordent leur crédit ; c'est là encore un représenté déplacé du désir, efficace, agissant. Mais cette raison n'est pas déterminante ; on dirait plutôt que si les sujets y croient, c'est bien parce que la domesticité s'est constituée en théorie (en illusion) dominante. Si cette illusion est opérante, c'est plutôt parce qu'elle *convient* relativement à certaines époques, certaines phases ou stases de la vie. En effet, sa fonction est de représenter les déterminations de la vie conformément aux exigences du maintien de l'ordre social. Disons donc que dans les époques où cet ordre est maintenu, où il n'est pas radicalement mis en question, cette représentation est, partiellement au moins, congruente à ce qu'elle prétend décrire, en ce sens que l'inadéquation entre ce qu'elle énonce de la vie et la vie elle-même peut difficilement apparaître. En revanche, elle est particulièrement inadéquate lorsqu'il s'agit d'expliquer ce qui met « les gens » en mouvement, ce qui les porte à agir, c'est-à-dire nécessairement à ébranler l'ordre social. En clair, on ne fait pas la révolution pour des raisons domestiques. Ni même une émeute, ni même la grève^{III}. Ineptie du discours sociologique de nos pseudo-marxistes.

Reste donc l'instance que ces discours ont pour fonction de masquer : désignons-la comme l'*énergétique*. On dira que c'est une métaphore. À moins que la métaphoricité elle-même, se donnant comme jeu du sens, ne soit le produit d'une activité énergétique qu'elle méconnaît^{IV}. L'énergétique est le lieu des forces : non pas en tant que ces forces seraient étrangères à la représentation et au sens, mais en tant que ce sont elles qui fournissent aux représentations leur efficacité, et qui produisent le processus de *figuration* comme activité. C'est de cela, bien sûr, que nous allons entreprendre de parler maintenant, en *oubliant* joyeusement toutes les conditions d'impossibilité qu'on peut assigner d'emblée à une telle intention de langage, en méconnaissant, donc, et délibérément, que le langage est fait de formes et de figures, et qu'il est donc réputé incapable d'accéder à un au-delà des représentations, à une énergétique pure. C'est toute l'hétéronomie de la forme et de la force qui se veut oubliée ici, écartée au profit d'une (re)prise des formes comme moment du jeu des énergies.

[Le jeu des corps : paradigme actuel simultané]

Ce qui joue en premier lieu ici, ce sont des corps. Morceaux de corps si l'on veut, mais c'est déjà trop dire : cela supposerait en effet qu'ils soient les produits du fractionnement de quelque unité, les parcelles d'une totalité découpée (une personne, ou le monde, ou ce qu'on voudra). Or, il n'y a *personne* encore ici. La personne, les gens, les êtres seront issus d'une recomposition ultérieure⁹. Il y a seulement des corps, qui jouent. Ce ne sont ni des images, ni des objets. Pas des images, parce qu'ils ne miment rien. Pas des objets, parce qu'ils ne se présentent à aucune conscience. Et, de ce fait, on ne saurait en parler comme de figures, ou de formes. La figure ou la forme ne sont déterminables que comme délimitations, déterminations d'un objet dans son rapport à une perception, c'est-à-dire à un sujet. Je vois la ligne, la perspective, le jeu d'ombres d'un bout^V de corps : enfoncement qui se loge entre le bord intérieur de la jambe et la boursoufflure du sexe. Ce n'est pas une figure, parce que c'est moins la délimitation d'un volume qu'un jeu de mouvements, de courbes, de sursauts, de haltes. Parce que c'est moins l'occurrence singulière de *tel* corps que je vois, que la variation ramassée d'un paradigme – tel corps, puis tel autre, en même temps, la courbure et le repos, simultanément, un visage peut-être (non : des yeux, de la bouche) ; et puis « ma » langue aussi, mes lèvres, le tranchant de ma main¹⁰. C'est un groupe de corps superposés qui se substituent l'un à l'autre selon une succession qui n'est pas temporelle, puisque chacun revient, et que dans l'entre-temps de ce retour il ne s'est rien passé d'irréversible : le jeu recommence et varie, indéfiniment. C'est donc faire une double erreur que de dire que je les vois : d'abord parce que rien n'est encore constitué qui soit de l'ordre d'une perception visuelle – l'œil, le regard sont des éléments de la variation, et non des lieux où le sens se constitue et prend figure, le regard est un terme du jeu, et non le champ *dans* lequel le jeu se déroulerait, l'œil est un corps pris dans la substitution simultanée – ensuite parce que rien n'est encore constitué qui soit de l'ordre d'un *je*, ni comme sujet percevant, ni comme entité corporelle unifiée, distincte de ce que je vois. Ma langue ne sera distincte qu'après-coup de ce qu'elle fouraille. Elle s'en distingue comme un corps parmi d'autres, comme une pièce du jeu, mais non pas en tant qu'elle est mienne.

On ne fait donc pas une phénoménologie. La phénoménologie décrit le développement de l'apparaître, processus qui suppose l'existence d'un sujet devant qui ce développement se présente, et par rapport à qui il fait sens. Il n'y a

⁹ On voit ici apparaître la fiction chronologique, dont le rôle est évoqué dans l'Introduction.

¹⁰ La référence explicitement sexuelle de ces exemples montre que, dans cette « énergétique », c'est bien d'une érotique qu'il est question, et qu'on ne s'en cache pas. Sur les raisons pour lesquelles ce terme est néanmoins laissé de côté, voir l'Introduction.

pas ici de sujet qui contemplerait le jeu des corps comme un spectacle. Tous les éléments qui seront appelés ultérieurement à la constitution du sujet, et singulièrement tel corps et tel regard, sont intégralement pris dans le jeu, au même titre exactement que les autres pièces, aucun n'est au centre et ne peut faire référence. Ce n'est pas l'expérience de la conscience¹¹, parce que l'expérience et la conscience sont nécessairement des attributs du sujet. On dira que reste un sujet tout de même : c'est moi, sujet supposé de cette écriture, qui décris ce processus et raconte cette histoire. Il m'amuserait beaucoup de voir d'où vient cette objection, car précisément on m'a montré, et désormais je crois, que l'écriture n'a pas de sujet, que le sujet est un effet illusoire qu'elle déjoue sans cesse. À cet égard, il n'est sans doute pas indifférent que ceci soit écrit : pris dans une économie où le sujet se perd, dans une anti-structure qui est donc relativement adéquate à ce qu'elle prétend décrire.

Le jeu des corps est un ensemble de paradigmes simultanés. Simultanés en ce sens qu'il n'y a pas d'écart *de temps* entre les occurrences de chacun de leurs termes. La linguistique ne peut penser cette simultanéité des éléments qu'au prix d'une concession qui est de taille : qu'un seul de ces éléments soit actuel, inscrit dans la chaîne du discours. Le paradigme dans la simultanéité ne lui est pensable que dans l'élément du possible opposé au réel, du virtuel opposé à l'actuel. C'est le tribut payé à la métaphysique, c'est ce qui situe la linguistique *avant* Nietzsche : il n'y a de pluriel qu'hors du monde, dans le demi-être du possible, le réel est singulier et univoque. Si la pluralité se reconstitue réellement, c'est dans l'élément de la succession, on énonce les termes du paradigme les uns *après* les autres, on transforme le paradigme en syntagme, le pluriel se déroule. Mais l'unicité du réel est sauvée par l'écart *de temps* qui sépare chaque occurrence de la suivante, et qui fait qu'un seul élément est présent en un point donné de la chaîne. C'est là probablement une des fonctions de la thématique de la présence : une prescription de l'un, du singulier, contre tout pluriel réel, tout paradigme actuel simultané.

On peut donc dire que le jeu des corps est un ensemble de paradigmes simultanés *dans l'actuel*, mais c'est tactique. Il est certes mieux de le dire que de laisser supposer qu'il n'y a là qu'une économie des possibles. Mais la détermination de ce jeu comme actuel n'est pas pertinente, en ce sens que dans l'espace de l'énergétique, la différence du virtuel et de l'actuel n'a pas (encore) cours. On ne va pas jouer ici le réel contre l'imaginaire, ce qui serait faire retour à une vieille positivité pré dialectique, et risquer de se gagner de manière fort suspecte les faveurs du bon sens. On veut plutôt indiquer un lieu dont le réel et l'imaginaire sont absents, parce qu'ils ne peuvent prendre place que comme effets

¹¹ Référence au sous-titre de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel (Science de l'expérience de la conscience).

d'une théorie de la connaissance, c'est-à-dire d'un certain rapport du sujet à l'objet, et que ni le sujet ni l'objet ne sont ici constitués comme tels.

Et pourtant, on ne se trouve pas dans l'unité primitive et indifférenciée de l'origine. Pas d'écart de temps, pas de degrés de réalité, pas de clivage fondateur de la connaissance. Ce n'est pourtant pas le même, l'in-différent, le prénatal. Le jeu des corps est peut-être, au contraire, le lieu même des différences irréductibles à quelque unité que ce soit. Mais il s'agit de penser pour cela les différences ailleurs que dans l'économie subjective du sens. Lorsque Saussure pose le caractère différentiel de l'économie linguistique, c'est dans l'horizon de la pertinence, c'est-à-dire en tant que la pertinence est donatrice de valeur, productrice d'effet de sens. La différence n'est pertinente qu'en tant qu'elle produit une variation du signifié. Or cette variation n'est elle-même repérable que lorsqu'elle apparaît à un sujet muni de la référence linguistique adéquate. Au niveau du système global de la communication, l'idée est donc parfaitement tautologique : la différence linguistique n'est fonctionnelle que si un sujet la repère comme telle, et le sujet ne peut faire ce repérage que s'il est muni de la langue, c'est-à-dire du système des différences fonctionnelles. Pourquoi cette répétition, si ce n'est pour faire le *détour par le sujet*, pour instaurer le sujet comme discriminateur du sens, comme celui qui détecte la bonne différence, qui l'*identifie* ? La différence n'est posée comme constitutive que si elle est réductible à l'unité, à l'identité du sens.

Ce n'est pas de cette sorte de différences qu'il s'agira ici : écrasées par la réduction au sens, assignées à n'être que l'autre d'une unité primitive. Les différences énergétiques seront plutôt « antérieures »¹² à la formation du sens, inscrites dans l'anti-économie d'un pluriel actuel simultané. Elles sont autre chose que l'autre du même, elles n'offrent rien à penser dans le mouvement hégélien de la négation. Le jeu des corps les institue dans leur positivité propre : il y a ce corps *et* cet autre, la chevelure, l'orteil, le pénis, et la variation primitive de l'un à l'autre, qui fait qu'aucun d'entre eux ne peut se poser comme un et comme autre, comme unité et comme altérité. La positivité différentielle, celle qui détermine le champ de l'énergétique (celle qui a « oublié » le mouvement hégélien du positif-négatif) est application de la *force* (mais ici déjà le singulier est de trop – inscription plurielle des forces, différence des énergies). La force méconnaît l'objet, la forme (l'unité distincte d'un sens) parce que l'objet ne s'institue que dans le mouvement de la reconnaissance : c'est cet objet, et non tel autre, je ne le connais qu'en tant que je le reconnais, de la même façon que la différence saussurienne ne m'est perceptible qu'en tant qu'elle est *déjà* déposée dans la langue dont je suis le détenteur. La reconnaissance est répétition du même,

¹² Les guillemets marquent une distance à l'égard de la fiction chronologique.

répétition comme constitutive de l'identité : c'est le même parce que je l'ai déjà vu. Aucun événement qui ne soit un retour. La reconnaissance nous engage nécessairement dans une recherche régressive de l'origine, de la primitivité d'un sens plein, qui déjà contient les autres, dont tous les autres ne sont que le déploiement étalé. C'est le syntagme, comme développement du paradigme unifié de l'origine ; c'est l'histoire comme reproduction déroulée d'un commencement qui la contient tout entière. La reconnaissance institue le temps comme temps de l'histoire, comme élément du désenveloppement de l'origine (du déroulement, du désenroulement), *parce que* la répétition dont elle est solidaire pose nécessairement comme écart de temps (comme déploiement syntagmatique) l'espacement qui sépare deux occurrences du même.

L'objet se détermine par ses contours, c'est-à-dire ce qui le pose et le délimite comme forme. Or, la forme est toujours unité et structure d'une perception, donc déterminée comme telle dans son rapport à un sujet constituant. Mais en outre, le contour, en tant qu'il délimite l'objet, est ce qui le délimite *par ses bornes*, par sa différence avec cet autre objet immédiatement voisin de lui qu'il n'est pas, qui *est autre* que lui. La position d'un objet, ou d'une forme, est donc toujours visée de la différence des *êtres*, la position d'un être-autre comme n'être-pas-le-même, c'est-à-dire comme non-identique, c'est-à-dire comme non-être. L'altérité est une modalité du non-être, l'autre est le revers de l'être-soi, de l'être même, l'altérité (comme altérité *des objets*) n'est pensable que dans le mouvement de la négation. Ici seul Hegel est cohérent : c'est le non-être qui fait la différence, et comme l'être est vide de toute détermination, c'est le non-être qui fait le monde et l'histoire. Toutes les théories du manque sont déjà contenues dans cette proposition.

Les différences d'objet sont donc des différences d'êtres, et ce n'est pas d'être que l'on veut parler ici. Les corps ne *sont* rien : ils fonctionnent, varient, alternent ; ce sont des actes, et des actes sans sujet, sans substance (des activités, et non des accidents). En outre, la différence posée comme différence d'êtres est démunie de toute positivité : seuls les êtres sont, positivement, et la différence est réduite au statut d'une négation pure, d'un néant. Or, ce qui est ennuyeux, dans cette détermination de la différence comme négation, ce n'est pas tant qu'elle se trouve de ce fait manquer d'être, produite comme ce qui n'est pas – à nos yeux, ce serait plutôt un avantage. C'est au contraire que cette absence d'être soit déterminée comme *manque* à être, comme non-être, comme négation *de* l'être, c'est-à-dire qu'elle soit subordonnée à cet être qui lui fait défaut, prise dans son économie, condamnée à n'être que son image inversée. Dans la différence négative, l'être est, mais en creux : elle ne jouit d'aucune autonomie, d'aucune

position affirmative propre. Ce n'est pas la négation de l'être qui convient à l'énergétique, mais son oubli.

La force, donc, ignore l'objet. Le pluriel actuel affirme les différences. Il y a des corps qui jouent. Branchements d'organes, dit Deleuze¹³. Certes, si l'on sait voir l'organe sans l'organisme, sans l'unité organique. Il n'y a pas de formes. Non que tout soit indistinct, pris dans l'osmose générale ; au contraire, chaque corps s'affirme selon une singularité (une autonomie) bien plus radicale que celle que produit la distinction, la discrimination des formes, la différence d'être. L'énergétique est le lieu du plaisir¹⁴ : de cette affirmation des corps *et* de la variation qui fait passer de l'un à l'autre. L'affirmation autonome *et* la variation ne sont pas contradictoires, puisque l'affirmation est toujours-déjà au pluriel (simultané actuel). Passer de l'un à l'autre, ce n'est pas se déplacer dans l'espace en prenant du temps, puisque l'un et l'autre ont toujours déjà été affirmés ensemble. Chaque corps s'affirme au pluriel, faute de quoi l'affirmation autonome ne serait rien d'autre que la position de l'identité à soi de la chose. Or, elle ne peut pas l'être, car cette identité est soumise à l'alternative : ou bien, comme *être*, de se trouver vide de toute détermination, ou bien de n'être posée que dans son rapport au non-être (la détermination) et donc de n'être ni autonome, ni affirmative. Chaque corps s'affirme au pluriel, dans la connexion qui le relie à d'autres corps, dans la substitution simultanée. Peu importe l'opérateur de ce passage – langage, succion, contact¹⁵ – c'est bien, quoi qu'il en soit, l'opérateur du plaisir.

Je vois ici la mine surprise du lecteur. Langage ? Il y a « déjà » du langage, alors qu'il n'y a pas « encore » de sens, de conscience, de sujet ? – Où croyez-vous donc être ? Aux origines de l'homme ? Dans la psychologie du nourrisson ? C'est de vous que l'on parle. De vous, de moi, ici et maintenant¹⁶. Tout ce qui s'est désigné comme « déjà » ou « pas encore » ne fait appel à une image d'antériorité et d'ultériorité qu'en tant qu'elle est constitutive du procès de l'exposition¹⁷. Mais il n'y a surtout pas encore de temps (de « pas encore »), le temps est une modalité du sujet, et cette modalité a (comme l'existence même du sujet) une fonction idéologique déterminée : opérer la destruction du paradigme actuel simultané, et produire son énonciation en syntagme (sa réduction à une

¹³ La formule, qui connaissait une grande faveur, est très présente dans *L'Anti-Œdipe* – dont le deuxième auteur est oublié ici. Mais cette mention est une des rares références à ce livre, beaucoup moins présent dans ce travail que *Nietzsche et la philosophie* – signé, lui, par le seul Deleuze en 1962. Cf. Introduction.

¹⁴ Et c'est bien de celui-ci qu'il va être principalement question dans les pages suivantes.

¹⁵ À nouveau, on voit apparaître ici l'implication érotique qui a engagé cette réflexion.

¹⁶ Il ne s'agit donc en aucune façon d'une analyse de concepts, dans l'espace détaché de la réflexion. L'implication concrète, et personnelle, est revendiquée.

¹⁷ On lit donc dans ces lignes l'absence complète de croyance dans l'effectivité de la chronologie, qui n'est utilisée que comme méthode de présentation.

série d'unités présentes, dont la juxtaposition préserve l'unité et l'unicité). Mais quoi ? Il y a déjà de l'idéologie, alors qu'il n'y a pas encore de temps, et donc pas d'histoire ? – Il n'y a pas de temps, mais de l'histoire, il y en a tant qu'on veut. Et ce, tout simplement parce qu'il y a du social, et que celui-ci n'est pas fixe, mais pris dans la pluralité des devenirs. Jusqu'à quel point le concept d'histoire convient à la détermination de ce devenir pluriel, c'est là une question qu'on laissera, pour l'heure, en réserve. Il est probable qu'il n'y convient pas. L'usage de ce concept relève ici d'une nécessité tactique, mais d'une *nécessité*. Le refus du temps ne saurait se faire au bénéfice de l'instant présent, de la présence du présent. La position du social participe d'une nécessité analogue : à aucun titre, les processus ici décrits ne s'inscrivent dans une sorte d'économie individuelle, dans une intériorité subjective.

L'énergétique est le lieu de l'affirmation des corps au pluriel, et c'est le lieu du plaisir. Le plaisir est pluriel, essentiellement pourrait-on dire si le plaisir n'était dérivé de l'essence, oublié de l'être. Ce qui se donne comme moment unitaire de la reconnaissance de soi, ce n'est pas le plaisir mais – mettons : la jouissance. Plaisir ne se conjugue pas, plaisir n'a pas de sujet. À la limite, ça me plaît, ça vient d'ailleurs, ça me tombe dessus, je ne suis ni l'initiateur ni l'ordonnateur de cet événement. Dans la proposition « ça me plaît », je ne figure pas en tant que sujet. Le sujet (ça) n'en est pas un, et je suis délogé du centre ; mieux, je n'ai jamais occupé le centre, ça s'est joué ailleurs. Ça me fait plaisir : ça m'agit, ça me transforme en fête dont je ne suis pas l'acteur, mais à peine le lieu. En revanche, je jouis : je produis, je constitue la jouissance comme mienne, comme expression et reconnaissance de ce que je suis. On peut appeler ça comme on veut, nous appellerons jouissance l'image du plaisir réduit à sa fonction subjective, à sa constitution unitaire, à sa présence instantanée. Mais il faut bien que quelque chose se produise, qui réduise le plaisir à la jouissance, le pluriel à l'unité, le paradigme actuel simultanément à l'occurrence d'un présent. On essaiera néanmoins de ne rien rechercher comme une cause dont cette réduction serait l'effet. Il importe peu que le phénomène reste inexpliqué, qu'une cause manque, on ne cherche pas ici à expliquer, comme s'il s'agissait d'une sorte de processus réel dont on produirait la connaissance, la théorie. Ce sont plutôt la valeur et la provenance de la quête de connaissance, de l'exigence théorique qui seraient à mettre en question^{VI}. On cherche à repenser, à ruminer une signification : celle que constitue le rabattement, la réduction, la destruction du plaisir. Plutôt que la cause de ce rabattement, on cherchera donc sa généalogie : la valeur de son origine, et l'origine de sa valeur^{VII}.

[Corps ou objets]

Il se passe ceci : les corps se transforment en objets. Le corps pluriel devient objet singulier : sa pluralité, constituée par l'activité simultanée de forces hétérogènes, est réduite à l'unité d'une forme. Dans cette réduction, la pluralité ne disparaît pas, c'est impossible. Mais elle se trouve rabattue, assignée à n'être plus qu'une pluralité de sens – virtuelle. L'objet n'est objet que si je le reconnais, si je l'associe à une série d'objets de la même classe, du même genre. Je perçois une table, je la reconnais comme table, je l'intègre dans la classe des tables, que je connais déjà. La table ne se constitue en objet qu'en tant que je la perçois. Et je ne la perçois qu'en tant que je la fais figurer dans une classe générique. L'objet, tout singulier qu'il soit, se soutient d'un pluriel antécédent, qui autorise la reconnaissance, et par là détermine la signification. Mais précisément, ce pluriel fait sens : il est évacué du réel pour figurer dans la virtualité, dans le paradigme des possibles. La série des tables antérieures donne son sens à cette table-ci, mais cette table est supposée unique dans son occurrence, singulière dans son présent. Du coup, se trouvent constituées deux au moins des oppositions qui nous font entrer dans l'univers de la représentation : oppositions du sens à l'être (du virtuel à l'actuel, de l'imaginaire au réel) et du passé au présent. Deux oppositions qui déterminent deux apories, car si le sens n'est pas de l'être, s'il est moins que l'être, il ne peut pas non plus être du non-être, un pur néant. Il est moins que l'être, une sorte d'être à demi, ce qui est impensable. Et si je ne reconnais cette table présente qu'en fonction des tables passées, je n'ai jamais pu reconnaître la première table que j'ai vue, et je ne puis donc pas plus reconnaître les suivantes. On aura donc le bon goût de ne pas reprocher à nos descriptions antérieurs leur caractère d'aporie logiques : toute la philosophie est aporétique, de Platon à Hegel^{VIII}. Il faut penser autrement.

Le corps transformé en objet, le paradigme actuel simultanément a été détruit. Se sont constitués deux paradigmes distincts : le paradigme objectif et le paradigme subjectif. Le paradigme objectif est la variation incessante des formes que je vois. Je sais encore, mais provisoirement, que l'objet n'est ni compact, ni unique, je ne cesse d'assister à sa transformation permanente, qui ne laisse aucune de ses formes comme élément de référence, comme figure de l'origine : la jambe est une verge ou un doigt variés, travestis, sans que je puisse jamais découvrir un objet primaire, dernière figure immuable sous le déguisement. Mais ce corps est objet devant ma vue, et je crois donc, fermement, que cette variation est imaginaire, qu'il y a une unicité du réel qui se cache derrière cette apparence mouvante. Ici le pluriel est transitoire, il est posé comme devant disparaître bientôt dans l'unité de l'objet ; le moment de cette fusion du pluriel dans l'un, c'est la

jouissance. Le paradigme subjectif, c'est la variation des sensibilités que je suis. Je pose l'objet comme unique, et je m'émerveille de la pluralité des images (visuelles, tactiles, auditives) que mes diverses postures m'en donnent. Je me pose comme la variation de ces mains qui branlent, de cet œil déposé entre les plis du cou, de ces jambes croisées où une jambe s'enferme¹⁸. Mais la pluralité, ici encore, est nécessairement passagère, je l'attribue à la variété des instruments et des mises en place de la sensation, mais je la voue à être résorbée dans l'unité de mon corps – moment de la jouissance. La dualité de ces paradigmes repose donc sur une équivoque : l'objet n'est pluriel (comme imaginaire) qu'à la condition d'être rapporté à mon unicité comme instance percevante. Et le sujet lui-même n'est pluriel qu'en tant que variété des approches d'un objet unique. Deux pluralités qui ne peuvent tarder à s'annuler. Si, en effet, on voulait assumer la radicalité de chacune d'entre elles, on serait conduit à nier toute position de sujet et d'objet, et on se trouverait donc replacés dans l'élément de l'énergétique. Pour conserver la scission qui pose le sujet et l'objet, il faut détruire le pluriel, et ne laisser en présence qu'un sujet homogène et un objet compact.

L'histoire de ce double pluriel imaginaire et provisoire, emporté par l'appel entropique de l'unité, c'est un peu une histoire d'amour. C'est l'histoire de l'amour. L'amour est cette position hybride, cette tentative de concilier, de composer le plaisir et la reconnaissance, le pluriel du plaisir et la dialectique de la reconnaissance. Que le plaisir l'emporte, et la reconnaissance est impossible – instabilité des passions ardentes. Mais si la reconnaissance s'installe, le plaisir s'échappe – destin des ménages. L'amour porte en lui-même une contradiction dont il ne peut que mourir. Moment de la destruction du plaisir, il ne peut redécouvrir le plaisir qu'en se niant, et il ne peut s'accomplir qu'en portant cette destruction à son terme.

Le double clivage est en place, l'événement est quadrillé par cette double opposition, du sujet à l'objet et du réel à l'imaginaire. Oppositions solidaires. Il y avait un pluriel des corps ; un élément en a été retenu comme réel, et les autres ont été refoulés dans l'imaginaire. L'imaginaire est un pluriel honteux, dont la pluralité se paie du fait de n'être qu'à demi. Or, la constitution du corps en objet est le geste même qui produit la scission du subjectif et de l'objectif. Cela peut se dire dans l'autre sens : l'objet (singulier) n'existe que s'il est posé comme réel aux dépens des autres termes de la variation paradigmatique. Peu importe ici la préséance : ces oppositions sont solidaires, elles ne vont pas l'une sans l'autre. Elles *grillent* l'événement, l'inscrivent dans un quadrillage, le prennent dans leur

¹⁸ Dans cette première partie du texte au moins, la référence érotique est sans cesse reconduite. Ce qui établit, malgré la forte différence de l'appareillage théorique, un lien tendu avec les écrits précédents, en particulier *Les Manuscrits*.

filet. C'est selon cette grille seulement que peut advenir le désir. Il n'y a pas un si grand mystère du désir. D'une certaine façon, on pourrait dire que tout ce qui s'est dit à son propos revient à : beaucoup de bruit pour pas grand-chose. Néanmoins, ceci n'implique aucun mépris pour des recherches qui furent pour nous (pour nous tous) décisives. Et c'est seulement grâce à elles que peut apparaître ce qui se désigne aujourd'hui comme limitation intrinsèque de toute problématique du désir.

Voyons. Si l'on accepte la partition de l'imaginaire et du réel, si l'on accepte de se déterminer selon le quadrillage institué par cette opposition, alors on doit dire que c'est l'imaginaire qui porte les couleurs de la pluralité. L'imaginaire varie, refuse la fixation ou l'institution de l'image, l'image n'existe jamais au singulier. Que ce pluriel se paie du défaut de réalité, on l'a déjà remarqué. Il n'en reste pas moins que c'est l'imaginaire qui joue et figure la multiplicité, face à l'unité (supposée) singulière du présent. Or le désir s'énonce dans l'imaginaire. Il est désir d'objet, mais désir d'objet qui manque^{IX}, et à ce titre désir (réel) d'objet imaginaire (figuré). Ou bien : il croit désirer l'objet réel (dans son unicité), il se figure que c'est là son objet. À ce titre, il se produit donc comme désir figuré (imaginaire) de l'objet (supposé) réel. Il n'est donc pas complètement imaginaire, allez-vous dire, puisque le réel fait incidence dans les deux cas. Belle découverte. C'est là le statut de l'imaginaire, qui ne prend figure que d'être défaut de réalité. En tant qu'il s'énonce dans l'imaginaire, ce que le désir veut, c'est son abolition, sa réalisation, son devenir-réel. (Le désir veut un objet imaginaire, objet qui manque de réalité. Mais il *veut* cet objet, qui lui manque, donc. Le désir énonce le manque d'un manque, le défaut d'un défaut.) Moment de la jouissance : l'imaginaire s'y abolirait, se confondrait dans le réel, ferait retour dans le réel après le détour de la fiction. Ce que le désir veut, c'est la jouissance. On s'en serait douté : le désir déclare un défaut d'objet réel. Imaginaire, comme défaut de réel, mais *subjectif* aussi, comme défaut d'objet. Le désir est subjectif. Il vise donc à la jouissance comme confusion du réel et de l'imaginaire, mais aussi comme confusion du sujet et de l'objet, comme lieu de la reconnaissance (de l'orgasme), comme instance de l'unité.

(Parenthèse. Mais alors, direz-vous, si la jouissance abolit la distinction de l'imaginaire et du réel, *et* celle de l'objet et du sujet, quelle différence avec le plaisir que vous voulez ? La différence est radicale. La jouissance abolit ces distinctions dualistes, mais pour en refaire l'unité, pour les confondre dans l'indifférencié, l'homogène. Alors que le plaisir détruit le dualisme pour instaurer des multiplicités hétérogènes, irréductibles, simultanées et différentes. La jouissance maudit le dualisme comme destruction de l'unité. Le plaisir combat le dualisme comme voie vers l'unification du pluriel. Au demeurant le plaisir ne

combat rien du tout, il ignore les dualités, il ne les a jamais connues ou les a déjà oubliées. Deuxièmement, ceci. L'unité de la jouissance est, en fait, unité désirée, unité rêvée, unité imaginaire. L'imaginaire s'y abolit, mais imaginairement : c'est là le rêve qu'il fait de sa propre mort. L'unité s'y produit comme relève téléologique de la différence, toujours désirée, jamais produite. L'imaginaire institue la jouissance comme son auto-abolition, comme défaut de son défaut, manque de son manque. L'imaginaire se dépasse de façon dialectique. La dialectique n'est rien d'autre que cela : discours de l'imaginaire, discours du désir, discours du désir de jouissance comme auto-mortification de la différence. Le plaisir est ailleurs. On pourrait dire, pour jouer sur les mots, qu'il abolit la différence du réel et de l'imaginaire, mais *réellement*. En d'autres termes, il y a du plaisir quelque part, pas de jouissance. La jouissance se rêve, le plaisir se fait.)

Le désir veut la jouissance : c'est que la jouissance lui fait défaut. Le désir est défaut de jouissance, manque à jouir. Il est l'autre de la jouissance (dépendant d'elle comme l'autre dépend du même, autre face de la même pièce). L'altérité n'est pas la différence, mais une modalité de la négation. Désirer s'institue de *ne pas* jouir, le désir est une non-jouissance, une négation de la jouissance. Or, la jouissance est elle-même le plaisir réduit, le multiple réduit à l'unité. Mais l'unité ne diffère pas du multiple, elle le nie. La réduction du multiple à l'unité est l'opération institutrice de la négation. Si l'un ne niait pas le multiple, s'il en différait seulement, il serait encore pris dans le multiple, comme un de ses éléments, il ne pourrait pas le détruire. L'un ne diffère pas du multiple, parce que la différence est la modalité d'existence du pluriel. L'un est la négation du multiple, la jouissance est la négation du plaisir. (Est-il besoin de dire que le plaisir ne nie pas la jouissance ? C'est pour mille raisons. Parce que la jouissance n'existe pas, par exemple. Parce que le pluriel ne nie pas l'unité, mais la multiplie. Parce que même la prétention de la jouissance à être seule, le plaisir ne la nie pas : il l'ignore.) La jouissance est négation du plaisir. Le désir est négation de la jouissance. Le désir est négation de la négation du plaisir. Il est positif, donc, c'est bien vrai : mais à la manière dialectique, comme une négation de la négation, comme un négatif renversé. Le désir est le représentant de la positivité dans la grille dialectique de l'imaginaire. Le désir est le représentant de la positivité : il la représente, mais ne la pratique pas.

[*Plaisir et désir. Nietzsche lu par Deleuze*]

[¹⁹Discours du désir, discours de l'envie. La pensée du désir est pensée des envieux. Nous²⁰ en avons assez de l'envie, des envieux et de leur pensée. A-t-on assez remarqué que, selon la typologie nietzschéenne, le désir est un concept réactif, le désir est une pratique qui ne s'origine que dans des forces réactives ? Incapable de trouver en lui sa propre légitimité, il se définit par rapport à ce qui lui est extérieur : l'objet, image d'un plaisir supposé, ou plutôt la jouissance (plaisir figuré, plaisir reconnu) comme extériorité nécessaire, comme l'autre du désir. Le schéma serait le suivant. Au plaisir comme activité, s'oppose le désir comme réactivité, qui se donne du plaisir une image réactive conforme à sa propre nature : la jouissance, image du plaisir (plaisir selon l'imaginaire), figure d'un plaisir reconnu, d'un plaisir-objet (objet du désir). Le désir se meut dans l'élément de la reconnaissance (du réactif), c'est pourquoi il ignore le plaisir et n'en connaît que la représentation *figurée* (la jouissance) Il faut sortir de la pensée du désir (de la pensée réactive). Il faut passer à l'actif, il faut *passer à l'acte*²¹. « Une quantité de force déterminée répond exactement à la même quantité d'instinct, de volonté, d'action – bien plus, la résultante n'est pas autre chose que cet instinct, cette volonté, cette action même, et il ne peut en paraître autrement que grâce aux séductions du langage (et des erreurs fondamentales de la raison qui y sont figées) qui tiennent tout effet pour conditionné par une cause efficiente, par un “sujet” et se méprennent en cela. De même, en effet, que le peuple sépare la foudre de son éclat pour considérer l'éclair comme une *action* particulière, manifestation d'un sujet qui s'appelle la foudre, de même la morale populaire sépare aussi la force des effets de la force, comme si derrière l'homme fort, il y avait un *substratum* neutre qui *serait libre* de manifester la force ou non. Mais il n'y a pas de *substratum* de ce genre, il n'y a point “d'être” derrière l'acte, l'effet et le devenir ;

¹⁹ Ces crochets témoignent, comme je l'ai indiqué dans l'Introduction, de ma tentation de couper ces pages. En effet, malgré la distance entre le propos tenu dans le chapitre et ce que je pourrais dire ou penser aujourd'hui, j'éprouve en permanence une certaine solidarité avec ce qui se cherchait là. Dans ces trois pages, ce n'est plus le cas. Le recours à cette positivité par la force marque bien sûr un virage à 180° par rapport au négativisme qui m'avait menacé d'une sorte de naufrage. Mais, à mes yeux d'aujourd'hui, le tribut payé au dispositif nietzschéo-deleuzien est trop fort : valorisation de la force brute, aux divers sens de ce mot.

²⁰ Je note l'apparition d'un nous, évidemment imité de Nietzsche.

²¹ Passage en force que je ne peux pas accepter aujourd'hui, en particulier dans sa connotation délibérément clinique. Certes, l'époque était à la mise en cause de l'enfermement dans les concepts et les pratiques de diverses psychiatries et psychanalyses. Mais le contexte n'autorise pas à légitimer cette revendication. La forme de la phrase évoque nettement la conclusion de « Tropisme » (*cf.* <http://denisguenoun.org/2022/08/18/tropisme-strasbourg-1970/>), pourtant expression très nette de ce dont je cherchais à m'affranchir. Ce qui prouve que l'inversion des références, du négatif au positif, ne suffisait pas à une telle émancipation.)

“*l’acteur*” n’a été qu’ajouté à l’acte – l’acte est tout^X. » Texte prodigieux, dont l’articulation principale est là : il n’y a pas de substratum qui serait libre de manifester la force ou non. La force se confond avec sa manifestation, elle est strictement identique à son effet. La quantité d’effet répond exactement à la quantité de force. Lorsque la force n’agit pas c’est qu’il n’y a pas de force. La force ne se retient pas, ne se mesure pas, elle passe tout entière dans l’acte, elle est activité pure. Il n’y a donc rien comme *le choix* d’agir ou de ne pas agir, il n’y a pas de sujet. J’ai la force d’agir, et je me demande si je vais le faire ou non : c’est là le sujet, cette délibération²², cette retenue, ce suspens de la force. Il n’y a pas de place pour le sujet, il n’y a rien entre la force et son effet, il n’y a pas ce lieu (non-énergétique) de la délibération, de la conscience, de la pensée neutre. Or, le désir s’inscrit nécessairement dans ce lieu supposé (fictif). Si je désire quelque chose, c’est que je ne l’ai pas, mais que je pourrais l’avoir. Si je désire faire quelque chose, c’est que je ne l’ai pas fait, mais que je peux le faire. Le désir s’inscrit tout entier dans cette dissociation entre le pouvoir et le faire, entre la force et ce qu’elle peut. La pensée du désir est une pensée du sujet. Il n’y a pas de désir actif, parce que si j’étais actif, j’aurais déjà fait (je serais en train de faire) ce que je désire. L’acte éconduit le désir, il l’ignore, il l’abolit ; c’est l’instance du plaisir et du pluriel. Ou bien : il n’y a de désir que de la faiblesse²³. Si je le désire, c’est que je ne l’ai pas encore fait, c’est que je n’en ai pas la force. Je le désire, parce que je ne le peux pas (comme caution de mon impuissance). Quand j’en aurai la force, il ne sera plus question de désir : je passerai à l’acte. Le discours du désir est discours de la faiblesse, de l’impuissance, de l’envie : ça suffit, il faut penser autrement.

L’analyse²⁴, dans sa condamnation du passage à l’acte, est rigoureuse. Elle entend constituer le sujet en tant qu’il est désirant. En concevant le passage à l’acte comme résistance à l’analyse, elle associe une exactitude à une erreur. Une exactitude, en ceci que l’acte abolit bien toute possibilité de mise en place d’un discours du désir, discours dont la formation fait l’objet et la finalité de l’analyse. Une erreur, car elle se représente ce changement de terrain comme une négation,

²² La mise en cause – sous prétexte d’une adhésion de la force à elle-même et à sa production de valeur – de la *délibération*, pointe clairement là une ressource, discrète et pourtant claire, qui ne peut qu’aboutir, à son corps défendant, à une sorte de fascisme théorique. Rien n’a été plus éloigné de mes motivations, politiques évidemment, et même morales ou existentielles – avant, pendant et après ces années. Mais l’emportement de la positivité nietzschéo-deleuzienne (sur ce point) m’a empêché d’y voir clair dans cet *énorme* risque.

²³ Voilà le comble, le pire : l’incrimination de la faiblesse, dont on sait combien elle est structurante chez Nietzsche. Malgré mon goût pour la santé, la vitalité, la force (et ma répugnance pour toute complaisance envers la morbidité malade), je ne cesserai par la suite de vouloir penser à l’opposé de cette orientation.

²⁴ Il s’agit de la psychanalyse.

comme un refus. Elle enferme à ce titre l'acte dans le système de ses propres significations, elle en fait une réaction, un événement privé de toute positivité. Et il y a bien des actes dont la signification principale se tient, sans doute, dans cette négation du désir : négation d'une négation, qui elle-même... Mais en aucun cas le refus n'épuise le sens de l'acte. Il y a nécessairement *autre* chose, le changement de terrain, l'annonce d'une autre façon de sentir, le congé donné au désir comme lieu de l'impuissance²⁵.]

[*Jouissance ou plaisir*]

Le désir appelle la représentation. La représentation requiert un désir qui la vise. Ils sont solidaires. En disant cela, bien sûr, je ne fais que répéter ce qui précède : le désir s'institue dans le moment de la transformation du corps en objet. Mais c'est une autre façon de le dire. La structure même de ce que le désir se donne comme objet suppose que l'objet manque au désir, que le désir manque de cet objet qui pourtant le fonde (qui le fonde, donc, comme manquant). Il faut que le désir représente cet objet qui lui fait défaut. L'institution de l'objet déploie des séries articulées de lacunes : l'objet, le désir, la jouissance, la représentation. Cet espace est nécessairement celui de la détresse (de l'impossible), c'est pourquoi, au bout de la chaîne, se profile nécessairement l'image que le désir se fait de sa propre abolition (ou, redisons-le encore, de la positivité comme défaut d'un manque, manque d'un manque), mais d'une abolition (d'une positivité) *désirée* : manquée encore. La chaîne des manques ne peut se donner comme terme qu'un manque radical, un défaut absolu : la Mort, le grand défaut, le dernier manque. En même temps, la Mort comme seule positivité (dialectique) possible : fin du manque, disparition du désir, cessation de la détresse. La pensée (dialectique) du désir a nécessairement un horizon fusionnel, l'entropie, l'abolition de la différence négative, de la différence comme souffrance (travail) du négatif. Ils ont raison, les dialecticiens, de dire que la jouissance est morbide²⁶ : la dialectique fonde la mort comme seule jouissance, comme seule positivité (négation de la négation), comme seul horizon désirable du désir. Pauvres hommes. Comment a-

²⁵ Je perçois ici ce dont je voulais m'éloigner : le risque d'une complaisance à l'échec (du fait de la difficulté de la vie amoureuse, érotique), d'une valorisation de l'insatisfaction ou de la détresse. Mais...

²⁶ Bataille avait été dit, par Derrida, doté d'« un hégélianisme sans réserve » (in *L'Écriture et la différence*, Seuil, 1967). Porté par son extrême faveur dans les années soixante, j'avais cru devoir m'intéresser à lui, au point de l'envisager comme un des sujets possibles pour une thèse avec Roland Barthes. (Cf. la préface à la conférence de 1969, <http://denisguenoun.org/2022/03/18/une-conference-de-1969/>). Mais son érotisme, en effet morbide – en particulier dans ses récits – n'avait pas tardé à provoquer en moi un effet répulsif très fort.

t-on pu croire que Bataille était nietzschéen ? Bataille a lu Nietzsche comme un hégélianisme renversé. Mais Hegel contient tous les renversements possibles, à l'infini. Le renversement est une opération spécifiquement hégélienne.

Le désir vit de la représentation, et il le sait, puisqu'il cherche à s'abolir, avec elle, dans la jouissance. La jouissance serait la disparition de l'objet en tant qu'imaginaire (représenté) et la disparition du sujet en tant que désirant. Englutissement majeur, où font naufrage les identités. Y a-t-il contradiction entre cela, et le fait de dire que la jouissance, c'est le plaisir réduit aux exigences de l'unité subjective, et figuré selon elles ? Voyons. Lorsque l'identité disparaît, s'engloutit dans la jouissance, le lieu exact de la jouissance n'est pas l'identité disparue, mais la disparition de l'identité, l'identité en train de disparaître, le moment de la disparition, le temps du naufrage. La jouissance se produit, non pas dans l'espace dont l'identité est absente, mais dans le défaut d'identité, dans l'identité en tant qu'elle fait défaut, en tant qu'elle défaille. C'est de cela que la jouissance jouit, de la fracture de l'objet, de sa défiguration, et non de son absence ; de la scission du sujet, de son éclatement – et non de son oubli. À la limite, la jouissance pourrait même jouir du pluriel, à condition qu'il soit vécu comme pulvérisation de l'unité. C'est la dispersion (comme destruction de l'un) qui donne à jouir, et non le multiple, la multiplicité joyeusement ignorante de toute unité primitive. La jouissance ne vise pas l'absence d'origine, ce qu'elle requiert, c'est le moment, le geste du saut hors de l'origine, le moment de la chute, le moment du péché. C'est pour cela que la jouissance ne peut être pensée que comme perte²⁷, comme dépense : il faut qu'il y ait quelque chose à perdre, pour jouir de sa déchéance et de son défaut. Il faut qu'il y ait de l'ordre, un ordre primitif et dur, pour qu'on jouisse de sa subversion. Il faut l'interdit pour qu'on le transgresse. Et plus l'ordre sera rigoureux, plus il y aura de jouissance – voyez Sade. La jouissance est intrinsèquement morbide, elle jouit de la Mort comme éclatement du sujet. C'est en cela qu'elle est inassignable, pur geste du passage, pur geste sans corps de la transgression, moment sans durée de la fracture, espace sans lieu de la limite. Sans durée, sans lieu, sans matière, c'est bien, mais c'est comme négation de la durée, du lieu, de la matière, subordonnée à eux à la manière des forces réactives. Heureusement qu'il y a le temps pour que mon geste l'abolisse, heureusement qu'il y a la matière pour que mon geste la transgresse. (Et s'il n'y avait ni temps, ni matière, ni lieu ? Et quand il n'y aura plus d'ordre, plus de sujet, plus d'identité à mettre en pièces ? Ce serait – ce sera – l'impossibilité de jouir. La jouissance est réactionnaire : il faut restaurer

²⁷ Le motif de la perte, dont j'ai noté à plusieurs reprises l'importance pour moi dans les textes des années 1969-72, étayée par une référence à une citation de Hegel où le terme est pris très « positivement », se voit ici abordé dans une perspective totalement retournée. Cf. <http://denisguenoun.org/2022/08/18/tropisme-strasbourg-1970/>, p. 6, note 21.

l'ordre pour qu'on puisse jouir de son éclatement.) C'est en cela, aussi, que la jouissance figure le plaisir selon l'économie de la subjectivité : mort du sujet, certes, mais en tant qu'il y a encore un sujet pour mourir, qui, dans le temps impossible de sa mort, exhale cet inaudible râle qui signe la possibilité de jouir encore.

Les idéologues du désir sont des idéologues de la perte. Voulez-vous que je vous dise ? Ils ont cru la métaphysique sur parole. On leur a dit qu'il y avait des sujets et des objets, du réel et de l'imaginaire, et ils l'ont cru. Et comme ils ont trouvé, à juste titre, que le monde de la métaphysique était bien ennuyeux, ils se sont dit que le seul moyen de se distraire était de le casser. Et de se perdre avec, puisqu'on en faisait partie ; et de jouir du geste de la destruction, puisqu'il n'y avait pas d'autre monde possible ; la métaphysique le leur avait dit, et ils ont cru qu'elle avait raison. L'idéologie de la perte repose sur une incroyable confiance en l'existence de la subjectivité, de l'identité, de tout ce qui est à perdre. Alors que si, comme c'est probable, ni le sujet ni l'objet n'existent, s'ils sont imaginaires en ce sens que l'opération qui les a institués est celle-là même qui a mis en place l'opposition de l'imaginaire au réel, si tout ceci n'a cours que dans un espace fondé sur la réduction préalable et la (dé)négarion des corps et de leur jeu, alors le désir passe l'essentiel de son temps à essayer de noyer des mirages dans leurs propres eaux²⁸.

Il n'y a pas de jouissance, parce que le monde que la jouissance veut engloutir est imaginaire à ses propres yeux. Il n'est pas imaginaire au regard de l'énergétique (en comparaison avec le monde du plaisir) : l'énergétique ignore l'imaginaire aussi bien que le réel, et le monde métaphysique avec eux. C'est le monde métaphysique qui a institué l'imaginaire (et le réel) en même temps qu'il s'est institué lui-même, c'est le monde métaphysique qui s'est institué comme imaginaire. La métaphysique déclare : il n'y a réellement que de l'imaginaire. C'est en ce sens que le monde n'est pas seulement la négation du plaisir : il en est la dénégation permanente. Il a créé la notion de réel pour se dénier toute réalité. Il se souvient de l'existence du plaisir et le pose comme origine perdue, bonheur d'avant la chute. Mais il le pose comme unité primitive, identité originaire, et s'enferme par-là dans les catégories constitutives de son défaut (de sa faute). Ou bien : il croit que seules l'unité et l'identité existent. Mais elles sont fondamentalement imaginaires. Donc il y a dû avoir un monde où l'unité, l'identité étaient *réelles*. Et comme c'est manifestement impossible, ce monde-là devait être celui de l'impossible absolu, l'arrière-monde dont celui-ci n'est que l'image renversée. Pauvre monde. C'est lui-même qui a créé les catégories qu'il croit avoir perdues, et c'est pour cela qu'il se vit indéfiniment comme perte

²⁸ L'image me semble d'une certaine force.

(comme chute), perte de cela même qu'il a posé faussement comme modalité de son existence. C'est lui qui a créé l'idée de perte et de chute pour en souffrir. Sa seule faute est d'avoir créé l'idée de faute et de s'y être enfermé. Le monde de la métaphysique ne pourra jamais savoir que ce qu'il a perdu, c'est le plaisir (le plaisir de la multiplicité des forces) parce que le plaisir ignore la perte, et que toute requête qui s'énonce en termes de perte (de chute, de faute) ne peut qu'ignorer le plaisir. Le plaisir ignore la mort, le plaisir ne meurt jamais.

L'idéologie de la perte ne fait que répéter le geste théologico-moral qui institue le monde comme chute – jouissance de la faute, transgression par le péché. L'une et l'autre ont en commun la croyance en la validité (au moins imaginaire, ou idéale) des catégories métaphysiques (l'un, l'être, le même), et la croyance, donc, en la seule possibilité restant au sujet de les manquer sans cesse. Que ce manque détermine le sujet dans son être, voilà quelque chose qui fait leur accord. Jouissance pour les uns, détresse pour les autres, c'est tout un, puisque le cadre conceptuel est le même. Aussi bien peut-on jouir de sa détresse – c'est l'érotisme morbide – ou souffrir de sa jouissance – c'est la morale du péché. L'idéologie du désir est une pensée pieuse. Les idéologues du désir sont des ascètes honteux, qui ont honte de leur honte et la baptisent jouissance. Ils ne se séparent des dévots que par une préférence^{XI}, ils préfèrent la jouissance, et acceptent pour la poursuivre de payer son prix de détresse et de mort. Mais ils la déterminent comme les dévots : qu'elle est un manque, une béance dans l'être voilà quelque chose à quoi les dévots n'ont rien à redire. Par cette simple reconnaissance, ils se sont fait piéger par l'image que le dévot a donné de la jouissance, et qui la rend impossible, jouissance du manque et de la mort, jouissance morte et manquée. Étonnez-vous après cela qu'ils aillent jouer les rites de l'adoration autour de cadavres ironiques et méprisants²⁹.

Ce qui est rigolo, c'est qu'en décrivant tout à l'heure l'espace de l'énergétique comme lieu du plaisir (du) multiple, j'entendais déjà les idéologues du désir m'objecter que c'était là un éden perdu. Que, malgré mes dénégations, l'espace du plaisir était l'espace plein de l'origine : je fais confiance, au demeurant, à leur insatiable nécrophilie pour découvrir toutes les variantes cliniques d'angoisses de castration qui se cachent (mal) derrière mon « refus » de la mort³⁰. Je ne refuse rien, pauvres hommes, pas même cette abstraction vieillotte que vous appelez « La Mort ». Le jour où je mourrai, à supposer qu'il m'arrive quelque chose de semblable, je me laisserai peut-être doucement disperser par le vent, en m'épargnant les gémissements d'une pseudo-jouissance plaintive, le rôle

²⁹ Encore une allusion à Bataille, me semble-t-il.

³⁰ Je me délectais de la formule de Trotsky, que je cite de mémoire : de même que Josué devant Gabaon sut arrêter le soleil, s'il faut arrêter la mort, nous arrêterons la mort. Cf. Jos. 10, 12-13.

revendicatif d'une mort toujours mimée. Le plaisir ne meurt pas, parce que le plaisir ignore la négativité qui épuise votre concept de la mort. Il n'y a de plaisir que de l'affirmation. Dès lors qu'on nie quoi que ce soit, c'est déjà d'autre chose que du plaisir que l'on parle. « Mais alors, votre plaisir, c'est l'Être ! », vous écriez-vous, redécouvrant subitement Parménide que vous aviez enfoui sous des tonnes de négativité, Parménide dont vous vous étiez bien dispensés de vous souvenir lorsque vous lisiez Hegel. Eh bien, le plaisir et l'être ont peut-être ceci de commun qu'ils ignorent la négation, que la négation est impensable dans leur espace. Mais la différence est simple : il n'y a pas d'être. Et il y a du plaisir, à foison.

Le plaisir n'est pas un éden perdu, parce que rien ne saurait advenir au plaisir qui soit de l'ordre de la perte. Libre à vous de croire qu'il se trouve déterminé par-là comme être éternel, cela prouvera seulement que vous ne voulez pas faire la différence entre une existence et une affirmation. Le plaisir n'ignore pas la mort en tant qu'il dure, mais en tant qu'il affirme, et la Mort ne saurait d'aucune façon être affirmée. Le plaisir ignore la perte – après tout, j'ai bien fait de ne pas tenter d'expliquer comment on passe du plaisir à la jouissance, ce qui se passe lorsque le pluriel est nié par l'unité. Répondre à une telle interrogation, c'eût été nécessairement introduire la perte dans le plaisir, faire du plaisir le théâtre d'une économie de la perte et d'une dialectique de la déchéance. C'eût été constituer une dialectique historique de la disparition du plaisir, dans la série : vie et mort des passions plurielles. *C'eût été pour le coup faire du plaisir une véritable origine, en inscrivant en son sein la nécessité de sa propre perte.* L'origine n'est origine qu'en tant qu'elle a la ressource de se nier, comme Dieu lui-même. L'histoire, telle que la métaphysique nous en propose le concept, est l'histoire du développement de l'auto-négation de l'origine. La requête historique est pieuse. Le monde du plaisir est fondamentalement disjoint de celui de la jouissance, il ne *devient* pas en elle, il est ailleurs, il l'ignore. La jouissance ne réduit le plaisir (à l'unité) que dans la représentation qu'elle s'en fait. Il n'y a pas un devenir par lequel le plaisir se dégraderait en jouissance, c'est la représentation-de-plaisir (la jouissance) qui est dégradée, parce qu'elle se pose par le même geste qui lui fait instituer la représentation et la dégradation (la perte). Hors la représentation, il n'y a rien de tel, pas de réduction, pas de rabattement, seulement un jeu de forces. Mais hors la représentation, il n'y a plus de jouissance (même pas, donc, comme devenir-dégradé-du-plaisir). C'est dans la représentation que la jouissance, et le devenir, et le dégradé trouvent leur lieu. Il est donc temps d'abolir les métaphores chronologiques³¹ qui prétendaient à figurer le passage du plaisir à la jouissance. Ce passage n'a rien d'un devenir historique : c'est une position différentielle.

³¹ Lesquelles, comme je l'annonçais plus haut, n'ont été utilisées que de façon provisoire, instrumentale.

[Acte ou représentation]

De la jouissance et du plaisir, l'un des deux ignore l'autre, c'est le plaisir – actif. La jouissance, en revanche, n'ignore pas le plaisir, elle se pose comme sa négation, voir son unification, sa synthèse^{XII}, ou sa dénégation, sa représentation – réactive. La jouissance est une représentation de plaisir, comme le désir vise une représentation d'objet. Or, notre question quant à la représentation, désormais, n'est plus : quel est son statut ontologique (être, non-être, ou être à demi), ni : quelle est sa vérité (homologie à l'objet, ou cohérence structurale, ou les deux). Notre question est : quelles sont les forces qui produisent la représentation, et non pas telle ou telle représentation, mais le fait de la représentation, la réaction représentative, l'anti-acte de représenter. Quel type de forces faut-il pour qu'il y ait de la représentation, qui veut représenter, que veut-il, celui-là qui représente ?

Première hypothèse : la représentation est le fait de la faiblesse, d'un défaut de force, c'est-à-dire, si l'on s'en tient à l'équivalence nietzschéenne, littéralement, d'un défaut d'acte. C'est le manque à agir qui constitue la représentation. On dira que cette détermination est homologue à la détermination ontologique qui pose la représentation comme défaut d'être. Mais la représentation n'est pas le défaut d'être ou d'objet, mais le défaut d'acte. Et c'est précisément la représentation qui transforme l'acte en objet, c'est donc la représentation elle-même qui constitue son propre défaut comme défaut d'objet ou manque à être. C'est une vision interne à la représentation qui définit la représentation comme manque à être, car l'être est une catégorie représentative : l'être est exactement la représentation que la représentation se fait de son propre dehors, le nom qu'elle donne à son manque. La représentation ne peut pas se penser comme défaut d'acte, parce que l'acte lui est extérieur, et elle ne peut pas l'intérioriser, fût-ce comme défaut. Pourquoi ceci est-il impossible ? En ceci qu'il ne saurait y avoir de défaut d'acte, le défaut n'a aucune prise sur l'acte, l'acte ignore tout défaut possible. Notre première hypothèse est donc inadéquate. Il n'y a de défaut que de l'être. Seul l'être convient au défaut : *l'être est ce qui fait défaut*. En niant l'acte, la représentation se représente ce qu'elle nie, comme être. L'être, et le défaut, sont des catégories, solidaires, de la représentation. Si la représentation est le fait de la faiblesse, il faut donc concevoir la faiblesse comme autre chose qu'un défaut de force. La faiblesse est un autre type de force.

Deuxième hypothèse : la représentation est réactive. Elle est une réaction contre l'acte, un autre type d'acte donc, qui ne trouve la possibilité de son exercice

que dans la volonté de détruire l'acte autonome auquel elle se subordonne. Il est ici extrêmement facile d'opposer à la position du concept de réactivité une réduction ontologique ou logique dont voici l'argument. De quelle sorte, va-t-on demander, est cette destruction de l'acte que la réaction veut entreprendre ? De deux choses l'une : ou bien c'est une pure volonté « de terrasser et d'assujettir »³², c'est-à-dire le libre déploiement d'une force, auquel cas la réaction ne se différencie en rien d'un acte quel qu'il soit ; on comprend mal, dans ce cas, comment le réactif peut produire la représentation (que l'acte est supposé ignorer). ou bien cette entreprise de destruction se distingue des autres manifestations de forces en ceci qu'elle est unifiante, totalisante et anti-différentielle, c'est-à-dire *négatrice* ; et on voit mal comment cette « sorte d'acte » qu'est la réaction peut se produire, puisque l'acte ne nie jamais. Comment est possible cette *contradiction* qui me fait désormais poser l'existence d'un acte négateur ? N'ai-je pas ainsi introduit la dialectique dans l'espace des énergies ? N'ai-je pas, en fait, cédé à l'insistance sournoise de la requête historique³³, en acceptant de me demander ce qui produit la représentation, ou de quel devenir elle est l'aboutissement ? Ne suis-je pas ainsi nécessairement conduit à une dialectique de (la perte de) l'acte ?

C'est bien possible. Il reste, cependant, que l'objection a la forme d'une réduction ontologique (ou logique, et c'est peut-être la même chose), et qu'à ce titre, je ne saurais la recevoir sans soupçon. On me dit : (pas plus que d'être) il ne saurait y avoir d'acte à demi. Faute de quoi, j'introduis la négation (la dialectique, la mort) dans l'acte. Mais c'est là que le bât blesse. Je ne saurais admettre que l'exigence de ne pas introduire la négation dans l'acte me conduise à la laisser, intacte, fonctionner en dehors de lui. Si l'acte *est* acte, tout simplement, c'est la représentation qui devient un anti-acte, un non-acte pur, *c'est-à-dire un acte nié*. Et il faudra bien qu'il y ait quelque part une instance capable de produire (ou simplement d'énoncer) cette négation-là. C'est-à-dire que la négation commandera globalement la structure elle-même, ordonnera la distribution du monde en actes et en représentations. C'est pour cela qu'il faut répondre à la question : quel type de forces veut la représentation, de quelle volonté de représenter la représentation est-elle investie ? La représentation n'est pas une simple illusion, une méprise sur l'acte, une erreur. Elle n'est pas suspendue dans le vide, dans le défaut ontologique qui détermine l'erreur (l'illusion, l'apparence), mais qui n'est pensable comme tel que dans l'espace commandé par la question ontologique, constitué par la requête de l'ontologie. Mais, par ailleurs, la

³² Expression de Nietzsche dans la *Généalogie de la morale* (I, 13), immédiatement avant le passage cité ci-dessus p. 19-20 : « Exiger de la force qu'elle ne se manifeste *pas* comme telle, qu'elle ne soit pas une volonté de terrasser et d'assujettir (...) ».

³³ Cf. note VI en fin de texte, et ma précision à sa suite.

représentation n'est pas non plus le produit d'un processus qu'on aurait à décrire historiquement. Il ne faut pas répondre à ces questions. (Au demeurant, c'est la même. Le devenir est, comme l'apparence, ce non-être ouvert au cœur de l'être qui n'est pensable que par l'ontologie, comme *son* défaut.) Il faut se demander : quelle force investit la représentation, qui veut la représentation, que veut-il, celui-là qui veut la représentation ?

Cette question est *typologique*. Elle demande : quel est le type de forces qui investissent la représentation ? C'est pour redemander aussitôt : actif ou réactif ? Or, cette alternative peut faire illusion. Comme elle constitue une distribution binaire des forces, on peut y voir une dialectique masquée, et c'est à juste titre : la difficulté qu'on éprouve à extraire la notion de réactivité d'une interprétation dialectique (qui en ferait une anti-activité, ou un activité déniée), tient sans doute à la structure de cette position *duelle*. Or, on voudrait que la typologie soit simplement le discours de la différence des forces. Il faudrait pour cela concevoir une distribution plurielle et ouverte des types. Il n'y a pas de différence dans la dualité, seulement l'altérité et la négation. Cette typologie plurielle reste à faire. On dira, je le sais, que ce n'est pas par hasard qu'elle est ainsi tenue en réserve sous la forme d'un projet, inactive et différée. On dira que la structure même des deux premiers termes de cette typologie (actif et réactif) les voue à rester indéfiniment dans ce tête-à-tête qu'on voudrait provisoire. On verra dans cette impuissance l'incapacité de notre pensée à se sortir de l'espace déterminé par la dialectique, et on trouvera en cela, avec soulagement, une confirmation de la toute-puissance de cette dernière. Car, après tout, d'où nous vient cette volonté de typer les forces, de les classer en quelque sorte, de les organiser en une structure (ouverte, cela va sans dire, ce qui est le rêve impossible de toutes les structures du monde, où se marque leur nécessaire clôture) ? Ce désir n'atteste-t-il pas la recherche d'un principe unificateur, où les différences viendraient prendre leur place et trouver leur sens ? Le *type* est-il, dans ce cas, autre chose qu'un modèle, une référence idéale ? Si les forces se produisent selon le jeu d'une irréductible multiplicité, chacune n'est-elle pas absolument singulière, et donc irréductible à quelque type que ce soit ? La typologie ne requiert-elle pas que cette multiplicité soit organisée et donc (à tous les sens du mot) *réduite* ? La typologie n'est-elle pas l'entreprise de *réduction* d'une multiplicité corporelle ou énergétique infinie ?

[*Dialectique ou typologie*]

Eh bien non. La multiplicité se dit du *pluriel*, et non de l'infini. Ce ne serait *rien* que de penser la multiplicité comme infinité de déterminations, ou infinité

d'objets. On ne veut pas ici opposer la richesse d'une infinité empirique à la pauvreté (à la finitude) du concept. Ce pluriel-là (qui n'en est pas un, j'y reviendrai) est parfaitement intégrable par la métaphysique : c'est l'infinité du réel, l'infinité de l'univers, l'infinité de l'espace et du temps. La pensée serait frappée de ce défaut originaire de ne pouvoir saisir l'infinité en elle-même, d'être toujours une pensée pauvre (pensée des genres) et limitée, de ne pouvoir accéder à la particularité (comme infinité de déterminations), de n'être pas la pensée de Dieu. L'infini n'est pas un concept (du) pluriel. C'est une notion parfaitement dialectique : comme son nom l'indique, il est pris dans une relation duelle avec le fini dont il est la négation, ce n'est même pas un pluriel étendu, c'est le pluriel pensé comme l'autre de l'un. La métaphysique y trouve son compte, cela lui permet de penser l'infini (le réel, le particulier) comme l'*impensable* et de n'en dire jamais que ceci : qu'on ne saurait en parler. C'est ce désir qu'on veut sauvegarder en pensant le jeu des corps comme infinité de forces, irréductible à toute organisation, à toute typologie : qu'il devienne un ensemble de singularités impensables, une anti-économie échappant à la signification, un pur non-sens ; et qu'à ce titre, on puisse se dispenser d'en parler. Laissons les corps à leur mystère et à leur silence, et revenons à la pensée. Il ne manque pas, aujourd'hui, de ces bons prêtres du corps, du sexe, de la jouissance ; on nous met en garde : ne prétendez pas parler du corps ! – c'est trahir sa radicalité subversive ; le corps subvertit tout, jusqu'à la parole, en parler c'est le réduire. Ce corps-là, c'est Dieu, c'est le Sens propre : il suffirait qu'il entre en langage pour se perdre. Pauvres hommes, qui ne savent vivre sans avoir à préserver quelque sanctuaire impénétrable, fût-ce celui du Non-sens et de la Différence. Ils ont cru les métaphysiciens sur parole. On leur a dit que la pensée et le langage étaient faits d'identités, et ils l'ont cru. Ils ont peur qu'à parler du corps on l'identifie, et qu'on le perde. Mais nous, nous n'avons rien à perdre, aucun secret à protéger. Nous avons à notre actif cette belle irresponsabilité qui nous fait parler de n'importe quoi. Et du corps, parbleu : c'est la seule chose qui nous intéresse.

Le refus d'une typologie vise à maintenir les multiplicités dans l'état de pures dispersions absolues, hétérogènes au sens et quant auxquelles tout discours serait irrecevable. Nouvelles choses en soi, posées dans le mouvement même de la dénégation. Reste la dualité dont nous parlions tout à l'heure. Deux attitudes sont possibles à son égard. 1) on peut considérer que la position de cette dualité (actif-réactif) atteste la permanence du modèle dialectique dans notre pensée, ou : que la réactivité est une activité qui se nie. 2) On peut penser au contraire que la pensée dialectique est un produit des forces réactives, que la réactivité détermine le statut de la dialectique et permet d'en comprendre le sens et la valeur – seules les forces réactives savent penser dialectiquement, la dialectique est l'élaboration

notionnelle et la rationalisation de l'économie de la réactivité. Aucune de ces deux positions n'a de priorité logique sur l'autre, chacune est capable d'interpréter l'interprétation qui lui est opposée. Vous pouvez interpréter mon interprétation comme avatar dénié de la dialectique, et je peux interpréter la vôtre comme symptôme insistant de réactivité. Et ainsi de suite, à l'infini : nous pouvons encore chacun interpréter de cette façon l'interprétation que nous avons donnée de l'interprétation inverse. La dialectique peut expliquer la typologie, la typologie peut interpréter la dialectique. Entre l'une et l'autre, se pose un problème de *choix* : non pas comme liberté de penser d'un sujet neutre (ceci serait encore réactif à mes yeux), non pas même dans le mouvement d'une préférence intentionnelle préalable à l'*acte* de penser ainsi ou de penser autrement, mais comme un *passage à l'acte* de la pensée (indéterminable par l'antériorité d'un sens avant le choix, d'un sens préactif), comme *un coup de force* interprétatif, et vous comprendrez que j'y trouve mon plaisir³⁴. Ce que vous expliquerez mal, c'est l'indétermination logique de ce choix entre deux pensées aussi globales l'une que l'autre, et il me restera à vous demander quelle est la force qui vous pousse à choisir la dialectique, qu'est-ce en vous qui veut la dialectique, ou bien : qui est-il, celui-là qui préfère la mort ?

(Parenthèse. Je les ai vus à l'œuvre, ces philosophes nécrophiles. J'ai vu leurs maisons, leurs bibelots, les draps de leurs lits. Les philosophes parlent rarement des draps de leurs lits, et de ce qu'ils font dedans. Au moins en parlent-ils rarement dans leur philosophie^{XIII}. Et pourtant, il est temps de le dire : sous sa forme moderne, la philosophie nécrophilique est une entreprise de justification pour des existences ratées. Non que la vie des philosophes soit plus médiocre que celle de leurs contemporains ; au contraire, les nécrophiles montrent en cela ce qu'ils cherchent tant à cacher ailleurs : à quel point ils sont normaux. La normalité est un moyen infaillible de rater sa vie, on y reviendra. Mais, « rater », au regard de quelle réussite triomphale ? Rater, simplement, en ceci qu'ils s'ennuient, qu'ils sont tristes et qu'ils sont laids. Comment expliquer autrement cette passion de tout ramener à l'origine et de tout réinscrire dans des clôtures ? Les milliers de pages occupées à démontrer qu'on ne peut pas *s'en sortir*, que tout a été dit, que seul l'impossible est désirable ? Que le cercle toujours se referme ? Qu'elle est inexpugnable, cette vieille pensée que pourtant on déclare étouffante ? C'est pour se justifier (et, en même temps, se morfondre) d'avoir enterré sa jeunesse, d'être revenu dans le giron de l'origine, sur l'orbite de la normalité. Voilà bien les penseurs du *désir* : de tout ce qu'ils n'ont pas fait et qu'ils ne feront pas, et dont ils veulent nous faire croire qu'ils ont choisi de ne pas le faire, parce que le désir est désir de l'impossible et de la mort. Ils veulent même s'approprier Nietzsche,

³⁴ Je grince à nouveau des dents, en voyant resurgir cette valorisation du coup de force.

qui a très exactement caractérisé cette pensée comme nihiliste. On dira que moi aussi, je suis infidèle à Nietzsche ici et là. La différence, c'est que je me fous d'être fidèle à Nietzsche, ou à qui que ce soit. Je mange Nietzsche, parce que ça a bon goût et que ça me donne des forces. Et je rumine...)

Revenons-en, donc, à l'énoncé de la question typologique. Ce sont les forces réactives qui veulent la représentation. La représentation est réactive. Représenter quelque chose, c'est être incapable de s'en saisir. Il faut cette incapacité, cette impuissance, pour que naisse la représentation. La représentation est représentation d'objet. Or, l'objet est la transfiguration de l'acte ; ou plutôt, sa figuration, sa mise en figure, et on ne figure l'acte que parce qu'on est impuissant à agir. On cherche donc à substituer à l'acte quelque chose à quoi cette impuissance convienne : c'est la représentation. Elle se pose comme défaut d'acte, mais comme l'acte ne saurait être *pris en défaut*, elle s'institue (se représente) comme défaut d'être. Le passage à l'acte congédie toute représentation, et toute question quant à la représentation. Mais la représentation a besoin de l'acte pour le figurer, pour *se* poser comme sa négation (pour se poser comme impuissance, manque, défaut et faute) : la représentation est réactive. La représentation n'est pas pour autant ce qu'elle croit, un défaut d'être, un manque à être, pour cette simple raison qu'il n'y a pas d'être ; l'illusion de la représentation est de se croire illusoire. La figure n'est pas une illusion, mais une entreprise (active) de dépréciation de l'acte. La figuration est une activité, qui présente cette seule caractéristique de prétendre à dévaluer l'action.

[Dévaluer, évaluer]

On a donc dû substituer au concept de négation (de l'acte) ceux de dévalorisation, ou de dépréciation. La réactivité ne saurait se définir comme une activité négatrice : ce qui se donne comme négation, c'est l'entreprise de dévalorisation de l'acte. Il y a en toute force une puissance d'évaluation, qu'on pourrait appeler *volonté*. La volonté n'est pas un désir ; elle ne dit pas : je veux ceci que je n'ai pas, je veux faire ceci que je ne fais pas. Elle n'a rien à voir avec le cycle : je ne saisis pas cette chose et donc je la représente, et donc je désire cette représentation ; c'est la faiblesse qui désire, la faiblesse ne veut rien. La volonté n'a pas la représentation pour objet ; tout objet étant nécessairement un objet représenté, un objet de représentation, la volonté n'a pas d'objet. Elle dit : je veux ceci que je suis en train de faire, je veux faire ce que je fais. Si je saisis une chose, ce n'est pas cette chose que la volonté veut, ce serait un désir. La volonté veut la saisie, l'acte de saisir. La volonté d'agir n'est rien d'autre que l'acte, rien de plus

ni rien de moins, elle est *l'évaluation que la force se donne de sa propre activité*. Pour vouloir l'acte de saisir, il faut que je saisisse, sinon je voudrais une représentation de cet acte, c'est-à-dire une figure, c'est-à-dire l'objet-saisie, la saisie comme objet. La volonté serait une volonté d'objet, c'est-à-dire un désir. Je ne peux vouloir l'acte-saisie qu'en tant que j'agis. La volonté, en tant que volonté d'agir ce que j'agis, est l'acte d'évaluer l'action. Mais qu'est-ce que l'évaluation ? C'est l'affirmation de la différence, c'est la différence en tant qu'elle s'affirme. Refuser l'évaluation au nom d'un amoralisme prétendument radical, cela participe de la même réduction que de refuser la typologie au nom de l'infini du multiple : c'est assigner à la différence la radicalité du pur non-sens (du sens nié), faire de la différence un dehors du sens, de sorte qu'on n'ait rien à en dire, ni à en penser (sinon, une fois de plus, qu'elle est impensable et insensée). Or, la différence s'affirme : on peut même dire (mais il faudra revenir sur ce terme) qu'elle fait sens. Les différences affirmées sont le lieu et l'élément du plaisir, du jeu des corps, du pluriel des énergies. Ou : le plaisir est évaluateur.

Les forces négatives prétendent à *dévaluer* l'acte. Non pas à l'évaluer négativement, mais à le priver de sa capacité d'évaluation, à détruire en lui ce qui est pratique et jeu de l'évaluation³⁵. Elles veulent l'acte sans valeur – c'est l'être. Mais, en dévaluant l'acte, elles se dévaluent elles-mêmes comme activité. C'est même cette dévaluation de soi (ou : cette volonté de se penser sans volonté) qui est au principe de leur réactivité, de leur ressentiment. Les forces réactives ne disent pas, en premier lieu : je veux faire ceci que je ne fais pas (c'est-à-dire : je désire, j'envie, je jalouse) ; elles disent : je ne veux pas faire ceci que je fais. On me l'a imposé ; je n'y suis pour rien, ce n'est pas ma faute. C'est la faute admise dans son principe, mais que l'on craint, que l'on fuit pour soi. Il n'y a pas de source plus profonde du concept d'être : je suis ce que je fais sans le vouloir. L'être est le produit de cette mise entre parenthèses de la volonté, de cette séparation de la volonté d'avec l'acte, de cette position d'actes sans volonté, d'actes démunis de leur force d'évaluation. Mais ça n'existe pas, bien sûr, c'est de la mauvaise conscience ; de même que je ne veux qu'en tant que j'agis, je n'agis qu'en tant que je veux. Non que la volonté soit la cause ou le préalable nécessaire de l'action : l'action est cela même qui veut. Agir, c'est vouloir ce qu'on agit, c'est-à-dire s'évaluer comme activité, c'est-à-dire s'affirmer comme différence. La réactivité fait mine de se penser sans son propre vouloir, et c'est cette dévaluation de soi qui est au principe de sa dépendance à l'égard de l'autre. Le discours du ressentiment, ou : je ne fais pas ce que je veux (je veux ce que font les autres, je veux être à leur place, je me plains et je suis jaloux) est le

³⁵ Ce que j'ai trouvé dans le thème deleuzo-nietzschéen de l'évaluation : une figure (bien provisoire) de mon irréductible inclination éthique. De mon goût pour l'*activité morale*.

travestissement du discours de la mauvaise conscience, ou : je ne veux pas ce que je fais. L'agressivité réactive est le produit de cette auto-agression, de ce retournement contre soi, qui est constitutif de l'intériorité^{XIV}. L'activité s'étend au dehors, et trouve là le principe de son autonomie. La réactivité se retourne vers le dedans, et trouve là le principe de sa dépendance.

En tant qu'elles évaluent, les forces disent : je veux ce que je fais. Il faut donc répéter ici que ce *je* n'est ni le sujet ni l'anti-sujet d'une psychologie. Le discours qui s'énonce ici à son propos n'entretient même pas à l'égard de la psychologie cette relation d'analogie que l'on pourrait, à peu de frais, entreprendre de découvrir. Il est faux de croire que les concepts, dès lors qu'ils ont été employés par le discours de la psychologie, portent définitivement la marque de cet atavisme ; il n'est pas vrai que les concepts soient irréductiblement intégrés dans la systémativité du discours psychologique, et ceci, d'abord, parce que la systémativité du discours psychologique n'existe pas. Le discours ne fait pas système, le système du discours est une (mauvaise) métaphore, au mieux, un effet *idéologique*^{XV}, un effet-de-système du fonctionnement (a-systématique) du discours. L'*idée* d'une systémativité de la langue a été établie à partir d'analyses de Saussure que tout le monde désormais réfute, mais on ne s'est pas avisé pour autant que cette systémativité elle-même était tout à fait problématique. On postule l'existence d'un *autre* système que le système saussurien, mais sans jamais en décrire la structure ni les lois de fonctionnement. L'*idée* que la langue fait système est une évidence non-critique. Mais que dire, alors, des « systèmes » de la psychologie, de la morale, de la métaphysique, auxquels on se trouve renvoyés dès qu'on parle ? Il suffit qu'on emploie un mot qui ait été un jour employé par Aristote, n'importe où et n'importe quand, pour s'entendre dire qu'on fait de l'aristotélisme sans le savoir, et qu'on s'intègre de ce fait dans le système aristotélien. Et comme, de toute évidence, on n'a pas de peine à montrer que *tous* les mots se trouvent employés, au moins une fois, dans un texte appartenant de près ou de loin à l'histoire de la philosophie, on ne se fait pas faute de renvoyer *tous* les discours à une appartenance sous-jacente et méconnue au système de la Métaphysique Occidentale. Occidentale, parce qu'il suffit au contraire d'énoncer avec l'insondable sourire de la bêtise quelque platitude néo-hégélienne, mais en chinois, pour se trouver immédiatement gratifié des charmes de l'altérité subversive. Ici ou là, quelques bons esprits avaient cependant remarqué que l'*idée* d'une systémativité du discours métaphysique est la première que ce discours cherche à accréditer à son propre propos. Les métaphysiciens ont dit que la métaphysique faisait système, et on les a crus. La croyance en la systémativité du discours métaphysique, cette systémativité fût-elle à détruire, témoigne d'une ahurissante soumission aux normes que les métaphysiciens ont

énoncées comme vérité de leur discours. Il n'y a pas lieu de s'étonner, dès lors, que la psychologie ait eu la même prétention, la systématisme étant supposée définir la structure formelle (et sans doute, bien plus que formelle) du *savoir*. Nous en avons assez d'être sans cesse renvoyés à nos origines, nous en avons assez des officiers de l'état-civil philosophique. Lorsqu'on nous décline notre identité métaphysique, lorsqu'on nous renvoie aux origines, lorsqu'on nous fait grief de notre appartenance au Système³⁶, nous pensons, bien sûr, que l'identité, l'origine, le grief, le système et l'appartenance sont des concepts métaphysiques de part en part. Nous nous demandons aussi ce que notre interlocuteur investit dans cette incessante recherche de paternité. Mais nous affirmons ceci, surtout : que nous sommes irresponsables³⁷, que nous sommes lotophages. Que le plaisir est une puissance active d'oubli de l'origine, de l'appartenance et de la filiation.

Il y aurait lieu d'ailleurs de revenir sur cette vieille croyance selon laquelle un discours ne fait sens que par sa référence au système (non discursif) de la langue. Et sur la solidarité qui associe cette croyance à un certain concept de la communication. Le sens s'y trouve pris dans la circularité infinie qui met en relation l'actuel et le virtuel, l'actuel du discours ne pouvant faire sens que grâce au virtuel de la langue, et la langue ne contenant en elle-même aucun sens effectif, mais seulement la possibilité d'un sens à venir. Le sens trouve très exactement son lieu dans le moment de cette effectuation, ou : dans le devenir-actuel du possible. On voit le rapport avec (l'idéologie de) la jouissance. Le sens est la jouissance du langage, et ceci est un peu plus qu'une analogie ; le sens et la jouissance se constituent chacun comme moment de la dialectique de la reconnaissance. Et pas n'importe quel moment : moment du devenir du discours, moment de la relève du possible et de la différence. Le sens d'un discours, c'est sa possibilité d'être entendu – reconnu, donc. Le discours prend sens lorsque cette possibilité se relève dans l'effectuation, c'est-à-dire qu'il prend sens dans l'audition. C'est le moment de la conformité, de l'intégration au système, de la référence à une structure antérieure. Il ne saurait y avoir de nouveau sens, dès lors que le sens est posé comme conformité à l'ancien (comme reconnaissance). Cela, c'est ce que nous disent la linguistique et la philosophie. Au moins certains ont-ils l'honnêteté d'en tirer la seule conséquence possible : que tout a toujours été dit. Il n'y a de nouveauté que de l'inaudible, ou de la répétition. La signification

³⁶ Qui est ce « on » ? Je ne peux m'empêcher d'y voir la trace d'un dissentiment permanent – au fond d'une amitié inextinguible – avec Jean-Luc Nancy. D'ailleurs mon ami, à qui j'avais soumis ce texte quelque temps plus tard (en 1975, je pense), m'avait dit, catégorique : « non, ça ne va pas ».

³⁷ Deleuze avait déclaré quelque part que la responsabilité était une notion policière. Et, à rebours de toutes mes convictions les plus profondes – mais parce que cela me semblait aider à desserrer l'étau qui étouffait mes préférences érotiques – je l'avais (partiellement, provisoirement, en renâclant intérieurement) cru.

a toujours-déjà été constituée dans sa globalité exhaustive. D'autres, au contraire, n'ont pas décelé qu'il y avait là un problème, qui s'accommodent fort bien de voir le sens varier alors qu'ils sont incapables de rendre compte de cette variation. Reste l'hypothèse nietzschéenne, qui n'a probablement jamais été prise au sérieux : « on a l'habitude de juger du langage du point de vue de celui qui entend. Nietzsche rêve d'une autre d'une autre philologie, d'une philologie active. Le secret du mot n'est pas plus du côté de celui qui entend, que le secret de la volonté du côté de celui qui obéit ou le secret de la force du côté de celui qui réagit. La philologie active de Nietzsche n'a qu'un principe : un mot ne veut dire quelque chose que dans la mesure où celui qui le dit *veut* quelque chose en le disant. »^{XVI} Cela n'a pas été pris au sérieux : ça fait partie des bons mots qu'on peut citer à table pour montrer qu'on a gardé du sens *critique*, fût-ce à l'égard de la science, mais ça n'affecte en rien la validité massive du savoir scientifique, d'ailleurs Nietzsche c'était avant Saussure, comment voulez-vous qu'il ait dit la vérité sur le langage ? C'était avant Marx aussi, au moins dans l'ordre de l'antériorité théorique : il ne dit rien de décisif sur l'histoire. Avant Freud : les lois de l'inconscient lui ont échappé. Et, dès lors qu'on a mis à l'abri l'histoire, l'inconscient et le langage, ce qui n'est pas mal, on peut lire Nietzsche en opinant du bonnet d'un air approbateur, avec la bénédiction des docteurs de la foi, et en s'émerveillant sur l'acuité de son sens *critique*. Critique toute négative, dont la vérité n'apparaîtra qu'ultérieurement dans la mise en place de ces trois savoirs scientifiques, au demeurant parfaitement incompatibles entre eux. Vous verrez : il se trouvera bientôt quelqu'un pour dire que le caractère négatif de Nietzsche est d'avoir cru en la positivité, alors que la positivité de la science tiendrait à sa capacité de tout interpréter négativement. La linguistique parle du discours normal, dont il resterait à savoir s'il existe, ou si, à son propos, on « ne nous fait pas passer pour de l'ordinaire une détermination téléologique et éthique »^{XVII}, mais peu importe. La philologie active, quoi qu'il en soit, parle d'un autre discours, d'une autre pratique du langage. On ne parle pas grâce à la systématisme supposée du code, ni contre elle : on fait de la signification un acte, un coup de force, la mise en œuvre d'une volonté. Il n'y a rien ici qui soit de l'ordre d'un vouloir-dire, si cette expression désigne un préalable intentionnel. L'intention n'est pas une volonté, mais un désir, un désir de dire, et très précisément un désir de dire ce qu'on ne dit pas. Il s'agit ici d'autre chose. La volonté est volonté de cela même qui s'énonce : on veut ce qu'on dit. Et donc : on dit ce qu'on veut. Le sens, c'est le rapport du dire à sa volonté, qui l'évalue comme acte.

Vouloir ce qu'on fait et faire ce qu'on veut, c'est : affirmer la vie. Évaluer, c'est : approuver la vie, faire de la vie le lieu et la mise en œuvre d'un vouloir. Mais qu'est-ce que la vie ? Certainement pas l'entreprise de conservation de

l'existence, la protection contre la mort, qui est le plus morbide des soucis. Je ne vous pas d'autre manière de caractériser la vie, que : l'activité de la force, le jeu des énergies, l'affirmation plurielle du plaisir. La vie, c'est le plaisir qui fait sens. Lorsque nous allons parler des gens, et de leur vie³⁸, ce ne peut être que de cela qu'il sera question : de leurs forces, de leurs capacités de plaisir, du jeu de leurs corps, de l'affirmation multiple et de la volonté.

³⁸ Ce futur renvoie clairement au projet des chapitres suivants. Et l'amorce de chapitre 2 s'engageait clairement sur un terrain distinct de celui-ci : économique-politique. Voir l'Introduction.

NOTES DE 1973-1974

^I Tiennot Grumbach, « En cherchant l'unité de la politique et de la vie », *Les Temps Modernes*, 1972. [N° 307, février 1972. Les précisions entre crochets dans les notes ci-dessous, suivies de la date, sont introduites pour la présente édition. (2022)]

^{II} Cf. *Anti-Œdipe*. [G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Éd. de Minuit, 1972. Cf. Introduction. (2022)]

^{III} Pour peu qu'il s'agisse d'un arrêt de travail qui, tant soit peu, mérite qu'on lui attribue ce nom, et non de ces sortes de vacances mobiles organisées de concert par le pouvoir et ses acolytes syndicaux.

^{IV} Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. [G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962. Cf. Introduction. (2022)]

^V Morceau, peut-être, si c'est pour faire un rappel. Mais plutôt extrémité, bordure. [Le « rappel » est sans doute celui de la théorie psychanalytique du corps morcelé. (2022)]

^{VI} La question : qu'est-ce qui s'est passé ? est de type historique. C'est peut-être la requête historique qui nous oriente vers une question sans issue. C'est en tout cas cette requête qui est à mettre en question. Pourquoi l'histoire ? Que veut-il, celui-là qui veut l'histoire ? Qu'est-ce en lui qui veut l'histoire ? (La question historique n'est pas désintéressée : quel type d'intérêts traduit-elle ?) [La notion d'histoire, pour moi très valorisée avant ces pages – et avec laquelle je renouerai un fort attachement plus tard – est ici mise en question comme élément central du dispositif hégélien, frontalement attaqué par Nietzsche-Deleuze. (2022)]

^{VII} Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 2. [Cf. ci-dessus note IV. (2022)]

^{VIII} Cf. J. Derrida, *Marges*, p. 62. [J. Derrida, *Marges – De la philosophie*, Éd. de Minuit, 1972. (2022)]

^{IX} Qui manque à quoi ? On y reviendra. [Cette intention est devenue énigmatique, du fait de la limitation du texte à ce seul chapitre. Je ne sais plus à quoi elle faisait référence. (2022)]

^X Nietzsche, *Généalogie de la morale*, I, 13.

^{XI} Mais les dévots aussi ont cette préférence. Dieu aussi a préféré la chair, et il en est mort.

^{XII} Nous en reparlerons à propos de la génitalité. [Encore une annonce, liée au projet du livre à venir. Je suppose qu'il s'agissait du mythe de la génitalité comme jouissance synthétique, unifiante, par opposition à la perversion, censée jouir du corps morcelé. (2022)]

^{XIII} Cf. Louis Althusser : « En règle générale, les concepts ne se cachent pas dans des lits. » *Lire Le Capital*, t. 2, Paris, Maspero éd. 1965, p. 63.

^{XIV} Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, pp. 146-147.

^{XV} J. Derrida, *Marges*, *op. cit.*, pp. 373-374 et 390.

^{XVI} Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 84.

^{XVII} Derrida, *Marges*, *op. cit.*, p. 387.