

Valentin Husson

Le désir, l'affect et le vide

D'une discussion de L'affect qui porte à conséquences

« Nous qui ne savons rien de notre place *vraie*
nous fondons notre *action* sur un rapport *réel*
(...) et rien n'était porté que par le *vide* au loin »
Rilke, *Les sonnets à Orphée*

Un mot -non!-, plusieurs, quelques mots donc, en introduction, pour dire ce que peut représenter pour nous, pour moi, pour notre génération, Mehdi Belhaj Kacem. Un nom, premièrement, mieux, des initiales -MBK-, qui dans les couloirs des facultés, ou autour d'une table, d'une bière, d'un café, dans l'effervescence des discussions politiques ou philosophiques, résonne. Ceci montrant pour tout le moins une chose : MBK, s'il en doutait encore, est lu ; ou si l'on préfère -mais cela revient au même- : commenté, discuté, apprécié, ou même, et c'est là l'heureux signe d'une pensée qui dérange, haï. Mais MBK c'est aussi une voie, ou le frayage d'une voie exemplaire. Exemple en ceci qu'une vie peut être ordonnée à la pensée, à une discipline de pensée qui écarte d'un revers de main les petits compromis institutionnels, et l'institution de la pensée, forçant même celle-ci à confesser son admiration. Comme ce professeur, dont on taira par courtoisie le nom, mais dont MBK n'est pas ignorant pour l'avoir cité dans son *Ontologique de l'Histoire* comme le plus fin lecteur de Derrida, et qui regrettait la défection de MBK à l'occasion du colloque internationale sur Lacoue-Labarthe, me confessant aussi, et par là même, qu'il était le signe de ceci que la philosophie, ce qui s'appelle la philosophie, n'avait pas besoin de passer par l'Université pour se faire. Et qui en douterait, de ne savoir que trop qu'un « pirate du concept » ne mérite pareille appellation qu'à venir de l'extérieur aborder les navires de l'académisme, pour mieux les saborder.

Dès lors, quelque soit la discussion qui s'ouvrira ici, dans cet espace qui m'a été donné, l'infidélité qui lui sera faite, la critique qui lui sera portée, celles-ci ne se trameront jamais que depuis une dette qui est celle dont je viens de parler brièvement. Dette en forme de fidélité, mais fidélité qui n'a peut-être de sens qu'à se rendre infidèle à l'égard du site où elle s'origine. Infidélité, donc, à ce qui fait le propre du discours kacémien relativement à son ancrage badiouzien (quoique Badiou en soit désormais tributaire, n'en témoigne que trop *Logiques des mondes*) : l'affect.

De celui-ci, on aura à dire et à redire, à discuter et à critiquer, et plus, et mieux, on aura à dessein de le replacer dans son rapport au désir. Car de ce dernier, il en va d'un peu plus, que de la simple « unité synthétique vide à recevoir tous les affects »¹. Ce que dès lors nous voudrions faire sentir en commentant MBK, c'est que l'affect ne saurait être la répétition de l'événement qu'à se donner depuis le désir qui le rend possible (par quoi, le désir dans sa motion, on le verra, ne peut être qu'émotion). Ou mieux encore : c'est à son désir (affecté), grand oublié s'il en est de Badiou, que le sujet doit se remettre pour ne pas disparaître, et endurer les conséquences événementielles.

On accordera à MBK, que l'affect peut être l'indice de l'événement, mais à ceci près, seulement, d'avoir été précédé par ce désir qui s'indexe au *vide*, et qui, ce faisant, soutient l'événement et l'endurance de celui-ci. Le mot est lâché. Désir-affect-*vide*, sainte trinité de celui qui, après Belhaj Kacem, s'essayera à pathologiser le sujet badiouzien. C'est donc à ce triangle, ou à ce nouage, que nous devons nous affronter pour en livrer les conséquences (partielles) pour la pensée.

Dans cette discussion, il nous faudra volontiers reconnaître à l'angoisse un de ses effets - lesquels, on le verra, sont multiples - que MBK pointe comme « forclusion du *vide* »². Mais reprendre aussitôt ce propos qui, pour MBK, est la définition même de l'angoisse. On verra bien plutôt, que l'angoisse est angoisse du *vide* ; c'est-à-dire de l'objet *a*. Reste une question : si l'angoisse est angoisse du *vide*, quel rapport les autres affects ont-ils avec le *vide*? De même, quel lien le désir, dont MBK disait dans *Événement et répétition* qu'il était désir de l'événement, a-t-il avec le *vide*?

Pour éclaircir cela, le détour sera long. De Platon à Badiou, en passant par le taoïsme, Spinoza, Lévinas, Deleuze et Lacan, on tentera de montrer ceci de fondamental, que *le désir est désir du vide* (venant

1 Belhaj Kacem, *L'affect*, Auch, Tristram, 2004, p.31.

2 *Ibid.*, p.177.

de lui, ou l'investissant), et que l'affect n'en est dès lors que son doublet, en ceci qu'il en présente la vacuité.

1. L'impensé kacémien : du désir s'épinglant au vide

On l'aura bien compris, ce qu'on aimerait pointer ici du doigt, c'est que l'impensé de *L'affect* est, quoiqu'il en soit question ci et là, non seulement le vide, mais aussi le désir, ou plus précisément, ce rapport même, la tension qui se joue entre eux. Ce qu'au fond MBK nous dit à propos du désir, c'est que ce dernier se confond avec l'objet *a*. Rien de nouveau sous le soleil, nous dira un bon lacanien. Oui, mais à ceci près que MBK tente à ce point même un forçage, lequel se figure être l'appariement de cet objet cause du désir au virtuel deleuzien³. Du désir, dès lors, il n'en sera plus question que relativement à cet objet ; et le désir plein de Deleuze n'y échappera pas, pas même ce qui en est son exemple le plus probant : le masochiste. Un désir plein ne le sera vraiment, qu'à s'être retenu de lâcher son foutre. Désir comme endurance. A bien y regarder, ce désir ce n'est pas seulement celui de Deleuze, mais aussi et surtout (on y reviendra) celui de Lacan. Ne rien lâcher sur son désir, pas même la relâche extrême qu'est celle du jouir, mais retenir, se retenir, ne pas se vider donc, ne pas s'évider. Proximité de Deleuze et de Lacan que MBK nous fait brillamment remarquer dans son livre.

Le décor est donc posé : le désir, qu'il soit de provenance deleuzienne ou lacanienne, qu'il soit donc entendu comme création ou comme structuré par un manque, se donnera depuis sa formule bien connue qui tient en cette seule lettre de *a*.

Restituons rapidement, trop rapidement, le fil de l'argumentation. Première apparition en scène dans le second chapitre « Désir et angoisse : quel objet? ». La réponse, on s'en doute, se trouve dans la question, et les premières lignes règlent son compte au virtuel deleuzien apparenté à l'objet *a*, et à l'angoisse dont Lacan avait déjà fait son affaire, en proclamant dans son séminaire portant le même nom, que de lui choyait ledit objet *a*. (En vérité, le différend Heidegger-Lacan n'en est peut-être pas un à faire accepter que l'objet *a* n'est qu'un vide, en quoi le rien devant lequel le *Dasein* s'angoisse n'en soit pas si différent.)

Seconde apparition, dans le chapitre qui le suit, s'intitulant « Angoisse et désir, peur et jouissance ». C'est là, me semble-t-il, que le désir s'entend, pour la première, d'une manière très intéressante. Dans un vocabulaire kantien, MBK nous dit que le désir est l'aperception des affects : « unité synthétique vide » les recevant. A reprendre pareille acception dans des termes spinozistes, on verrait que ce désir, qui peut se dire chez l'auteur de *l'Éthique*, *conatus*, n'est que cette persévérance dans l'être qui, nous dit Deleuze, « est donc effort pour augmenter la puissance d'agir ou éprouver des passions joyeuses. »⁴ Si Badiou, comme MBK aime à le dire, est notre Hegel, l'antiphilophe qu'il est, n'est peut-être à ce point précis pas si loin de la philosophie elle-même, dont le Christ disait Deleuze, ne répond d'un autre nom que de celui de Spinoza. Par quoi MBK est spinoziste. A définir ainsi le désir, à faire de lui ce qui « vise les affects »⁵ comme la joie, on reconduit inévitablement -et finalement, quel mal à cela?- un spinozisme. Mais pour lors, retenons ceci que, le désir s'est vu accolé le mot de « vide ».

Les chapitres qui suivent : « La parade deleuzienne du désir », et « La consistance du désir », « La loi de la jouissance », ou « Du désir comme excès », s'inscrivent dans une même volonté de tirer au clair l'affaire du désir deleuzien d'avec son rapport au manque, à l'objet *a*, ou encore à la jouissance. Le Maso est y pris comme l'exemple de ce que retenir son foutre ouvre au désir plein ; à ce désir qui n'en finit pas de ne pas finir, qui n'en finit pas, donc, de se retenir, de s'interdire le relâchement dans la jouissance. Parade au manque, dit MBK ; ou souveraine monstration de sa consistance. Mieux : affaire de plus-de-jouir, dont le capitaliste n'est pas le seul à faire ses choux gras, puisque le Maso, lui aussi, d'avoir coupé les robinets de la jouissance, ou plus crument, les robinets de sperme, en fait son affaire.

Mais ce sur quoi nous voudrions nous attarder, c'est sur ce paragraphe qui précède le chapitre sur le désir comme excès. Lequel nous dit ceci que la compréhension de l'objet *a* par Deleuze se fait véritablement jour à se référer au virtuel. Et MBK de commenter :

³ *Ibid.*, p.23.

⁴ Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Les éditions de minuit, p.139.

⁵ MBK, *op.cit.*, p.32.

« Qu'est-ce que le virtuel? Un *vide*, nous dit Deleuze. « Un vide qui n'est pas un néant, mais un virtuel, un chaos qui se définit moins par son désordre que par la vitesse infinie avec laquelle se dissipe toute forme qui s'y ébauche. » »⁶

MBK, à dessein j'imagine, souligne ce mot de « vide ». Et pour le badiouien qu'il est, ou pour tout le moins, pour le lecteur avisé de Badiou qu'il est, le vide n'est pas un vain mot. Nom propre de l'être, il tient en lui toute l'ontologie badiouienne. Mais plus, et mieux, MBK nous dit que de ce vide, il en va de l'objet *a*. La question est dès lors celle-ci : pourquoi ne pas avoir tiré toutes les conséquences de cela? Pourquoi, alors même que la tentative propre de MBK est de *pathologiser* le sujet badiouien, ou si l'on préfère, de l'affecter, ne pas avoir lié sur cette question du vide, Lacan, Deleuze et Badiou? Les prémisses étaient là. Mais quoi qu'il en soit, je profite de la brèche ouverte par MBK pour m'y engouffrer, et tenter ce coup de dés, ce coup hasardé, d'arrimer solidement, mais dans leurs oscillations propres, ces trois auteurs.

Il appert par là aussi, que l'impensé propre à *L'affect*, c'est ce vide qui, d'être au cœur de la tension du désir, se trouvera nécessairement en jeu dans la présentation affectuelle. De là qu'il faudrait se proposer d'établir ceci : *le désir est désir du vide ; l'affect est la présentation du vide qu'instruit l'événement*. Ce qui reviendra à reconnaître à MBK que « l'événement est le lieu des *grands affects* »⁷, et même, que l'événement, comme cet impossible désiré, a « pour indice des affects »⁸.

Mais intéressons-nous, pour lors, à cet affect tout particulier qu'est l'angoisse, et dont MBK fait grand cas dans son livre, le présentant même comme cet affect fondamental de l'animal humain. De celui-ci on s'intruira aussi de ce peut que être l'affect pour l'auteur.

1.1. L'angoisse du vide et ses effets

Le propos sera ici de s'instruire de l'acception de l'angoisse dans *L'affect*, pour en discuter ; par quoi, se dévoilera l'écueil que celle-ci induit, de ce qu'elle ouvre à plusieurs effets. Pour dire trop vite : l'angoisse peut être dans ses effets : étatique, éthique, ou signalétique. Quelle que soit la refonte opérée ici du concept d'angoisse, le fond de l'affaire restera le même que celui sur lequel MBK se tient.

L'affect, pour dire trop vite, est ce qui présente l'événement au sujet. Seul pouvant se targuer de la présence absolue, il renseigne sur ceci que l'événement a eu lieu. On voit ce que cette thèse peut comporter de polémique à l'égard de *L'être et l'événement*. Pour Badiou, l'événement ne se décide comme événement qu'après-coup. C'est à la nomination intervenante de dire si, oui ou non, l'événement a eu lieu ; car si l'événement est ce-qui-n'est-pas-l'être, décider de son *être* ne fait sens que depuis la décision d'un point d'indécidable, lequel est à la charge du sujet intervenant. D'être extérieur à la situation -laquelle définit l'ontologie en son sens strict-, l'événement tire son peu d'être d'un sujet, qui en sera venu à décider de l'avoir-lieu de l'événement.

Une parenthèse mathématique doit être ici faite. Si l'événement n'est le recueil d'aucune ontologie, c'est qu'elle ne se soumet pas à l'impératif ontologique de la co-appartenance. Tout multiple est multiple de multiples, proclame la théorie des ensembles, servant de sol à la pensée de l'être. Or, l'événement n'appartient à rien d'autre qu'à lui-même. D'où son imprévisibilité, et son impossibilité. Mais alors, d'être retranché de l'ontologie, on ne saurait que déclarer son non-être. Rien n'a lieu que le lieu. Rien ne s'est passé qu'un chahut. De là que pour donner consistance à un événement et permettre de tirer, de lui, une procédure de fidélité subjective, il faut *intervenir*. L'intervention est le nom philosophique d'un théorème mathématique : l'axiome de choix, qui se dit comme suit : étant donné un ensemble X d'ensembles non vides, il existe une fonction définie sur X, appelée fonction de choix, qui a chacun d'entre eux associe un de ses éléments. Autrement dit, il doit y avoir une fonction qui puisse associer pour tout multiple de multiples un « représentant » qui forme un multiple consistant et existant. Cette fonction est dite existante, relativement à l'axiome de remplacement, qui proclame qu'étant donné un multiple existant, tout élément tiré de lui pour former un autre multiple, garde la consistance et l'existence. On verra dès lors, qu'en vertu de cet axiome de choix, il est possible de déterminer qu'un multiple, après-coup, était bien présenté dans la situation antérieure, sous la forme d'une

⁶ *Ibid.*, p.68.

⁷ *Ibid.*, p.182.

⁸ *Ibid.*

soustraction au compte, c'est-à-dire, comme soustrait à l'être.

Prenons un exemple trivial pour éclairer cette intuition : les prolétaires pour Marx sont un vide pour la représentation, reste qu'ils *sont* (c'est-à-dire qu'ils sont présentés dans une situation, ont une consistance ontologique), bien que clivés de tout compte, bien que, donc, ne comptant pas. Imaginons désormais que ce même prolétariat se révolte, forme soi-même, mais aussi avec tous ceux qui rejoignent un tel sujet politique, une auto-appartenance⁹. Certes le (site) prolétariat est un multiple, compté comme tel, mais ces éléments – l'ouvrier x, y, z – ne sont pas comptés. De là que, on interviendra en nommant un élément du site, représentatif de ce que site aura été. Spartacus est, par exemple, le nom propre d'un événement : il fait signe vers la révolte des esclaves de l'empire romain. Ce gladiateur est compté par le multiple « esclaves des romains », mais de l'intérieur de ce multiple, *il n'était rien*. En sorte que, relativement à l'axiome de choix, Spartacus est ce qui assure que l'événement a eu lieu, de ce qu'il *était*, sur le mode de l'inexistence, et l'imprésentation, de ce multiple qui *était* compté dans la situation antérieure. Autrement dit, pour déclarer qu'un événement a bien eu lieu, il faut un sujet qui décide par une nomination hasardeuse, de l'être de l'événement. Ce qui n'est possible qu'en montrant que l'événement s'originait bien dans un multiple présenté dans la situation antérieure, sous la forme d'une imprésentation : d'un vide. Ainsi, « l'intervention a pour opération initiale de *faire nom d'un élément imprésenté du site pour qualifier l'événement dont ce site est le site.* »¹⁰

De là que, le sujet, se tient précisément dans l'entre-deux de l'être *et* l'événement, mieux encore : il en est la conjonction de coordination, cet « et » même qui les apparie. Le « je t'aime » de l'amant, par exemple, est la nomination intervenante de l'événement amoureux. Sans cette déclaration, l'événement ne peut être décidé dans son être : il est là, et l'il y a rôde, mais par elle, il proclame enfin que l'amour *est* : que les amants *sont* amoureux. En ce sens, « être amoureux » nécessite une « déclaration d'amour ».

A cette nomination intervenante, à cette langue-sujet donc, MBK nous dit ceci que c'est de l'affect que l'événement tire son peu d'être. Ou plus précisément peut-être, que la nomination n'est pas la seule à pouvoir se vanter de donner une consistance ontologique à l'événement qui a lieu. Badiou -et cela montre assez la force de l'hypothèse- en a tiré les conséquences dans *Logiques des mondes*, où l'événement, non seulement, instruit des affects particuliers, mais se libère de la nomination hasardeuse, par ce qu'il a appelé lors du colloque de la rue d'Ulm, consacré à son maître ouvrage, « un grand coup de barre à droite », lequel aura conduit à objectiver d'une certaine manière, par la trace évanouissante, l'événement.

Un film peut bien nous faire sentir en quoi l'affect témoigne de l'avoir-lieu de l'événement. Mieux encore : que l'affect est ce qui rend présent l'événement, au même titre sûrement que la nomination badiouienne de *L'être et l'événement*. Ce film c'est *Alphaville* de Godard.

Comme bien souvent chez Godard, l'art nous renseigne sur l'irruption du Deux dans l'Un. Autrement dit, sur la rencontre proprement dite. Ici : celle de Lemmy Caution et Natacha Von Braun. Replaçons le décor : Lemmy Caution est un agent secret envoyé sur Alphaville pour enquêter sur cette cité totalitaire, et sur le professeur Von Braun, créateur de l'ordinateur -Alpha 60- qui la dirige. De cette ville, on se rendra vite compte de ceci qu'elle est soumise à une Logique, à La logique, pour tout le moins, de son ordinateur central, lequel, de non seulement contrôler les habitants, soumet à une sujétion logique ces derniers. De là que les sentiments soient interdits, de même que leur expression.

Survient dès lors une rencontre. Un visage. Un événement. Natacha Von Braun, fille du professeur Von Braun. Grâce ou miracle, comme clivée du lieu d'où elle survient, hors lui, hors lieu, hors donc de la situation de sa ville, Alphaville, et de sa logique immanente. En exception de toute déduction, de toute

9 Cette auto-appartenance ne fait sens qu'à penser aux termes du multiple lui-même. Ces termes là n'appartiennent à personne. Sous l'ouvrier Dupont il n'y a *rien*. Ce cas équivaut en mathématiques à l'axiome de fondation : pour tout ensemble x non vide, il existe un ensemble y appartenant à x, et n'ayant aucun élément en commun avec x. Dans tout multiple se figure un élément vide qui fonde le multiple lui-même, d'être son sol, au-dessous duquel il n'y a plus rien. L'élément vide de ce multiple est fondateur du multiple, de ce qu'il en est le terme premier. La co-appartenance, l'appartenance de tout en tout ne peut pas être pensée comme une régression infinie, il faut un terme premier, lequel est le vide. Peut-être est-ce ce vide fondateur que la mathématique démontre, que d'aucuns nommèrent Dieu, ou le premier moteur immobile.

10 Badiou, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, p.226

causalité, pur événement, pure rupture, aussi, d'avec la logique omnipotente de la cité, pure impossibilité -même!- au regard de la féroce régulation des possibles : pas de pleures, pas d'affects, pas d'amour -rien que la simple et l'austère logique de la raison. Et voilà que le miracle et la grâce, disions-nous, brise le cours de l'Un, à promouvoir l'inconnu qu'est l'amour à l'ordre de l'événement. Révélation. Sans savoir ce qu'est cette vérité amoureuse -Natacha fait aveu de ne rien comprendre, et de ne rien savoir de celle-ci ; mais au fond, nous en sommes tous là...- elle se laisse emporter. A grand coup de Paul Eluard et de *Capital de la douleur*, Godard vient à nous faire sentir que l'amour *est*, l'amour survient, alors même que la compréhension s'en retranche, alors même que la raison y est promue à n'y rien entendre ; et plus, et mieux, que l'amour est toujours ce qui, en défaillance au regard du compte d'une situation, du compte d'un État, d'une logique, d'une Loi, assure de l'être de l'événement

Cette rencontre amoureuse, où Lemmy s'amourache de Natacha, et inversement, figure ceci que l'événement est toujours le lieu d'un affect, lequel fait son être. De là se fait sentir en quoi, ce film, nous renseigne sur ceci que l'affect est la présence pure de l'événement. Bien que Natacha avoue ne pas *savoir* ce que aimer veut dire, son affect l'enseigne, alors même que tout jusqu'à lors dans sa vie répondait d'une logique implacable, de la vérité de son amour, mieux, que l'événement amoureux a eu lieu. L'affect ne trompe pas, comme nous le dit MBK dans *L'affect*, et se fait signe de ce que l'événement est avéré dans son être.

Trouvaille qui avère, après *Événement et répétition*, ceci de fondamental, que cette dernière est l'affaire du sujet affecté. Ou pour mieux dire : si la présence de l'événement s'inscrit dans la répétition du sujet, et que l'affect est la seule présence absolue, alors *l'affect du sujet est ce qui assure la présence de l'événement*. Thèse puissante s'il en est, mais qui souffre de ceci que l'affect ne s'affirme qu'à être le doublet du désir. Ou si l'on préfère : l'affect est, par le biais du sujet, la présence de l'événement ; mais la répétition de celui-ci, c'est-à-dire la fidélité à celui-ci n'est pas exclusivement à l'aune d'une quelconque affection, mais à l'aune de ce désir (affecté) qui, sinon à anéantir le sujet, se doit de ne rien lâcher. (Et, en effet, qu'est-ce en effet qu'un affect sans désir?) Notre époque, aussi peu fidèle qu'elle soit à Mai 68, compte son lot, malgré tout, de résistants. Or ce n'est qu'à s'y méprendre, qu'on avancerait que leur inscription dans un quelconque corps-de-vérité résulte de ceci qu'ils sont le coup d'un affect s'originant dans un événement. L'incorporation, sinon celle qui a lieu lors des lendemains qui chantent, se fait sous l'impulsion du désir (qui est, on le verra par la suite, affecté). Tenons, cependant, le pas assuré de ce que comme le prétendait *Événement et répétition*, l'affect soit l'être de l'événement. A ceci près, finalement, que l'affect n'a de sens que relativement à un désir qui s'affecte lui-même, qui, comme on le montrera, dans sa motion, dans sa tension qui se plaît à elle-même, est émotion.

Pour revenir à ce qu'entend MBK par « angoisse », il faut penser à ce que Lacan a pu en dire dans son séminaire. « Dans l'angoisse, l'objet petit *a* choisit »¹¹. Affect dont l'objet se figure être ce réel, et qui fait dire à MBK, que dès lors, il est l'impossible de la représentation, en ceci que du réel, il ne serait y avoir de (re)présentation. Mais l'auteur, par une sorte de métonymie qui, à mon sens, ne saurait tenir, identifie le vide à la représentation, de là qu'il puisse entendre par sa définition ultime de l'angoisse – vraie dans son effet par ailleurs!-, en ce qu'elle rend possible une trouée de la représentation, le désir que quelque chose arrive. Citons un passage qu'il faudra discuter :

« L'angoisse est l'affect fondamental. Il est fondamental et il ne trompe pas, parce qu'il est un affect produit par quelque chose qui n'est pas la Chose, mais sa forclusion, ce que Badiou établit comme la démesure de l'excès, errance infinie du *vide qu'est la représentation* comme telle. »¹²

Là où ça coince, là où finalement MBK se trompe, c'est au point où il identifie vide et représentation. La démesure de l'excès résulte du théorème dit du point d'excès, qui avère de ceci qu'entre la présentation et son redoublement qu'est la représentation, il y a un excès absolument errant, lequel se donne à penser par le théorème de Easton. Que cet excès soit du vide, on peut l'admettre volontiers, mais pas jusqu'à céder sur la représentation qui, comme doublure de la présentation, est précisément ce qui tente de forclure le vide qui y fait excès - en échouant inlassablement. C'est à cette confusion qu'est due l'interprétation que donne MBK de sa propre définition de l'angoisse. Je cite le passage en question :

11 Lacan, *Des Noms-du-père*, Seuil, Paris, 2005, p.71.

12 MBK, *op.cit.*, p.94 (nous soulignons).

« A l'angoisse situationnelle du vide, à l'angoisse, disons vite, existentielle, il faut ajouter cette angoisse bien plus fondamentale qui se lie et au Désir (...) et à l'événement (...) : l'angoisse non du vide, ou de l'être, mais *l'angoisse comme affect de forclusion du vide*, ce qui est, après tout, l'affect supposé de la jouissance, l'angoisse comme destruction du vide hégémonique de l'État, le Désir qu'il se passe quelque chose, Désir des affects les plus pleins, qui sont assumption de ce vide, jusqu'à l'affect de forclusion absolue de ce vide, l'affect de présence absolue, la jouissance, au-delà de la jouissance sexuelle : de l'événement de la jouissance à la jouissance de l'événement. »¹³

A identifier vide et représentation, j'admets sans réserve le propos kacémien. Sauf que la confusion ne saurait, à mon sens, se faire. De la même manière, que le rapprochement fait entre événement et Chose, quoique justifié d'une part, semble d'autre part, quant à la jouissance, très malaisé. La Chose, chez Lacan, c'est précisément l'interdit propre au sujet : l'impossible et inatteignable jouissance. Interdit de ceci qui fait Loi par le Nom-du-Père : l'inceste. Jouir de la Chose, disons-le crument, c'est jouir de la Mère -laquelle jouissance se fait sentir chez Lacan sous des airs hégélien de « maître absolu ». En bref : jouir de la Chose, c'est la mort! Néanmoins, à admettre l'appariement de la Chose à l'événement, lequel disais-je, peut être justifié, « l'au-bord-du-vide » du site ne saurait alors être que l'objet *a*. C'est ce qu'on tentera de montrer plus loin. Disons dès lors ceci : l'événement a la structure de la Chose, sinon que le sujet ne saurait en jouir. Il n'y a pas de jouissance de l'événement, de ce que la Chose ne se *présente* pas, en quoi, elle ne saurait pas plus se livrer au « jouir ». Belhaj Kacem le souligne d'ailleurs dans son *Ontologique* :

« Il n'y a pas de présentation ni de présence pleine, l'événement n'a jamais qu'un temps. Et la trace de ce vide advenu, c'est un Sujet. »¹⁴

De la première phrase on demandera ceci : comment, si l'événement, même que la Chose, ne se *présente* pas, peut-il y avoir jouissance de l'événement? La seconde instruit ceci qui mérite attention : le sujet, comme dit Badiou, est enté sur une trace ; mais ici, d'être vide, quel lien peut-on voir se dessiner entre le vide et le sujet? Mieux : entre le vide et le sujet désirant et affecté? Laissons pour lors, le questionnement ouvert de toute son ouverture.

Je crois, pour ma part, que *l'angoisse est angoisse du vide*, et que ladite forclusion de celui-ci, est un de ses effets. Vide qu'il faut rigoureusement séparer de la représentation comme telle, par quoi, il nous sera donné de considérer que le vide qui s'épingle à l'excès errant n'est pas signe de « l'hégémonie de l'État », donc de la représentation, mais précisément le signe que l'événement est (im)possible ; d'où il se donne à conclure que le vide s'arrime à ceci qui chez Marx s'est dit prolétariat, et qui, aujourd'hui, peut se dire, sans nul doute, sans-papiers. Le vide dès lors, chez Badiou, d'être non seulement le nom propre de l'être, assure aussi, de l'intérieur de la représentation, la possibilité de l'événement. Ainsi écrit-il, commentant par là le statut du prolétariat dans l'œuvre marxienne :

« *Le vide est rabattu sur la non-représentation des prolétaires*, donc l'imprésentation sur une modalité de la non-représentation. » (nous soulignons)¹⁵

Il s'agit de souligner ceci que le vide s'apparie à ce qui est non-représenté. Un autre passage, tiré cette fois de *L'éthique* est peut-être plus parlant :

« Dans le cas du nazisme, *le vide a fait retour sous un nom privilégié, le nom de « juif »*. Il y en a certes eu d'autres : les tziganes, les malades mentaux, les homosexuels, les communistes... Mais le nom de « juif » a été le nom des noms, pour désigner ce dont la disparition créait, autour de la supposée substance allemande, promue par le simulacre « révolution national-socialiste », *un vide suffisant pour identifier la substance*. » (nous soulignons)¹⁶

La représentation ultime (et impossible en ce sens), celle qui s'est voulue être la forclusion absolue de tout vide, en s'identifiant « au plein » de la substance aryenne, n'accepte aucune vacuité. Le juif, l'objet *a* de l'Allemagne nazie, était un pur vide pour la nation repue d'elle-même, qu'était la nation allemande. Le Reich allemand s'angoissait devant le retour au sein de la représentation, de l'universalité que le peuple juif incarnait dans sa figure révolutionnaire. Est-ce un hasard si *Mein Kampf* associe d'ailleurs toujours le peuple juif aux communistes ou aux bolchéviques? « Marx le juif » y est convoqué durant des pages entières, nous

13 *Ibid.*, pp.177-178.

14 MBK, *L'esprit du nihilisme*, Paris, Fayard, 2009, p.336.

15 Badiou, *E.E.*, p.127.

16 Badiou, *L'éthique*, Paris, Nous, 2003, p.108.

renseignant pour tout le moins sur ceci que le juif s'épingle à l'universalité révolutionnaire. Chose que Badiou remarque d'ailleurs très bien à la suite du passage que je viens de citer.

Récapitulons : le vide est signe de ce qui fait retour dans la représentation, de ce qui fait retour, donc, sous la forme de l'universalité de l'être, et dont il constitue le nom propre comme connecté à la donation d'un « pour tous » qui est vérité. Le vide propre à l'Allemagne nazie fut, pour reprendre un mot de MBK, le peuple juif comme *populi sacer*. Vacuité causant la haine ou l'angoisse, mais aussi, et plus miraculeusement encore, l'amour, le désir de résister, le désir donc de s'indexer à une cause qui n'est peut-être pas la nôtre, désir de ceux qui n'ont pas courbé l'échine devant la totalité fasciste, désir des révolutionnaires, des communistes, des Justes, des petites gens, de tous ceux qui, pris dans l'emportement, ont aimé ce vide, cet objet, cette universalité menacée, et plus, et pire, massacrée, exterminée.

Tout se passe dès lors comme si, le vide badiouien, pouvait se faire sentir depuis l'objet cause du désir (ou de haine) lacanien. L'exemple donné est parlant. L'objet *a* du national-socialisme c'est le juif. Chose que l'on vérifiera simplement en donnant à penser un instant plus léger : celui de la rencontre amoureuse. Il en est qui, parmi la gente masculine, – je parle ici de la grosse gente masculine, celle qui tend à sa propre caricature (mais c'est aussi le cas pour les précieuses)-, tendent à se représenter leur *type* de femme¹⁷ : blonde ou brune, grande ou petite, charnue ou anorexique etc. Mais le vide guette, reste à l'affût – tapi dans l'ombre de la bonne grosse représentation, il est là, inexistant, puis surgit, parfois, toujours fortuitement, avec la contingence de ce qui peut ne jamais nous arriver, et apparaissant, met à mal et en branle la représentation. Présente à moi en deçà du type de celle que je recherchais, elle brise de toute sa vacuité ce que je me représentais. Scandale : j'aime une femme qui n'était pas même « mon genre », pis encore, qui ne me « plaisait pas »¹⁸. Elle n'était *rien* et voilà qu'elle est *tout*. C'est ça, désormais, elle *compte* pour moi. Pourtant, elle ne faisait pas partie de ma représentation, mais de son insupportable trouée, elle en est venue à la consumer. *Là où le vide était, l'événement doit advenir*.

Le vide est ainsi toujours ce qui rôde aux abords de la représentation. Tout comme la future aimée qui, forclosée de la représentation, deviendra le tout de l'amant – brillant de son éclatante existence au non-lieu même où elle ne n'était pas. L'amour se rencontre du hasard et de l'infini qui s'offre dans sa propre vacuité. L'objet *a*, trait inassignable, irréprésentable, toujours déjà dérobé, et tenant-lieu du vide badiouien, n'est que cela : ce trait partiel qui cause le désir – et dont nul langage ne peut rendre raison.

Il est ainsi clair que la représentation est cette barrière qui ne s'érige que de sa propre illusion. Érection rapidement brisée par la venue de ce qui, chez Pascal, se nomme « grâce ». La singularité est toujours ce qui, de son a-normalité, en vient à destituer la représentation. Ce n'est que pour autant qu'un élément est présenté sans être représenté, c'est-à-dire que pour autant qu'il travaille de toute son exclusion, qu'il constitue une force de frappe contre la représentation. Odette est à Swann un tel risque (heureux), comme l'est pour nous tous, celles et ceux qui n'étaient pas notre « genre », mais qui, d'attiser notre désir par l'incompréhensible, nous deviennent aimables en ceci qu'ils tapent à côté de la représentation et des qualités dont Pascal ne savaient que trop qu'ils ne participaient pas de l'amour, en quoi, d'être ce vide, ils se figurent être la vacuité qui fait tendre le désir.

Revenons à l'affect qu'est l'angoisse, et examinons, dès lors le petit détour des nécessaires exemples fait, celui-ci depuis nos objections faites à l'acception kacémienne du vide. L'angoisse, d'être ce qui tente de forclore le vide, n'en résulte pas moins, de ce qu'elle s'affronte de cet objet proprement vide, ou ce vide proprement objet. Dès lors, la forclusion du vide qu'opère l'angoisse(-étatique), est l'effet même du vide. En sorte que c'est par le surgissement du vide, qu'est l'objet *a*, que l'angoisse(-étatique) se donne à être cet affect qui, dans son effet, le forclos.

Expliquons-nous, en nous proposant d'argumenter à partir de la venue événementielle. L'événement, comme l'avait bien vu MBK, est le « réel d'une représentation désagrégée »¹⁹. L'objet *a*, d'être à la fois un

17 Il y en aurait à dire à propos du *type*, comme « puissance d'identification » de masse. On ne renverra, cependant, qu'aux travaux de Lacoue-Labarthe, surtout *La fiction du politique* (Bourgois, 1998).

18 C'est la phrase de Swann à propos d'Odette : « Dire que j'ai gâché des années de ma vie, que j'ai voulu mourir, que j'ai eu mon plus grand chagrin, pour *une femme qui ne me plaisait pas, qui n'était pas mon genre !* », Proust, *Du côté de chez Swann*. L'amour survient là où l'on ne s'y attend pas, en deçà, donc, de notre représentation.

19 MBK, *Événement et répétition*, Auch, Tristram, 2004, p.199.

vide et le réel, peut être ce qui borde l'événement, ce qui se trouve dans ses parages ; comme « au-bord-du-*vide* », l'événement -la Chose- est dès lors au bord de la cause du désir, en quoi il est aussi bordé et cerné par celle-ci. De ce que le désir du sujet est sous-tendu par la Chose, l'événement en vient à être le désir du sujet en tant que s'interpose entre le sujet et le site, l'au-bord-du-*vide* événementiel, qui est objet *a*. A accepter que l'événement soit l'analogon de la Chose, l'au-bord-du-*vide* badiouzien ne saurait être alors que l'objet du désir. Le *vide*, dans la venue miraculeuse de l'événement, c'est ainsi l'excès qui se fraye entre le présenté et le représenté, ce qui, donc, permet que quelque chose ait lieu ; mais aussi, et c'est là notre apport, ce qui peut se faire cause du désir, lequel, en son essence, et pour donner raison à Deleuze, est révolutionnaire. De là que, l'objet *a*, bordure du site événementiel, irreprésentable, en quelque sorte exclu de l'intimité gastrique de la représentation digérée, ne saurait être étranger à ce qui fait qu'un événement peut avoir lieu. Comme toujours déjà *extime*, il est cette intimité portée à l'extériorité, sur laquelle s'épingle le désir, ou l'affect. A bien y méditer, la délicieuse maxime de *Théorie du sujet*, se donnant comme suit : « aimez ce que jamais vous ne croirez deux fois », peut se donner à comprendre depuis la donation de l'objet *a*, comme cet amour incroyable de ce *vide* qui fait retour, de même que l'angoisse peut se donner à sentir, comme ce qui, dans son effet étatique, raidit les gouvernements à la surrection de ceux qui ne comptent pas. Intuition qu'on trouvera d'ailleurs chez Badiou :

« Ce n'est pas pour rien, écrit Badiou, que les gouvernements, dès que rôde ce qui est un emblème de leur *vide*, c'est-à-dire, en général, la foule inconsistante émeutière, interdisent « les rassemblements de plus de trois personnes », c'est-à-dire déclarent ainsi que la fonction de l'État est de nombrer les inclusions pour que soient préservées les appartenances consistantes. »²⁰

Pour dire trop vite : l'État s'affole de ne pas pouvoir maîtriser ce qui, *vide*, se fait l'écran d'un interdit fondamental – la Chose, l'événement - qui donne à celui-ci de quoi s'angoisser, et déploie de là, tant bien que mal, des dispositifs de contrôle ou de répression. L'angoisse étatique est toujours une angoisse de ce *vide* qui a ceci de dérangeant qu'il s'épingle du réel, en tant que bord extérieur de l'événement, lequel menace sans cesse l'endurance de ce que l'État assure ; en quoi, pour ce dernier, il s'agit de toujours barrer cette irruption imprévisible du *vide* : un groupuscule d'extrême gauche fait figure de « terroriste » (on pense ici à l'affaire Coupat), et la foule émeutière des banlieues n'est que de la « racaille » - peuple qui, comme s'il ne le savait pas assez, est *indésirable*. « Racaille », le terme est une aubaine, pour qui entend montrer que le *vide* narguant la représentation s'épingle à l'objet *a*. L'indésirabilité de cette population, c'est l'indésirabilité de l'objet lui-même, apparaissant dans l'angoisse.

La représentation « est la parade au *vide* obtenue par le compte-pour-un de ses parties »²¹. (Cette citation montre assez que le *vide* ne peut être confondu avec la représentation. Badiou marque à ce point même une schize radicale.) Par cette opération de faire-un, *la représentation veut manquer du vide en le parant*. L'État fasciste c'est précisément une représentation qui tend à vouloir empêcher toute forme de *vide*, ou de présentation singulière. Anéantissement de l'objet *a*. La « Shoah » en est le nom propre le plus effroyable. Le compte-pour-un est un compte normé qui exclut tout ce qui ne coïncide pas avec la norme (la norme, pour ce qui est du Troisième Reich, nous la connaissons tous). Ce barrage normatif ne vient barrer le *vide*, qu'en ce qu'il veut en manquer. Mais dans l'irruption du *vide* qui persiste toujours, en tant qu'inlocalisable et inassignable (Lacan dit : « irreprésentable, insaisissable, toujours dérobé » ; ce qui renvoie au point d'excès chez Badiou qui est ce *vide* par quoi un présent événementiel peut se déclarer), c'est l'objet du manque qui en vient à ne plus manquer. Angoisse étatique devant ceci qui se tient comme le *signe*²² de ce qui fait l'impossible de tout sujet : la Chose événementielle. Le fascisme, en son fond même, c'est cette forclusion radicale du *vide*, venu se frayer, comme excès errant, entre la présentation et la représentation. Forclusion comme expulsion, extermination, déportation. Volonté de faire-un, dans une communion fusionnelle, et « immanentiste » (J.-L. Nancy)²³.

Ainsi, l'angoisse étatique répond à cette présentation de l'imreprésentable point *vide*, comblant le manque que la forclusion du *vide*, par la représentation, aura voulu susciter. L'État manque du manque (du *vide*) lorsque le *vide* apparaît aux abords de la représentation. De là qu'il n'en manque plus, en ceci que,

20 Badiou, *E.E.*, p.126.

21 *Ibid.*, p.114.

22 Par quoi l'angoisse, on le verra plus loin, peut aussi être dans son effet *signalétique* (de l'événement, de la vérité).

Chose qu'au fond MBK ne cesse de dire, bien que différemment, dans *L'affect*.

23 On renvoie ici aux travaux de Nancy et de Lacoue-Labarthe, tout particulièrement, *La communauté désœuvrée* (éd. Bourgois, 2004), et *La fiction du politique* (déjà cité).

précisément, il est là sous la forme de ce qui rôde comme *il y a*.

Si bien que la *praxis* politique se doit d'être ce qui porte le vide à son comble, et au comblement du manque de l'État – pour faire frémir les gouvernements par cet objet qui participe du réel, en concourant à ce qui, d'être événement, tend à l'éclatement de la représentation. Vide comme ce qui tient lieu de la Chose. Vide comme rideau annonciateur d'un présent véritable. Vide comme objet *a*. Lequel fait que l'État manque du manque, et « s'aveugle à sa propre maîtrise ». Sur ce point, ajoutons ceci : il nous faudra, plus loin, méditer sérieusement la définition badiouienne du politique, comme « ce patient guetteur du vide qu'instruit l'événement ». Entendu pour lors qu'un sujet n'est sujet politique qu'à cette condition de se lier à ce vide, qu'à tendre vers lui par ce désir de le « faire mûrir » (ces mots d'Artaud seront aussi expliqués par la suite).

Pour être plus clair : si l'État manque de foule émeutière, c'est-à-dire si l'État manque de ce qui est « l'emblème de son vide », c'est qu'en vérité, règne en lui un ordre absolu, lequel se donne à être son seul désir. A l'inverse, si l'État vient à manquer du manque du vide, c'est que le vide, de rôder à ses abords, vient à mettre à mal l'ordre établi. Gloire du désordre. De là se dessille ceci que l'angoisse, pour l'État, se donne, dans son effet, comme la volonté de forclure l'objet de son affect. Manquer du vide est dès lors une façon pour l'État d'exclure absolument le vide, comme possibilité du désordre, d'événement etc. L'angoisse, d'être causée par cet objet s'épinglant au vide, a pour *effet* de vouloir parer à ce dernier, ce qui se dit comme suit : *forclusion du vide*.

Si pour l'État, l'angoisse se fait sentir à être dans son effet, ce qui tente de clore le compte-du-compte, donc, ce qui tente de forclure de la représentation le vide, pour le sujet, l'angoisse, serait ce qui renseigne sur ceci que, derrière le rideau d'où se tient le vide qu'est l'objet *a*, demeure la Chose – l'interdit du sujet.

Si le désir est sous-tendu par la Chose, l'angoisse, de faire choir l'objet *a* comme écran à cette interdiction, nous soutient dans notre désir. Dès lors, l'angoisse serait l'affect fondamental à soutenir le désir dans son endurance – qu'elle soit fidélité, ou patience de la venue événementielle.

Aussi, se peut-il que l'angoisse se fasse signal de la vérité. MBK l'induit sans le dire expressément. L'angoisse serait ainsi l'affect qui nous renseigne sur ceci que nous expérimentons la vraie vie. Chose qu'au fond, tous les penseurs de l'angoisse, comme le rappelle Baas dans son livre *Le désir pur*, ont bien senti. Heidegger fait de celle-ci le dévoilement de l'être dans son pouvoir-être le plus propre ; et Lacan ne cesse de répéter que « l'angoisse ne trompe pas ». Ce que Baas résume comme suit : « l'angoisse est l'affection que signe la vérité. »²⁴ L'angoisse sera dès lors ce qui instruit le sujet de ce qu'il est dans la vérité. Mais tout en même temps, de la révéler ainsi, l'angoisse, comme le disait Lacan dans son Séminaire sur *Le transfert*, soutient le désir. En quoi l'angoisse serait aussi, dans son possible effet, *l'affect-éthique*, qui nous enjoint de ne pas céder. (De là que le texte de Sade « Français, encore un effort si vous voulez être républicains! », comme le fait remarquer Baas, et pour peu qu'on entende dans la *Res publica*, la *Chose* publique, soit l'exhortation de Sade à ce que les républicains révolutionnaires ne cèdent pas sur leur désir -continuez, dit-il en somme, à désirer l'impossible *Chose* publique!)

Baas, en conclusion de ce chapitre consacré à l'angoisse et à la vérité, cite un long passage du *Horla* de Maupassant, où le narrateur, sentant la présence du Horla, tente de l'apercevoir en se tournant vers la glace se tenant derrière lui. « Eh bien?... on y voyait comme en plein jour, et je ne me vis pas dans ma glace!... Elle était *vide*, claire, profonde, pleine de lumière! ». Le Horla avait « dévoré » son reflet. L'angoisse, de se figurer être ici le Horla, commente Baas, est l'éclipse du sujet ; comme si, oui, l'angoisse est angoisse devant le *vide*. Éclipse de celui qui laisse lieu au vide de l'angoisse ; qui s'éclipse donc pour que le vide apparaisse à sa place. Éclipse qui en grec, nous dit toujours l'auteur, signifie : abandon, délaissement. Et de conclure ainsi : « l'angoisse est l'affection qui nous abandonne à la vérité »²⁵. Pour le sujet en tout cas. Car l'État n'a que faire de la vérité. Pour ce dernier, l'angoisse se reconnaît plutôt à ce qui surgit dans son ordre, et qui, d'être vide, fait désordre. Ce que Badiou pointe dans *Théorie du sujet* ainsi :

« Historiquement, l'angoisse existe comme nomination du « *vide* du pouvoir », cette hantise des politiciens. Ce qui, bien entendu, régit la position de ce *vide* - comme si la place inoccupable était soudain partout- est l'intolérance au

24 Baas, *Le désir pur*, Louvain, Vrin, Peters Louvain, 1992, p.111.

25 *Ibid.*, p.119.

désordre, parce qu'il est retenu, sous la maintenance formelle de la loi, dans la figure (morte) de l'ordre. »²⁶

Et Badiou de continuer de commenter : « Assez! » titrait même *le Monde* à la fin de Mai 68, comme si l'État voyait son vide partout. Sûr, que de ce vide, à grand coup de pavés, l'État n'en manquait pas. Angoisse étatique, donc, devant ceci qui, vide, infigurable, irréprésentable, annonce ce devant quoi son rideau tombe : la Chose – bref, l'événement.

Ce que nous venons de donner comme des interprétations possibles de l'angoisse sont autant de pistes qu'il s'agirait de creuser, dans leurs oscillations, et leurs contradictions. Reste que, je le crois, *l'angoisse est angoisse du vide* – où le vide ne figure pas tant le manque, que l'objet *a*. Elle n'a beau manquer de rien, l'objet *a*, d'être un vide, lui donne de quoi s'angoisser, en tant qu'il tient lieu de ceci qui, interdit, se dit : la Chose. En acceptant pareille définition, on aurait dès lors affaire à plusieurs types d'effets :

- 1) Une angoisse *étatique*, dont l'effet serait la forclusion du vide : tentative de parer au vide qu'est la foule émeutière, ou l'événement dans son advenue.
- 2) Une angoisse *signalétique*, soit de ce que le sujet est dans la vérité, soit de ce que l'événement est sur le point d'arriver.
- 3) Une angoisse *éthique*, comme enjoignement de ne pas céder sur son désir, lequel est endurance et fidélité.

En un certain sens, la seconde et la première angoisse pourraient être regroupées, en ceci qu'elles révéleraient le désir du sujet dans sa vérité, comme « désir vrai », en quoi, d'être dans la vérité, il ne lui faut, en aucun cas, lâcher. L'angoisse est angoisse du vide, dont les effets sont multiples.

1.2. L'affect comme présentation du vide qu'instruit l'événement

Au demeurant, si l'objet *a* est analogue au vide, en tant qu'inassignable et imprésenté, alors tout affect en résultant se figurera être ce qui présente le vide. L'affect de l'angoisse(-étatique) corrobore cette hypothèse. Le vide est présenté en lui : son effet, sera de le forclure.

« De l'angoisse choit l'objet *a* », lequel vient se calquer sur le vide hantant la représentation, en quoi il est un objet d'angoisse et donc d'affect pour l'État. Le vide, d'être interdit à la présentation – l'ontologie badiouienne le stipule assez –, ne saurait dès lors se faire *présent* que dans l'affect. Chose que MBK avait bien vu dans *Événement et répétition*, quoiqu'il soit question pour lui de l'excès, mais qui, comme on l'a pointé ci-dessus, ne saurait être rien de plus que le vide coïncé dans l'entre-deux du présenté et du représenté. Ainsi écrivait-il : le sujet « vit l'excès dans ses affects »²⁷. Ou si l'on préfère : le sujet vit le vide dans l'affect. En tant que le vide est le bord extérieur de l'événement, il participe de celui-ci et le lie à l'affect : soit par l'enthousiasme de ceux qui s'incorporent à une lutte, soit par l'angoisse des gouvernants soucieux de faire respecter la loi et l'ordre.

Une autre thèse était défendue dans ce livre, et sur laquelle MBK ne lâchera pas dans *L'affect*, offrant le privilège à l'affect de porter à l'être ce qui, évanouissant, se dit : événement. L'événement est dès lors ce qui gagne son peu d'être, de ce qu'il se présente dans l'intériorité de chaque-un. Et MBK de nous livrer son axiome : « l'affect est *l'être de l'événement* pour l'animal parlant »²⁸.

Suivons ce que Badiou dit lui-même de l'angoisse du vide :

« *L'angoisse du vide* (...) se repère donc, dans toute présentation, à ceci que la structure du compte se reduplique pour se vérifier elle-même, pour attester, tout au long de son propre exercice, que son effet est complet, pour, inlassablement, *faire être l'un sous le péril inrencontrable du vide*. Toute opération de compte-pour-un (des termes) est en quelque façon doublée d'un compte du compte, lequel *s'assure* à tout instant que l'écart entre le multiple consistant (tel que, composé d'uns, il résulte) et le multiple inconsistant (lequel n'est que la présupposition du vide, et ne présente rien), que cet écart est véritablement nul, et *qu'il n'y a donc aucune possibilité que jamais se produise ce désastre de la*

26 Badiou, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982, p.307

27 MBK, *E.R.*, p.69.

28 *Ibid.*, p.199.

présentation que serait l'advenue présentative, en torsion, de son propre vide » (nous soulignons)²⁹.

La représentation n'est alors que cette barrière qui s'érige à interdire la présentation du vide ; mais, bafouée, le vide se donne, se dévoile, apparaît, et ce, singulièrement dans l'affect du sujet ; se *présente* donc dès qu'il devient l'objet de l'angoisse d'un gouvernement, ou, celui du désir d'en finir avec ce système se portant à sa propre folie. La représentation peut bien conjurer le spectre du vide, en l'y faisant manquer, celle-ci fait toujours face au retour du réel événementiel se présentant en s'évanouissant à l'aube de lui-même. *L'événement est l'angoisse de l'État* ; lequel, s'angoisse à la venue du vide – la foule émeutière, inconsistante, révolutionnaire. L'épiphanie, ou l'être d'un événement peut se mesurer à l'angoisse des gouvernements, et à l'enthousiasme du sujet, en quoi il *s'assure de son peu d'être par la présentation affectuelle du vide*. Reste que, son endurance, sa répétition, ou sa mimésis³⁰ dit même le dernier MBK, n'est pas exclusivement à l'aune d'un affect, ou ne l'est, que de ce que le désir *est* affect.

Son dernier livre en date *Inesthétique et mimésis*, regroupant deux textes de conférences, respectivement sur Badiou et Lacoue-Labarthe, nous renseigne d'ailleurs sur ceci que, du moins, pour ce qui est de l'art, MBK ne fait pas grand cas de l'affect. J'attends à ce propos sa *Théorie des affects*, bientôt à paraître, pour savoir ce qu'il en est. Mais, au demeurant, MBK considère – avec raison –, que l'art contemporain est précisément ce qui a dénoué la production artistique de celle du beau – ce qui revient à dire, pour la grande tradition esthétique, du plaisir. Partant du *Triple du plaisir* de Milner, MBK montre que le beau est la qualité d'un corps causant du plaisir. Thèse courante de l'Antiquité jusqu'au romantisme du XIX^e siècle. Mais le XX^e siècle césure la tradition : Duchamp en est le nom propre. MBK nous dira même en affinant son propos, que le coup d'envoi de cette conception revient à Sade, lequel nous renseigne sur ceci que seule la sexualité peut encore nous procurer du plaisir. C'en est dès lors fait de l'art comme esthétique ; au sens large de ce mot, c'est-à-dire au sens où la racine grecque nous renvoie à la sensation proprement dite. Pas plus qu'à la sensation, l'art contemporain n'est ordonné au plaisir. Or, pour le coup, il s'agirait d'être plus kacémien que MBK lui-même, et dire, que l'art doit pouvoir tenir dans un affect, pour qui désire s'incorporer à son corps-de-vérité. Badiou le fait d'ailleurs remarquer, dans *Logiques des mondes*, à propos de de Schoenberg : la question n'est pas, « j'aime ou j'aime pas », mais celle du corps-de-vérité qu'instruit l'événement « Pierrot Lunaire » ; en d'autres termes, celle de l'*incorporation*. Le plaisir, rajoute-il viendra « par-dessus le marché ». Certes, on peut s'incorporer sous le coup de l'affect, mais « ce coup » reçu est effet du désir. Ou mieux : on ne s'incorpore que par désir, sinon que le désir, dans sa motion même, est (é)motion, par quoi l'affect se fait l'effet de l'incorporation.

Au demeurant, revenons-en à l'affect comme présentation du vide. Et étayons cette hypothèse, en donnant une lecture de la rencontre lévinasienne, rencontre comme face-à-face avec l'Autre. Il serait malheureux de croire Lévinas étranger à Badiou. Quand bien même, l'un réintroduit Dieu, et l'autre porte de son nom même – comme le faisait remarquer Meillassoux (A Bas-l'Un-dieu) – la mort maintes fois annoncée de celui-ci, il se fraye un lien tout particulier, quant à la question même du vide, de l'affect, du sujet et de la représentation.

29 Badiou, *E.E.*, p.110.

30 MBK, *Inesthétique et mimésis*, Paris, Lignes, 2010, p.72. Le passage dit ceci : « la *mimésis*, que j'avais appelée, dans un premier temps de ma recherche, « répétition » ». La thèse qu'il apporte (p.79) sur la *mimésis*, sur la question mimétique après son grand penseur qu'a été Lacoue-Labarthe, peut se dire comme suit : la *mimésis* n'est pas une « impulsion identificatrice », ni une « répétition atone », mais la condition de possibilité de production du Nouveau. Lacoue-Labarthe, quoiqu'en pense MBK, ne s'y serait pas opposé. Deux *mimésis* sont à l'œuvre dans sa pensée : l'une qui est la pure et simple répétition (impossible) d'un modèle, laquelle a conduit, par le long détour romantique, au nazisme, en tant que celui-ci est la volonté de rejouer la Grèce antique ; l'autre est celle, aristotélicienne finalement, qu'on trouve thématifiée dans la *Poétique*, et qui fait que l'imitation est *création* (de celle-ci Lacoue-Labarthe en dit un mot dans *L'imitation des modernes* ou dans *La fiction du politique*). *Mimésis* d'ailleurs pour Lacoue voulait dire aussi ceci : (re)présentation de ce qui n'est pas présent, donc production d'une nouveauté. Un passage du *18 Brumaire* de Marx que Derrida commente admirablement dans *Spectres de Marx*, va en ce sens. Lacoue-Labarthe s'y réfère d'ailleurs, en parlant de cette langue qu'il s'agit de s'approprier, c'est-à-dire d'imiter, pour pouvoir produire une nouveauté.

Après la rédaction de cette note, je lis ceci chez Nancy *Le plaisir au dessin* (Paris, Galilée, 2009, p.31): « La *mimesis* n'est pas la copie ni l'imitation reproductrice. Elle re-produit au sens où elle produit à nouveau, c'est-à-dire à neuf, la forme, c'est-à-dire l'idée ou la vérité de la chose - ce qui veut dire aussi, indissociablement, l'émotion par laquelle cette vérité non seulement se signale, mais se marque, s'imprime et s'effectue. » La seconde partie de la phrase se proposera d'elle-même à MBK comme une piste de travail : quel rapport y a-t-il entre affect et mimésis?

« La subjectivité, écrit Lévinas, est structurée comme Autre-dans-le-Même »³¹. C'est dire que le sujet est traversé, en son sein, par une altérité. L'altérité même de l'Autre. Or l'Autre, pour Lévinas, est imprésenté. Dans sa présence, il reste absent. Non-coïncide de son phénomène à lui-même. Comme venant à moi, autrement que par la représentation. Je cite *Ethique et Infini* :

« Je me demande si l'on peut parler d'un regard tourné vers le visage, car le regard est d'emblée éthique. (...) La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ! (...) Le visage est sens à lui seul. (...) Il est ce qui ne peut devenir un contenu, que votre pensée embrasserait ; il est l'incontenable, il vous mène au-delà. »³²

Deux choses sont ici à retenir : le visage n'est pas représentation, il n'est rien d'une figure, ou d'une plastique se présentant au savoir, mais reste un « vide »³³ ; de plus, il est ce qui nous porte au-delà, nous oblige par ce vide ; en d'autres termes, nous soumet à une fidélité – laquelle est ici éthique. L'abord de l'Autre n'est ainsi que l'abord du vide. D'un vide qui nous aura toujours précédé, en tant que noué au nœud de la subjectivité.

« L'Autre dans le Même de la subjectivité, est une inquiétude du Même inquiété par l'Autre »³⁴. C'est-à-dire une inquiétude subie sous le coup de la venue du vide qu'est – sans l'être – l'Autre. Dans une prose toujours aussi sublime, Lévinas ajoute :

« Le nœud noué en subjectivité (...) signifie une allégeance à l'Autre, s'imposant avant toute exhibition de l'Autre, préliminaire à toute conscience, ou une *affection* par l'Autre que je ne connais pas et qui ne pourrait justifier d'aucune identité, et qui ne s'identifiera, en tant qu'Autre à *rien* » (nous soulignons).

La subjectivité du sujet ne signifie que dans « l'affection par l'Autre » – laquelle se dit traumatisme et persécution chez Lévinas –, qui ordonne à la bonté. En d'autres termes, le sujet ne signifie que depuis cet affect du vide, qu'est l'Autre, et qui m'assigne dans cette affection à lui être fidèle. Le vide ainsi, chez Lévinas, est bien cause de l'affect, et soumission à une fidélité – à une responsabilité. Le sujet advient ainsi au non-point qui est le vide, en étant ordonné par ce dernier à une fidélité, malgré soi. Je cite :

« La subjectivité dans le vieillissement est unique, irremplaçable, moi et pas un autre, mais est *malgré elle* dans une obéissance sans désertion où la révolte mijote ». ³⁵

Le sujet est malgré lui, responsable, fidèle au vide qui l'y astreint. Cette élection non-voulue par le Bien qui m'aura aimé « avant que je ne l'aie aimé »³⁶, marque, pour nous, le subir d'une fidélité causée par le vide. C'est l'Autre, tenant-lieu du vide, qui nous oblige et nous commande à la bonté :

« L'obligation suscitée par la proximité du prochain n'est pas à la mesure des images qu'il délivre, me concerne avant ou autrement. Tel est le sens de la *non-phénoménalité* du visage »³⁷.

Non-phénoménalité qui a pour autre signifiant le vide. Ce vide du Visage d'Autrui, cette trouée, selon le mot de Sartre, suscite l'obligation, malgré moi. Elle est une insomnie pour le sujet – un affect continué, qui est traumatisme, honte d'être en vie à la place d'un autre. C'est à cette présence du vide que s'épingle l'affect ; pire encore, c'est par cet affect que suscite le vide, que le sujet est sujet, l'un-pour-l'autre. Aussi, cette affection du vide n'aura jamais été représentée :

« Inscription de l'ordre dans le *pour l'autre* de l'obéissance : *affection* anarchique qui se glisse en moi « comme un voleur », à travers les filets tendus de la conscience, traumatisme qui m'a absolument surpris, l'ordre *n'a jamais été représenté*, car il ne s'est jamais présenté »³⁸.

31 Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de poche, p.46.

32 Lévinas, *Ethique et infini*, Gallimard, coll. Folios-Essais, 1981, pp.79-81.

33 On méditera sur ce point la phrase que Ingmar Bergman fait dire à Antonius Block, dans *Le septième sceau*, lorsqu'il se confesse à la Mort : « le vide est le miroir de mon visage ».

34 Lévinas, *A.Q.*, p.47.

35 *Ibid.*, p.88.

36 *Ibid.*, p.25.

37 *Ibid.*, p.142.

38 *Ibid.*, p.232.

L'affection du Soi, débusqué par delà les sentiers de l'égoïsme, par le vide, « n'a jamais été représenté, car il ne s'est jamais présenté ». Le vide tape bien toujours à côté de la représentation, et ne se présente jamais de lui-même. Ce n'est donc qu'au vide de l'Autre que s'épingle l'affect et le sujet. C'est par cette imprésentation du Visage, se dérochant en débordant ma représentation, que l'Autre est ce vide misérable qui fracture ma subjectivité, en la laissant subir, passivement, le coup de l'effraction, et de l'affection, par une fidélité, malgré elle. Vide, toujours déjà (non-)présent, là, en moi, m'abandonnant aux insomnies que provoque son affect ; et m'ordonnant dans ce dégrisement, à la bonté, à la responsabilité infinie, bref, à la fidélité. Sujet, aussi, ne signifiant que par et depuis cet insupportable vide, se présentant déjà dans la torture psychique, dans l'affection du quant-à-soi, sorti de son repos, par l'inadmissible vacuité, mais ne se définissant que comme l'un-pour-l'autre, envoyé à l'autre, pour le chérir et le couvrir, dans l'exposition de ma peau à la blessure, sans réserve, d'une passivité plus passive que toute passivité, c'est dire, n'étant *sujet que comme exposé par le subir d'un vide qui m'affecte*. Cela s'est dit plus haut : *l'affect est la présentation subjective du vide qu'aura instruit l'événement*.

Affection du sujet qui ne saurait se penser sans en passer par le désir. Éminence du désir, lequel ouvre même *Totalité et Infini*. Désir comme tendant vers « tout *autre chose*, vers *l'absolument autre* »³⁹, qui est un vide et que d'aucuns nommèrent, et nomment toujours, malgré sa mort proclamée : Dieu. Désir donc de l'invisible. Désir du vide. De là que l'affection subie par la rencontre de l'Autre, subie dans cette rencontre qui se fait « événement », se sera toujours vue précédée par ce désir tourné vers l'invisible et le vide. Comme si le désir, précédant toujours l'affection, en était son ouverture ; comme si donc, il ne saurait y avoir d'affects sans désir. Ce n'est qu'à être ouvert, par le désir, au vide du Tout Autre, que l'affection du sujet dans le traumatisme du face-à-face se donne à faire sens. Si bien que le désir, d'être cette tension ou cet ouvert, se fait cause de l'affect. Laquelle cause, comme vide qu'est l'objet *a*, se donne à penser comme « matière affectuelle » vide (on renvoie ici au texte de Nicolas Flourey « La matière affectuelle », tributaire non seulement de MBK, mais aussi de Lacan), ou pour le dire de manière lapidaire : *l'affect est le doublet du vide*.

Que l'humanité se soit aveuglée à cette ouverture du désir sur le rien, qu'elle se soit crue bon d'en nommer la vacuité, ne nous empêchera pas d'affronter, aujourd'hui, ceci que le désir ne se définit – exclusivement – ni par le manque, ni par l'excès, mais se tient à la croisée des chemins, tendu entre sa négativité et sa positivité, au point même que d'autres auront appelé : le vide médian. L'expérience de qui se sait pourvu de bon sens ne sera pas inutile : qui, en effet, pourrait opposer le désir comme effet du manque, c'est-à-dire comme causé par le vide, et le désir comme investissement du vide. Le désir de créer ne peut s'opposer au désir d'être comblé. Autrement dit, Deleuze ne s'oppose pas à Lacan. C'est une lecture qu'on pourrait tenir à propos de *L'affect* de MBK : une tentative de concilier Lacan, Deleuze, et Badiou. Le chemin ouvert, je suivrai ici. Le désir est désir du vide, oui, et pareille hypothèse se verra vérifiée chez Deleuze et Lacan, à les épinglez, en dernière instance, à Platon, mais aussi à ce qui, sous peu, ne saurait tarder à faire en force son retour sous les coups de la philosophie badiouienne, à savoir : le taoïsme.

1.3. Le désir est désir du vide

« Le désir est un vide »
Sartre, *L'être et le néant*⁴⁰.

Remarquons de prime abord ceci que la démarche de Deleuze et Guattari, dans *L'Anti-Œdipe*, consiste à montrer que «le désir ne manque de rien, ne manque pas de son objet»⁴¹. A contre-courant, ainsi, d'un des discours de Socrate dans *Le Banquet* de Platon, et de l'enseignement lacanien, le désir ne se

39 Lévinas, *Totalité et infini*, Paris, Le livre de poche, 1971, p.21.

40 Sartre, *L'être et le néant*, Tel Gallimard, 1979, p.141. Ce vide, ce n'est peut-être, ni plus ni moins, que l'indistinction du désir, et de son objet. Le vide du désir deleuzien, c'est l'indistinct de sa production. De même que le vide du désir lacanien, c'est celui de son objet, comme trait partiel, et qui fait dire à Bernard Baas que l'objet *a* est le schème du désir. Or qu'est-ce qu'un schème sinon une espèce de forme informe, donc, en dernière instance, une forme vide?

41 Deleuze & Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Les éditions de Minuit, 1972/73, p.34.

manifeste plus par un manque, ne se définit plus à partir de lui. Bien plutôt, comme n'étant en manque de rien, il est une production, telle une machine ne cessant jamais de produire. Je cite Deleuze et Guattari dans un passage qui, d'illustrer le propos, en montre aussi bien la teneur :

« La satisfaction du bricoleur quand il branche quelque chose sur une conduite électrique, quand il détourne une conduite d'eau, serait fort mal expliquée par un jeu de « papa-maman » ou par un plaisir de transgression. La règle de produire toujours du produire, de greffer du produire sur le produit, est le caractère des machines désirantes ou de la production primaire : production de production »⁴².

Soulignons de prime abord ceci, qu'on tentera de méditer plus loin : la satisfaction du bricoleur est liée à la production du désir. Comme si, en son fond, l'affect du bricoleur, son plaisir pris à la tâche, s'originait dans ceci que son désir produit. Comme si donc, l'affect était inhérent au désir, pris dans son emportement, sa production, sa création. Au demeurant, acceptons de dire pour tout le moins ceci : le désir est création. Il crée sans arrêt ; comme étant infiniment affairé, il ne cesse de produire. Et c'est par cette production sans fin, que le désir est par essence révolutionnaire. Machine infernale, menaçant de son travail constant, la représentation étatique. Je cite à nouveau :

« Quoi qu'en pensent certains révolutionnaires, le désir est dans son essence révolutionnaire, -le désir, pas la fête !- et aucune société ne peut supporter une position de désir vrai sans que ses structures d'exploitation, d'asservissement et la révolution, il est révolutionnaire par lui-même et comme involontairement, en voulant ce qu'il veut. »⁴³

Le sujet veut ainsi toujours, pour peu que ses désirs lui soient en propre, l'éclat révolutionnaire. Au régime de l'Un, le désir ne s'indexe qu'à celui du Deux. « Les machines désirantes sont des machines binaires, à règle binaire ou régime associatif ; toujours une machine couplée à une autre »⁴⁴. Elles portent toujours leurs flux au-delà des limites étatiques. Elles veulent le désert, le *vide*, la déterritorialisation continuée – que nul État n'accepte. A l'ordre, le désir ne veut que le désordre, malgré lui, et contre les régimes en place. Si bien qu'il se porte toujours, non pas au lieu du manque, mais au pur devenir. « Un autre monde est possible », assène-t-il joyeusement. Et contre vents et marrées, il y va. D'autant plus dangereux, comme nous l'avons dit, qu'il est structurellement binaire, prêt à se connecter à d'autres machines désirantes.

Dans *Mille Plateaux*, Deleuze et Guattari pensent le désir sous l'expression reprise à Artaud de « Corps sans Organes » (CsO) : point de consistance à partir duquel le désir se produit et crée ses lignes de fuites. Je cite :

« Le CsO, c'est le *champ d'immanence* du désir, le *plan de consistance* propre au désir (là où le désir se définit comme processus de production sans référence à aucune instance extérieure, manque qui viendrait le creuser, plaisir qui viendrait le combler) »⁴⁵.

Le CsO est ainsi le plan depuis lequel le désir produit et crée ; mieux : depuis lequel il invente une ligne de fuite sans « référence à aucune instance extérieure », pure positivité du désir, qui s'épingle à ceci qui se dit chez Deleuze et chez nous : *vide*. En quoi, le désir crée ses propres possibles, c'est-à-dire n'est en aucun cas déterminé par une représentation préalable. C'est cet élan créateur, faisant une partie de la dette deleuzienne à l'égard de Bergson, qui fait le vide du désir – l'irreprésentable qui pourtant le meut. Si toute pensée politique doit affronter des points, le constructivisme du désir deleuzien répond à cette obligation. Le point vient dans ce désir créateur. De là que le désir commande toute véritable action politique, en ce que celle-ci peut se dire en ces mots : *la politique est une création de présents an-anarchiques*. Anarchie du politique, de n'être soumis en rien à un quelconque paradigme préétabli. Anarchie comme vide, trou béant au beau milieu de la représentation. Anarchie donc aussi, comme possible vérité du désir.

Reste que le désir est en cela politique chez Deleuze : au point même, où il est départ pour un désert vide, création de possibles et de présents. Pour ainsi dire : désir de l'inconnu, désir de création commune continuée, désir comme ce qui rechigne à se résoudre à la mollesse contemporaine et démocratique, désir en deçà, donc, de toute représentation, de tout paradigme préétabli, assuré et fermé, désir enfin et en son fond,

42 *Ibid.*, p.13.

43 *Ibid.*, p.138.

44 *Ibid.*, p.11.

45 Deleuze & Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Les éditions de Minuit, 1982, p.191.

par essence, révolutionnaire.

Le désir se fait ainsi la malle vers le vide, vers ce qu'il désire toujours comme étant sa cause, son grand dehors, son plan d'immanence. Le désir n'est pas intérieur, il vient de l'extérieur, il vient de ceci que Deleuze appelait, et que je viens de citer : son plan d'immanence. Lequel disait-il dans *Dialogues* n'est pas une intériorité, mais comme « le Dehors d'où vient tout désir ». Pas de manque à combler, pas de Loi à transgresser, le désir est désir du vide ; mais reste qu'il n'est rien sans une discipline ; il s'agit pour lui d'évaluer, ou d'expérimenter les possibles dans un plan donné, mais aussi de s'agencer avec d'autres :

« Voilà donc ce qu'il faudrait faire : s'installer sur une strate, expérimenter les chances qu'elle nous offre, y chercher un lien favorable, des mouvements de déterritorialisation éventuels, des lignes de fuite possibles, les éprouver, assurer ici et là des conjonctions de flux, essayer segment par segment des continuums d'intensités, avoir toujours un petit morceau d'une nouvelle terre. (...) Connecter, conjuguer, continuer : tout un « diagramme » contre les programmes encore signifiants et subjectifs. (...) C'est seulement là que le CsO se révèle pour ce qu'il est, connexion de désirs, conjonction de flux, continuum, d'intensités. On a construit sa petite machine à soi, prête suivant les circonstances à se brancher sur d'autres machines collectives. »⁴⁶

Le désir ce n'est pas une explosion solitaire – comme une folie militante et révolutionnaire –, pas plus qu'une fête où les désirs en viendraient à communier, mais un agencement patient, construit, qui ne saurait se confondre avec la mésinterprétation du désir deleuzien, comme spontanéisme. Il le rappelait lui-même dans les *Dialogues* déjà cités : le désir « est en lui-même processus révolutionnaire immanent. *Il est constructiviste, pas spontanéiste.* » Affaire moléculaire, collective, populaire, poursuit-il. Le désir est poussée à l'organisation, il est d'ailleurs toujours organisation par son caractère binaire. Jamais seul, mais toujours déjà accompagné, d'ores et déjà branché à une autre machine désirante. D'être une création en-deçà du régime de l'Un, soustrait à n-1, il est départ pour le vide. Ce qui peut très bien se dire ainsi :

« Le désir est un exil, le désir est un désert qui traverse le corps sans organes, et nous fait passer d'une de ses faces à l'autre. Jamais un exil individuel, jamais un désert personnel, mais un exil et un *désert collectifs*. Il est trop évident que le sort de la *révolution est uniquement lié à l'intérêt des masses exploitées et dominées*. Mais le problème est la nature de ce lien, comme lien causal déterminé ou comme liaison d'une autre sorte. *Il s'agit de savoir comment se réalise un potentiel révolutionnaire, dans son rapport même avec les masses exploitées ou les « maillons les plus faibles » d'un système donné.* »⁴⁷(nous soulignons)

« Le désir est un désert ». Et le désert est un vide. De là que le désir soit un vide, ou désir du vide. Ce qui est ici intéressant, tient à ce que le désir, comme désir du vide, se pense dans un étroit rapport avec « les masses exploitées et dominées ». Quelles conséquences en tirer? Peut-être, et de prime abord celle-ci que le désir, le vrai désir, est toujours emporté à ce vide qui, politiquement, se vérifie à être les parias de nos sociétés (c'est ce que nous avons voulu esquisser ci-dessus en tentant de joindre le vide badiouien, des non-représentés, à la l'objet *a*). A ce point précis, le vide deleuzien ne serait dès lors plus tant l'indistinction d'un désir créatif, d'un désir toujours déjà en avance sur lui-même, créant ses propres possibilités, mais cet objet *a* qu'on repère à ce qu'il est, lui aussi, par son caractère informe, et schématique, un vide. Une véritable pensée politique est en jeu dans cette ambivalence. Ce qu'il faudrait ainsi penser, et repenser à nouveau frais, c'est le rapport du désir au vide ; à ce vide dont on hérite aujourd'hui, et après Lacan et Deleuze, de la philosophie chinoise. Mais avant d'en venir au vide chinois, passons par celui qui, d'avoir une fine connaissance de cette langue, n'en avait été que trop influencé, et n'était devenu même, de ses propres aveux, Lacan, qu'à avoir fait détour par celle-ci, et sans doute, par ce qui d'elle se dit : *wu* ou *hsü*, à savoir le vide.

L'enseignement lacanien aura avéré de ceci que « le désir de l'homme, est le désir de l'Autre »⁴⁸. Lequel Autre ne mérite cette majuscule qu'à être ce lieu *vide*, vers où se destine toute demande, et tout besoin. Toute demande d'abord, en ce que celle-ci nécessite, d'être langagière, et sinon d'ouvrir sur la folie, « l'Autre, l'Autre témoin, le témoin Autre (...) pour que la Parole qu'il supporte puisse (...) se poser comme Vérité »⁴⁹. Mais aussi tout besoin, de ce que celui-ci, se donnant comme manque-à-être, se figure être le défaut du sujet qu'il s'agit, pour l'Autre, de combler. Dès lors, le désir, comme relevant de cet Autre, doit se trouver au cœur de cette demande et de ce besoin, c'est-à-dire dans l'entre-deux où se fait sentir que le désir

46 *Ibid.*, p.199.

47 Deleuze & Guattari, *A.O.*, p.452.

48 Lacan, *Ecrits*, II, Seuil, coll. « Points », p.295.

49 *Ibid.*, p.288.

demande ce que l'Autre n'a pas : son désir. Ce que Lacan résume comme suit :

« Le désir s'ébauche dans la marge où la demande se déchire du besoin : cette marge étant celle que la demande, dont l'appel ne peut être inconditionnel qu'à l'endroit de l'Autre, ouvre sous la forme du défaut possible qu'y peut apporter le besoin, de n'avoir pas de satisfaction universelle (ce qui s'appelle : l'angoisse). »⁵⁰

Le désir est dans la marge, dans le pli de la demande et du besoin. Pris dans l'emportement de ceci que le désir se fait à la fois demande de ce que l'Autre, comme au-delà, et lieu *vide*, ne saurait avoir, et besoin de ce qui se révèle en défaut du sujet : l'amour. A n'y parvenir, le désir bute sur son tenant-lieu qui, de se faire emblème de l'Autre, se doit d'être emblématique⁵¹ de son vide, en quoi l'objet *a* s'épingle du vide. Lequel chez Lacan se dit bien plutôt « rien »⁵². Dans les *Écrits* du moins. Car les Séminaires lâche le mot ci et là. Celui sur *L'angoisse* par exemple fait dire à Lacan que si Pascal s'intéressait tant au vide, c'est qu'en bon janséniste, c'est du désir qu'il était question. Mieux encore : dans ce séminaire éminent pour qui s'intéresse à cette question du désir, qu'est celui sur *Le transfert*, Socrate y est promu comme ce *vide* qui n'est pas, et n'a ce que Alcibiade désire. Ce dernier croit voir en lui *le sujet supposé savoir* (SsS), mais Socrate fait aveu de ne rien savoir, que son seul savoir est ce non-savoir, ou mieux, comme dit le texte grec de que son seul savoir c'est : l'amour (*ta erotika*). Ce qui dès lors se joue dans cette scène de séduction, c'est la déchirure de la demande et du besoin. De demander ce qu'il n'a pas, le savoir plein, Alcibiade révèle son besoin qui, en son creux, en vient à causer le désir, d'exalter l'objet que Socrate lui refuse. C'est ainsi dans la béance qui se fait voir entre la demande de l'impossible, et le besoin qu'elle ouvre, qu'un vide, nommé communément objet *a*, se figure être la cause du désir. Ce qu'au fond Alcibiade demande à Socrate ce n'est pas sa science, mais son ignorance, « ce *non-savoir* constitué comme tel, comme *vide*, comme *appel du vide au centre du savoir* »⁵³. Désir comme désir *du vide*. Autrement dit, dans ce cas, désir comme causé par ceci qui est l'*inscientia* de Socrate : son amour. Mais aussi, comme ce qui s'entend depuis le génitif objectif, désir de ce vide, de ce signifiant (-φ) qui, manquant, s'épingle tantôt de l'Autre, tantôt de son substitut, lesquels deux n'en demeurent pas moins vides.

Hypothèse que corrobore le psychanalyste Guy Massat, lequel tente dans son travail de creuser le rapport de Lacan à la Chine. Ainsi dit-il qu'il « n'y a que le vide qui nous fait désirer »⁵⁴. Vide qui est objet : objet *a*. Et objet *a* qui s'épingle de ceci que d'aucuns auront mis à l'origine des choses : *wu*. Dès lors, cet objet cause du désir se penserait depuis le vide que le taoïsme aura introduit en son cœur même comme l'Origine. Origine de l'être, vide donc, comme nom propre de l'être, faisant de Badiou un taoïste pur jus – un classique de la philosophie chinoise, comme le dit MBK dans son *Ontologique*. Vide, aussi, ayant pour corolaire ceci que François Cheng nous rappelle dans son beau livre *Vide et plein* : « *wu*, ayant pour corolaire *you*, « Avoir », est généralement traduit, en Occident, par « Non-Avoir » ou « Rien » »⁵⁵. Comme une aubaine : Lacan nous demandant précisément de refuser ce qu'on nous offre en ceci que ce n'est pas ça, « ça » l'objet *a*, qui, comme vide, est le don de mon « non-Avoir ». De n'avoir pas ce que ta supplique me demande, je t'offre ce non-avoir, ce vide, cet objet *a*. Le désir est ce qui se fait désir de ce « non-Avoir », de ce Rien, de ce vide, qui s'exalte précisément à être le rideau devant quoi la demande vient buter.

Au demeurant, revenons au vide comme origine. Nous venons de montrer ceci que l'objet *a* se confond avec le vide, lequel se dit *wu* chez les Chinois. Mais à lâcher avec MBK, que Badiou pouvait être considéré comme un classique de qui se dit taoïste, nous nous sommes engagés, au fond, à dire que le vide, de même que l'objet *a* lacanien, se confondait avec ce *wu*. Et quoi de plus étonnant pour qui lit ceci :

« A l'origine, il y a le Vide (*wu*) ; le Vide n'a point de nom. Du Vide est né l'Un ; l'Un n'a point de forme. » (Chuang-Tzu, chap. « Ciel-Terre »)

Le vide n'a point de nom, de ce qu'il est le nom propre de l'être. De celui-ci est né l'Un, mais celui-ci

50 *Ibid.*, p.294.

51 Lacan dit que ce n'est qu' « en tant que substituts de l'Autre, que ces objets sont réclamés, et sont fait cause du désir », Lacan, *Encore*, Séminaire XX, Seuil, coll. « Points », p.159.

52 *Ibid.*, p. 298. Ou par exemple, dans « La direction de la cure », p.106.

53 Lacan, *Le transfert*, Séminaire VIII, PDF, p.266, consultable sur : <http://staferla.free.fr/S8/S8%20LE%20TRANSFERT.pdf>

54 Guy Massat, « L'objet *a* : le désir comme perte et dépassement de soi », consultable sur : <http://www.psychanalyse-paris.com/L-objet-petit-a-le-desir-comme.html>

55 Cheng, *Vide et plein, le langage pictural chinois*, Paris, Seuil, 1991, p.53.

n'a point de forme. Autrement dit ce qui est Un, ce qui se fait Un, de ce que l'Un n'est pas, et n'a donc point de forme, résulte du vide comme opéré de telle manière qu'il *Y'a d'Un*. Compte-pour-un dirait Badiou. L'hypothèse est fondamentale à mon sens, et permettrait une lecture à nouveau frais du système badiouien, ou pour tout le moins, de *L'être et l'événement*. De plus, pour qui voudrait faire du vide faisant retour dans la représentation, le possible tenant-lieu de l'objet *a*, il s'ouvrirait à lui des conséquences dont on peut déjà sentir la force et la puissance. Disons-en un mot : le vide n'est pas seulement le fond ontologique de tout, il est aussi le fond qui fonde le *Tao* (la voie). Voie innommable et éternelle. Désir dès lors comme désir de l'objet (t)a(o)⁵⁶, désir non seulement du vide, car c'est « sur le Vide que se fixe le Tao »(Chan Tzu, « La Voie et le ciel »), mais de ce vide qui, en politique, se figure toujours être le point où se noue la vraie vie et l'éternité événementielle. Tout désir serait ainsi désir de l'éternité, ou ce qui revient au même : désir de l'événement. De là, aussi, que le désir de résurrection puisse se donner à faire sens, pour qui, par exemple, l'amour déçu, s'en va espérer une nouvelle rencontre.

Cela – ce désir désirant l'événement –, MBK l'avait vu dans *Événement et répétition* sans en tirer les conséquences dans *L'affect*. A le faire pour lui, c'est-à-dire à sa place, disons ceci : l'événement, comme au-bord-du-vide, est dès lors le point de capiton de l'objet *a* (le vide) et du site, c'est dire, donc, se donne à être le désir du sujet. Le désir est désir de l'événement. Ce qui revient à dire aussi qu'un désir peut être dit « vrai », et peut à nouveau s'attacher à ceci qui faisait chez les Grecs sa passion : la vérité. Mais de s'épingler à celle-ci, il en sera dès lors ce qui constitue l'impératif éthique chez un Beckett par exemple : il faut continuer! Désir comme répétition, pour le dire avec MBK. Désir comme fidélité.

Désir se tiendra dès lors comme métonymie de : événement, vérité, éternité, résurrection (mais aussi d'Idée, incorporation etc.). Désir comme expérimentation de ce que la vraie vie donne à vivre. Mais alors affect, comme cette affection reçue dans la tension dudit désir. Ce qui donnerait raison à MBK : affect comme présentification de la vérité, de l'événement, de la répétition – mais aussi, soufflons-lui modestement, de l'éternité et de la résurrection. Expérimentation, dans un corps, dans un corps-de-vérité, de ce que peut être l'éternité. Ce que Badiou dit admirablement :

« Vivre, c'est donc aussi, toujours, expérimenter au passé l'amplitude éternelle d'un présent. Nous accordons à Spinoza la célèbre formule du scolie de la proposition XXIII du livre V de *L'Éthique* : « Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels. » »⁵⁷

Si MBK est notre Spinoza, n'en déplaise à son antiphilosophie affirmée, il faudra bien qu'il s'explique un jour du rapport entre affect et éternité. Sentir que nous sommes immortels n'a de sens qu'à se livrer dans un affect : plaisir, joie, enthousiasme, bonheur, comme on voudra. Je crois, pour ma part, que l'affect ne fait l'expérience de l'éternité qu'à être sous-tendu par ce désir qui y tend inlassablement⁵⁸. N'étais-ce pas là le mot de Sartre dans *L'être et le néant*? L'homme est projet d'être Dieu. D'y parvenir par le biais de l'événement, sa passion ne serait dès lors pas si inutile⁵⁹. L'homme a donc ceci de particulier d'être cet animal à qui la chance est donnée de devenir Immortel. (Sur ce point : l'anthropologie que MBK travaille, pour montrer ce que de l'homme est extra-humain, est pour le moins salutaire.)

Pour s'affronter à nouveau au désir chez Deleuze et Lacan, dont on imagine très mal la conciliation, faisons une nouvelle fois appel à la Chine. En effet, qu'y a-t-il de scandaleux à penser à ceci que le désir pourrait avoir deux faces, lesquelles pourraient se faire « une » à être conciliées par médiation? On nous voit sûrement venir avec nos gros sabots : oui, le désir peut se faire sentir depuis le Yin et le Yang, depuis ces deux opposés que réconcilie le Vide médian. Le Yang symbolise pour dire vite : la force active, le plein ; tandis que le Yin se figure être : la passivité, le vide. Le désir deleuzien pourrait dès lors s'épingler à ceci qui se fait activité, création, production, plénitude qui ne manque de rien, mais s'élance quand même dans le

56 C'est l'objet d'une intervention de Guy Massat. Il articule lui aussi l'objet *a* au Tao, mais d'une manière tout à fait différente. Le jeu de mot lui est repris approximativement, de ce qu'il l'écrit précisément ainsi : l'objet petit a...o (tao).

57 Badiou, *Logiques des mondes*, Paris, Seuil, 2006, p.532.

58 Sur ce désir tendu vers l'éternité, ou ce qui revient au même, vers l'immortalité, citons ce passage d'Emily Dickinson, laquelle, bien que d'être travaillée par la question de la mort, ne se dispensa pas moins de s'affronter à cette épineuse question : « Cela suggère que ce désir le plus pur / Dont la nourriture adéquate/ Est cette Grande Eau à l'Ouest/ Qu'on appelle Immortalité. » (*Lieu-dit l'éternité*, Paris, Point, trad. P.Reumaux, 2007, p.179).

59 Tout un travail de relecture serait à opérer sur la question de « l'en-soi-pour-soi ». L'homme, de participer à un événement, ne pourrait-il pas être cet être qui fonde son existence propre comme existence « véritable »?

désert du vide (qui est Voie?)⁶⁰ ; celui lacanien pourrait, quant à lui, se piquer à la passivité et au vide, d'être l'entre-deux de la déchirure de la demande et du besoin, d'où il naît comme causé par le vide. Et ce Vide, dès lors, qu'on appelle Médian, comme réconciliation des opposés figés. Yin et Yang comme désirs conciliés par ceci qui se fait médiatisation : le vide. Passage de l'un dans l'autre. Dialectique des désirs. Reste qu'une question subsiste : quel est ce Vide Médian? C'est un vide en rapport avec le Vide originel, et qui en ouvre l'accès. « Il maintient toute chose en relation avec le Vide suprême »⁶¹. Relation qui se fait dialectique, réconciliation des contraires, harmonie, dont l'Un qu'il induit se dit : Tao. Chose que Cheng dans un de ses poèmes tiré de son recueil sur le Vide Médian, dit bien : « le désir est la Voie ». Mais la voie, d'être vide, pourra tout aussi bien se dire désert, qu'objet (t)a(o).

A relire à nouveau frais *Le Banquet* de Platon, que dis-je à relire tout Platon même, on s'apercevrait que celui-ci n'est pas un philosophe de la « désaffection », si l'on ose le dire ainsi. Le désir n'est pas condamné en tant quel, bien plutôt est-ce le désir fallacieux ne désirant pas le Bien – mais son bien –, qui se voit être mis au ban. Les formules les plus célèbres de Socrate nous renseignent pour tout le moins sur ceci que le désir, ou l'amour, n'est pas un vain mot. Le philosophe est par exemple celui le seul savoir est le désir, ou l'amour (*ta erotika*). De même nous est-il dit que nul n'est méchant volontairement, de ce que le désir, d'être désir du Bien, pure visée de celui-ci, ne fait le mal qu'à se tromper de Bien. De là que le désir ne vise jamais le mal volontairement. Au contraire, nous dit Socrate – ou Platon, peu importe – dans le discours admirable, sur les plaisirs et les désirs, qu'est celui du *Philèbe* : « l'âme est née pour désirer le vrai et tout faire en vue de lui »(58d). L'âme est donc éprise de la vérité, ne désire qu'elle, et ferait tout pour l'atteindre. Mais, nous dit Platon, la vérité ne s'atteint que pour peu que l'homme soit mesuré et tempérant. Et Platon de conclure le dialogue comme suit : le plaisir et l'intelligence, d'être en défauts, ne peuvent concourir au Bien, en quoi, la mesure est seule à pouvoir y accéder. Thèse qui, au fond, est une redite, quoique bien plus nuancée, du *Phèdre* et de *La République*.

Pour le coup, MBK, d'avoir fait de l'affect, par un détour où l'explication avec Heidegger s'est fait féroce, la présence de ce qui, comme dé-voilement, ou non-retrait, s'est dit chez les Grecs vérité, MBK, disais-je, a eu le mérite d'apparier l'affect à la vérité – qui est venue en présence. Autrement dit, il a aussi eu le mérite de redonner à penser le lien affect-vérité, en deçà, ou au-delà, de la question du plaisir. Car l'affect kacémien, dans sa relation à l'événement, ne fait signe, je crois, vers aucune positivité. C'est là le point délicat des affects dans *Logiques des mondes* : tous sont positifs : plaisir, bonheur, joie ou enthousiasme. MBK disait avec humour dans *Événement et répétition* : « le paradigme amoureux est révélateur : casser du sucre à n'en plus finir sur son ex, c'est exactement ce que j'appelle subir absolument la fidélité à l'événement »⁶². Cette sujétion à l'événement, laquelle est fidélité subie, répétition de celui-ci dans la présence affectuelle, ne saurait témoigner d'un affect positif. Casser du petit bois sur le dos de son ex, ce n'est pas franchement avec *bonheur* qu'on le fait. Dès lors, l'affect peut tout aussi bien être négatif. La peur peut nous enseigner sur un événement politique, de même que le malheur peut faire sens à renvoyer à un événement amoureux etc. A chaque sujet, son affect ; et force est de constater que dans *Logiques des mondes*, ils sont plus d'un. Quels seraient par conséquent les affects du sujet réactif, ou du sujet obscur? C'est à cette question, en tout les cas, que nous ouvre le travail de Belhaj Kacem.

Au demeurant, revenons à notre philosophe grec. Le rappel étant fait de ce que Platon n'est pas l'ennemi déclaré des plaisirs et des désirs, passons au *Banquet*, où le désir se fait voir dans une ambivalence et une équivocité toutefois très intéressante. Ce qu'on aimerait montrer, ou faire du moins sentir, c'est que ce dialogue, dont il est le seul à ne pas être étudié pour son mouvement dialectique, opère une « relève » du désir. Le dialogue de Socrate et d'Agathon, sur le désir comme manque-à-être/avoir, précède immédiatement le discours qui, de Diotime, est rapporté. De se tenir dans un mouchoir de poche, tentons de ne pas oblitérer le mouvement dialectique. Le premier soutient que l'amour – ou le désir, tenons l'équivalence – est désir de ce qu'on manque. Désir non seulement du comblement immédiat, mais aussi de sa conservation ; désir donc s'échelonnant du présent au futur. Je cite la fin du dialogue :

« Socrate reprit : « N'est-ce pas aimer une chose dont on ne dispose pas encore, et qu'on n'a pas, que de

60 On peut l'affirmer, et le vérifier dans *Mille Plateaux* (Paris, Les éditions de minuit, 1980, pp.194-195). Le désir est pensé, dans un court passage, à partir du circuit du Yin et du Yang, lequel est circuit d'intensités, se greffant sur un champ d'immanence qui n'est autre que le Tao.

61 Cheng, *op.cit.*, p.60.

62 MBK, *E.R.*, p.153

souhaiter pour l'avenir la continuation de la possession présente?

- Assurément, dit Agathon.
- Cet homme donc, comme tous ceux qui désirent, désire ce qui n'est pas actuel ni présent ; ce qu'on n'a pas, ce qu'on n'est pas, ce dont on manque, voilà les objets du désir et de l'amour. »(200d - e)

La suite est habituelle, Socrate raisonne sur la définition qui vient d'être donnée, et montre la contradiction interne. L'amour est défini par le Beau, or le désir, d'être désir de ce qui manque, manque de la Beauté, donc l'amour ne peut être Beau. Ni vu ni connu j't'embrouille. La transition opérée, Socrate va devoir, grâce à un discours rapporté de Diotime, relever la contradiction. L'amour nous dit-il est fils de Poros (l'excès) et de Pénia (la pauvreté), point de capiton donc de l'excès et du manque. Le désir est ainsi mélange du défaut et de l'abondance :

« Il n'est par nature ni immortel ni mortel ; mais dans la même journée, tantôt il est florissant et plein de vie, tant qu'il est dans l'abondance, tantôt il meurt, puis renaît, grâce au naturel qu'il tient de son père »(203e – 204a)

Et de conclure ceci que l'amour est intermédiaire, ni exclusivement en défaut, ni exclusivement producteur. Le dernier moment de ce dialogue du Banquet est la fameuse scène où Alcibiade tente de séduire Socrate, se croyant en défaut d'un savoir qu'il n'a pas, et usant de tous les stratagèmes afin de parvenir à ses fins. Disons ceci, en marchant finalement dans les pas de Lacan : Alcibiade est la figure de cet amour intermédiaire, d'être tout aussi bien en défaut par rapport à Socrate, que producteur lorsqu'il s'agit de convaincre ce dernier, par l'éloge, de céder sur son désir. Le premier mouvement est bien connu, c'est celui que Lacan souligne admirablement :

« Inclus dans l'objet *a*, c'est l'ἄγαλμα, le trésor inestimable qu'Alcibiade proclame être enfermé dans la boîte rustique qui lui forme la figure de Socrate. Mais observons que c'est affecté du signe (-) . C'est parce qu'il n'a pas vu la queue de Socrate, on nous permettra de le dire après Platon qui ne nous ménage pas les détails, qu'Alcibiade le séducteur exalte en lui l'ἄγαλμα, la merveille qu'il eût voulu que Socrate lui cédât en avouant son désir : la division du sujet qu'il porte en lui-même s'avouant avec éclat de cette occasion. »⁶³

Alcibiade, par son désir, forme sa demande à Socrate – demande dithyrambique s'il en est –, lequel bien que charmé de cet éloge, n'y satisfait pas. Ce refus, affecté d'un (-) comme dit Lacan, révèle un manque-à-être causant le désir, et dont la division du sujet est le signe. La demande faite, c'est-à-dire l'éloge produite, et enfantée par la désir qui, se revendique pour le coup de sa parenté d'avec Poros (l'excès), le désir, d'avoir été déçu dans sa supplique se ressent d'un manque. Autrement dit, le désir d'Alcibiade, se figure être par l'éloge, excès, production, « enfantement dans le beau », puis la demande déjouée, manque de ceci qui se refusa à lui : le phallus socratique. Mais la dialectique ne saurait être complète qu'à rappeler que Socrate, comme tenant lieu de l'objet *a*, est un vide ; le désir d'Alcibiade opère ainsi la relève du *Banquet* et achève la dialectique en montrant ceci que le désir, d'être, si l'on veut, par un anachronisme, « identité de l'identité et de la différence », est relevé par le vide socratique ; le désir se fait désir du vide. Est-ce dès lors un hasard si l'épilogue est une dispute de la place qu'Alcibiade et Agathon pourront occuper relativement à Socrate? De ce Trois, résulte l'énigme de la dialectique du désir.

Un autre exemple peut donner, à ce point du désir comme désir du vide, une intuition toute particulière de ce que nous entendons dans ce travail : le plus-de-jour. Ce concept lacanien se veut être le doublet de la plus-value marxienne, lesquels deux, comme excès, sont des vides⁶⁴. C'est MBK qui nous aura fait remarquer, et dans *L'affect* et dans son livre d'entretiens avec P.Nassif, *Pop philosophie*, que la plus-value est ce qui fraye l'excès du représenté sur le présenté ; sans en tirer les conclusions que cette trouvaille induisait. Tentons toute de même de dire ceci, en forçant un peu MBK pour le ramener à nous : si le plus-de-jour se fait cause du désir du capitaliste, lequel en fait son affaire, de se promouvoir le maquereau de ce qui

63 Lacan, *Écrits*, II, p.306.

64 L'opération par laquelle plus-de-jour et plus-value sont arrimés à l'excès badiouien, a été longuement détaillée dans un texte déjà publié sur Nessie (N°4) : « Plus value et capitalisme : d'un excès errant à résilier ».

A ce point précis, il nous ajouter que si l'affaire du capitaliste est le désir, de se faire le maquereau du plus-de-jour, celle de l'animal humain ordonné au consumérisme ne saurait être autre qu'une simple affaire de pulsions. Il y aurait tout un travail à entreprendre sur une distinction rigoureuse entre la pulsion et le désir, pour peut-être en arriver à cette conséquence où il nous faille reconnaître que le capitalisme n'est le faussaire du désir, non pas à le désorienter du Vrai – donc, à le détourner –, mais qu'à le nier purement et simplement, par quoi, il ne saurait s'arracher au pulsionnel de la plus féroce animalité où la jouissance se veut immédiate.

s'arrache du travail d'un autre ; de même si l'excès peut être un vide errant entre présentation et représentation, alors ce désir dont la cause est ce plus-de-jouir, sera désir du vide. Allons plus loin encore : si l'affect est ce qui présente l'excès événementiel, comme il en est question dans *Événement et répétition*, c'est que l'affect, de présenter l'imprésentable du désir, est le doublet du vide. Autrement dit, l'affect instruit le sujet sur son désir. Sans lui, c'est-à-dire sans sa présence, le sujet ignorerait ce qu'il en est de ceci qui pourtant le constitue et l'assure de son peu d'être ; en quoi le désir, est toujours un désir affecté.

1.4. Du désir affecté ou du désir comme (é)motion

« La vérité du plaisir est dans le désir »
J.-L. Nancy, *L'Adoration*.

Au contraire de ce que pense MBK, le désir ne vise pas l'affect, bien qu'il se confonde avec lui. Pour dire vite, trop vite : le désir a pour corolaire l'affect, mais n'est pas déterminé par lui – ce qui peut aussi se dire : *le désir est affecté sans être intentionnel*. Acception, pour le coup, anti-spinoziste. Car que nous dit Spinoza?

« Le Désir est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose par une affection quelconque donnée en elle »

Dit autrement :

« Le Désir est l'appétit avec conscience de lui-même »⁶⁵

Intentionnalité du Désir : tout Désir est désir de quelque chose, lequel « quelque chose » se dit *affectus*. En bref, le Désir sait ce qu'il veut, et persévère pour l'obtenir. Dès lors, on ne s'étonnera guère de ce que notre Spinoza contemporain, fasse du désir « l'aperception des affects ». Le vocabulaire d'emprunt kantien ne nous trompera pas ; ce que MBK nous dit n'est rien de moins que ceci : le désir est la perception consciente des affects. C'est en tout cas ce que veut dire *aperception*, et chez Leibniz (*La Monadologie*) et chez Kant, dans ce fameux §16 de la *Critique de la raison pure*, où l'aperception se donne à penser à s'épingler au « je pense » accompagnant toutes mes représentations. A le définir ainsi, on en arrive à cette pointe extrême où le désir ne fait sens qu'à être ce « sacrifié » constant, et persévérant, pour que se fasse ressentir ce qui l'aura toujours déjà déterminé à agir. Hétéronomie du désir, de ce qu'il est ordonné à ceci qui le meut : l'affect.

Or, ce que l'on aimerait faire sentir c'est que le désir dans sa tension est affecté, sans que pour autant il soit, de cet affect, la visée. Le désir, en ce sens, est une tension, créatrice ou réplétive, transie par un excès ou un manque, et qui, dans cette tension elle-même, s'affecte, ou est affecté. En d'autres termes, l'affect n'est pas extérieur au désir, mais se tient en son cœur. Le désir, en un sens, *est* affect ; si l'on veut bien entendre par cette copule tout le mouvement et la transitivité de l'être. Que le désir soit affect voudrait ainsi dire qu'il s'affecte, qu'il tend, dans sa tension même, à se faire affect, à être affect, comme si, le désir, dans sa motion était émotion. C'est dans son mouvement que le désir s'affecte, à même, par exemple, l'épiderme de l'aimé(e), quand au plus proche d'elle/lui, le désir se fait bonheur. Dès lors, d'être dans sa transitivité, affecté, le désir ne saurait se donner dans sa vérité qu'à s'énoncer ainsi : *le désir est (é)motion*. Affecté précisément en ceci qu'il est bougé, tendu, animé. C'est du reste ce que Deleuze disait dans une lettre à Foucault, devenue fameuse depuis, sur la question du plaisir et du désir : ce dernier est affect – et toute intensité a lieu dans le procès du désir, en sorte que l'affect est le désir lui-même pris dans son procès. Je cite *Mille Plateaux* :

« La moindre caresse peut être aussi forte qu'un orgasme : l'orgasme n'est qu'un fait, plutôt fâcheux, par rapport au désir qui poursuit son droit. Tout est permis : ce qui compte seulement, c'est que *le plaisir soit le flux du désir lui-même (...)* »⁶⁶

Le plaisir – ou l'affect – doit être le flux du désir ; ni extérieur, ni visé, ni même donc, norme de celui-ci. L'intensité affectuelle ne vient pas d'un quelconque dehors, mais se fait le doublet du désir, se donne

65 Spinoza, *Éthique*, « De l'origine et de la nature des affections », Définitions des affections, I.

66 Deleuze & Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Les éditions de minuit, 1980, p.194. C'est nous qui soulignons.

donc à se faire sentir dans la motion du désir qui est émotion.

Jean-Luc Nancy a aperçu cela très récemment dans son beau livre intitulé *Le plaisir au dessin*, dans lequel se dessine, si j'ose dire, une pensée du désir comme tracé, comme le tracé d'une ligne qui se donne à elle-même, et se ploie d'elle-même ; par quoi, « en se dessinant, ce désir s'avère plaisir »⁶⁷. Désir de la ligne, écrit-il en reprenant l'expression de Matisse, comme ce désir qui se plaît à lui-même dans cet envoi par devant soi, d'un dess(e)in. Je le cite à nouveau :

« Le désir de la ligne – ou la ligne en tant que désir – est ainsi de se plaire à soi, mais à ce soi linéaire, c'est-à-dire toujours tiré devant lui-même et toujours effacé dans son origine. »⁶⁸

Le désir est affect, pour autant qu'il s'affecte, pour autant donc qu'il soit toujours dans ce renouvellement à soi, ou par devant soi, en avance sur soi, comme s'appelant et s'envoyant à soi-même. Plaisir comme rapport à cet envoi vers le vide du désir. De ce que la ligne du dessin file vers le vide, de ce que donc le désir est envoi vers celui-ci, le plaisir, de se manifester dans le même tracé, se donne à penser comme ce qui affleure dans la (re)demande inlassable du désir. En sorte que, « c'est le désir lui-même qui se plaît à sa propre intensité »⁶⁹.

Dans le déploiement du geste de l'artiste au-dessus du vide, dans la ligne désirée ou désirante, qui fait le tracé du désir au-bord-du-vide, ou même le tracé s'envoyant vers ce vide le suscitant, la motion du désir est émotion, et affection, par quoi, en dernier lieu, l'affect se fait le doublet de cette trace ordonnée au/par le/vide ; comme ce plaisir pris à se donner à l'invisible.

Un passage admirable des *Messages révolutionnaires* d'Antonin Artaud fait sentir au combien le vide est, en art, et selon un autre mot de Merleau-Ponty, « constituant » :

« Cette peur de l'espace vide qui hante les artistes mexicains, et leur fait jeter ligne sur ligne, n'est pas seulement une invention de lignes, de formes qui flattent l'œil, elle indique un besoin de faire *mûrir* le vide. Peupler l'espace pour couvrir le vide c'est trouver le chemin du vide. C'est partir d'une ligne en fleur pour retomber ensuite vertigineusement dans le vide. »⁷⁰

Peur de l'espace vide, à laquelle il faut parer. Mais peur qui ne fait sens qu'à être pris toute entière dans une tension qui se dit : désir. Désir de l'artiste de faire « *mûrir* le vide ». Cet extrait, tiré d'une des trois conférences qu'Artaud donna sur le surréalisme et la révolution à l'Université de Mexico, témoigne pour tout le moins d'un ancrage taoïste affirmé et certain. Le Tao te King est cité plus haut dans ce même texte, et la question du vide ne cesse de le traverser et de le travailler. Est-ce un hasard si le vide est si présent dans des textes où il y est abondamment fait question de la révolution et de l'art? Comme si, finalement, l'art et la politique (mais aussi, pour sûr, l'amour et la science) étaient transis par une vacuité qu'il s'agirait de porter à maturité. La peinture chinoise l'aura compris depuis toujours : ce n'est pas la couleur, la forme, le trait qui fait « art », mais le vide ; et ce, quelle qu'en soit son acception ; qu'il soit donc le vide d'une situation antérieure qu'il s'agit de guetter pour en faire advenir une nouveauté, ou même le vide qui, du bout du pinceau ou du crayon, fait du désir ardent, dans son geste ou sa ligne, une (é)motion.

En sorte que, le sujet, pris dans l'emportement de son désir, est toujours, à l'instar de l'Aldo de Gracq, un épieur du vide. Ou mieux encore, et selon une expression de Badiou lui-même : un guetteur de vide. Citons le passage :

« La politique joue au contraire son existence dans la capacité à lier au vide et à l'excès un rapport essentiellement autre que celui de l'État, parce que seule cette altérité peut la soustraire à l'un de la réassurance étatique. Plutôt qu'un guerrier sous les murs de l'État, *le politique est ce patient guetteur du vide qu'instruit l'événement*, car ce n'est qu'aux prises avec l'événement que l'État s'aveugle à sa propre maîtrise. Là, le politique construit de quoi sonder, fût-ce le temps d'un éclair, le site de l'imprésentable, et de quoi être désormais fidèle au nom propre qu'après coup il aura su donner – ou entendre, on ne peut décider- à ce non lieu du lieu, qui est le *vide*. »⁷¹

67 Nancy, *Le plaisir au dessin*, Paris, Galilée, 2009, p.36.

68 *Ibid.*, p.125.

69 *Ibid.*, p.37.

70 Artaud, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Quarto, 2004, p.704.

71 Badiou, *E.E.*, pp.127-128.

La première partie de cette citation ressemble à s'y méprendre à cet extrait, cité plus haut, de *L'Anti-Œdipe*, où Deleuze et Guattari pointait ceci que l'action politique révolutionnaire n'avait pour seul écueil que de savoir comment se joindre, ou se lier aux masses révolutionnaires. Ces masses, ici, soustraites au compte de l'État, se figurent être un vide, auquel le politique se doit d'être lié, et de nouer, de là, un rapport radicalement nouveau, par quoi s'injecte de nouvelles possibilités. Le tout, reste à tout le moins, question de désir. Comme si, le politique n'était le guetteur du vide, que par ceci qui le fait tendre vers ce dernier. Par où peut se faire sentir à nouveau frais cet énoncé fondamental de Deleuze et Guattari : « Les révolutionnaires oublient souvent, ou n'aiment pas reconnaître, qu'on veut et fait la révolution par désir, non par devoir »⁷².

Le vide badiouien peut vraisemblablement, en tant que bord extérieur de l'événement s'épingler à cet objet cause de l'épieur du vide. Comme Aldo, posté dans la chambre des cartes, se met à veiller sur la mer vide, d'où l'on voit affleurer à son horizon extrême, le rivage des Syrtes. Son attente, patiente, était celle de l'événement, dont on espère qu'il se fasse toujours sentir par un signal dont l'affect serait porteur. Reste que cette mer, « dans sa vacuité même, son dépouillement et sa règle sévère, (...) semblait appeler et mériter la récompense d'un émoi plus emportant que tout ce que la vie de fêtes d'Orsenna m'avait offert de médiocre et de raffiné »⁷³. Comme si, le vide se doublait d'un affect, d'un émoi, dont on sait désormais, qu'il n'est pas le prix du désir, mais le désir lui-même, et plus, et mieux, nous dit Gracq : le vide appelle une (é)motion, c'est-à-dire tout aussi bien une affection, qu'une tension. Le sujet, de se faire l'attentive sentinelle du vide, fait aussi de sa vie, une attente inlassable de l'événement. Le courage et la confiance d'Aldo, si fondamentales pour un sujet, se donnent en ces mots : « j'exaltais cette vie retombée de ma patience ; je me sentais de la race de ceux chez qui l'attente interminablement déçue alimente à ses sources puissantes la certitude de l'événement. »⁷⁴ Rester aux aguets du vide, c'est ainsi rester aux aguets de ceci qui se constitue en ses bords extérieurs, et d'où s'origine toute véritable nouveauté. Tout sujet serait ainsi ce qui, par son désir affecté, est en prise avec le vide. Attendant d'un affect, le signal de ceci qui nous vient sans jamais se donner comme possibilité du sujet ; ou ce qui revient au même : désir de cet impossible naissant du vide, d'où se fonde en son fond toute vraie vie. Ce qu'au fond Gracq aura mieux compris que quiconque, de dire d'Aldo ce qui pourrait se dire de tout sujet :

« Je rivais mes yeux à cette mer vide, où chaque vague, en glissant sans bruit comme une langue, semblait s'obstiner à creuser encore l'absence de toute trace, dans le geste toujours inachevé de l'effacement pur. J'attendais, sans me le dire, un signal qui puiserait dans cette attente démesurée la confirmation d'un prodige. Je rêvais d'une voile naissant du vide de la mer. Je cherchais un nom à cette voile désirée. Peut-être l'avais-je déjà trouvé. »⁷⁵

Le sujet est donc ce qui désire que du vide affleure l'événement, mais qui, dans son attente, veut à tout le moins être instruit par un affect-signal qui alimenterait sa foi en un à-venir autre qu'atone, sans quoi, ce présent éteint se chargera de recouvrir toute trace, et sa possible réactivation. En quoi, aussi, ce passage se fait réponse à cette fameuse question du vieillard : « Qui vive? » Vivre, ce qui s'appelle vivre, ne fait sens qu'à se constituer par ce désir que quelque chose se passe, par quoi, la guerre qu'Aldo provoque est son effet immédiat, et se donne à répondre de ce que vivre peut vouloir dire. La vie n'est dès lors donné qu'à ce sujet désirant, rivé à ce vide qui rôde.

La vie, ou ce que vivre veut dire, et dont Gracq se fait ici l'écho, est une question qui travaille en son cœur les derniers travaux d'Alain Badiou, mais qui souffrent à tout le moins de ceci qu'ils oblitérent complètement, bien que se revendiquant d'un retour à Platon, la dimension pathologique, laquelle se tient en ces deux mots : désir et affect. La question fondamentale est celle-ci : comment prétendre réitérer le geste platonicien, sans faire une part belle au désir? C'est cette question que notre texte, en dernière instance, tente de poser. MBK a sans nul doute ouvert une voie quant à l'affect. Reste à ouvrir celle quant au désir. Car de celle-ci, de cette voie dont on a dit qu'elle ne saurait se tenir très loin de ce que d'autres nommèrent Tao, il en va de bien plus que d'une catégorie subjective, c'est-à-dire qu'il en va, purement et simplement, du sujet lui-même. Car de ce dernier, il n'y en a, que pour peu qu'il y ait, comme le bon vieux Lacan l'aura pointé, du désir. Le sujet, pour lui, d'être le sujet de l'inconscient, se voyait dès lors épinglé à ceci qui dans la chaîne

⁷² Deleuze & Guattari, *L'Anti-Œdipe*, p.412.

⁷³ Gracq, *Le rivage des Syrtes*, Paris, José Coti, 1963, p.34.

⁷⁴ *Ibid.*, p.35.

⁷⁵ *Ibid.*, p.36.

signifiante se dit métonymie, laquelle confère à l'homme, avec la métaphore, sa dimension véritable de sujet ; et plus, et mieux : sa dimension éthique, qui tenait en cette seule question : « le sujet a-t-il cédé? » ; et qu'on traduira plus commodément en ces termes : le sujet a-t-il cédé sur son désir? Toute éthique, pour Badiou, revient à cette question – et à raison!⁷⁶ Par quoi, il faudrait conclure avec Badiou, mais vraisemblablement plutôt contre lui, que toute éthique est une *éthique du désir*⁷⁷.

De la même manière, par cette nouvelle acception du désir, il nous serait donné de revenir à l'antique désir de vérité, lequel appert pour tout le moins avec cette éthique du désir, dont Badiou dit qu'elle n'est rien de moins qu'une éthique des vérités. La vraie vie ne pourrait alors que renvoyer à un désir du vrai, dont Platon dans le *Philèbe*, nous enseignait qu'il était naturelle à l'âme humaine. Qu'il soit dit en passant ceci aussi : de se référer à Platon, on ne saurait éluder ce qui épingle chez lui le désir du vrai à l'Idée, par quoi, le désir s'aiguille inéluctablement depuis celle-ci. Ouverture à un désir du vrai donc, ou mieux encore, à un vrai désir dont la vérité n'est qu'à l'aune du procès dans lequel il est pris, c'est-à-dire aussi, que relativement au corps-de-vérité dans lequel il est incorporé. Chose avérée par Badiou lui-même dans le Livre VII (Section II, « Lacan ») de *Logiques des mondes*. Dans ce texte consacré à Lacan, Badiou y commente le Maître, pour montrer en le forçant, que le sujet est ce qui se tient dans la « cisaille » du corps, lequel est frappé par l'Autre, ou le devenir-Autre du site événementiel. Mais ce qui importe encore plus, c'est que l'affect et le désir, y occupent une place de choix, du moins chez Lacan, quant à ce corps qui, marqué par l'Autre, est affecté. Ce que Badiou souligne sans pour autant l'appuyer, c'est que si « le premier corps fait le second de s'y incorporer », l'incorporation à ce second (qui est corps-de-vérité), fait l'affect, mais aussi le désir. Autrement dit, si le désir est « effet de signifiant sur l'animal » incorporé et marqué par l'Autre (qui est trace événementielle chez Badiou), c'est qu'il est aussi effet de l'événement. Désir comme désir *de* l'événement (génitif subjectif). En bref : le corps-de-vérité fait le désir affecté de s'y incorporer. En quoi, le désir affecté est rivé au Vrai. Désir qui, d'avoir son destin aux côtés du Vrai, ne saurait se tenir à distance de la vie. De cet épingleage, Lacan, pour sûr, nous aura instruit avec raison :

« Le désir, ce qui s'appelle le désir suffit à faire que la vie n'ait pas de sens à faire un lâche. »⁷⁸

On ne saurait mieux dire. La vie, de retourner à son désir, se verra amener à cette conséquence, que l'animal humain ordonné à la marchandise ne saurait apercevoir, où il lui faille reconnaître que sa vérité et son bonheur ne se rencontreront qu'à s'exposer à ce qui toujours ne cesse de ne nous parvenir, où qu'à s'incorporer à un corps dont le dur labeur en quoi consiste son endurance témoignera, à tout le moins pour elle, que sa vérité et son bonheur, disais-je, ne se dévoileront paradoxalement que dans l'extrême exigence que commande le désir. Que le désir affecté soit la Voie par laquelle s'atteint le Vrai, ne dispense pas de faire accès à l'immortalité. En sorte que le désir « parvenu à l'extrême du vide (...) donne l'accès (...) à la vie qui demeure [par quoi] la mort ne peut rien contre moi. »(Lao Tzu, Chap.XVI). D'être aiguillé par quelque vide que ce soit, le désir nous emporte à tout ce qui ici sera souligné : le *corps-de-vérité* d'un *sujet fidèle et affecté* enté sur une *trace (ressuscitée)* d'un *événement éternel*, qui fait la *vraie vie* de s'y *incorporer* par une *Idée*.

76 Badiou, *L'éthique*, p.86.

77 Si comme nous l'avons dit – dans un style spinoziste –, l'affect n'est pas le prix du désir, mais le désir lui-même, il nous serait donné de repenser à nouveau frais la fameuse sentence de *L'Éthique*, faisant de la Béatitude la vertu elle-même. Une véritable éthique du désir pourrait ainsi rouvrir à pareille idée.

Sur ce point aussi – Saint Just : le lien entre le bonheur, qui est une idée neuve dans l'Europe des Lumières, selon son expression, et la vertu, dont on sait qu'elle est une catégorie essentielle de ce dernier, serait intéressant à creuser.

78 Lacan, *Écrits*, II, p.261.