

Depuis le milieu du siècle dernier, les anathèmes ont été lancés au nom de la vie affective contre les ravages de la civilisation industrielle.

Imputer aux moyens de production de l'industrie une action pernicieuse sur les affects, c'est, sous prétexte de dénoncer son emprise démoralisante, lui reconnaître une puissance morale considérable. D'où lui vient cette puissance ? Du seul fait que l'acte même de fabriquer des objets remet en question sa finalité propre : en quoi donc l'usage des objets ustensilaires diffère-t-il de l'usage de ceux que produit l'art, «inutiles» à la subsistance?

Nul ne songerait à confondre un ustensile avec un simulacre. A moins que ce ne soit qu'en tant que simulacre qu'un objet en est d'usage nécessaire.

Le *bien d'usage* est originellement inséparable de *l'usage au sens coutumier* : une coutume se perpétue dans une série de biens (naturels ou cultivés) ayant, par l'usage qu'on en fait, un sens immuable. Ainsi le corps propre, par la manière d'en disposer à l'égard du corps propre d'autrui, est un bien d'usage dont le caractère inaliénable ou aliénable varie selon la signification que lui donne la coutume. (C'est en quoi il a un caractère de gage, *valant* pour ce qui ne peut s'échanger.)

L'objet fabriqué, contrairement au bien d'usage (naturel), quoiqu'il se conforme encore à quelque signification coutumière (p. ex. selon l'emploi de métaux ayant un sens emblématique), perd ce caractère à mesure que l'acte de fabriquer se complique et se diversifie. Diversifié selon sa complexité progressive, l'acte de fabriquer substitue à l'usage des biens (naturels ou cultivés) l'utilisation efficace des objets. Dès que l'efficacité fabricable l'emporte au niveau du profit, l'usage des biens naturels ou cultivés, qui définit ces biens par une interprétation coutumière, se révèle *stérile*; l'usage, c'est-à-dire la jouissance, en est stérile pour autant que ces biens sont jugés improductifs dans le circuit de l'efficacité fabricable. *Ainsi l'usage du corps propre d'autrui dans le trafic des esclaves s'est révélé improductif.* A l'époque industrielle, la fabrication ustensilaire rompt définitivement avec le monde des usages stériles et installe le monde de l'efficacité fabricable en fonction de laquelle tout bien naturel ou cultivé - le corps humain autant que la terre - est à son tour évaluable.

Toutefois la fabrication ustensilaire connaît elle-même une stérilité intermittente ; d'autant plus que le rythme accéléré de la fabrication doit sans cesse prévenir, dans ses produits, l'inefficace ; ce contre quoi elle n'a d'autre recours que le gaspillage. Condition préalable à l'efficace, l'expérimentation implique l'erreur gaspilleuse. Expérimenter ce qui est fabricable en vue d'une opération rentable revient à éliminer le risque de stérilité du produit au prix du gaspillage en matériau et en forces humaines (le coût de revient).

Si l'expérimentation gaspilleuse est préalable à l'efficacité et que l'expérimental exprime un comportement universellement adopté à l'égard de tout bien et de tout objet - visant au profit, qu'en sera-t-il alors à l'égard du bien qui suppose toujours *l'immuabilité* de son usage; soit du phantasme qui procure l'émotion voluptueuse - domaine par excellence de l'expérimentation gaspilleuse? Laquelle s'exprime par la fabrication efficace du simulacre.

L'acte intelligible de fabriquer porte en lui-même une aptitude différentielle de représentation, qui provoque son propre dilemme : ou bien il ne gaspille que pour s'exprimer par le fait de construire, détruire, reconstruire indéfiniment ; ou bien il *ne* construit *que* pour *s'exprimer par le gaspillage*. Comment le monde ustensilaire évitera-t-il de tomber dans la simulation d'un phantasme? Fabriquer un objet ustensilaire (p. ex. la *bombe orbitale*) ne diffère de l'acte de fabriquer un simulacre (p. ex. la *Vénus callipyge*) que par le prétexte inversé de l'expérimentation gaspilleuse : à savoir que la bombe orbitale n'a d'autre *utilité* que *d'angoisser* le monde des usages stériles. Toutefois la Vénus callipyge n'est que la face riieuse de la bombe, qui tourne l'utilité en dérision.

La superstition ustensilaire gravite autour de cette absurdité : à savoir qu'un ustensile ne serait un ustensile que s'il est un simulacre. Force_lui est de démontrer le contraire, quitte à se maintenir dessus le monde des usages stériles par le signe efficace de sa propre destruction.

Si les dieux furent les premiers promoteurs de la fabrication d'objets pour que le

fabricant justifiât devant eux sa subsistance propre, dès le moment où la fabrication des idoles fut jugée inutile commença la longue ignorance du caractère proprement mercantile de la vie pulsionnelle au sein des individus, soit la méconnaissance des travestissements de l'utilité pathologique. D'où la notion toute moderne de la « gratuité » de l'art - de l'« art pur » notamment -, laquelle revient à dénier toute capacité comptable au pathos pour autant que le pathos pulsionnel serait source de création « gratuite ». Or, c'est dans les domaines censés les mieux affranchis à son égard, telles les applications économiques de la science, que cette force a développé sa plus astucieuse invention, parce que la dernière qu'on songerait à lui imputer : le régime industriel.

Les normes économiques ne forment-elles à leur tour qu'une substructure des affects et non pas l'infrastructure dernière, et s'il est une infrastructure dernière, est-elle constituée par le *comportement des affects et des impulsions*? Répondre affirmativement revient à dire que les normes économiques sont au même titre que les arts et les institutions morales ou religieuses, au même titre que les formes de la connaissance. *un mode d'expression et de représentation des forces impulsives*. La manière dont elles s'expriment dans l'économie et finalement dans notre monde industriel répond à la manière dont elles ont été traitées par l'économie des institutions régnantes. *Que cette infrastructure première et dernière se trouve à chaque fois déterminée par ses propres réactions aux substructures antérieurement existantes, cela est indéniable ; mais les forces en présence sont celles qui poursuivent le même combat d'infrastructures en substructures. Alors, si ces forces s'expriment spécifiquement -, d'abord selon les normes économiques, elles se créent elles-mêmes leur propre répression; et aussi les moyens de rompre la répression qu'elles subissent à différents degrés: et cela tant que dure le combat des impulsions qui, dans un organisme donné, se livre pour et contre la formation du suppôt, pour et contre son unité psychique et corporelle. Là, en effet, vont s'élaborer les premiers schèmes d'une «production» et d'une «consommation», les premiers signes d'une compensation et d'un marchandage.*

La première répression impulsivelle forme *l'unité organique et psychique du suppôt*; répression qui, à partir du suppôt, répond à *une contrainte que le suppôt continue de subir au cours du combat que les impulsions livrent contre celles qui l'ont constitué*. Or, à l'extérieur, cette répression, donc aussi ce combat, se poursuivent dès que l'unité individuelle du suppôt se trouve intégrée et de la sorte définie par une hiérarchie de valeurs traduite dans une hiérarchie de besoins: *la hiérarchie des besoins est la forme économique de la répression que les institutions existantes exerceront par et à travers la conscience du suppôt sur les forces impondérables de sa vie psychique*. Grâce à son unité organique et morale acquise, l'individu dans son propre milieu ne se formule à lui-même sa vie impulsivelle que par un ensemble de besoins matériels et moraux; il ne lui appartient pas de s'affirmer par les mouvements de sa vie affective mais, en tant que possédant son unité par son aptitude à posséder des biens extérieurs à lui-même, à les conserver, à en produire, à en donner pour en consommer d'autres, à en recevoir pourvu qu'il s'agisse toujours d'objets et non pas d'autres unités vivantes, à moins que ce ne soit dans des conditions où il serait «légitime» de posséder des êtres vivants en tant que simples objets.

« ...Il y a des besoins tels que le besoin sexuel dont on ne peut dire que la satisfaction implique une activité économique en tant que telle:... on ne peut jamais énumérer de manière rigoureuse les besoins des hommes. » (Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, p. 101. Gallimard.)

Comment l'émotion voluptueuse peut-elle seulement faire l'objet d'une mercantilisation et devenir à notre époque d'industrialisation à outrance un facteur

économique? Pour le comprendre il faut un instant considérer ce que l'on entend par les termes de sexualité et d'érotisme. Il se pourrait alors que les formes de l'émotion voluptueuse révélassent une connexion à la fois secrète et tragique avec le phénomène anthropomorphe de l'économie et des échanges.

Depuis Sade notamment (et donc bien avant Freud), qu'est-ce que l'on peut discerner dans la description de la perversion, à savoir: l'émotion voluptueuse se rapportant à un objet apparemment incongru? Le comportement que Sade analyse à partir de ce qu'il nomme les passions simples jusqu'aux passions compliquées, ce que nous nommons la perversion, n'est rien d'autre que *la première réaction contre l'animalité pure et donc une première manifestation interprétative des impulsions elles-mêmes, propre à décomposer ce que le terme de sexualité embrasse de manière générique, soit d'une part, en l'émotion voluptueuse préalable à l'acte de procréation, et d'autre part, en l'instinct de procréation spécifique, deux propensions dont la confusion fonde l'unité de l'individu apte à se reproduire* et dont la séparation prolongée, nonobstant l'achèvement organique de l'individu, met au défi sa propre fonction de vivre. Le terme de perversion ne désigne alors que la fixation de l'émotion voluptueuse à un stade préalable à l'acte de procréation, tandis que les termes sadiens de passions simples se combinant en passions compliquées désignent les diverses ruses par lesquelles l'émotion voluptueuse initiale dans sa capacité interprétative en vient à choisir parmi diverses fonctions organiques de nouveaux objets de sensation pour les substituer à la seule *fonction procréatrice et ainsi tenir indéfiniment en suspens cette dernière*. Ces substitutions, ces ruses, que sont-elles? sinon autant de *prélèvements opérés sur l'instinct de propagation; la force pulsionnelle prélevée* forme alors la *matière d'un phantasme que l'émotion interprète* ; et le phantasme *tient ici le rôle de l'objet fabriqué*. L'usage du *phantasme par une force pulsionnelle donne son prix à rémotion* qui se confond avec cet usage; et l'usage du *phantasme procurant l'émotion veut, dans la perversion, qu'il soit précisément inéchangeable*. Ici intervient la valorisation première de l'émotion éprouvée: une *impulsion* que nous disons *pervertie* du fait même qu'elle se refuse à *l'accomplissement grégaire de l'unité individuelle*, à la fonction procréatrice de l'individu, *se propose dans son intensité comme ce qui est inéchangeable, donc hors de prix*. Et quoique l'unité d'un individu parvienne à s'achever physiologiquement, sous son apparence corporelle, elle est en quelque sorte échangée contre le *phantasme* sous la contrainte duquel elle se maintient exclusivement.

Il n'existe pas une économie proprement dite de la volupté qui bénéficierait des moyens industriels - comme le prétendent les moralistes, qui la dénoncent telle quelle aux gardiens des institutions. En revanche, l'inverse est vrai: l'industrie bénéficie aussi de ce que l'on nomme malencontreusement l'érotisme en tant que norme économique variable. Mais dans les sphères délimitées par la production éditoriale, publicitaire et cinématographique, donc de la suggestion, elle reste en deçà d'une exploitation avouée telle que l'industrie serait capable de l'assumer, si les moyens de production étaient aux mains de ceux que concernent directement ces «produits». Ce n'est point la propagande ou la publicité (de la haute couture ou des produits cosmétiques) qui l'expriment. Semblable économie demeure encore latente et peut-être ne parviendra-t-elle pas à se dégager tant que le régime industriel ne saura prévoir les conditions de la jouissance autrement qu'au niveau domestique, à l'intérieur d'une législation fondée sur la cellule familiale. Et cependant, par tous les moyens qui la constituent, l'industrie signifie une rupture déjà accomplie avec l'esprit de cette législation, un bouleversement depuis longtemps effectué des habitudes que les institutions feignent encore de préserver.

L'industrie pose pour principe même de toutes ses initiatives que tout

phénomène humain, au même titre que tout phénomène naturel, est susceptible d'être traité en tant que *matériel exploitable*, donc *assujettissable* aux variations de la *valeur*, mais en outre à tous les *aléas de l'expérience*. Il en est ainsi du caractère à la fois spirituel et animal de l'émotion voluptueuse considérée à partir de *sa force de suggestion*.

Dans le monde de l'industrie artisanale, la représentation de l'émotion voluptueuse se communiquait - au même titre que la connaissance - par les instruments de suggestion tels le tableau, le livre, le spectacle, et ce n'était que par le biais du travail fourni à l'aide de ces instruments que l'émotion suggérée parvenait à circuler à l'état d'objet rare. Là encore la valeur - conformément à la hiérarchie des besoins de l'économie classique - procède du caractère unique du *prestige obtenu par l'instrument de suggestion*, non pas de l'émotion prouvable; parce que le *simulacre* appartient encore au monde des «idées», donc de la culture, la *suggestion en soi coûte* alors plus cher que la sensation éprouvable au contact de l'objet suggéré.

A partir du régime industriel qui va, en fonction d'une consommation massive, jusqu'à standardiser les *instruments mécanisés de la suggestion* autant que ceux de la connaissance en général, la communication perd de son prix en changeant de nature et d'intention - et la suggestion procurée par la voie des stéréotypes - se fait de plus en plus gratuite dans ses effets - à mesure que le prototype lui-même se maintient hors de prix. Le renversement est total : la sensation éprouvable vaut plus que son image suggérée. Toutefois la tension qui en résulte crée un terrain d'exploitation massive en même temps que la stéréotypie de la suggestion permet à l'industrie d'intercepter la *genèse des phantasmes duels pour les détourner à ses fins propres*, les éconduire et les disperser dans l'intérêt même des institutions.

Nous risquons d'établir entre l'«économie» des affects et l'économie des besoins, définie par l'échange, un rapport purement analogique. Celui-ci ne mène à rien, si ce n'est pas du point de vue des *objets* et des *besoins* que l'on part pour déceler la lutte des affects contre leur *formulation inadéquate*, reconvertie *matériellement à l'état d'une demande de biens* qui ne leur correspond que de façon contrariante.

A considérer d'abord, dans cette reconversion, la fonction *du nombre* dont dépendent le prix et le moyen d'acquérir ces biens par eux-mêmes inadéquats.

Ensuite, *l'usage de ces biens*, qui a son tour, réagit sur l'affect.

En troisième lieu, la *différenciation* plus ou moins consciente entre la *possession*, *l'usage*, la valeur ou la non-valeur de ces *biens*, selon qu'ils représentent ou non des états affectifs, en provoquent de nouveaux, par quoi la première revendication des affects se trouve surmontée provisoirement, ou bien accentuée par une *discordance fondamentale*.

Une sorte d'intimidation et de chantage s'inscrit dès l'origine entre la nécessité de subsister et la manière de jouir, à partir d'une subsistance assurée.

Cette intimidation à divers degrés contribue à former la revendication affective au niveau des besoins individuels : tel groupe d'individus se soumet à des normes d'échange, accepte ainsi de se définir moralement et socialement selon une catégorie de besoins qui relève de la manière dont ce groupe, en vertu de son mode de subsistance, prétend au mode de jouissance de biens correspondants.

De prime abord, aux yeux de l'économie, la jouissance dite érotique ne saurait être assimilable à la jouissance d'un bien parmi d'autres : ce n'est que dans la mesure où elle se rapporte à un objet, soit l'objet vivant (donc le corps) que la jouissance de cet objet en tant que possédable est ou peut être estimée comme celle d'un bien: un objet d'usage ; ce que les mots de Sade expriment de façon à la fois très simple et très équivoque : *le droit de propriété sur la jouissance*.

Dans la *hiérarchie des besoins*, la jouissance érotique se confond avec le «besoin» sexuel: soit le *besoin imprescriptible du foyer*, base de premiers besoins dits domestiques. Il n'est pas question d'une jouissance *érotique* proprement dite, laquelle est ravalée au rang du *vice*, parmi d'autres vices, qui ne prennent le sens d'une «demande» comme source de prospérité générale que si l'on met en cause le «refus d'investir» comme source des misères publiques.

C'est à partir du siècle dernier que l'on commence à envisager la jouissance érotique comme le besoin primordial. Ainsi le «socialisme utopique» s'avise d'étendre la « *mise en commun* » de tout bien aux objets vivants de la volupté.

Le projet de Fourier, longtemps enseveli, émerge à nouveau sous la forme d'exégèses assidues, et cela dans un contexte totalement différent de celui de sa naissance. Les tentatives empiriques auxquelles il donna lieu voici plus d'un siècle, aux Etats-Unis notamment, ne sortaient pas de l'initiative improvisatrice de quelques individualités généreuses et enthousiastes sans aucune chance de développement ni de durée. Il en va tout autrement aujourd'hui où les conditions industrielles ont par elles-mêmes bouleversé les anciennes classes et en ont multiplié de nouvelles, alors que d'une manière générale l'esprit et le sens expérimentateur des dernières générations porteraient des groupes beaucoup plus vastes à se rapprocher de semblable projet, soit que ceux-ci se débarrassent une fois pour toutes de la notion d'utopie, soit que, tout au contraire, ces groupes retiennent cette notion de *ce qui est nulle part* en s'identifiant eux-mêmes au *nulle part*, afin de l'étendre partout comme [réalité unique du fait de leur *présence agissante*.

La mise en commun phalanstérienne, à l'intérieur de laquelle les échanges passionnels doivent redistribuer la société en classes d'affinités - selon la loi d'Attraction -, transforme du j tout au tout la nature même du travail. La fausse notion des «loisirs» que l'on ménagerait à des classes diversement «laborieuses» se voit ici dénoncée à l'avance par Fourier. Pour que la mise en commun non seulement des moyens de produire, mais encore des individus, supprime le caractère punitif du travail, il faut que la production des objets même ustensilaires demeure toujours conforme non plus à *un besoin industrielle déterminé*, mais a une aspiration *passionnelle*: le travail doit s'effectuer dans l'euphorie de l'imagination en tant que l'agir spontané et créateur de l'homme. S'agissant d'une activité émulative de divers groupes, de diverses classes d'âges et d'affinités, de «hordes», toute activité s'organisera tel un jeu rituel, où *le spectacle même par la mise en scène des échanges entre groupes d'affinités doit assurer l'équilibre et les aptitudes de chacun et de tous, telle une vaste récapitulation contemplative et spectaculaire de la gamme et des variations de la vie pulsionnelle*. De là une savante et subtile combinaison de la polygamie et de la polyandrie, en tant que principe social dit «harmonien».

Remarquons d'abord que le postulat de *gratuité* (à partir de la mise en commun s'épanouissant dans le libre jeu des passions) semblerait faire ici abstraction d'un élément primordial de l'émotion voluptueuse : l'élément agressif qui exige et suppose la résistance - implicite au travail créateur autant qu'au bénéfice émotionnel -, c'est-à-dire ce qui reste *irréversible*, en l'absence de tout jeu. Or, non seulement Fourier ne l'ignore pas, mais toute son invention consiste à vouloir assouvir les propensions agressives et l'agressivité voluptueuse en particulier, par une organisation ludique de situations passionnelles, par elles-mêmes non ludiques. Comment pourra-t-elle faire la part de la provocation et du défi qui font que l'émotion voluptueuse dans sa propre genèse n'est *nullement gratuite*, mais suppose l'appréciation, la valeur et la surenchère donc le *prix à payer*? On peut dire ici que l'agressivité

constitue la matière du jeu. Mais en élaborant les impulsions diverses sous forme d'activités qui en demeurent les simulacres, le jeu vise à capter, donc à canaliser les prolongements du fond pervers implicite à l'émotion voluptueuse. Ou bien le jeu vide de son contenu ce qu'il veut épanouir, ou bien il ne parvient à l'épanouir sous forme d'activité ludique qu'en *laissant intact ce fond même*. Pour qu'il y ait simulacre, il faut qu'il y ait un fond irréversible, cette réalité étant inséparable du phantasme qui commande la réalité d'un comportement pervers. Sade affirme que le phantasme agissant dans l'organisme et ses réflexes demeure indéracinable; Fourier le conteste: le phantasme est reproductible en tant que simulacre.

Le simulacre dans ce sens n'est cependant pas la catharsis, laquelle n'est qu'un détournement de forces ; car il reproduit la réalité du phantasme au niveau du jeu, *mise en scène* de la réalité agressive. Fourier mise non tant sur la liberté que sur la création libératrice d'une réalité: le jeu. Sade ne conçoit justement pas la création d'un objet compatible avec la perversion, qui puisse lui faire prendre l'allure du jeu, car la perversion est elle-même un jeu par rapport à l'irréductible des normes. C'est pourquoi la destruction de son objet reste inséparable de l'émotion perverse ; instinct de mort et fonction de vivre sont indissociables. Fourier plaide pour la malléabilité, soit la plasticité des impulsions: elles ne seraient «de vie» et «de mort» que relativement à la fixité ou à la mutation du phantasme. Et Fourier ne cessera d'affirmer à son tour que le fait vécu de la résistance, de l'agressivité, de la violence enfin, forme le ressort du jeu. Et s'il est en effet un simulacre, comment ne résorberait-il pas le fait vécu de la violence, dès lors qu'elle fournit la substance du simulacre? Sade sans conclure objecterait derechef: pour que s'exprime seulement la singularité d'une perversion ou d'une manie, un suppôt est nécessaire. Mais pour qu'il *observe les règles* de votre «jeu», comment simulera-t-il «sérieusement» ce qu'il éprouve sinon autrement ni mieux qu'en simulant son propre phantasme qui fait justement de lui un maniaque ou un pervers? Le sérieux ne réside pas ici dans la frénésie avec laquelle ce suppôt s'attache à son phantasme impulsif, mais dans la force irréductible avec laquelle les impulsions maintiennent le suppôt dans son phantasme, pour se manifester, en le dévorant. S'il n'y avait pas ce sérieux, il n'y aurait pas non plus de volupté réelle, et elle n'est ressentie jamais que parce qu'elle fait la part du sérieux, pour qu'elle soit «au prix du sérieux», légère et frivole, par rapport au reste de l'existence.

Or, ce qui semble déterminant pour la singulière construction de Fourier, c'est qu'à l'époque où il conçoit son projet, la vertu du jeu reste entièrement conditionnée par un contexte social dont la propre règle de jeu est de soustraire la perversion même à toute exhibition érudite. C'est la gloire de Fourier d'avoir exprimé et dénoncé cet escamotage à partir des normes économiques. Là même où cet escamotage s'opérerait en toute sécurité.

Toutefois, le jeu de notre propre monde industriel, qui va jusqu'à exploiter toute exhibition, y compris celle de l'élément pervers, oblige de repenser l'utopie phalanstérienne à partir de données entièrement nouvelles. «Utopique», son projet ne l'est qu'à proportion de la résistance que le monde industriel bourgeois oppose par cupidité à la vaticination lucide de Fourier. Mais il se pourrait que quelque chose de *radical* explique autrement cette résistance que la simple cupidité.

Fourier a parfaitement saisi ce que signifie dans l'imagination érotique le *geste délibéré de se vendre*, son contenu et son ressort psychique : son retentissement, inique et ignoble, socialement, lui répugne : car ce geste laisse des lésions profondes, dès lors qu'en «civilisation». c'est-à-dire dans le mécanisme industriel, le *sens du jeu* n'assure pas la *réversibilité ludique* de ce geste même, comme le ferait la règle en *Harmonie*. Le projet anti-utopique de Sade dans ce qu'il révèle *économiquement* - pour autant que la perversion même

fonde la valeur -, fera mieux comprendre le sens de la gratuité ludique de Fourier.

Antérieurement à l'utopie harmonienne et comme sa réfutation anticipée, Sade avait développé au nom de l'universalité de la sensation voluptueuse, et comme un postulat découlant de l'athéisme intégral, une mise en commun dans le sens de la violation de la propriété physique et morale des personnes. Du fait que le Dieu moral, garant du moi responsable et identique à lui-même, disparaît, chacun appartient à tous et tous à chacun, en tant que *biens*. Mais ce qui se présente chez Fourier comme une expropriation morale *gratuite* des personnes selon la loi différentielle des affinités donne lieu chez Sade à un principe de prostitution universelle: à savoir que chacun et chacune sont appelés à se *vendre*, ou proposés à *l'achat*; pour que chacun et chacune soient vendables, il faut que chacun garde sa propriété morale qui constitue la valeur de l'individu mis en vente: l'esclave n'est pas un objet inerte dépourvu d'amour-propre, mais un vivant, réduit à l'état d'objet dont l'attrait consiste en ce qu'il se trouve (délibérément ou non) humilié ou humiliable dans sa dignité, son intégrité, soit dans son aptitude à posséder son bien propre, à se posséder lui-même; c'est de la rupture de cette intégrité, par cette prostitution volontaire ou forcée, que découle l'émotion érotique sadienne. Prostitution dont la «qualité» tient à la surenchère du prix que le sujet s'attribue à proportion de sa dégradation morale; plus il est «corrompu», plus il augmente son prix - tel le personnage de Juliette. Ainsi d'abord la sensation voluptueuse s'intensifie: non plus gratuitement, mais du fait même que l'objet dont cette sensation découle s'estime vendable. Or, cette vénalité - selon l'interprétation sadienne - serait fondée sur le fait que les êtres ne peuvent jamais communiquer entre eux qu'en tant qu'objets trafiquables. C'est pourquoi avant d'en venir au rôle du numéraire dans ce dilemme - il convient d'examiner un instant ce qui supplée à cette incommunicabilité dans le monde de la fabrication d'objets ustensilaires. Car l'acte de fabriquer concerne la manière dont l'être humain se comporte non seulement à l'égard de tout bien en tant que fabricable, mais aussi de son corps et du corps d'autrui en tant qu'objet instrumentalisable. Quelle propension en bénéficiera sous forme de demande? Quelle sera l'offre?

La façon dont l'industrie se conçoit elle-même avec ses innombrables techniques porterait à croire qu'elle neutraliserait les forces pulsionnelles par la fabrication d'objets instrumentaux, usiniers, ustensilaires. Or, par ses propres normes, elle provoque au contraire la représentation phantasmatique de ces forces, et ceci à un double point de vue.

La fabrication d'objets ustensilaires, de plus en plus complexes, réunit deux ou trois facultés, déterminées par une opération quelconque, et sépare le sensible de son agent corporel ; non seulement des «yeux pour ne point voir», des «oreilles pour ne point entendre» surpassent l'exercice manuel limité dans son contact, mais encore *l'instrument* qu'ils composent *se projette lui-même dans les objets à produire* comme autant de fonctions physiques et mentales différenciées, auxquelles répondent les objets concernés.

L'opération instrumentale semblerait d'abord signifier l'abandon d'une région où l'agir manuel, orienté encore plus ou moins selon des puissances oniriques, les captait et les exorcisait en quelque sorte dans ses produits. Désormais, si l'instrument libère la main, l'œil, l'oreille, il libère du même coup ces mêmes puissances, lesquelles, cessant de paraître ce qu'elles étaient pour l'agent corporel, deviennent d'autant plus sûrement celles de la perversion ustensilaire comme de la perversion pure et simple que c'est à leur service qu'opéré maintenant un agent extra-corporel: l'instrument, révélateur de l'objet fixé et désarticulé au préalable dans la représentation, en vue de sa réarticulation instrumentale. De ce fait, en tant qu'abstraction matérialisée de l'appréhension même, mais en tant que «

mentalisation » du contact corporel, l'instrument est l'agent immédiat du phantasme. Premier aspect, mais aussi première conséquence de l'étroit rapport entre le comportement industriel et celui phantasmatique de la perversion: *l'objet s'explique uniquement selon le contact instrumental*. Tout de même que le phantasme pervers se forme en tant qu'objet d'usage de l'émotion voluptueuse par la disjonction des fonctions organiques et, par leur redistribution incongrue, procure une jouissance opiniâtre, *mieux que ne Le saurait jamais une sensibilité «saine»*, ainsi l'instrument *connaît autrement et mieux* son objet et son effet que ne le saurait jamais la main, puisqu'il a été conçu en fonction de l'objet explorable ou fabricable, et que celui-ci -inanimé ou vivant - n'est jamais défini autrement qu'en fonction même de ce qu'il a d'explorable ou de fabricable.

L'instrument est aussi indissociable de l'objet qu'il présuppose, fabrique, explore que la perversion l'est du phantasme qu'elle engendre. Tous deux contraignent à l'usage de leur produit. Qui veut l'objet veut l'instrument. C'est pourquoi - second aspect de l'étroit rapport entre le comportement instrumental et celui pervers - la répétition opératoire leur est commune. Le ressort de la répétition est la contrainte. La répétition perverse s'effectue par le phantasme d'une fonction vitale contraignante en tant qu'inintelligible, parce que isolée de son ensemble organiquement intelligible. Si l'opération, limitée parce que fonctionnelle, effectuée par un instrument, paraît immédiatement absurde dès qu'on en use contrairement à son effet, tout instrument en soi extériorise par lui-même un phantasme. Seul empêchera qu'il le paraisse un degré d'utilité ou d'inutilité toujours variable, d'autant plus qu'il réalise indéfiniment le même objet ou le même effet - quand bien même l'objet serait sans lui irréalisable ou son effet ignoré. Il lui faut donc imposer l'usage de l'objet ou de l'effet qu'il procure pour justifier son coûteux entretien. Ce qui nous amène au second point de vue de l'intervention industrielle dans le domaine de la représentation phantasmatique, à savoir celui de la qualité et de la quantité, tant de l'acte producteur que du produit.

Il n'est que de voir la manière dont l'industrie, par ces mêmes procédés techniques, non seulement peut mais doit nécessairement favoriser et donc développer un automatisme (inhérent au sensible) qui veut que les réactions de la sensibilité dans l'usage des objets isolent la jouissance, donc l'efficacité de cet objet même ; en sorte que le bénéfice ne réside que dans le gaspillage, - la qualité n'étant plus dès lors dans les objets autrement que relativement à ce que les objets peuvent procurer; et donc aussi relativement au *temps* de la jouissance. Tout au contraire, leur quantité assure la qualité du *moment* de jouissance procuré; ; et ainsi l'acte même de produire des objets l'emporte sur le produit ; plus l'acte (producteur) est perfectionné, moins importe l'exemplaire produit La *qualité de* son produit par la capacité d'en produire en quantité. Et c'est là ce que Sade nous montre au niveau même de la vie impulsionnelle: dévoilant l'autre face de la mercantilisation industrielle de l'émotion voluptueuse sous le rapport de la production «massive».

Pour les personnages sadiens, tantôt c'est la *qualité* de la *même victime* sur laquelle s'acharne, diversement pratiqué, l'acte de son bourreau, qui l'emporte sur la notion de l'acte, tantôt c'est le *même acte réitéré* qui, exercé indifféremment sur une *quantité de victimes*, affirme la *qualité* de l'acte.

Ainsi apparaît d'abord le renversement du rapport de la sensation avec son objet : dans le premier cas, l'objet en est la source, c'est lui qui par son caractère irremplaçable détermine le comportement à son égard, qui provoque les tentatives diverses pour le posséder ; il est maintenu dans sa valeur intrinsèque, en dépit de sa *destruction apparente*, et il dépasse toujours *l'usage* auquel il semble se prêter.

Dans le second cas, l'objet n'est qu'un prétexte de l'émotion et de l'acte qui la prononce

au contact de l'objet aussi indifférent qu'une chose. Pour que l'émotion de l'acte destructeur, toujours le même, puisse se réitérer, *l'usage de l'acte*, éprouvé en tant que source d'*émotion* l'emporte sur l'objet dans lequel l'émotion n'arrive pas à s'épuiser.

Ainsi, à la faveur de l'intuition sadienne apparaît dans le domaine de l'émotion ce qui sera le principe de notre économie moderne sous sa forme industrielle: le principe de la production à outrance exigeant une consommation à outrance; produire des objets destructibles, habituer le consommateur à perdre la notion même de l'objet durable. Produire, fabriquer selon une méthode déterminée des objets en série répond ici à la qualité de l'acte exercé indifféremment sur la quantité des victimes. A l'inverse, expérimenter diverses méthodes de fabrication pour imposer la qualité d'un même produit et en augmenter le caractère rare répond à la diversité des actes tentés sur une même victime pour la posséder dans ce qu'elle a de rare ou d'unique en son genre. L'absurdité de semblable analogie rend compte du renversement que les forces impulsives subissent au niveau de l'énoncé économique des besoins et des objets fabriqués concordants. Le rapport entre l'émotion procurée tantôt par l'acte, tantôt par l'objet vivant, et la production proprement dite reste parfaitement insaisissable en raison de deux sphères du comportement humain qui semblent incompatibles eu égard aux conditions qui le déterminent. La raison en est que dans l'ordre économique la capacité de travail est précisément à l'opposé de la vie effective en général, de l'émotion voluptueuse en particulier. Comment assimiler à l'effort exercé sur la matière vivante ou inanimée l'acte exprimant une émotion? Si cette dernière se traduit par un ensemble de gestes formant une activité concertée, ce n'est jamais qu'une mise en scène de l'émotion. Quelle apparence que l'usage d'objets fabriqués soit jamais comparable, fût-ce aux pires traitements que l'on infligerait à des êtres vivants ?

Pareilles questions ne sont seulement pas concevables dans le domaine économique tant que l'on ne voit pas que, tout de même que le travail, l'affect lui-même «produit» que l'émotion voluptueuse «fabrique» l'image non pas de l'être vivant qui formerait son objet, mais d'un aspect de celui-ci, pour que l'émotion puisse seulement le traiter en objet, donc le phantasme avec lequel s'élabore et s'augmente l'émotion; mais cette fabrication en tant que telle ne semble encore ici qu'un terme analogique, parce qu'elle n'est pas du tout séparable de l'émotion, qui est l'envers de l'effort.

Or, ce qui forme un tout indissoluble dans la sphère impulsive : émotion voluptueuse, instinct de propagation, phantasme, ne se peut décomposer qu'au niveau du comportement conscient en autant de facteurs trouvant leur réplique dans la sphère mercantile: producteur, consommateur, objet fabriqué.

Dans les deux sphères prévaut le même phénomène de l'usage.

Dans la perspective impulsive, le producteur et le consommateur se confondent.

Dans la perspective économique, un ou plusieurs producteurs font face à une ou plusieurs catégories de consommateurs déterminant la production massive ou la multiplication d'un même objet.

Dans la sphère impulsive, la multiplication de l'émotion par elle-même au contact d'un même objet (phantasme) s'effectue par son intensité; ou encore une même émotion s'alimente au contact de divers phantasmes.

Dans la perspective économique, les conditions mêmes de la fabrication (effort, travail) veulent que l'objet fabriqué et sa consommation *marquent le point de non-retour par rapport à la production du phantasme* (soit encore une fois l'opposition de l'effort, à partir du « besoin », à la pure émotion - donc consommation voluptueuse de l'objet qu'elle élabore). Ce point de non-retour - non-retour au monde impulsif - s'ouvre sur la perspective économique de la production ustensilaire.

C'est la lente victoire de l'instinct de propagation remportée sur l'émotion voluptueuse, et, d'une manière générale, sur la perversion initiale.

Toutefois, le prix de cette victoire sur l'instinct de propagation, soit de l'effort, qui l'emporte sur l'émotion, sera la revanche de la perversion: la disproportion entre l'effort et son produit, la disparité entre la demande et son objet, et pas seulement le déséquilibre entre l'offre et la demande; et enfin la disparition de l'unité individuelle à laquelle viennent se substituer des conglomérats de besoins hypertrophiés selon les conjonctures

Le phénomène industriel serait donc la perversion retournée de l'instinct de conservation et de propagation de l'espèce; la jouissance stérile de l'émotion y aurait enfin trouvé son équivalent le plus mensonger et le plus efficace. Le consetement à subsister par le travail, donc à racheter la passivité initiale, établit la notion des besoins et leur hiérarchie variable, selon laquelle l'instinct de propagation parvient à surmonter sa gratuité propre ; son arbitraire répétition en devient une nécessaire, dès qu'elle procure à ses exemplaires humains le prétexte de résister au prolongement stérile de l'émotion voluptueuse

La terre d'abord ; les instruments ensuite ; les objets et enfin le signe des objets, jusqu'à l'interposition entre les êtres et leurs désirs, de signes valant pour les désirs et leurs objets en tant que ressources évaluables. Autant de prélèvements que l'instinct spécifique opère sur la perversion pour les structurer en besoins, à partir des exemplaires de l'espèce. Ceux-ci ne vérifient leur exemplarité dans leur unité propre que par l'affirmation de ces besoins. Mais parce que les besoins qu'ils affirment ne prennent forme que dans des objets qu'ils fabriquent et que ces objets les éloignent de plus en plus de ce qu'ils désirent en premier et en dernier lieu, voilà pourquoi ils ne s'affirment jamais qu'en divisant à l'infini en eux-mêmes la force pulsionnelle qui les ramènerait à la passivité de la sensation voluptueuse.

Considérons le rapport possible entre l'élaboration perverse du phantasme d'une part et la fabrication de l'objet d'usage, d'autre part.

Les deux processus divergent en ce que le phantasme, produit impulsif, signale une menace pour l'unité individuelle, tandis que l'objet fabriqué présuppose la stabilité de l'individu ; le phantasme veut durer aux dépens de l'unité individuelle; l'objet fabriqué doit servir à cette unité; sa fabrication et son usage impliquent l'extériorité, la délimitation à l'égard du milieu, donc aussi à l'égard d'autres unités.

Mais de son côté le phantasme suppose *l'usage* de quelque chose ; son élaboration se confond avec l'usage de quelque jouissance ou souffrance : ce dont *use* ici l'individu, dans le phantasme, est le signe d'une *contrainte*, du fait de son unité. De la sorte aussi l'élaboration du phantasme donne lieu à un état de *compensation continue* : donc *d'échanges*. Mais pour qu'il y ait échange, il faut qu'il y ait un *équivalent*, soit un valant pour quelque chose, autant dans la sphère du phantasme élaboré aux dépens de l'unité individuelle qu'au niveau de l'individu, dans la sphère externe, de l'objet fabriqué.

Dans l'état pulsif, la recherche d'un équivalent du phantasme répond à sa contrainte; l'unité organique qui la subit en tant qu'irrésistible jouissance tend à s'en acquitter, parce que comptable de cette obsession stérile eu égard à la solidarité spécifique des unités entre elles.

Tout équivalent, au niveau de l'unité organique de l'individu, représente par conséquent une double sanction : celle de la *contrainte interne* et de l'*affirmation* de soi *externe*; d'où le dilemme : *jouis sans t'affirmer ou affirme-toi sans jouir pour seulement subsister*.

Rendre compte de l'une et de l'autre sanctions n'est possible que si l'on forme l'*équivalent* non plus de la contrainte interne, mais du *renoncement* à celle-ci. L'équivalent de

ce renoncement, c'est sur quoi se fondent les conditions du travail, et l'acte spécifique de fabriquer.

Si, selon la définition de Keynes, la «*désutilité*» du travail est (subjectivement parlant) l'aptitude à contrarier un « besoin », fût-ce même « le goût de ne rien faire », ce seul mot recouvre coûte la tension entre la jouissance stérile et la décision de fabriquer des objets.

La notion de *désutilité* (dont nous retournons ici le sens keynesien donné par un éminent commentateur, M. de Largentaye) mesure la part *d'intelligibilité* dans l'acte de fabriquer des objets propres à un usage et celle du caractère originairement *inintelligible* de la contrainte «phantasmatique». Par l'équivalent qu'il exprimerait, l'acte de fabriquer, soit de satisfaire un ou plusieurs besoins et ainsi d'admettre quelque usage déterminé mais *sans aucun rapport avec ce à quoi l'on renonce*, s'effectue proportionnellement à la contrariété obsessionnelle : le «goût de ne rien faire» au sens économique, ou le désir d'une autre activité permettant de se faire valoir selon quelque aptitude, propre à élaborer des propensions affectives - tel serait implicitement (selon Keynes) le sens du salaire que lui attribue ou lui dénie le travailleur ; mais tel est aussi le sens de l'achat d'un produit pour le consommateur qui consent à en user conformément aux limites du produit.

S'il règne un état de compensation continue et d'échanges entre les forces pulsionnelles qui se sustentent aux dépens de l'unité organique, ces échanges ne s'effectuent pas sans laisser des traces qui sont autant de «notations» de ce qui est prélevé, échangé: le phantasme est comptable de l'organisme comme la jouissance ou la souffrance éprouvée sont comptables du phantasme qui les procure à l'individu. Voilà le «solde débiteur» de l'unité individuelle.

Comment cette même notation pourrait-elle se retrouver dans la fabrication de l'objet d'usage, et est-il seulement concevable que l'unité individuelle du producteur se borne (en tant que sujet économique) à s'affirmer pour elle-même comme à l'égard d'autres unités, reconnaissables à l'aptitude qu'elles ont d'en fabriquer, mais aussi d'en user ?

Par l'usage qu'il prescrit, l'objet fabriqué serait déjà le signe variable d'une propension, laquelle existerait à différents degrés chez certains ou n'existerait absolument pas chez d'autres qui le fabriquent, indifférents à son usage, ou chez ceux qui en useraient à défaut d'un besoin qu'ils ignorent en l'absence d'un objet qui le leur révélerait. Sans doute y aura-t-il ainsi une apparence d'égalité ou une égalité accidentelle ou encore et presque toujours une inégalité fondamentale des propensions dans l'usage autant que dans la fabrication. Ce serait donc là le «libre jeu des passions»? Mais c'est encore raisonner à l'intérieur d'un circuit où tous les jeux sont faits par les statistiques ou les conjonctures, et non par les joueurs. Et en effet, au niveau du sujet économique en tant *qu'unité* individuelle (ne sait-elle pas ce qu'elle «veut», ce qu'elle «peut»!) l'inégalité fondamentale des propensions non pas seulement à l'égard d'autres unités, mais tout d'abord à *l'intérieur de l'unité même* exigerait qu'une signification compensatoire intervienne dans la décision apparente de fabriquer pour tel ou tel usage. Toutefois, le seul intérêt du régime industriel est que le producteur ou le consommateur ne manifestent comme spontanément un *aspect d'eux-mêmes qu'en* empruntant à telle *forme* de la fabrication ou de la consommation la propre forme de leur subsistance et de leur mode d'exister, en tant qu'«unités individuelles».Le pur truisme à quoi revient de constater ceci ne semble du tout nous avancer, pas plus que le fait de remarquer qu'«il ne saurait en être autrement» dès lors que seul l'objet qu'il fabrique et consomme non seulement définit le sujet économique, mais garantit son unité morale et matérielle. Or, ce n'est nulle part ailleurs que dans ce genre de truismes que se cache le motif contraignant de la recherche d'un équivalent; l'unité du sujet économique ne reste une

unité efficacement productive *que si elle est amenée à confondre ses prétendues propensions avec le détournement continu de celles-ci*. Mais que ce soit *par l'acte* si indispensablement légitime de fabriquer des objets d'usage *que ce détournement s'effectue* - voilà une représentation trop absurde pour que l'unité s'y arrête un instant : comment se refuserait-elle à cette fabrication pourvu qu'elle y trouvât son juste compte? L'unité du sujet ne peut sortir de cette évidence immédiate, car elle ne voit seulement pas qu'elle-même est la fiction d'une nécessité aussi incontrôlable que délibérée.

Que de la sorte une catégorie d'objets d'usage se substitue immédiatement à tout autre usage que lui dicteraient ses aptitudes passionnelles; qu'en revanche celles-ci s'épanouiraient dans autant d'objets fabricables, si seulement le sujet économique cessait de se comporter en tant qu'«unité» et prît en mains sa propre « décomposition » pour ne se recomposer jamais que selon *l'aptitude de toute passion à fabriquer son objet*: - il le conçoit d'autant moins que ce n'est jamais que du point de vue de son «unité individuelle» qu'il interprète semblables aptitudes comme autant de propensions prétendues, mais d'avance déterminées par les conjonctures selon lesquelles l'on calcule ses «besoins».

La fabrication d'objets ustensilaires (qui donne à notre monde sa physionomie) peut-elle seulement indiquer que le sujet économique, à partir de son unité individuelle, de son aptitude à produire et à se reproduire, cherche à prononcer, à défaut d'un équivalent de son état pulsionnel (tel le simulacre de l'art), par un équivalent autre que le salaire, son renoncement à cet état en faveur de sa subsistance? Est-ce uniquement pour subsister qu'il fabrique? Ou bien l'impulsion *renoncée*, ou l'aptitude à exprimer cette impulsion, exigerait-elle que dans *l'acte de fabriquer* des objets ustensilaires se prononçât la valeur de la *perte subie* au profit de l'usage que prescrivent ces objets?

Sous le rapport de l'efficacité fabricable, à partir de sa discrimination entre l'usage stérile et l'usage productif, il n'appartient pas à l'ustensilarité de résoudre la contrainte obsessionnelle par une fabrication à son usage. Tout de même le fabricant de simulacre - d'un usage stérile - subsiste dans le monde ustensilaire. Non seulement il divulgue ses propres phantasmes par les produits inventés selon l'astuce de son intellect, mais non moins que le fabricant d'ustensiles, d'instruments et d'objets d'usage, lui aussi marchande ce qu'il divulgue au prix de tout ce que lui coûte l'acte de divulguer; dût-il crever de misère, il prétend enrichir la connaissance par les sensations qu'il procure. Le producteur de toutes sortes d'outillage, le travailleur en général, ne divulgue rien - si ce n'est le besoin d'autres objets à partir d'objets existants : soit l'usage perfectionné d'un objet prescrivant et limitant toujours à cet usage exclusif.

Qu'aucune divulgation phantasmatique ne puisse ni ne doive se faire jour dans l'acte de fabriquer pour un usage indispensable - ne se discute même pas! Donc, quelle que soit l'application imaginative qu'y apporte la science, c'est pure insanité. *que de vouloir chercher la moindre coïncidence, voire analogie entre l'acte de fabriquer un ustensile et l'acte de divulguer quelque phantasme par un simulacre.*

Le monde ustensilaire ne pouvant compenser par aucun signe le renversement de l'état pulsionnel en activité fabricante, *puisque cette activité même tient déjà Heu de compensation*, seul le simulacre de l'art est censé *rendre compte* de ce renversement et, parce que simulateur, ses produits se sauraient être assimilés aux objets d'usage. Or les impulsions ignorent cette distinction entre deux catégories d'instruments, entre les «nobles» simulacres et les «ignobles» ustensiles, alors même que les affects prennent autant à leur service ces derniers que les pures opérations de l'intellect. Mais si les simulacres de l'art indiquent la propre urgence pulsionnelle et que par l'ingéniosité de l'artiste ils deviennent simplement

des ustensiles à l'usage des affects, est-ce que par hasard les ustensiles seraient tout de même des simulacres? Si les impulsions prennent indifféremment à leur service tout ce qui est proprement ustensilaire, il n'est que de considérer cette catégorie d'objets pour discerner ce dont ils sont la simulation: à savoir que les outillages, par nature les plus éloignés du simulacre, en ce qu'ils prescrivent un usage rigoureusement restreint pour être seulement efficace (soit ce qui circonscrit une opération irréversible dans ses effets et, si ramifiée qu'elle puisse être, excluant tout résultat simulé), seront de ce fait même des *simulacres de non-simulation*, donc *du fait accompli*, grâce auquel se prélève cette part de la vie passionnelle ainsi détournée pour la fabrication des objets d'usage. Or si le simulacre de l'art est un *ustensile des passions*, il faut bien que sa simulation soit de même une *opération efficace*; s'il n'était qu'un *simulacre simulé*, il manquerait son effet quand ce dernier consiste justement à être constamment réversible dans son opération et d'un usage aussi étendu et variable que la vie passionnelle.

Dans le produit de l'art, l'affect trouverait l'expression de son phantasme: dans l'ustensilaire qui *refuse de l'exprimer*, l'affect agirait sous le couvert de l'utilité de quelque chose où l'affect n'aurait que faire.

L'impulsion n'agit ailleurs que dans *le rapport de l'être humain avec ce qu'il fabrique ou ne fabrique pas*; c'est donc à l'objet qu'il s'en remet pour décider de ce qu'il y a de plus urgent. Ce qui est urgent (telle la subsistance) forme le sérieux et ne saurait être simulé comme se simule l'urgence de *ce qui n'en a pas*.

Si les objets ustensilaires ne garantissaient que par eux-mêmes la *non-simulation*, il n'y aurait aucune urgence des affects mais non plus aucune urgence ustensilaire. L'urgence ustensilaire est proportionnelle à l'urgence affective. Et parce que l'affectivité n'est pas autrement *ajournable* que par l'ustensilaire dont l'urgence n'est pas *simulable*, c'est pourquoi l'urgence affective trouve dans l'ustensilaire le *simulacre de son ajournement*.

Ajourner la volupté, c'est compter sur l'avenir, garanti par la fabrication des objets d'usage. Toutefois, les impulsions ne connaissent d'autre limite à l'urgence que la leur propre, et la volupté en tant que telle se veut aussi immédiate qu'elle est latente et imprévisible. Donc elle doit être constamment ajournée. Si, du point de vue ustensilaire, *la volupté n'est pas urgente*, il est en revanche *urgent qu'elle soit simulée* selon quelque moyen pour que ce qui est proprement *sérieux*, parce que d'une urgence indiscutable, *ne soit pas simulé*.

Ainsi l'impulsion voluptueuse, non seulement ne supprime pas l'opération simulante dans le domaine ustensilaire, mais l'exige d'autant plus qu'on la querelle sur son cas d'urgence: elle renverse simplement les facteurs et porte le simulacre là même où règne la dure nécessité.

Phantasme impulsif - simulacre; subsistance insimulable - fabrication ustensilaire: deux circuits qui dans l'unité individuelle s'interpénètrent, mais que cette unité même ne parvient jamais à rompre, si ce n'est qu'elle ajourne perpétuellement l'urgence de l'un ou de l'autre circuit.

De ce fait seulement se pose la question d'un équivalent: simuler (par l'effort) l'ajournement de ce qui n'est pas urgent, mais reste immédiat (l'émotion voluptueuse), revient à simuler une urgence qui en elle-même est insimulable. La volupté reste aussi insimulable que la subsistance - selon que l'on estime l'une plus urgente que l'autre. Se décider pour l'une contre l'autre urgence forme l'irréversible, comme lorsque l'on s'en remet à la fabrication, laquelle ne sort de l'irréversible que par la destruction.

Rien dans la vie impulsivonne ne semble proprement *gratuit*. Dès qu'une interprétation y dirige le processus même (le combat de l'émotion pour se maintenir contre l'instinct de propagation), l'évaluation, donc le *prix* intervient ; mais celui qui en supporte finalement les frais, celui qui paiera d'une manière ou d'une autre, c'est le suppôt constitué par le *lieu* où se déroule le combat, où se trafique et se négocie un compromis possible ou introuvable, le *corps propre*.

Un premier dilemme se dessine ici : ou bien *perversion interne - dissolution de l'unité* ; ou bien l'affirmation interne de l'unité – *perversion externe*.

Qui refuse de payer le prix de l'émotion voluptueuse et revendique *la gratuité de l'instinct de propagation*, donc de son *unité propre*, paiera au centuple cette gratuité par la *perversion externe des conditions dans lesquelles l'unité individuelle est appelée à s'affirmer*.

Le jour où l'être humain aura surmonté, donc réduit la *perversion externe*, soit la monstruosité de l'hypertrophie des «besoins», et consentira en revanche à sa *perversion interne*, soit à la dissolution de son unité fictive, une concordance s'organisera entre le désir et la production de ses objets dans une économie rationnellement établie en fonction de ses impulsions ; "donc une *gratuité de l'effort* répondra au *prix de l'irrationnel*. La leçon sadienne démontrerait que l'utopie de Fourier cache une réalité profonde. Mais d'ici là, il est dans l'intérêt de l'industrie que l'utopie de Fourier reste une utopie et que la perversion de Sade demeure le ressort même de la monstruosité industrielle.

La gratuité et le prix

La gratuité (apparemment) revient à jouir de ce qui est hors de prix ou à en accorder la jouissance sans compensation :

1) Le propriétaire absolu ne songe pas à échanger ce qui lui appartient (et qui tire son prix inappréciable de cette possession) contre quoi que ce soit à recevoir en retour.

Qui est le propriétaire absolu? La «divinité» ou la « vie inépuisable » (donnée à chacun selon sa mesure) — image du «soleil dispensateur».

Mais ce qui est donné à tous et à chacun, si de ce fait tous le peuvent trouver immédiatement, sans différence ni distinction au départ, non seulement n'a plus de prix, mais se donne et s'échange gratuitement ; tel physiologiquement l'acte de procréer et les sensations préalables à son accomplissement (la volupté).

La « vie » hors de prix, sans prix gratuitement accordée, reçue, subie, n'a en soi aucun prix. Elle ne vaut rien sans la volupté. Mais la volupté, la faculté de l'éprouver, à son tour est donnée gratuitement à chacun : elle non plus n'a aucun prix.

Or, chacun ne reçoit que selon sa capacité de recevoir (première restriction) ; tout ce qu'il a reçu constitue ce qu'il est - donc il ne vaut que pour autant qu'il donnerait - en plus de ce qu'il est ; c'est pourquoi nul ne supporte de recevoir *plus* qu'il n'est capable de rendre - sous peine d'appartenir à celui dont il ne cesse de recevoir.

4) Mais qui donne en plus de ce qu'il *est pour valoir plus qu'il n'est* (soit plus qu'il n'a d'abord reçu) pense augmenter ce qu'il est ; qu'est-ce donc qui pourrait l'augmenter au-delà de ce qu'il est et comment s'augmentera sa mesure pour qu'il soit capable, au-delà de sa capacité de recevoir, de donner plus qu'il n'a reçu ?

S'il donne, il s'augmente ; mais comment peut-il s'augmenter à donner, au lieu de diminuer? Il donne pour ne pas recevoir et parce qu'il en est capable, il s'augmente. Comment cela augmenterait-il sa valeur et qu'est-ce qui l'en rend capable? Il ne vaut qu'aux yeux de qui, n'étant *pas plus* qu'il n'a reçu, reste en deçà. Ainsi le prix que celui-là acquiert à l'égard de

qui reçoit sans pouvoir rendre s'exprime par un droit de *reprendre plus* encore que ce qui a été donné.

Si n'existait *l'impuissance à rendre*, malgré la capacité de recevoir, il n'y aurait pas non plus cette *augmentation de qui donne pour ne pas recevoir*. Qui donne pour ne pas recevoir prend à chaque fois possession de qui, ayant *reçu pour être*, ne peut rendre ; d'avance ce dernier s'est tout entier donné à la puissance qui s'augmente, au lieu de diminuer, en donnant sans recevoir pour reprendre davantage qu'elle n'a donné.

Dans le monde de la fabrication industrielle, ce n'est plus ce qui semble naturellement gratuit qui forme l'attrait mais le prix de ce qui est naturellement gratuit ; une émotion voluptueuse (non communiquée ou incommunicable) est d'abord indifférente et *sans valeur* en ce sens que *chacun* peut l'éprouver. Or, elle est *moins indifférente* et gagne en valeur dès que chacun, toujours susceptible de l'éprouver, *ne peut pas se procurer le moyen de l'éprouver* immédiatement ; si enfin elle est unique en son genre - et que seul un nombre limité d'individus peuvent se la procurer en tant qu'unique -, alors, ou bien elle n'est pas valorisable du tout, ou bien le désir de l'éprouver lui assure le plus grand prix. Tel est le projet mercantilisateur de l'émotion voluptueuse. Toutefois, croire que cette opération serait le fait sordide de l'esprit de lucre, c'est précisément s'aveugler soi-même sur la nature de la sensation voluptueuse.

Retournant le proverbe des coulisses cité par Stendhal: «*Telle trouve à se vendre qui n'eût pas trouvé à se donner*», Nietzsche écrit: «*Nul ne la veut donnée, il faut donc qu'elle se vende!*» et de la sorte il exprime le processus même de l'émotion voluptueuse. Est-ce à dire maintenant que l'exploitation industrielle répondrait à cette stratégie implicite à la jouissance?

Le signe d'équivalence le plus général reste toujours la monnaie dans le domaine des échanges selon une fonction analogue à celle du mot dans la communication. L'intelligibilité (économique) de l'objet d'usage sur le plan de la marchandise en vertu de la syntaxe monétaire assure la même opération frauduleuse par rapport aux besoins et leurs objets que l'intelligibilité du langage par rapport à la vie pulsionnelle. Sauf que l'intelligibilité de l'usage est circonscrite concrètement par la différence des unités individuelles qui, par l'usage, s'expriment dans leur manière voulue ou involontaire d'exister. La limite de l'intelligibilité est celle de l'inéchangeable, selon le degré de l'idiosyncrasie, soit de la propension obscure qui s'ignore dans le mot institué autant que dans la prétendue concordance de l'objet et du besoin. Il n'y a dans ce cas universel que la création d'un équivalent qui puisse compenser l'objet d'usage en tant qu'irréductible à quelque autre manière d'user de quelque chose - et c'est le rôle de la monnaie.

Excursus

Mais pour bien saisir ce par rapport à quoi la monnaie peut tenir ce rôle particulier d'équivalent sans jamais se confondre avec ce dont elle signale la valeur - il est bon de revenir derechef à Sade.

Abolir la propriété du corps de soi-même comme d'autrui est une opération inhérente à l'imagination du pervers ; il habite le corps d'autrui comme étant le sien et ainsi attribue le sien propre à autrui. Ce qui revient à dire que le corps propre se récupère en tant que domaine phantasmatique ; de la sorte il devient seulement l'équivalent du phantasme, il en est le simulacre.

Entre le phantasme et sa valorisation marchande, le numéraire en tant que signe de

l'inévaluable valeur du phantasme fait partie intégrante du mode représentatif de la perversion. Le phantasme pervers est en soi inintelligible et inéchangeable ; c'est pourquoi le numéraire par son caractère abstrait constitue son équivalent universellement intelligible. Il faut ici distinguer d'une part: la fonction phantasmatique de l'argent - soit le fait d'acheter ou de se vendre -en tant que le numéraire extériorise et développe la perversité entre les différents partenaires; et d'autre part: *la fonction médiatrice de l'argent* entre le monde clos des anomalies et des normes institutionnelles .

L'argent, équivalent de richesses rares, signe d'efforts et de peines dans le sens institutionnel, doit signifier le détournement de ces richesses en faveur du phantasme pervers: si le phantasme exige une dépense *déterminée en numéraire*, le numéraire exprimera l'équivalence du phantasme, ainsi concrétisé, par autant de richesses qu'en représente le pouvoir d'achat du numéraire. Voici frustrés autant d'efforts, autant de peines à l'extérieur ; équivalent de richesses, l'argent signifie dès lors la destruction de ces richesses, *alors qu'il en garde la valeur* : tout de même que le langage, signe de ce qui existe (en tant qu'ayant un sens), se fait dans le style sadien, signe de l'inexistant, soit simplement du possible (dépourvu de sens selon les normes du langage institutionnel). L'argent, en même temps qu'il représente et garantit ce qui existe, devient d'autant mieux le signe de *ce qui n'existe pas*, soit du phantasme, que, dans la monstruosité intégrale, la transgression des normes se présente comme une conquête progressive de l'inexistant : soit le possible.

L'acte de transgresser les normes existantes, au nom d'une possibilité toujours inexistante, suggérée par le phantasme, est éminemment représenté par la nature même du numéraire: soit la liberté de choisir ou de refuser tel ou tel bien parmi d'autres qui existent, Par cette possibilité du choix ou du refus, il met en cause la valeur de ce qui existe en faveur de ce qui n'existe pas. Ce qui *n'existe pas* selon le langage des normes - les anomalies négativement énoncées - s'énonce positivement par le *numéraire non dépensé, donc refusé à ce qui existe*. Le monde clos de la perversion sanctionne par le numéraire *l'incommunicabilité même entre les êtres*; c'est là seule manière intelligible par laquelle le monde des anomalies réagit positivement au monde des normes. Pour se faire entendre du monde institutionnel, la monstruosité intégrale lui emprunte le signe abstrait des biens échangeables. Ce qui revient à affirmer qu'il n'y a qu'une communication universelle authentique : *l'échange des corps par le langage secret des signes corporels*. L'argument [de Sade] est en quelque sorte le suivant : les institutions prétendent sauvegarder la liberté individuelle, donc l'intégrité des personnes, en substituant à l'échange des corps l'échange des biens selon le signe neutre et partant équivoque du numéraire; mais, sous le couvert de la circulation des richesses, le numéraire ne fait qu'assurer sourdement l'échange des corps au nom et dans l'intérêt des institutions. Le désaveu de la monstruosité intégrale par les *institutions se retourne en une prostitution de fait, matérielle et morale*. Et tout le sens des sociétés secrètes que Sade imagine est de rendre manifeste ce dilemme : *ou bien la, communication des êtres par l'échange de leurs corps ou bien la prostitution sous le signe du numéraire*.

Par rapport à l'extérieur, les candidats à la monstruosité intégrale ne peuvent s'affirmer, moralement, que par le langage logique et, matériellement, que par le numéraire. Moralement, ils se font des complices parmi des êtres normaux; matériellement, ils recrutent leurs victimes expérimentales au prix fort et concurrencent de la sorte celui que les institutions accordent pour une subsistance en deçà de la «normale».

Dans le monde clos de la monstruosité intégrale, *le phantasme inévaluable en soi, insaisissable, inutile et arbitraire, dès qu'il passe au niveau du prestige corporel, se constitue*

en tant que rareté: déjà l'on assiste au début de la mercantilisation moderne de l'émotion voluptueuse, à cette différence près que l'exploitation industrielle sera capable de standardiser la suggestion à bas prix, et ainsi de mettre hors de prix l'objet vivant de l'émotion, tandis qu'à l'époque encore manufacturière de Sade, *la suggestion et l'objet vivant de l'émotion se confondent*. Dans le circuit fermé de la monstruosité sadienne, le simulacre vivant du phantasme est hors de prix: les statuts de la Société des Amis du Crime stipulent qu'elle ne reçoit pour membres «personne qui ne prouve au moins vingt-cinq mille livres de rentes, attendu que les dépenses annuelles sont de dix mille francs par individu». Hormis cette condition, aucune discrimination de rang ni d'origine n'est admise. En revanche, «vingt artistes ou gens de lettres seront reçus au prix modique de mille livres par an. La Société protectrice des arts veut leur décerner cette déférence ; elle est fâchée que ses moyens ne lui permettent pas d'admettre à ce médiocre prix un beaucoup plus grand nombre d'hommes dont elle fera toujours tant d'estime».

En fin de compte, c'est l'homme de lettres [Sade] qui fournit la substance de cette société qu'il imagine ; la *Société des Amis du Crime* est avant tout celle de ses propres lecteurs ; donc telle que Sade la conçoit, un espace des esprits, soit une société secrète ne se justifiant qu'au niveau spirituel. Mais ce niveau spirituel ressortit à la fabrication du simulacre ; le fabricant de simulacres dépend de la demande d'une clientèle; la présence de l'artiste ou de l'écrivain dans la *Société des Amis du Crime* indique ici le rapport du créateur au sein de la société en général et ce rapport est étroitement lié au problème de la production de biens et de leur valeur dans le circuit économique et en particulier à la fabrication d'objets concernant la vie psychique en elle-même inévaluable ; plus les clients éprouvent la contrainte de leur propre phantasme, plus l'offre d'un simulacre concordant augmente son prix. Selon Sade, la *Société des Amis du Crime* exploite honteusement le fabricant de simulacres : elle prétend «s'honorer» de ses inventions, mais se déclare incapable de le rémunérer de façon équitable. Semblable disproportion est inscrite dans la nature même de l'entreprise : plus le phantasme requiert le simulacre, mieux le simulacre agit et réagit sur le phantasme, plus il le développe, et plus le phantasme enchérit - et acquiert le *sérieux* de tout ce qui nécessite une dépense.

Or, la représentation même de la vénalité devient un surcroît de valorisation du phantasme : non pas du tout le fait que la misère pousse des personnes à se vendre, mais tout au contraire que leur propre richesse les y contraint. Ainsi, dans la *Nouvelle Justine*, Verneuil constate chez la d'Esterval une particularité anatomique, garante d'une propension lubrique à ses yeux inestimable, mais ne veut se livrer à l'expérience prometteuse qu'à condition que sa partenaire accepte d'être rémunérée : mise à prix objectivante qui provoque chez celle-là une jouissance immédiate. Le numéraire exerce ici une fonction évidente de *transsubstantiation* - sans utilité autre que cette fonction même : donc une opération purement ludique. Ainsi Juliette évalue diversement les appas qui composent son corps, alors qu'elle n'est pas ou n'est plus une courtisane professionnelle, mais une femme rangée, veuve (délibérée) du comte de Lorsange, donc aventurière par corruption morale - tout ceci rentre dans la subtilité du phantasme que Juliette se prête à concrétiser. Et cependant la fortune accumulée de la sorte précipite Juliette dans une expropriation sans cesse renouvelée de son corps ; elle demeure toujours en deçà du phantasme et sa seule satisfaction est de n'avoir jamais secouru d'un liard la misère humaine. Et cela parce que Juliette la représente elle-même en effet. Comment évaluer en numéraire l'inévaluable phantasme? D'où lui viendrait sa valeur en numéraire sinon de la privation qu'il signifie du même coup ?

Suprême degré de *l'évaluation*: l'équivalent du phantasme (la somme payée) représente non seulement l'émotion en soi, mais encore *l'exclusion* de milliers de vies humaines. La valeur

s'augmente encore de ce scandale, du point de vue grégaire.

Donc l'argent ainsi dépensé signifie: *volupté exclusive = famine = anéantissement =* suprême valeur du phantasme. Autant dire que : plus *cet argent représente des milliers de bouches*, plus il confirme *la valeur du corps exproprié* : plus *ce corps même représente la valeur de milliers de vies humaines* ; soit : *un phantasme - une population tout entière*. Si le détournement n'existait pas, s'il n'y avait pas *le poids* que représentent les *misères*, cette *évaluation tomberait immédiatement dans le vide*. Il faut donc qu'il y ait d'une part la signification positive de l'argent en tant qu'il représente l'équivalent d'innombrables vies humaines; d'autre part, sa signification négative pour autant qu'il vient arbitrairement compenser *l'insignifiance* d'un phantasme : or, cette destination même de l'argent est en soi arbitraire, parce que la valeur de l'argent même reste arbitraire : *elle n'est en elle-même rien qu'un phantasme qui répond à un phantasme*.

Désormais la situation précaire de l'artiste ou de l'homme de lettres, soit du fabricant de simulacres, au sein même de la Société des Amis du Crime, est absolument claire et compréhensible ; le fabricant de simulacres y figure lui-même comme un intermédiaire entre deux mondes d'évaluations différentes. D'un côté il représente la valeur intrinsèque du simulacre fabriqué selon les normes institutionnelles, qui sont celles de la sublimation. De l'autre, il est au service de la valorisation du phantasme selon la contrainte obsessionnelle de la perversion. Des deux côtés, le fabricant de simulacres est honoré pour son désintéressement spirituel et pratiquement traité comme un pourvoyeur. Telle est la situation personnelle de Sade, au lendemain de la Révolution. On ne peut servir deux maîtres. Mais de part et d'autre il ne s'agit que du même maître qui se cache sous le couvert des institutions : dans la Société des Amis du Crime il se manifeste sous son vrai visage. Ce maître, c'est encore une fois la monstruosité intégrale : et le *numéraire*, le signe honteux de sa propre richesse, devient signe de sa gloire dans la Société des Amis du Crime. C'est par le *numéraire dépensé pour le phantasme* que la société clandestine imaginée par Sade tient en otage le monde des sublimations institutionnelles. Supprimez le numéraire et vous aurez la communication universelle entre les êtres. Par cette sorte de défi, Sade prouve justement que la notion de valeur et de prix est inscrite dans le fond même de l'émotion voluptueuse, et que rien n'est plus contraire à la jouissance que la gratuité.

La monnaie vivante

Que l'on imagine un instant une régression apparemment impossible : soit une phase industrielle où les producteurs ont le moyen d'exiger, à titre de paiement, des objets de sensation de la part des consommateurs. Ces objets sont des êtres vivants.

Selon cet exemple du troc, producteurs et consommateurs en viennent à constituer des collections de «personnes» destinées prétendument au plaisir, à l'émotion, à la sensation. Comment la «personne» humaine peut-elle remplir la fonction de monnaie? Comment les producteurs, au lieu de «se payer» des femmes, se feraient-ils jamais payer «en femmes»? Comment les entrepreneurs, les industriels, paieront-ils alors leurs ingénieurs, leurs ouvriers? «En femmes» Qui entretiendra cette monnaie vivante? D'autres femmes. Ce qui suppose l'inverse : des femmes exerçant un métier se feront payer «en garçons». Qui entretiendra, c'est-à-dire sustentera cette monnaie virile ? Ceux qui disposeront de la monnaie féminine. Ce que nous disons là existe en fait. Car sans recourir à un troc littéral, toute l'industrie moderne repose sur un troc médiatisé par le signe de la monnaie inerte, neutralisant la nature des objets échangés, soit sur un simulacre du troc - simulacre qui réside sous la forme des ressources en main-d'œuvre, donc d'une monnaie vivante, inavouée en tant que telle, déjà existante.

Si la production perfectionnée des instruments de production arrive à réduire la main-d'œuvre, si le temps gagné à produire du temps gagné se solde par du temps disponible à la sensation, aux compétitions du plaisir (Fourier) — la sensation même ne saurait encore être gratuite. Mais le simulacre du troc (créé par le système monétaire d'abord et les conditions de la société industrielle ensuite) veut que le temps gagné ne le soit que pour d'autres productions.

Supprimer le salaire en espèces pour payer le travailleur en objets vivants de sensation n'est praticable que si l'objet vivant est lui-même évalué en tant que travail fourni, si tant est que la subsistance soit déjà assurée ; si elle entre en ligne de compte, la possession de l'objet ou des objets vivants sera pour le travailleur purement symbolique et donc monnayable. Pour qu'un objet de sensation puisse valoir une quantité de travail, il faut que cet objet (vivant) constitue au préalable une valeur, dès l'origine, égale, sinon supérieure au produit du travail. Il n'y a pas de commune mesure entre la sensation que cet objet vivant est susceptible de procurer par lui-même et la quantité de travail fournie équivalant à tant et tant de ressources propres à l'entretien éventuel de cet objet de sensation. Quel rapport entre la valeur d'un outillage, d'un terrain estimés à leur probable rendement, et le prix attribué à l'existence d'un être vivant, source d'une émotion rare? Aucun, si ce n'est que la fortune donnée (donc la rareté) de l'objet vivant, source d'émotion, vaut plus qu'il n'en coûte à le sustenter. Un outillage rapporte tant; l'objet vivant procure telle émotion. La valeur de l'outillage doit compenser le coût de son entretien; la valeur de l'objet vivant source d'émotion est arbitrairement fixée, sans que son coût de sustentation puisse jamais en être déduit.

Qu'on ne nous objecte ici que c'est ravalier l'objet vivant, source d'émotion, au niveau de l'élevage, du haras ; ou l'assimiler à une œuvre d'art, ou simplement à un diamant. Vu qu'il s'agit d'une émotion qui se suffit à elle-même, inséparable de l'existence fortuite et inutile de l'objet ici «monnayable», et à partir de là même, arbitrairement appréciée.

Pour que l'objet vivant, source d'émotion rare, puisse seulement prévaloir en tant que monnaie, force serait d'admettre qu'un état psychique fût alors universellement atteint; que cet état s'exprimât sous forme de pratiques et de coutumes incontestées. Est-ce à dire qu'il faille pour cela une quantité aussi grande d'objets vivants qu'il circule de monnaie

inerte? Sans doute pas, si semblable coutume signifiait la disparition même de la pratique monétaire. Mais même en tant que marché parallèle à la monnaie inerte, la monnaie vivante au contraire serait susceptible de se substituer au rôle de l'étalon or, implanté dans les habitudes et institué dans les normes économiques. Sauf que cette coutume modifierait profondément les échanges et leur signification. Ce n'est pas l'échange d'objets inertes rares qui puisse jamais les modifier, l'œuvre d'art par exemple. Mais un objet vivant, source de sensations voluptueuses, ou bien sera monnaie et supprimera les fonctions neutralisantes de l'argent, ou bien fondera la valeur d'échange à partir de l'émotion procurée.

L'or, sa valeur arbitraire, son inutilité propre qui en quelque sorte demeure la métaphore de toute émotion procurée au sein des richesses - du fait de son régime universel est aussi inhumain que pratique. Les normes de valeur en quantités de travail, apparemment plus «légitimes» du point de vue de l'économie, gardent encore un caractère punitif. L'objet vivant source d'émotion, du point de vue de l'échange, vaut son coût d'entretien. La peine ou les sacrifices que s'est infligés son propriétaire obsédé qui le sustente, représentent le prix de cet objet rare et inutile. Aucun chiffre ne saurait l'exprimer, si ce n'est la demande. Mais avant même de considérer l'objet vivant comme un bien échangeable, il faut l'examiner en tant que monnaie.

Si en tant que vivante, elle doit constituer l'équivalent d'un montant de salaire - quoique le troc en nature gèle de prime abord la possibilité d'acheter des biens inférieurs, parce que indispensables -, il faut aussi qu'elle soit fixée en tant qu'étalon. Mais d'autant plus grande apparaît alors la disproportion de nature entre la quantité de travail, prise comme norme de valeur, et l'objet vivant à titre de monnaie, dans le contexte des conditions de l'économie moderne.

Si un quelconque outillage représente un capital investi, alors d'autant plus, dans un domaine prétendument extracommercial, un objet de sensation, soit une créature humaine qui représente une source d'émotion éventuelle, à partir de laquelle éventualité elle peut faire l'objet d'un investissement. Sur le plan commercial, ce n'est pas la créature même qui est concernée, mais l'émotion qu'elle provoque chez les éventuels consommateurs. Le faux exemple qui nous permettra de faire comprendre ce dont il s'agit est celui, banal, de la vedette cinématographique : celle-ci ne représente qu'un facteur de production. Quand les journaux se mettent à définir en numéraires les qualités visualisées d'une Sharon Tate au lendemain de sa fin tragique, ou les dépenses ou les frais d'entretien de toute autre femme exhibée, c'est l'industrialisme lui-même qui exprime en chiffres, donc quantitativement, la source d'émotion en tant que rentabilité ou coût d'entretien, ce qui ne se peut que parce que ces dames ne sont pas désignées comme «monnaie vivante» - mais traitées en esclaves industrielles. Et, de ce fait, elles ne sont pas non plus considérées comme des actrices ou de grandes aventurières ou simplement des personnes de prestige. Si l'on estimait ce que nous nommons ici l'esclave industrielle, non seulement en tant que capital, mais en tant que monnaie vivante - (abstraction faite de tous les inconvénients qu'entraînerait ce genre d'instauration) -, elle assumerait du même coup la qualité de signe de valeur tout en constituant intégralement sa valeur, soit la qualité du bien correspondant à la satisfaction «immédiate», non plus d'un besoin, mais de la perversion initiale.

«Monnaie vivante», l'esclave industrielle vaut à la fois pour un signe garant de richesse et cette richesse même. En tant que signe elle vaut pour toutes sortes d'autres richesses matérielles, en tant que richesse elle exclut cependant toute autre demande, si ce n'est la demande dont elle représente la satisfaction. Mais la satisfaction proprement dite, sa qualité de signe l'exclut également. Voilà en quoi la monnaie vivante diffère essentiellement de l'état

d'esclave industrielle (vedette, star, mannequin publicitaire, hôtesse, etc.). Celle-ci ne saurait revendiquer le titre de signe tant qu'elle-même fait une différence entre ce qu'elle accepte de recevoir, en monnaie inerte, et ce qu'elle vaut à ses propres yeux.

Toutefois, cette différence explicite qui relève encore ici comme ailleurs de la moralité ne fait qu'occulter la confusion fondamentale : et en effet, nul ne songe à définir par «esclave» cette catégorie de «productrices» — pour peu que le ternie d'esclave exprimât sinon l'offre, du moins la *disponibilité* à une demande, sous-jacente à celle de besoins *limités*. Isolée de l'objet vivant qui en est la source, l'émotion, devenue «facteur de production», se trouve dispersée sous de multiples objets fabriqués qui, par les besoins limités qu'ils définissent, font dévier la demande imprononçable : la voici rendue dérisoire au regard de tout le «sérieux» des conditions de travail. De la sorte, l'esclave industrielle n'est pas autrement *disponible* que n'importe quelle main-d'œuvre, puisque loin de se constituer en tant que signe, en tant que monnaie, il lui faut dépendre «honnêtement» de la monnaie inerte. Et le terme d'esclave est proprement excessif, déplacé, injurieux, dès lors qu'elle est libre d'accepter ou non son salaire. La dignité humaine reste sauve et l'argent garde toute sa valeur. A savoir que le possible choix qu'impliquent la fonction abstraite du numéraire veut que toute évaluation ne porte jamais atteinte à l'intégrité de la personne, pour ne s'exercer que sur le rendement de ses capacités productives, de manière à ne concerner de façon «impartiale» et à n'assurer que la neutralité des objets. Mais c'est un cercle vicieux : car l'intégrité de la personne n'existe absolument pas ailleurs du point de vue industriel que dans et par le rendement évaluable en tant que monnaie.

Dès que la présence corporelle de l'esclave industrielle rentre absolument dans la composition du rendement évaluable de ce qu'elle peut produire - (sa physionomie étant inséparable de son travail) -, c'est une distinction spécieuse que celle de la personne et de son activité. La présence corporelle est déjà marchandise, indépendamment et *en plus* de la présence contribue à produire. Et l'esclave industrielle ou bien établit une relation étroite entre sa présence corporelle et l'argent qu'elle rapporte, ou bien elle se substitue à la fonction de l'argent, étant elle-même l'argent : à la fois l'équivalent de richesse et la richesse même.