

## De la volonté comme pathos au désir comme production :

### Schopenhauer, Nietzsche, Deleuze

Par Arnaud François (Université Lille 3)

Peu de choses nuisent plus à une philosophie qu'une réputation d'extravagance. Cela me semble particulièrement vrai dans le cas de Deleuze. La limite est tenue entre l'extravagance et la divagation. Plus, sans doute, que pour d'autres penseurs, il importe de faire ressortir les médiations, souvent ignorées, entre les problèmes posés par Deleuze et ceux de la *philosophia perennis*, comme on dit. Le risque est grand, dira-t-on, de masquer la nouveauté de la pensée de Deleuze, au profit de la continuité entre sa pensée et celle de ses prédécesseurs ; bien au contraire : saisir l'essence de la création, c'est la comprendre comme continuation. La seule alternative à la création-continuation, c'est la création *ex nihilo*, mais celle-ci n'en est pas une, elle ne peut être que la réalisation d'un possible préexistant, une véritable fulguration.

Je voudrais appliquer cette conception de l'histoire de la philosophie comme actualisation à l'une des grandes doctrines de *L'anti-Œdipe*, à savoir la théorie du désir comme production, non comme manque. Parmi les prédécesseurs marquants de Deleuze, il en est un qui a explicitement caractérisé l'essence du monde comme désir ou comme souffrance, et cette souffrance ou ce désir comme production perpétuelle de phénomènes : je veux parler de Schopenhauer.

On pourrait être surpris par l'idée d'une filiation entre la pensée de Schopenhauer et celle de Deleuze : Schopenhauer est très peu mentionné, encore moins utilisé, par Deleuze. Quelques usages de la locution « quadruple racine » dans *Différence et répétition*<sup>1</sup>, une lettre de 1964 qui atteste, tout de même, une lecture attentive et problématisante de l'œuvre<sup>2</sup>, voilà le genre d'occurrences du pessimiste de Francfort dans les textes écrits par Deleuze. *L'anti-Œdipe* reprend les objections de Reich contre une certaine tendance, tardive, de Freud à réinstaller la sexualité dans la reproduction ; selon Deleuze et Guattari, cette tendance est marquée dans les « textes schopenhaueriens ou weismanniens de Freud<sup>3</sup> » – telle est quasi la seule occurrence de Schopenhauer dans le livre<sup>4</sup>. Il importe de répondre que Schopenhauer était, comme on le sait, une référence majeure pour Nietzsche. Surtout, ouvrons *L'anti-Œdipe* à la page où est affirmée, de la manière la plus explicite et sur le mode vigoureux de l'affirmation thétique, la doctrine du désir comme production – il s'agit de la page 33 – : Deleuze renvoie, en note 22, à son ami Clément Rosset, et à un livre intitulé *Logique du pire*, datant de 1970. Nous reviendrons sur ce livre important. Or, Rosset a consacré les trois années précédentes, 1967, 1968 et 1969, à une lecture et à un commentaire, souvent magistral

---

<sup>1</sup> Cf. par exemple Deleuze, *Différence et répétition*, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1968, 11<sup>e</sup> éd. 2003, p. 45.

<sup>2</sup> Deleuze, Lettre à Alain Vinson du 11 avril 1964, in *Lettres philosophiques. Études et correspondances internationales*, t. VII, 1994, p. 37-38.

<sup>3</sup> Deleuze et Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 346, note 1, p. 347.

<sup>4</sup> L'autre est la suivante : « Fraenkel appelle au secours tous les lieux communs, Schopenhauer, et le Nietzsche de la *Naissance de la tragédie* » (Deleuze et Guattari, *ibid.*, p. 356).

selon moi, de l'œuvre de Schopenhauer<sup>5</sup>. Le livre même est très marqué par ce travail : il s'agit de déterminer les traits propres d'une philosophie tragique, conçue sur le modèle nietzschéen, par opposition à la philosophie pessimiste d'un Schopenhauer. Ainsi : « "Logique du pire" ne signifie donc rien d'autre que : *de la philosophie tragique considérée comme possible*<sup>6</sup>. »

La thèse que je voudrais défendre est la suivante : l'affirmation du désir comme production, non comme manque, possède, au sein du déploiement de l'histoire de la philosophie, une condition de possibilité. Cette condition de possibilité consiste, rigoureusement, en une certaine manière de poser un problème de philosophie générale : le problème du rapport entre désir et volonté. Et c'est chez Schopenhauer, le grand philosophe de la volonté, qu'on trouve cette manière de poser le problème. La thèse schopenhauerienne tient tout entière en la formulation suivante : vouloir n'est pas agir, c'est pâtir. Et *l'affirmation de la volonté comme pathos est la condition de l'affirmation du désir comme production*. La volonté est pathos : cette thèse sera prononcée, en propres termes, par Nietzsche<sup>7</sup>, et c'est son caractère de pathos qui fait la différence entre la volonté de puissance et la faculté dont parle la métaphysique. Où l'on voit, un peu plus nettement, comment l'inspiration schopenhauerienne a pu courir jusqu'aux propositions de *L'anti-Œdipe*.

Un texte de Schopenhauer est particulièrement éclairant dans notre perspective. Il s'agit du grand texte où la Volonté est déterminée comme désir. À propos de la souffrance, qui est identique à la Volonté et constitue l'essence du monde :

La satisfaction (*Erfüllung*) y met fin (*Ende*) ; mais pour un désir (*Wunsch*) qui est satisfait, dix au moins sont contrariés ; de plus, le désir (*Begehren*) est long, et ses exigences (*Forderungen*) tendent à l'infini ; la satisfaction est courte, et elle est parcimonieusement mesurée. Mais ce contentement suprême (*endliche Befriedigung*) n'est lui-même qu'apparent ; le désir (*Wunsch*) satisfait fait place aussitôt à un nouveau désir ; le premier est une déception reconnue, le second est une déception non encore reconnue. La satisfaction d'aucun souhait (*erlangtes Objekt des Wollens*) ne peut procurer de contentement durable et inaltérable. [...] – Tant que notre conscience est remplie par notre volonté, tant que nous sommes asservis à l'impulsion du désir (*Drange der Wünsche*), aux espérances (*Hoffen*) et aux craintes (*Fürchten*) continuelles qu'il fait naître, tant que nous sommes sujets du vouloir, il n'y a pour nous ni bonheur (*Glück*) durable, ni repos (*Ruhe*). Poursuivre ou fuir, craindre (*fürchten*) le malheur ou chercher la jouissance (*nach Genuß streben*), c'est en réalité tout un ; l'inquiétude (*Sorge*) d'une volonté toujours exigeante (*fordernden*), sous quelque forme qu'elle se manifeste (*gleichviel in welcher Gestalt*), emplit et trouble (*bewegt*) sans cesse la conscience<sup>8</sup>.

Un tel texte nous livre le sens de ce que Schopenhauer a lui-même appelé son pessimisme : le désir est incapable d'être satisfait ; or il constitue l'essence du monde. La première affirmation semble reposer sur l'opposition classique, récusée par Deleuze et Guattari, entre besoin et désir. Contrairement au désir, le besoin peut être satisfait. Tandis que le besoin est un manque accidentel de son objet, le désir est un manque constitutif. L'objection deleuzienne et guattarienne à cette conception, on le sait, est la suivante : définir le désir comme un besoin

<sup>5</sup> Clément Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, Paris : PUF, coll. « Perspectives critiques », 2001, 253 p.

<sup>6</sup> Clément Rosset, *Logique du pire*, p. 14.

<sup>7</sup> Nietzsche, *Fragments posthumes*, XIV, 14 [79]. Nous citons les *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, parues chez Gallimard.

<sup>8</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, § 38, p. 252-253.

qui ne peut être satisfait qu'à l'infini, c'est apercevoir le désir sur fond de besoin, c'est manquer son essence. C'est en faire un besoin privé de lui-même, si l'on peut dire. Et Schopenhauer conçoit bien la satisfaction du désir en termes de « remplissement » (*Erfüllung*). Sur ce principe, Deleuze et Guattari peuvent s'en prendre, dans un même mouvement, à Lacan et au Freud des *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Ce dernier affirme explicitement, en effet, que le désir est une dérivation du besoin, et que tout désir est « étayé » sur un besoin. Voici Deleuze et Guattari :

C'est alors le besoin qui est défini par le manque relatif et déterminé de son propre objet, tandis que le désir apparaît comme ce qui produit le fantasme et se produit lui-même en se détachant de l'objet, mais aussi bien en redoublant le manque, en le portant à l'absolu, en en faisant une « incurable insuffisance d'être », un « manque-à-être qu'est la vie ». D'où la présentation du désir comme *étayé* sur les besoins, la productivité du désir continuant à se faire sur fond des besoins, et de leur rapport de manque à l'objet (théorie de l'étayage)<sup>9</sup>.

Déterminer le désir comme manque constitutif de son propre objet, c'est poser sa satisfaction à l'infini, c'est ne lui accorder de satisfaction que dans un arrière-monde. La détermination du désir comme manque est, virtuellement, théologique. Voici ma thèse : *non seulement Schopenhauer est loin de souscrire à cette conception classique ou théologique du désir ; même, il est celui qui, le premier, la récuse, et précisément dans le texte que nous venons de lire. Du coup, il est le premier à caractériser le désir comme production*. Soyons attentifs, en effet, au vocabulaire utilisé par Schopenhauer : le désir (*Begehren, Wunsch*) est « *Drang* », c'est-à-dire impulsion ou poussée. Cela signifie, selon le lexique schopenhauerien, qu'il n'est ni effet d'une cause, ni aspiration à un but ou à un objet. La poussée est ce qui se déploie dans l'exil des catégories mécanistes et finalistes. La Volonté est une telle poussée. Ainsi :

C'est en apparence seulement que les hommes sont attirés en avant (*von vorne gezogen*) ; en réalité ils sont poussés par-derrière (*von hinten geschoben*) ; ce n'est pas la vie qui les attire (*lockt sie an*), mais c'est le besoin (*Not*) qui les presse et les fait marcher (*drängt sie vorwärts*). La loi de motivation, comme toute causalité, est une pure forme du phénomène<sup>10</sup>.

En tant qu'il est poussée, le désir, identifié à la Volonté, est toujours reçu, bien qu'il soit tout entier mien. Il me vient de l'arrière, loin qu'il soit l'effort pénible pour réaliser un but qui se trouverait vers l'avant. Je suis passif en mes vouloirs, ou je le suis en mes désirs. Et c'est en ce sens précis que Nietzsche pourra dire, reprenant l'inspiration schopenhauerienne, que la volonté de puissance est un pathos. Pathos signifie, ici, trois choses : d'une part, ce terme renvoie à l'affectivité. En portant son attention vers ce qui vient de l'arrière, Schopenhauer découvre la nature de l'affectivité<sup>11</sup>, et détourne son attention de l'intellectualité, nécessairement liée aux notions de cause et de fin. Ensuite, ce terme renvoie, de la manière la plus générale, au pàtir. La Volonté est un pàtir. Ce qui a toujours été pris pour un agir, ce qui, en effet, est la condition et l'essence de tout agir, c'est un pàtir. Enfin, et voici le génie propre de Schopenhauer, pathos signifie souffrance. La Volonté, c'est-à-dire le désir, est souffrance, parce qu'elle est un pàtir. Le pessimisme de Schopenhauer n'a d'autre sens que celui-ci :

<sup>9</sup> Deleuze et Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 33.

<sup>10</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément XXVIII « Caractère du vouloir-vivre », p. 1087.

<sup>11</sup> Cf. Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1985, 2<sup>e</sup> éd. 2003, p. 217-225.

unissant les deux sens de la passion, Schopenhauer détermine l'essence du monde comme souffrance, parce qu'il la comprend en termes de passivité. Fort de sa notion de poussée, Schopenhauer peut caractériser la Volonté comme effort (*Streben*), inquiétude (*Unruhe*, *Sorge*), exigence perpétuelle (*Forderung*), et y placer l'essence du mouvement (*Bewegung*). C'est précisément parce que la Volonté est passivité qu'elle est activité incessante ; le pâtre est, disions-nous, le seul mode sur lequel l'agir puisse être correctement conçu.

De cette caractérisation du désir comme poussée et pathos, il découle une théorie novatrice du rapport entre le désir et son objet. L'expression « objet du vouloir » (*Objekt des Wollens*) brille au centre du texte de Schopenhauer. Si le désir est déploiement de soi à l'écart de la notion de fin, alors il est juste de dire que, proprement, il ne vise à rien. Mais cet « il ne vise à rien » ne doit pas être entendu au sens où le désir viserait un objet qui ne peut pas être obtenu ; s'il ne vise à rien, c'est qu'il crée ce à quoi il pourrait viser : voici le point exact où la théorie schopenhauerienne du désir, et donc la définition même du désir comme production, risque toujours d'être mal interprétée. La Volonté schopenhauerienne est production perpétuelle du monde comme représentation, parce qu'elle est désir et que le désir est production. La doctrine schopenhauerienne du rapport entre chose en soi et représentation n'est pas une reprise maladroite du kantisme ; en elle se laisse saisir la conception radicale de Schopenhauer, qui est la suivante : si l'essence du monde est Volonté, alors il faut que la Volonté soit production de quelque chose, c'est-à-dire de buts. Et la catégorie de but naît avec la représentation. Pour le dire autrement : la Volonté n'est pas volonté d'un but, c'est-à-dire qu'elle se meut hors de la représentation ; et c'est précisément pourquoi elle est création de représentations.

La volonté est création de buts : voilà une thèse qui fait l'objet du premier texte de Nietzsche sur la volonté de puissance, à savoir « De la domination de soi », dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Voici ce que dit la vie, déterminée comme volonté de puissance :

« Qu'il me faille être lutte (*Kampf sein muss*) et devenir (*Werden*) et but (*Zweck*) et, entre les buts, contradiction (*der Zwecke Widerspruch*), ah ! puisse mon vouloir (*Willen*) bien déceler aussi sur quelles voies *tortueuses* (*krummen*) il lui faut cheminer !

Quoi que je crée (*schaffe*) et de quelque façon que je l'aime (*liebe*) – de cela aussitôt, et de mon amour, il me faut être l'adversaire (*Gegner*) ; ainsi le veut mon vouloir (*so will es mein Wille*). [...]

Maintes choses par le vivant (*Lebenden*) sont estimées plus haut (*höher*) que la vie même ; mais par l'estimation elle-même (*aus dem Schätzen selber heraus*) se fait entendre (*redet*) – la volonté de puissance<sup>12</sup> ! »

L'« estimation » zarathoustréenne signifie, très exactement, la création de buts. Et c'est précisément parce que la volonté de puissance est création de buts qu'elle doit, aussitôt, les détruire : celui qui ne détruit pas ce qu'il a créé, celui-là en fait une fin, donc une valeur.

Si le désir est création de buts ou production de son propre objet, alors il n'est à proprement parler, avons-nous vu, désir de rien. Ce point fait l'objet des réflexions que mène Rosset dans les pages citées par Deleuze et Guattari, et sur lesquelles il importe, pour terminer, de s'arrêter. Ces pages, disais-je, sont très marquées par Schopenhauer. Les analyses que j'ai données devraient permettre de le sentir. Le propos de Rosset est, à vrai dire, très circonscrit. Il s'agit d'une réflexion sur l'idéologie, et d'une critique des pensées, fréquentes à l'époque, qui se présentèrent comme anti-idéologiques, revendiquant une filiation

<sup>12</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la domination de soi », p. 134.

nietzschéenne, marxiste ou freudienne. L'argument radical de Rosset est le suivant : jamais les hommes n'ont cru à leurs idéologies. Les penseurs anti-idéologiques feraient comme Platon – ce penseur du manque – ou Hegel : ils croiraient qu'il suffit d'apporter la connaissance, ou la conscience, aux hommes pour qu'ils déposent l'idéologie. Pour Rosset, au contraire, les hommes ont besoin de représentations auxquelles ils ne peuvent croire en aucun cas. Car la croyance n'existe pas. Le « savoir tragique », selon l'expression de Rosset, est possédé par tous les hommes : tous savent, mais ne le disent pas, l'impossibilité où ils se trouvent de croire à quoi que ce soit. La pensée tragique est la pensée de cette contradiction où se meuvent les hommes. Une telle contradiction est, selon la définition du tragique donnée par Jankélévitch et reprise par Rosset, « alliance du nécessaire et de l'impossible<sup>13</sup> ». L'objet de l'idéologie est, pour utiliser l'expression de Rosset, un « rien », il n'est rien. L'idéologie « parle de riens », affirme Rosset, citant, cette fois, Shakespeare. Toutes ces conceptions sont ramassées dans la remarque suivante :

L'homme est porté à parler le non tragique – l'idéologie ; donc il en a besoin ; or *il n'a pas* d'idéologie à sa disposition, et se trouve ainsi obligé à parler de riens auxquels, par définition, il ne peut croire. Contradiction insoluble : l'homme ayant besoin de *quelque chose* qui est rien<sup>14</sup>.

C'est ici que s'amorce l'apparente digression reproduite, en partie, par Deleuze et Guattari. Le morceau cité rapporte la conception du désir comme manque à la position métaphysique d'arrière-mondes. On lit, juste avant :

Une des questions fondamentales de la philosophie (l'une des plus importantes, en tout cas, pour l'orientation tragique ou non tragique de la pensée) consiste à se demander si l'on peut confondre l'idée de *rien* avec l'idée d'un *manque*. Autre formulation de cette question : le manque dont manque le désir pour définir son objet doit-il être reporté sur l'inaccessibilité de l'objet ou sur l'incapacité du sujet à définir son propre désir<sup>15</sup> ?

Le « rien » dont il s'agit ici, c'est le rien que constitue l'objet de l'idéologie. L'option qui consiste à définir le manque par l'inaccessibilité de l'objet est l'option théologique – et psychanalytique, selon Deleuze et Guattari –, l'autre est celle de la « philosophie tragique ». Rosset conclut : la condition humaine allie bien le nécessaire et l'impossible,

à la condition de préciser que cette impossibilité n'est pas l'impossibilité d'une satisfaction, mais l'impossibilité de la nécessité même : le besoin humain se heurtant, non à l'inaccessibilité des objets du désir, mais à l'inexistence du sujet du désir<sup>16</sup>.

On lit, à la page 34 de *L'anti-Œdipe* : « Le désir ne manque de rien, il ne manque pas de son objet. C'est plutôt le sujet qui manque au désir, ou le désir qui manque de sujet fixe ; il n'y a de sujet fixe que par la répression<sup>17</sup>. » La thèse de Rosset signifie que le désir, ici identifié au besoin, d'idéologie – la « nécessité » – est lui-même frappé de nullité, puisque son objet n'est rien, et qu'il le sait. Deleuze et Guattari donnent à cette thèse une dimension politique qu'elle n'a pas d'abord. Par ces remarques, Rosset est conduit à une affirmation décisive pour toute théorie du désir comme production ; c'est cette remarque qui révèle le mieux, selon moi, les

<sup>13</sup> Jankélévitch, *La mort*, cité in Clément Rosset, *Logique du pire*, p. 36.

<sup>14</sup> Clément Rosset, *Logique du pire*, *ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>17</sup> Deleuze et Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 34.

origines schopenhauriennes d'une telle théorie : selon la pensée tragique, « *désirer rien*<sup>18</sup> » signifie

uniquement la reconnaissance d'un besoin sans objet, nullement la reconnaissance d'un manque d'objet au besoin. Nuance d'importance : la nécessité de l'insatisfaction étant attribuée, non plus au caractère inaccessible de ses visées, mais à l'impossibilité où est le désir lui-même de se formuler, c'est-à-dire de se constituer<sup>19</sup>.

La pensée tragique

montre l'homme comme l'être à qui, par définition, rien ne manque – d'où la nécessité tragique où il est de se satisfaire de tout ce qu'il a, car il a tout. Elle affirme que l'homme, qui désire rien, ne « manque », au sens le plus rigoureux du terme, de rien<sup>20</sup>.

Et Rosset de terminer, s'en prenant, lui aussi, à la doctrine de Lacan :

Le tragique, considéré d'un point de vue anthropologique, n'est pas dans un « manque à être », mais dans un « plein d'être » : la plus dure des pensées étant, non de se croire dans la pauvreté, mais de savoir qu'il n'y a « rien » dont on manque<sup>21</sup>.

C'est l'affirmation d'un être plein de lui-même qui permet, inversement, de récuser la théorie du désir comme manque. Cette affirmation est, nous l'avons vu, proprement schopenhauerienne. Schopenhauer, en posant que le désir se déploie indépendamment de toute cause et de toute fin, refuse de le placer dans un monde où quelque chose aurait pu ne pas être, et serait à atteindre. La poussée schopenhauerienne est plénitude de soi, et c'est pourquoi elle est production. En affirmant que le désir est production perpétuelle de son propre objet, c'est-à-dire de la « réalité<sup>22</sup> », Deleuze et Guattari mènent à son extrême conséquence la conception inaugurale de Schopenhauer, développée par Nietzsche du côté de la notion de création, et par Clément Rosset du côté de la théorie de l'objet du désir comme rien. Il reste à se demander, mais cela n'est pas de notre sujet, pourquoi Rosset continue d'opposer la doctrine schopenhauerienne, considérée comme « pessimiste », à la philosophie tragique.

La théorie du désir comme production présentée par *L'anti-Œdipe* n'est donc pas une « extravagance » propre à la pensée de Deleuze et de Guattari ; elle est le produit d'une longue élaboration philosophique, et cette élaboration se poursuit sur une ligne qui, partie de Schopenhauer, contient le concept nietzschéen de volonté de puissance. Mais cela n'amoindrit en aucun cas, je le disais en commençant, l'originalité de la théorie propre à *L'anti-Œdipe*. Bien au contraire, c'est un certain nombre d'aspects de cette théorie qui ressortent avec une netteté plus grande. D'après l'éclairage que j'ai tenté de lui donner, elle consiste, en effet, en une certaine prise de position à l'égard des notions classiques de cause et de fin – Deleuze et Guattari ne renvoient-ils pas mécanisme et vitalisme dos-à-dos, lorsqu'il s'agit de préciser, aux pages 336 et suivantes de *L'anti-Œdipe*, le concept de machine désirante ? – ; elle engage la thèse d'une passivité essentielle de notre être ; elle re-pose la question du rapport entre activité et passivité, en affirmant que la seule activité est celle qui est, fondamentalement,

<sup>18</sup> Rosset, *Logique du pire*, p. 38.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Deleuze et Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 34.

passive ; elle détermine l'activité comme création ; elle implique une méditation sur le néant, au sens où elle contraint à caractériser le « rien » qui fait l'objet du désir ; enfin, elle suppose la compréhension de l'être comme pure plénitude, c'est-à-dire comme ce au sein de quoi rien ne manque, comme ce qui n'est bordé par rien. Si ceci n'était pas évident pour les premières conclusions, il apparaît, en tout cas, que les deux dernières sont, à proprement parler, ontologiques.

Arnaud FRANÇOIS