

La guêpe et l'orchidée

Essai sur Gilles Deleuze

Arnaud Villani

L'EXTRÊME CONTEMPORAIN



BELIN

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'EXTRÊME CONTEMPORAIN

Collection dirigée par Michel Deguy

- Du Sublime* Ouvrage collectif – 1988
Confessions Fabrice Touttavoult – 1988
La Langue greffée John Montague (Édition bilingue) – 1988
Éli – Lettres – Énigmes en feu Nelly Sachs (Édition bilingue) – 1989
Poèmes Emily Dickinson (Édition bilingue) – 1989
Contrainte de lumière Paul Celan (Édition bilingue) – 1989
Au sujet de Shoah le film de Claude Lanzmann – 1990
Les pierres d'Ibarra Harriet Doerr (Roman) – 1990
La parole singulière Laurent Jenny – 1990
Feu le Free ? Jean-Pierre Moussaron – 1990
Quinze poètes roumains choisis par Dumitru Tsepeneag – 1990
La poésie tchèque moderne Anthologie par Petr Král – 1990
Tombeau de Trakl Marc Froment-Meurice – 1992
Roger Caillois, la pensée aventurée Ouvrage collectif – 1992
Le millénaire Rimbaud Ouvrage collectif – 1993
Trame d'hiver Robert Davreu – 1994
Grand Jour Martine Broda – 1994
La prostitution sacrée Reginald McGinnis – 1994
Le théâtre du poème Jean-Marie Gleize – 1995
La récolte de la rosée Robert Marteau – 1995
Georges Bataille, après tout Ouvrage collectif – 1995
No Wonder François Cornilliat – 1995
Éloge de l'attente – T. S. Eliot et S. Beckett Michael Edwards – 1996
Chambre 43 – Un lapsus de Marcel Proust Mario Lavagetto – 1996
Entre le néant et l'éternité Hans Jonas – 1996
L'ivresse des profondeurs Alphonso Lingis – 1997
La vie privée Petr Král – 1997
Chaosmos Michel Collot – 1998
Le Parménide de Platon Alain Séguy-Duclot – 1998
L'univers d'Héraclite Jean-Pierre Bernard – 1998
Hiver filant des nœuds Bruno Ciolfi – 1998
Hadès en Manganèse Clayton Eshleman – 1998
Bataille-Leiris Ouvrage collectif – 1999

21u



5408617878

B
2430
.D454
V55
1999

ARNAUD VILLANI

AVERTISSEMENT

LA GUÊPE ET L'ORCHIDÉE

ESSAI SUR GILLES DELEUZE

UNIVERSIDAD
AUTONOMA
MADRID
FILOSOFIA Y LETRAS
BIBLIOTECA

BELIN

Ref. 254 576

EX TRAIT DE L'ŒUVRE D'ARNAUD VILLON
Collection dirigée par Michel Deguy

- De Sublime Ouvrage collectif* - 1974
Confessions Émile Zola - 1975
La Langue griffée John Montague (Édition bilingue) - 1984
Œuvres - Lettres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 1988
Œuvres Émile Zola (Édition bilingue) - 1989
Œuvres de Paul Celan (Édition bilingue) - 1990
Au sujet de Sade le Marquis de Sade - 1991
Les pierres d'Alfred Assolant (Édition) - 1992
Le poète singulier Louis Aragon - 1993
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 1994
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 1995
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 1996
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 1997
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 1998
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 1999
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2000
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2001
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2002
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2003
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2004
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2005
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2006
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2007
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2008
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2009
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2010
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2011
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2012
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2013
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2014
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2015
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2016
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2017
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2018
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2019
Œuvres - Éditions de la Pléiade (Édition bilingue) - 2020

La gravure en couverture est de Stanley W. Hayter.

Le code de la propriété intellectuelle n'autorise que « les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » [article L. 122-5]; il autorise également les courtes citations effectuées dans un but d'exemple ou d'illustration. En revanche « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » [article L. 122-4]. La loi 95-4 du 3 janvier 1994 a confié au C.F.C. (Centre français de l'exploitation du droit de copie, 20, rue des Grands Augustins, 75006 Paris), l'exclusivité de la gestion du droit de reprographie. Toute photocopie d'œuvres protégées, exécutée sans son accord préalable, constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© Éditions Belin 1999

ISBN 0991-6458

ISBN 2-7011-2070-5

AVERTISSEMENT

Le *Deleuze* que je présente ici n'est pas né d'hier. Il a commencé d'être écrit il y a bien plus d'une dizaine d'années. Cette lenteur de conception n'est, bien sûr, d'aucune garantie pour la justesse du propos, mais elle respecte au moins l'œuvre sur un point : son caractère labyrinthique. Ce qui m'est apparu avec une clarté toujours plus grande, c'est que le difficile, lorsqu'on s'attache à Deleuze, ce n'est pas tant d'y entrer et d'y voyager que d'en *sortir*. Pour plusieurs raisons.

En sortir, ce serait d'abord s'en distancier suffisamment pour pouvoir éviter de « parler le deleuzien » et surtout pour porter, en connaissance de cause, une appréciation critique qui prouve que ni une amitié sans discernement, ni une admiration sans réserve ne dirigent le compte-rendu. De ce point de vue, si critiquer pertinemment Deleuze m'a été difficile, ce n'est pas parce que je lui aurais voué allégeance (j'ai toujours gardé d'une formation peu orthodoxe une forme de distance à tout propos, y compris philosophique), mais parce qu'aller jusqu'à une certaine *épaisseur* (plutôt que profondeur) dans Deleuze, demande le temps de la réflexion. On le voit assez par le caractère des critiques qui ont pu, jusqu'aujourd'hui, lui être adressées.

En sortir, ce serait ensuite se rendre maître de toutes les résonances que chaque point de vue représenté par un ouvrage ou un chapitre, chaque *plateau* (on sait qu'il y en a au moins mille...) engage avec tous les concepts précédemment établis. Ainsi le *simulacre* n'a cessé de bouger dans l'œuvre jusqu'à en disparaître, l'*univocité* a multiplié ses noms et ses visages,

jusqu'à sembler se stabiliser dans le *corps sans organes*, le *concept* lui-même, cette clé qui ouvre toute porte philosophique, s'est engagé dans une dérive imperceptible, jusqu'au moment où sa définition nouvelle dans *Qu'est-ce que la philosophie*, révolutionnant et la discipline et la pratique, a pu manifester toute l'étrangeté féconde du deleuzianisme. En sortir a donc été pour moi pouvoir me déplacer dans mes propres interprétations à mesure que se déplaçaient les référents sur lesquels j'avais choisi de les fonder. En sortir, c'était vraiment, et cela a pris le temps nécessaire, « se tirer d'affaire », trouver l'issue à l'embarras essentiel dans lequel Deleuze, qu'on en soit conscient ou non, nous jette d'emblée.

En sortir enfin, ç'aura été venir à bout de l'aventure interminable d'un texte de présentation synthétique sur Deleuze. Cette philosophie n'est pas, et ne sera jamais, au sens classique, une « synthèse ». Lui manquent pour cela les deux piliers de l'universalité « tournée vers l'un-identique », et de la fixité des référents. Ce n'est pas que cette philosophie manque de cohérence. Au contraire, si l'on s'en tient au sens fort de l'étymologie, l'un de ses principes est le « tenir en un », comme on s'attachera à le montrer. Mais c'est une cohérence-en-dispersion, disparate. Pourtant la première qualité que l'on demande à l'essai de présentation d'une œuvre philosophique, c'est la clarté, l'intelligibilité. Je n'ai pas voulu me dérober à cette exigence, d'autant que l'œuvre dont il est ici question a intéressé d'abord les artistes, les apprentis philosophes, les francs-tireurs, les autodidactes, avant d'intéresser vraiment philosophes et historiens de profession. Donner à ceux qui ont *senti* l'œuvre les moyens de la *comprendre*, tel a été l'enjeu.

Mais l'objectif de clarté a ceci d'antinomique avec les textes deleuziens, qu'elle passe par la simplicité (je ne dis même pas la simplification). Cela veut dire qu'il faut ramener tout point de doctrine à une ou plusieurs lignes, à un *fil conducteur*, à ce qui, simple par définition (*sim-plex*) n'a qu'un *seul pli*. Chez Deleuze, il n'y a ni fil, ni simple, ni ligne. Tout *enfilage* de généralités devient le *fil du rasoir* où se mutile l'œuvre en ce qu'elle a de vif et de secret. C'est vrai de plus d'une philosophie, c'est absolument vrai chez Leibniz, théoricien du *pli* où chaque ligne va à l'infini, c'est encore plus vrai chez Deleuze, dont les plis obéissent à des séries *divergentes*.

Dans une œuvre baroque, chaque nœud *ex-pliqué* perd sa qualité de *pliure*, et peut être tenu pour dénaturé. Avons-nous donc affaire à une philosophie ésotérique, retranchée dans ses plis ? Or rien n'est jamais inexplicable, mais il fallait, quitte à trancher dans les plis, s'attacher à compenser l'injustice de chaque explication claire par une *multi-plication* des points de vue, ou, si l'on préfère, regagner par la *résonance* de l'ensemble ce qu'on perdait par l'éclaircissement de détail.

Mais est-il si surprenant que la philosophie de Deleuze se réserve ? *La nature aime à se cacher*. Et ceux des philosophes qui ont le plus approché de l'énigme de l'*homme-nature* ont tous déployé une pensée secrète. Deleuze appartient à la grande filiation des masques. C'est pourquoi j'ai longtemps éprouvé comme l'impression de « vendre la mèche », ayant nettement le sentiment que plus j'étais fidèle, plus je trahissais. Mais la plus belle fidélité consiste sans doute à trahir pour éviter que la trahison ne soit plus lourde, plus destructrice. Il y a une piété dans une forme d'infidélité.

C'est donc une hésitation *philosophique* qui a si longtemps retardé mon essai. Cela appelle deux remarques. La première est qu'à une époque d'inflation qui touche même les auteurs que l'on estime en charge de la philosophie fondamentale, on doit surtout souhaiter, pour son propre compte, d'*écrire peu*. La seconde, c'est un souvenir : j'avais présenté, dans les années 80 une première version de mon essai, avec ce même titre, à Gilles Deleuze. Il en avait dit d'abord que la fidélité à l'intention de son œuvre lui paraissait entière, ensuite qu'il lui semblait avoir été comme « plongé dans un autre élément », *méditerranéisé*. Aucun reproche, plutôt le ton d'un étonnement joyeux.

Je crois avoir finalement compris le sens de cette remarque. En un sens, j'essaie de redire les grandes intuitions qui, selon moi, bâtissent le texte deleuzien. Mais en un autre sens, à raison même de la texture particulière de cette œuvre, devait se joindre à la clarté respectant la lettre, une résonance ou transposition respectant l'esprit. Et le plus clair pour expliquer *sans y toucher* la métamorphose qui est le centre du deleuzianisme, était de métamorphoser par petites touches son travail. C'est ce que Deleuze appelait « faire des enfants dans le dos d'un philosophe ». Mais cette expression provocante n'a pas été comprise. Elle ne veut

La guêpe et l'orchidée

pas dire : déformer, forcer, mais entrer dans une philosophie avec l'intention de voir où les faisceaux souples des concepts créent une direction que personne jusqu'alors n'avait entrevue, ni empruntée. J'ai donc suscité, en marge du commentaire principal, des *esquisses de plis* correspondant au moment où Deleuze croise une thématique connue et bien codifiée de la littérature ou de l'histoire des idées, en tire une détermination pour son compte, mais déjà, à la façon dont il y entre, engage cette tradition dans un *bougé*. De sorte que Deleuze, je l'espère, apparaîtra incontestablement *même* que lui-même, et pourtant *différent*. C'est ce *même-différent* de Deleuze, ou si l'on veut Deleuze dans Deleuze, que je voudrais montrer dans ces pages¹.

1. J'ajoute que, pour donner au texte une plus grande vitesse et une meilleure lisibilité, j'ai volontairement réduit au minimum les références et notes de bas de page dans les premiers chapitres.

Je tiens d'autre part à remercier Dominique Janicaud pour sa relecture attentive du manuscrit.

ENTRE LA GUÊPE ET L'ORCHIDÉE

Pourquoi intituler cet ouvrage *La guêpe et l'orchidée* ? Certes, la métaphore végétale et ce rapport de fécondation apparaissent plusieurs fois dans l'œuvre (*Anti-Œdipe* 385), mais est-ce de façon si essentielle qu'elle suffise à résumer l'entreprise de Deleuze ? Il n'est d'ailleurs pas aisé de la rassembler en quelques mots clés. Les termes sous lesquels le projet d'ensemble pourrait venir s'inscrire naturellement n'ont en effet cessé d'évoluer. Il y a par exemple l'époque de la « constitution empirique du sujet », celle des « signes », de la « différence en elle-même », de la « surface », des « simulacres », du « corps sans organes », de la « terri-et déterri-torialisation », des « plateaux », de la « ligne baroque », etc. Ces accentuations convergent. Mais d'autres termes récurrents semblent plus particulièrement soutenir l'œuvre : « mineur », « multiple », « nouveau », « différentielle », « synthèses », « heccécités », « résonance », « événement ». L'effort d'intelligibilité portera avant tout sur ces piliers. Mais on pourrait aussi bien focaliser notre attention sur la préposition deleuzienne : « entre ».

C'est une évidence qu'une grande philosophie se caractérise par la préposition qu'elle privilégie : Platon se lit volontiers selon le « au-delà », Aristote selon un « en vue de », Descartes par l'« après », Kant selon l'« en-deçà » et le « par-delà », Hölderlin par l'énigmatique « contre », Husserl par le « à », Heidegger par le « pour ». Comme si – et cela évoque la constitution des cadres *a priori* de la spatio-temporalité dans les prépositions des langues traditionnelles – le philosophe trahissait dans sa préposition une véritable *antéposition* où se devine l'intuition centrale.

Pour Deleuze, aucune hésitation n'est possible : il a lui-même plusieurs fois désigné la préposition qui pour lui faisait, plus que toute autre, sens. « Il ne peignait pas les choses, mais *entre* les choses », voilà une phrase qu'il cite souvent et qui pourrait devenir comme sa devise. Deleuze s'est donné pour tâche de peindre, non les choses mêmes, mais *entre les choses*. La guêpe et l'orchidée deviennent alors l'emblème de cette peinture de l'entre-deux, de cette opération philosophique qui s'attache aux termes *moyens*, mais les dégage pour eux-mêmes sans les rapporter aux extrêmes (sans quoi nous ne ferions que commenter à nouveau la dialectique hégélienne). Dans le moyen terme, dégagé de sa longue histoire de *tiers* et reconsidéré avec le soin nécessaire, repose une grande richesse. Refaisons l'expérience de l'*entre* avec l'auteur auquel Deleuze a sans doute emprunté son image mixte (végétale / animale) : le Proust du début de *Sodome et Gomorrhe*.

Il s'agit de la première rencontre, fulgurante, du Baron de Charlus et de Jupien. Dans cette scène à double lecture et pleine d'humour, que Deleuze a méditée et qu'il cite dans son ouvrage sur Proust, l'éloignement modifie, non pas la perception, mais son interprétation. Le caractère minuscule des personnages vus de loin induit chez le narrateur un détachement qui donne à l'observation un tour scientifique. De plus, la superposition des deux images, l'orchidée et sa belle histoire de fécondation externe, et les hommes qui vont et viennent, produit une transposition. Les hommes seront observés comme s'il s'agissait de plantes :

« Je regardais par les volets de l'escalier le petit arbuste de la duchesse et la plante précieuse exposée dans la cour avec cette insistance qu'on met à faire sortir les jeunes gens à marier, et je me demandais si l'insecte improbable viendrait, par un hasard providentiel, visiter le pistil offert et délaissé. »

Or, à l'occasion de la petite dissertation qui suit, sur les « lois supérieures du monde végétal » et ce que Proust nomme de façon révélatrice la « ruse apparente des fleurs » (ce système de compensations qui veut qu'une autofécondation, affaiblissante à la longue, laisse place à l'effet stimulant de la fécondation par insecte, effet lui-même nécessairement compensé, car il finirait

par hypertrophier la plante, par un « acte exceptionnel d'auto-fécondation », l'auteur évoque, sans y insister, l'idée qu'elles lui suggèrent d'un aspect inconscient de la création littéraire. Bien qu'elle ne soit pas ici développée, nous pouvons être sûrs, à condition de modifier l'inconscient en *involontaire*, et de généraliser la création littéraire en *production du nouveau*, que cette idée est celle même qui conduira la philosophie de Deleuze dans son ensemble.

Pourquoi cette idée est-elle, chez l'un et chez l'autre, déterminante ? Elle contient d'abord le caractère *miraculeux* de toute rencontre, miracle sur lequel Proust insiste tant que la phrase qui l'exprime sonne comme une lourde redondance sur le thème de l'improbable :

« Je résolus de ne plus me déranger de peur de manquer, si le miracle devait se produire, l'arrivée *presque impossible à espérer* (à travers tant d'obstacles, de distance, de *risques contraires*, de dangers) de l'insecte envoyé de *si loin* en ambassadeur à la vierge qui *depuis longtemps* prolongeait son attente. » [*je souligne*]

Mais plus essentiel encore semble *le double mouvement* de la rencontre. Chacun, depuis son monde, fait un pas, et cela détermine une réciprocité qui n'interdit pas, et semble même requérir une *asymétrie* :

« Je savais que cette attente n'était pas plus passive que chez la fleur mâle, dont les étamines s'étaient spontanément tournées pour que l'insecte pût plus facilement la recevoir ; de même la fleur-femme qui était ici, si l'insecte venait, arquerait coquettement ses styles et, pour être mieux pénétrée par lui, ferait imperceptiblement, comme une jouvencelle hypocrite mais ardente, la moitié du chemin. »

À vrai dire, dans l'idée de la rencontre s'articulent trop de niveaux pour que l'on puisse d'emblée en saisir la complexité. C'est sans doute la raison de son délaissement dans le champ philosophique jusqu'à Deleuze. La simple question « Que s'est-il passé ? » dévoile un nœud de causalités multiples dans lequel

on ne s'était jamais aventuré que superficiellement. Deleuze, ce sera l'*aventure de l'idée de rencontre*.

On l'a compris, rencontre au sens large signifie fécondation, et réciproquement. Mais il faut le prendre au sens figuré. Comme la fécondation produit l'enfant, prototype du *nouveau*, toute nouveauté réelle implique la réalité d'une fécondation, sexuelle ou non. Ce sens large d'une fécondation que nous devons penser mutuelle, doit s'interpréter comme métamorphose. C'est en effet ce que décrit Proust, et doublement, métamorphose se métamorphosant : les hommes se transforment en végétaux et en animaux, le mâle en femelle, le vieil homme en séducteur, l'hétérosexuel en homosexuel, chacun des protagonistes en l'autre. Suivons le déroulement de cette trame, conceptuelle chez Deleuze, dans sa version d'écriture chez Proust :

« Ce à quoi me faisait penser cet homme [...] à qui tout le monde semblait odieusement efféminé, ce à quoi il me faisait penser tout d'un coup, tant il en avait passagèrement les traits, l'expression, le sourire, c'était à une femme.

Que vis-je ? Face à face, dans cette cour où ils ne s'étaient certainement jamais rencontrés, le baron, ayant soudain largement ouvert ses yeux mi-clos, regardait avec une attention extraordinaire l'ancien giletier [...] cependant que celui-ci, cloué subitement sur place devant M. de Charlus, enraciné comme une plante, contemplait d'un air émerveillé l'embonpoint du baron vieillissant. Mais chose plus étonnante encore, l'attitude de M. de Charlus ayant changé, celle de Jupien se mit aussitôt, comme selon les lois d'un art secret, en harmonie avec elle. Le baron [...] regardait dans le vague de la façon qu'il pensait mettre le plus en valeur la beauté de ses prunelles [...] Jupien, en symétrie parfaite avec le baron, donnait à sa taille un port avantageux, posait avec une impertinence grotesque son poing sur la hanche, faisait saillir son derrière, prenait des poses avec la coquetterie qu'aurait pu avoir l'orchidée pour le bourdon providentiellement survenu. »
[je souligne]

La conclusion qu'en tire Proust est déjà un élargissement philosophique, l'entrée consciente dans un monde de rencontres où tout s'échange et se redouble dans une profonde inconscience.

Entre la guêpe et l'orchidée

« La multiplicité de ces comparaisons est elle-même d'autant plus naturelle qu'un même homme, si on l'examine pendant quelques minutes, semble *successivement un homme, un homme-oiseau, un homme-poisson, un homme-insecte* [...] Au même instant où M. de Charlus avait passé la porte en sifflant *comme un gros bourdon*, un autre, un vrai celui-là, entra dans la cour. Qui sait si ce n'était pas celui attendu depuis si longtemps pour apporter le pollen si rare sans lequel elle restait vierge [...] je ne doutais plus, pour un insecte très rare et une fleur captive, de la *possibilité miraculeuse de se conjoindre*. » [je souligne]

Reprenons en concepts cette admirable description, et résumons-en les acquis :

1. la fécondation externe de l'orchidée par la guêpe cache une double métamorphose. Le mimétisme de l'orchidée (ou du trèfle rouge) lui donne certains des caractères de l'insecte. De son côté, l'insecte devient sans le vouloir l'*organe reproducteur* de la fleur, ou, comme le dit avec humour Samuel Butler, son organe à distance, son *télé-organe* ;

2. la véritable métamorphose n'engage que quelques points, et ne modifie pas l'apparence extérieure de l'individu, qui devient ainsi un autre, à son insu. Le Baron devient femme, puis bourdon, Jupien devient femme-fleur. Butler en donnait dans *Erewhon* un bel exemple : l'homme technologique est désormais, sans le savoir ni le vouloir, l'organe reproducteur des machines, l'« affectueux aphidien chatouilleur » du monde des machines, entre lesquels il va, aussi inconscient et empressé qu'un insecte fonçant droit sur le pistil ouvert de la fleur qu'il féconde. Les multiples agencements qui en résultent confirment que toute rencontre est *cascade de rencontres* ;

3. il s'ensuit que *ce n'est pas de l'être à la rencontre, mais de la rencontre à l'être que la conséquence est bonne*. Toute rencontre est le *révélateur* de ce que peut un être. C'est par ses capacités de rencontre que l'on peut le reconnaître pour ce qu'il est. Mais, à son tour, c'est l'*échelle* d'observation (de près ou de loin, de haut, de Sirius, selon la distinction des *longs voyeurs* et des *courts-voyeurs*, du microscope et du télescope), et elle seule, qui peut permettre d'observer un type de rencontre, d'entrer dans sa logique. Pour un autre que Kafka et son *regard à hauteur des*

choses, la métamorphose d'un homme en chien, en bobine, en loup est invisible et inappréciable. Or la rencontre permet de remonter vers ce qui l'a rendue possible, c'est-à-dire la constitution de ce qui se métamorphose. Il faut ainsi raisonner : « si cette rencontre a pu avoir lieu, c'est que... » Au moment même où se mettent à essaimer autour de M. de Charlus, pour le bon observateur, les caractères encore jamais aperçus, secrets même pour lui, de la féminité de son visage, de son sifflement de bourdon, de son regard de prédateur vers la proie fascinée, et autour de Jupien son être-plante, sa capacité d'entrer dans une danse animale de séduction, sa fascination de l'embonpoint, les deux séries de caractères (au demeurant *insignifiants* au regard des allures convenues que ces personnages promènent en société, à la demande expresse et à la satisfaction de cette société) *prennent* en un, et produisent la nouveauté impensable ;

4. cette constitution profonde d'un individu, son *Rosebud* secret, c'est, pourrait-on dire, son *pli* (comme Hugo dit « elle avait pris ce pli... »). En première approche, le pli signe secrètement un individu, sa manière inimitable, ce que jamais l'on ne verra deux fois ;

5. par la rencontre, nous en venons donc à une nouvelle caractérisation de la philosophie. Elle ne dépend plus de l'*esse* (de l'essence) mais de l'*essaim*, qui déploie les êtres en mille directions, non sans pourtant qu'ils *reviennent au même*. C'est cette énigme qu'il faudra progressivement approfondir, en ce qu'elle annonce une *totalité en fragments, à côté*. Nous devons donc tenter d'aborder des difficultés majeures : comment l'*insignifiant* peut-il être l'essentiel, et que signifie l'unité d'un être ? Mais il paraît plus aisé de poursuivre pour l'instant une *phénoménologie des rencontres*, en soulignant l'enjeu des passions de Deleuze pour certains écrivains, selon une conjonction rarement analysée de la littérature avec ce qu'il y a d'essentiel dans la philosophie.

II

DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RENCONTRE À LA CONSTITUTION DU PLI

« Certaines allées sont toutes droites : ce sont celles que l'on a faites ; d'autres sont tortueuses : ce sont celles qui se sont faites elles-mêmes. Et ces dernières sont de beaucoup les plus agréables, parce que vous ne savez jamais à l'avance où elles vous conduiront. Elles ont été tracées par les enfants, par les chiens, et tous ces gens qui ne se soucient guère qu'un chemin soit fait de telle ou telle manière. »

James M. Barrie, *Peter Pan in Kensington Gardens*.

Dès l'abord se pose une question : pouvoir rencontrer, cela suppose l'existence d'une forme subjective marquée, reconnaissable, inimitable. Qu'en est-il de la forme-sujet chez Deleuze ? Bien que Deleuze, interrogé sur la possibilité que son travail ait fait réseau (il disait plus volontiers *rhizome*) avec d'autres œuvres ou auteurs contemporains, n'ait jamais voulu prendre en compte que celui qu'il formait, comme « deux rivières se conjoignent », avec Félix Guattari, on peut à bon droit considérer le cours de ses innombrables lectures, ce circuit où s'enchaînent des auteurs dont la philosophie n'aurait jamais même songé à tirer parti, comme le parcours d'une ligne baroque en tous points, et pourtant extraordinairement *personnelle*. Or nous savons que cette ligne, qui voyage dans la littérature anglo-américaine, la philosophie classique, le romantisme et l'idéalisme allemands, les traditions hétérodoxes de la mystique, les « œuvres absentes » de la schizophrénie (pour retourner la formule classique d'*absence d'œuvre*), les cris infra-linguistiques des littératures mineures, est



de bout en bout (mais où sont les bouts?) *deleuzienne*. Par exemple, la référence au romantique Lenz, dans l'*Anti-Œdipe*, suffit à « signer » Deleuze, qui « signe » à son tour Lenz. Qu'est-ce donc que cette personnalité, si forte qu'elle marque les auteurs, même antérieurs, dont elle se nourrit, exactement autant qu'elle en est marquée? Comment cette particulière *absence* du sujet deleuzien (que caractérise autant l'involontaire que la tendance à la métamorphose, ce que Deleuze nommera en hommage au Collège de Sociologie le *caractère acéphale*) peut-elle le rendre aussi *présent*, comment la *faillite* du Moi peut-elle lui donner une *infaillible* puissance d'assimilation, comment l'*évasif* peut-il se traduire en une telle *invasion*?

Restons-en d'abord à une phénoménologie des rencontres. Nous lisons un roman d'Alfred Döblin, *Berlin Alexanderplatz*, et y découvrons, vers la fin :

« L'âme de Franz est à son *sous-sol*, la conscience n'est présente que par intermittences. Cet état le rend *compréhensible* aux souris qui habitent le grenier de la maison, aux lièvres et aux écureuils qui gambadent à travers les champs alentour. Un fluide *passé et revient* entre l'âme de Franz et celle des animaux... Sa *part animale* court les champs... Maintenant se détache, se libère *quelque chose dont précédemment il ne s'était guère aperçu*. Quelque chose qui ne s'enfonce point avec les souris, mais, palpant le sol, caressant les brins de verdure, là où les plantes couchent leurs racines et graines, leur parle – et ils comprennent et répondent : un souffle *passé et repassé*, un bruissement comme quand des graines tombent : c'est l'âme de Franz qui rend à la terre sa *part végétale*. Or le temps n'est guère propice, l'éclosion sera rare. Mais la place abonde sur les champs et l'âme de Franz *regorge de graines*. » [je souligne]

Tout, dans ce texte, est deleuzien. Qu'est-ce à dire sinon qu'un fluide « *passé et revient* » entre cette page et le philosophe, comme si elle avait été écrite à point nommé pour que, plus tard, celui-ci puisse éventuellement en faire son miel. Et elle tire de l'œuvre de Deleuze une signification plus riche et profonde, où tous les mots se mettent à résonner, comme si la tentative deleuzienne était l'écoute compréhensive de l'arrière-plan de ces

phrases, autant que ces phrases le paradigme par avance de ce que Deleuze entendait dire...

Or, si l'on devait penser en termes de sources ou d'influences, ce ne serait pas à Döblin que l'on ferait appel, mais à Carroll, Melville, Thoreau, Cowper Powys. Mais nous nous trouvons ici dans un cas singulier : une enclave « deleuzienne » dans un texte döblinien, une quasi-citation de Deleuze chez un romancier antérieur, un « pli » de l'œuvre du philosophe français dans l'épilogue d'un roman qui semble exclure l'idée d'une rencontre mutuelle. Nous avons vu qu'il en allait de même avec le texte proustien.

Est-ce à dire que nous devrions subodorer chez Deleuze la constitution d'un *processus* ou d'une structure dont le propre serait qu'il *fonctionne* et délivre à tout coup un sens, mais dont ce serait aussi bien l'échec, puisque tout autre processus serait ainsi également apte à délivrer *son* sens. Cet argument d'Hannah Arendt ne peut cependant convenir ici : il désigne l'un des aspects d'une « crise de la culture », au sens où l'histoire se retrouve prise dans une impasse, entre l'insensé de l'événementiel singulier, et le tout-sensé du processus universel. Or, avec Deleuze, nous savons qu'il ne saurait s'agir que de l'événement, jamais du grand signifiant universel. Que se passe-t-il donc entre Döblin et Deleuze ? *Que s'est-il passé entre eux deux, dans l'entre-deux ?*

Nous ne pourrions le déterminer que si nous laissons d'abord l'argument précité prendre son ampleur. Car ne pourrions-nous pas, chez tout auteur, trouver un agencement typiquement deleuzien, secret certes puisque l'œuvre peut le récuser, mais néanmoins présent et agissant ? Comment éviter alors que la philosophie deleuzienne, prise dans son ensemble, ne donne l'image d'une cohérence doublée d'une fidélité, dessinant une claire *ligne de pensée* ; que Deleuze lui-même ne soit crédité de la constance et de la permanence d'un *sujet identique* ; et que, du fait même de cette cohérence, les modèles que Deleuze fait avancer jusqu'à leur point d'invention ne « lâchent leurs spores » dans le champ de la culture et de l'histoire, selon une globalité qu'il nomme lui-même *survol absolu* ?

Certes ce survol concerne des identifications *confusionnelles* à tous les personnages de l'histoire. Et on ne saurait oublier

que la place de l'identité et de l'universalité serait dès lors occupée par la *singularité* comme pure différence. Mais si le modèle deleuzien fonctionne, si sa recherche, vue de haut et de loin, semble disséminer et couvrir toutes les places, sommes-nous à l'abri du risque d'un processus *universel* et auto-signifiant de la différence, d'une *scolastique deleuzienne*? L'argument n'est donc pas négligeable, et il se confirme de la difficulté, chez des connaisseurs ou de simples lecteurs, à éviter de *parler deleuzien*.

Revenons à Döblin. L'artiste et le roman sont peu communs. Ils usent d'une nouvelle distance, ni ironie, ni humour, ni cynisme, une sorte de sur-litote qui transforme l'esprit de l'holocauste en « assassinat d'une renoncule ». Le résultat, c'est l'inoubliable impression d'une sauvagerie immédiatement concrète. *Berlin Alexanderplatz* est lui aussi meurtrissant. On sursaute, on souffre, du fait même de cette *distance tendre* qui ne laisse rien perdre de ce qui veut rester et revenir. Roman des bas-fonds où des lignes lancinantes s'enchevêtrent, ligne biblique (les anges, Babylone la dépravée, le Mercredi des Cendres, la fin mystique), ligne de flashes sanglants (la description récurrente des abattoirs, le meurtre de l'héroïne), ligne de récit (un *roman de formation* négatif puisque, même lorsque le héros, Franz Biberkopf, brisé par son destin, abandonne la lutte et meurt à *lui-même* en laissant affleurer ses parts animales et végétales, l'homme nouveau qui en sort se figera dans une médiocrité pire que la mort).

Nous comprenons alors mieux cette coïncidence entre ce qui est typiquement deleuzien dans la page citée ou l'argument du roman, et ce qui fait le secret de l'approche döblinienne. Et s'il y a universalité dans cette coïncidence, c'est une autre universalité que celle que nous connaissons. Il faudrait alors dire que Deleuze et Döblin ont *vendu la mèche* et donné voix à ce qui, de soi, refuse la voix, parce qu'elle ne cesse de parler, et que l'entendre, c'est oublier toutes les autres voix.

On veut parler de la *perte du sujet*, de ce moment où l'être, abandonnant la « solide délimitation des corps humains » devient *tout être et toute chose*, sans cesser pourtant d'être lui-même. C'est que « lui-même » ne veut d'abord dire que des repérages et des normes. Sous ces formes assignées, fourmillent des départs et des retours, des devenir et des revenir, des suobjets et des subjets. Un texte dit tout sur le quasi-sujet deleuzien :

De la phénoménologie de la rencontre à la constitution du pli

« Ce n'est pas du tout au moment où l'on se prend pour un moi, une personne ou un sujet, que l'on parle en son nom. Au contraire, un individu acquiert un véritable nom propre à l'issue du plus sévère exercice de dépersonnalisation, quand il s'ouvre aux multiplicités qui le traversent de part en part, aux intensités qui le parcourent. Le nom comme appréhension instantanée d'une telle multiplicité intensive, c'est l'opposé de la dépersonnalisation opérée par l'histoire de la philosophie, une *dépersonnalisation d'amour et non de soumission*. » [je souligne]

Tel Quel, avril 1973, p. 18'

La bonne vision, la bonne écoute, suffisamment micrologiques, Deleuze et Guattari ont peut-être eu le tort de les laisser longtemps croire simple changement d'échelle. Aller en fait jusqu'au point où les dimensions changent de sens, où le sujet devient meute de « loups des steppes », cela ne demande ni microscope, ni télescope, mais l'autre regard de la *dépersonnalisation d'amour*. Deleuze a regardé la vie avec l'œil d'un *converti*. Mais il faut aussitôt corriger l'expression. Si mysticisme il y a, il est foncièrement *démystifiant*. Et à vrai dire, il n'y a pas de mot pour qualifier une telle conversion lorsqu'elle est aussi nue, athéologique, sans référence imaginable au sacré et au saint, si immédiatement réceptive cependant au miracle quotidien.

Ce qui fait notre trame la plus profonde et la plus sûre, Döblin le dit en romancier, Deleuze en philosophe, *et c'est pourquoi ils se rencontrent*, c'est le jeu des *plis* qui, loin de se dissimuler frauduleusement sous les institutions, les opérations normatives et normalisantes, les *fondent* et les soutiennent parce qu'ils se poursuivent dans toutes les autres formes en formant des réseaux qui s'entrecroisent par-dessus les illusoire délimitations entre les règnes. Ce qui existe, c'est animal-végétal, végétal-humain, femme-minéral, homme-molécule. Notre réel est *constitué* par les rencontres aléatoires des plis selon les points

1. Il existe une incontestable influence de Mallarmé sur Deleuze. Les thèmes du pli, de la dépersonnalisation (Lettre de Mallarmé à Cazalis, 14 mai 1867) ou encore du « milieu » par quoi il faut toujours commencer, et de l'auteur-araignée, sont mallarméens. Voir à ce sujet mon étude : « Mallarmé selon le pli deleuzien ».

saillants : notre normalité procède des *anomalies*, ces points non-réguliers, saillants au sens où ils dépassent toujours un peu (*anomalos*), et doublent les lignes constituées de points réguliers, parce qu'ils en sont les points de rencontre. Mais cette *anomalie destituante* est ce que tout le réel *institué* s'efforce de refouler. Deleuze est l'histoire de ce particulier oublié du pli, il en est la *restitution*.

Il serait commode et éclairant, dès maintenant, de distinguer entre deux types d'universalité. La première serait l'universalité des *abstrait*s, concepts, universaux, espèces et genres, idées, types, moyennes, règles et lois, maximes. Elle est fondée, normative, sa communication n'exige que le minimum de conscience susceptible, dans une invariable et égale réussite, de comprendre et de transmettre. La seconde serait l'universalité de ce qui, à chaque fois, est un *soi* : l'universel fragile des *mienne-tés* (ceci est moi, je suis je...) aisé à confondre avec les dures lignes de démarcation de la propriété privée (« ceci est à moi »). Si le premier type d'universalité est celui d'une *communication de...*, le second est celui d'une *communication avec...* Elle est fondative, nomade, sa communication exige la pleine conscience présente ici et maintenant, donc menacée mais susceptible, avec tous les échecs et les failles prévisibles, de *se comprendre comme l'autre*.

Mais que signifie ce pouvoir universel et fuyant de se comprendre comme l'autre ? Il faut ici éviter le recours à la pitié qui, en jouant sur le principe d'individuation, laisserait à une *volonté* obscure le soin de décider des rapports existentiels. Car que serait ici l'intériorité, le *principe d'individuation*, sinon une *force occulte* d'un type particulier ?

Pour en finir avec ce que Deleuze nomme péjorativement le *gros concept* d'intériorité, il faut en montrer le soubassement, autant dire l'unité de production. Il ne peut être question pour l'instant de visiter cette *usine*. Il faudra opérer un détour par la question de la métaphysique deleuzienne, puis, par l'examen de sa méthode, entrer au cœur de l'œuvre et dérouler cette imbrication du pli, de la rencontre, des synthèses qui, en retour, nous permettra de penser la notion de sujet deleuzien.

III

UNITÉ ET TOTALITÉ DANS L'ŒUVRE DE DELEUZE

Plis de plis, l'œuvre de Deleuze bifurque, sa langue « fourche » : géologie au lieu de généalogie, nomadologie en place de monadologie, l'essaim pour l'esse. C'est évidemment pour mieux manifester un tremblement de la pensée, la vibration de son effort, car le difficile pour elle, c'est de « tenir » ce qui, s'il a le moindre intérêt, ne peut qu'être fugitif, volatil. C'est, pour mieux dire, un bredouillement involontaire, mais pas pour autant superflu. Nous ne nous mouvons d'ordinaire que dans des formes achevées, des résultats, tandis que l'*important*, c'est de se trouver au moment et au lieu où quelque chose bouge et commence. Quand cet admirable lecteur lit, ce n'est pas d'abord pour acquérir ou confirmer une connaissance, mais pour déceler un mouvement, une amorce de processus, une *étincelle de vie*. Entrer dans Deleuze, c'est *glisser dans la vie*. Et il faut fermement penser la vie comme première chez Deleuze, et éviter de dire que la vie est un nom de l'Être, préférant dire que l'Être est un nom de la vie. Pour établir les propositions que j'avance, je retiendrai dans le complexe de la vie deux caractères : l'insaisissabilité, l'inséparation.

Métaphoriquement d'abord, ce qui rend le mieux compte de l'atmosphère de pensée deleuzienne, ce sont des ludions, le personnage de Plume chez Michaux, ou celui de Manig, chez Lettau (*Manig fait son entrée*) :

« Il faudrait décrire ce qui suit : comment Manig se trouve dans un endroit, comment l'on va à lui, le prie d'entrer dans un buisson, comment, alors qu'il s'y dispose, on le prie d'autre part de

se trouver près de l'étang, comment il répond de part et d'autre qu'il veut bien tenter de faire les deux à la fois, comment il se dirige d'abord vers le buisson, suspend sa marche, pivote, gagne l'étang, y fait halte, retourne aux buissons, se tourne, puis à la fin, après plusieurs tentatives, s'installe entre les deux, comment il s'allonge, s'amincit au maximum, étend même verticalement les bras et s'écrie presque hors d'haleine qu'ainsi il n'empiète sur l'espace vital de personne. »

« Vous ne m'attraperez pas comme cela ! » résume Manig. De même, comment situer Deleuze ? Partons d'un tour d'horizon convaincant de la modernité, dressé par Vattimo (*Au-delà de l'interprétation* : trad., 1997). Où trouvera-t-on la place et le moment deleuziens ? Certainement pas dans une inspiration antimétaphysique de la modernité, Deleuze se proclamant métaphysicien ! Pas non plus dans une transparence pacifiante du dialogue commun fondant toute rationalité (le courant habermassien), ni dans une exaltation romantique et vitaliste du génie créateur : ce n'est pas en grandiloquence que Deleuze entend la production de nouveau. Quant au tournant théologique de la phénoménologie, évoqué par Janicaud, il ne risque pas non plus de recevoir dans ses rangs l'œuvre deleuzienne.

Il ne faudrait pas oublier d'ailleurs qu'entre 1970 et 1985, l'attitude de l'Université française à l'égard de Deleuze est restée prudente, voire ambiguë : il fallait lire ses ouvrages d'histoire de la philosophie plutôt que ses recherches personnelles, il s'égarait dans des considérations douteuses d'antipsychiatrie ou de sociologie sauvage, certains lui reprochaient la longueur de ses ongles, d'autres son intelligence « méchante », une pensée « sèche », d'autres son penchant à la pornographie, au mensonge (« faussaire en écriture » dit Boutang), d'autres enfin le considéraient comme un sophiste seulement préoccupé de faux-semblants. L'absence quasi-totale de « littérature seconde » jusqu'à ces dernières années est révélatrice. Il fallait avoir alors de la constance pour négliger toutes les mises en garde contre cette nouvelle sirène de la philosophie !

On le voit, l'insaisissabilité de Deleuze a d'abord suscité une réaction de rejet chez de nombreux spécialistes. Et finalement la critique que je devrai porter un peu plus loin sur un récent

ouvrage prendra en compte le systématique contre-sens de ce livre comme l'une des formes, tardive, de ce mouvement de refus. Ce n'était sans doute pas pour rien que Deleuze, dans une discussion que nous avons eue en forme de confidence, avait tant insisté sur le débat entre Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire, prenant lui-même à mon étonnement la place du savant incompris.

Ce qui frappe justement, c'est qu'un autre public, essentiellement d'apprentis philosophes, mais aussi et surtout d'artistes, était non seulement disposé à écouter Deleuze, comme en témoigne le recueillement de ses cours, mais encore à lui faire confiance pour la théorie inédite de l'art et de la création qui prenait forme dans ses ouvrages. L'artiste en tant que praticien-producteur comprenait les intentions de Deleuze, et les anticipait dans leur portée philosophique, bien qu'aucune formation ne l'ait préparé à cette intelligence.

Voilà donc une autre caractéristique, pour moi, du deleuzianisme et que l'on peut nommer l'*inséparation*. Il ne cède en rien sur la rigueur, voire la technicité, de ses développements et de ses « concepts » – et en cela peut prendre place dans une lignée des philosophes authentiques – mais il ne se sépare pas d'une pratique artiste, « philosophe-artiste » donnant passionnément envie à des artistes de l'approfondir, pour voir jusqu'où la philosophie peut aller dans une connivence avec la pratique vivante, avec l'inspiration de la vie.

De sorte que cela ne *jure* pas de juxtaposer une page de Deleuze, une partition de Charlie Parker, un poème de Celan, que cela ne ressemble pas aux accumulations kitsch d'une industrie culturelle post-moderne. Mieux encore, il faut écouter les entretiens de l'*Abécédaire* : la philosophie de la plus haute tenue pénètre le détail de la plus simple quotidienneté. Tout est à hauteur de regard, de plain-pied. *Philosophe de plain-pied*, qu'est-ce que cela implique ?

Je pose que ce qui distingue et distinguera toujours la philosophie, c'est qu'elle s'occupe de *totalités*. En un premier sens, cela signifie que le vrai philosophe met toute sa philosophie dans chaque phrase et l'y risque (chaque proposition provient du tout, reproduit le tout, reconduit au tout). En un deuxième sens, cela signifie qu'il est impossible de philosopher sans vivre sa philosophie, sans en être transformé en tant que *philosophe vivant*,

réalisant une *philosophie-vie*. En un troisième sens, cela signifie que l'objet de la philosophie est une totalité. Pour établir ces propositions de manière qui convienne à la philosophie de Deleuze, il nous faut faire une brève incursion vers les premiers philosophes où Nietzsche a vu le symbole d'une inséparation : les Présocratiques, à la fois penseurs rigoureux et *belles possibilités de vie*.

La pensée de la totalité est l'objet d'une interprétation tendancieuse. Elle s'est affirmée au plus haut de la pensée, des tragiques grecs aux romantiques allemands, particulièrement Hölderlin et Novalis. Mais elle est restée systématiquement incomprise, on l'a contrée, réduite au silence et, si possible, discréditée. Cela tient à ce que son propre a été précisément de naître et de « prendre la parole » au moment où, le danger d'une pensée de la séparation devenant patent, elle ne pouvait que s'élever contre elle et *sombrier* devant une pensée trop « armée » pour elle. Pensée tragique devant le tragique. Dernier cri d'une pensée pudique et respectueuse, handicapée par son regard des deux côtés à la fois, toujours juste dans sa position d'égalité entre les contraires, il était facile de la dire « obscure », médiocre, indéterminée. Faire l'histoire du « juste milieu » en philosophie pourrait révéler, dans bien des triomphes aisés et montés en épingle de la pensée rationnelle, un manque de finesse, une vulgarité, des retards, de redoutables liquidations à long terme.

La pensée de l'inséparation demande qu'on respecte le tout et qu'on *fasse un tout*. Ce tout n'est pas donné d'avance. Il n'a rien d'un Tout transcendant. Le tout est produit, il provient d'une ferme volonté de faire un tout en maintenant jusqu'au bout le *quant à soi* des parties. Ce n'est qu'alors qu'il peut posséder cette force qui lui donne une justice. Allons en chercher la preuve chez celui même à qui on a fait entonner le chant métaphysique de l'Être sphérique : Parménide.

Premier indice de la possibilité d'une autre lecture, nous trouvons bien dans le *Poème* une occurrence du terme Un-unifié, mais des dizaines de composés du radical *+ech-*, signifiant « tenir, maintenir, contenir en un seul ». Deuxième indice, il n'est pas rare de voir l'être décrit dans les *chaînes* de la nécessité, comme si sa tendance était au contraire de faire éclater toutes les chaînes et de se multiplier. Troisième indice, l'erreur contre laquelle Parménide demande qu'on se prémunisse, c'est de *sépa-*



rer les couples en taillant dans leur corps compact (*démas*) comme si l'un des deux contraires n'était rien : or rien n'est rien, tout est de l'être, il y a de l'être en tout et partout, l'être tient avec l'être. Quatrième indice, les fragments qui ont le plus souffert de l'incompréhension, fragments dits de la *voie de l'opinion*, doivent être redécouverts comme essentiels, étant plutôt des configurations estimables (sens ancien de *dokounta*) et comportant le développement de l'exemple même dont se sert Parménide pour caractériser l'erreur des mortels : la qualité égale de la lumière et de l'ombre, de la féminité et de la masculinité... Cinquième indice, c'est Parménide qui, dans le Prologue de son *Poème*, révèle, comme dépositaires du savoir suprême, des femmes, insiste sur le droit égal des filles de la *Nuit* et du *Jour* à passer à stricte égalité la porte monumentale, et suggère que l'important dans la porte et le char, soigneusement décrits, c'est la manière dont ils tiennent chacun en un tout. Enfin, c'est bien aussi Parménide qui, chez Platon, dans le dialogue homonyme, affirmera les droits de la boue, de la crasse et du poil à posséder, eux les méprisés, une Idée-modèle. La pensée de l'inséparation, aussi vive chez Parménide que chez Héraclite, qu'on lui oppose faussement, est une pensée avant tout respectueuse des différences et son tout suppose l'opposition et s'en nourrit au lieu de la combattre.

Le fragment XVII, vers la fin du *Poème*, résume l'esprit d'une pensée de l'inséparation :

« En effet, comme chacun tient (*echei*) le mélange de ses membres qui tendent à se séparer en tous sens (*polyplangtôn*), ainsi la pensée (*noûs*) advient aux hommes [...] ce qui vient en plus, c'est la pensée. »

Il nous faut donc chercher ce *surplus* qui explique la façon dont les choses s'agencent. Aussitôt viennent au moins deux objections : d'abord, l'objection de l'ahistoricité : la pensée n'a-t-elle pas évolué depuis Parménide, pour qu'on soit contraint d'aller rechercher un présocratique dans un débat sur Deleuze ? Ensuite, il existe bien des *exclusions* deleuziennes. Mais alors Deleuze dichotomise, rejette une partie du réel, au lieu de l'accepter *en bloc* ?

À la première objection, on peut répondre que le statut de la pensée de l'inséparation (qui constitue à notre sens une philosophie à part entière, sans cesse en débat avec celle, analytique-rationnelle, que nous désignons comme *Philosophie*), n'admet pas la linéarité d'un progrès dans lequel le temps serait essentiel, mais la circularité d'une intensification, où le temps ne fait rien à l'affaire. Héraclite n'a pas moins bien compris et rendu la pensée de l'opposition que Böhme, Hölderlin ou Schelling.

Pour répondre à la seconde objection, il faut rendre clair que la pensée de l'inséparation n'a rien d'une pensée *conciliatrice*. Elle accuse les traits de l'opposition, elle écarte les bords de la plaie. Elle est pensée du *système* et non de la *synthèse*. Deleuze pratique l'*accentuation*, la valorisation exclusive, quelquefois même l'anathème feutré. Qu'est-ce donc que cette totalité du réel, réévalué dans son « importance » ? Le double mouvement de dévalorisation (du négatif, du « grand signifiant ») et de la réévaluation (de l'humble, de l'herbe) n'implique pas un retour à une nouvelle philosophie manichéenne, mais bien une autre donne. Mais en quoi nous paraît-il respecter l'impératif de Parménide, en quoi redonne-t-il la parole à ceux qui en avaient été privés¹ ?

On peut penser d'abord qu'il participe au mouvement de la philosophie moderne, consistant à réintégrer les *exclus* : femme, enfant, corps, désir, rêve, mythe, la poésie, l'autre culture, l'inconscient, l'imaginaire, le *fou*, le *sauvage*. Pourtant, la position de Deleuze est plus complexe.

Ce que Deleuze va mettre en question, c'est une certaine capacité de concepts et d'intentions de penser qui, en soi, ne sont jamais des sujets ni des corps. De ce point de vue, il est possible que l'influence déterminante sur Deleuze soit, autant que Leibniz

1 Le mot *nêpios*, qui a été finalement remis en rapport avec le terme *hêpios*, signifie non pas l'*infans* parce qu'il ne saurait pas parler, mais celui qu'on ne laisse pas parler. Dès lors *hêpios* n'est plus le « bienveillant », mais celui qui peut pousser un éclat de voix dans l'assemblée, parce qu'il est des rares à avoir *voix au chapitre*. Il est possible que la révolution du *logos* soit d'abord une *prise de parole*, une *conquête du pouvoir de parole*, par la parole, avec tout ce que cela entraîne : le dialogue, la discussion argumentée, l'obligation de refuser ou de donner son assentiment de façon libre, la capacité de porter la critique, la recherche d'une cohérence *logique*, le débat dans la théorie du discours fort entre la position platonicienne et la position sophistique...



ou Nietzsche, les empiristes anglais, leur solide nominalisme. Ce qui reprend le pouvoir, bien que cela n'ait aucun rapport avec le réel, ce sont des agencements, des régimes que Deleuze nomme les *mots d'ordre*.

En eux et par eux l'incorporel advient comme décorporation, projection dans une sphère irréaliste dont la fonction consiste à *décider* du sens et à engager le processus d'une valorisation et d'une dévalorisation, sans la moindre *évaluation*.

Il faut s'en convaincre : la valeur, chez Deleuze, ne procède pas d'un jugement ou d'une représentation, mais d'un processus de production. Là encore Deleuze entend éviter les grands mots, le *ton grand seigneur*. Par exemple, s'il y a bien *poussée naturelle* chez lui, ce n'est pas avec la grandiloquence qu'on trouve chez Heidegger. C'est au sens d'un usinage du désir. Il ne s'agit plus de parler ni de juger, en restant dans l'enceinte d'un théâtre de la représentation, mais de créer une différence non *rapportable* à...

Ce qui parle donc, ce qui mérite de parler, c'est ce qui naît en nouveauté. Mais là encore, nous avons tendance à voir dans cette nouveauté, sans doute sous l'influence de l'individualisme romantique, l'œuvre du *génie* créateur. Non. La pollinisation de l'orchidée, la mutation génétique, le coup de patte créateur, le coup d'œil fulgurant, la trouvaille sont de grands événements qui travaillent le monde et le font lever comme une pâte. Un regard a changé dans Cézanne et la peinture en est révolutionnée. Tout provient d'un retrait des formes devant la concavité ou la convexité des couleurs. Ce qui se tait, mais prépare la parole et donne parole, ce sont les configurations provisoires du virtuel. *Le virtuel, en se taisant, donne parole*.

En revanche, les catégories abstraites et conceptuelles, acquises en une suspecte synergie du discours et du pouvoir, *prennent la parole*, distribuent les rôles et les valeurs, tout en étant par elles-mêmes – rien. Et ce rien auquel nous donnons de l'être obéit à la prophétie de Parménide qui nous décrivait *doubles-têtes*, errants, frappés de stupeur, faisant de l'être un non-être, et du non-être un être, empruntant des chemins qui tournent en rond.

On contestera donc l'argument selon lequel Deleuze n'aurait pas su, pas plus que les autres philosophes, restaurer les droits d'une affirmation du réel, puisqu'il retomberait dans le piège

séduisant de la dichotomie et ne pourrait représenter une philosophie de la totalité – même fragmentaire, à côté. Le principe de la philosophie de la totalité, nous le savons depuis Nietzsche, c'est d'affirmer tout, c'est-à-dire d'abord ce qui est apparu comme insignifiant, bas, vil, *ombre au tableau*.

Ce que Deleuze laisse *tomber en dehors* de la totalité ne manque surtout pas d'efficacité. L'ensemble des grands signifiants, de l'image de la pensée, des mots d'ordre, des codes territorialisants et des régimes de signes, est en effet ce qui, entrant dans le débat du virtuel et du réel, en change le signe. Il produit alors ces deux effets réactifs :

1. renverser, retourner ce que peut une chose, contre elle ;
2. régulariser, ramener à une moyenne, chercher la courbe régulière la plus proche d'une courbe irrepérable, recentrer, « linéariser », transformer les plis en ligne, *monter en ligne*, de sorte que le réel :

- a. obéisse aux lois de la macrophysique identitaire et consiste dans des objets vus mais non reconnus, des formes perçues sans que s'établisse un échange du percevant et du perçu, des résultats épuisés, sans virtualité et non des processus *micro-multiples* ;
- b. linéarisable, mathématisable, ne puisse que se soumettre au plus proche nœud de sens, à la *valeur approchée*, qui finit par ramener à du connu la *terre inconnue*. Sous l'égide de l'identique, l'*approchant* est ce qui dissimule et annule le « sortir multiple, en éventail » de la réalité.

On en vient donc à ce caractère qui garde au secret la philosophie de Deleuze et la rend difficilement transmissible : Deleuze parle du *réel-virtuel*, mais ce faisant il *semble* en exclure le *réel-résultat*. Et pourtant son geste d'exclusion ne reproduit pas les précédents. Même actualisé, le réel ne s'est pas encore dépouillé de sa *traîne de virtualité*, de ce par quoi toute chose, même en apparence figée, peut encore accrocher l'œil métamorphosant : la montagne Sainte-Victoire en ses plis. Il est pourtant des dispositifs dont la fonction est précisément de séparer la chose ou l'être de ses virtualités. Ce n'est donc pas le réel actualisé que vise Deleuze, mais le comment de l'actualisation. Laisser *vivre, respirer* la virtualité de tout, voilà le geste de faire-un-tout. Supprimer ce qui, n'étant pas, empêche pourtant le réel d'être vraiment, voilà la tâche. Et, malgré les apparences, avec cette for-

mule typiquement métaphysique « ce qui est vraiment » (*ontôson*), nous sommes en plein centre du problème.

Il y a incontestablement du platonisme dans Deleuze. On verra plus loin l'importance de l'Idée. Pourtant cet « être vraiment » est un thème transcendant de la philosophie. Nous savons que Deleuze, loin de rejeter la métaphysique, la revendique. Mais la différence essentielle entre Platon et Deleuze est que ce dernier récuse toute transcendance. L'objet réellement étant de Deleuze est *virtuel, multiple* sans référence à l'Un, *micrologique* et *productif*. Or on attend de la métaphysique en général un objet authentique, diffractant l'Un, ordonnant le monde. Deleuze est, à sa manière, fidèle à ce qu'il y a de créateur dans Platon : l'Idée, la modification du regard qui permet de quitter le monde des objets sensibles, l'entrelacement productif du virtuel (*mixis eidôn*). Mais ce qui le sépare de Platon est aussi essentiel. Même si l'Idée ne dépend en rien de la vision du philosophe, tout repose dans le système platonicien sur la mise à jour visuelle, au terme d'une subtile conversion, de l'Idée. On voit donc que le spectacle (*theoria*) a une place éminente. La *réminiscence* en est la *reviviscence*. D'autre part, l'Idée étant suréminente et transcendante, tout revient au transcendant.

Chez Deleuze, les conditions du nouveau sont des *idéels* mais non des idéaux. Deleuze rompt avec l'esprit platonicien sur le devenir-fixe de l'idée, suite à un *a priori* dévalorisant sur le corps et le sensible. Pourtant Platon évoque souvent la mobilité des Idées, *statues de Dédale* qui se mettent à courir toutes seules. Mais elles seront fixées, entravées. Lorsque l'héraclitéisme cesse d'être vivant dans les questions platoniciennes, Platon cesse d'être la possibilité ouverte d'une métaphysique deleuzienne.

Reprenons le problème de la totalité dans l'œuvre de Deleuze. Ce dernier n'a pas lu Plotin d'un œil inattentif. Or chez Plotin on trouve l'expression la plus claire du problème de la totalité, et le pourquoi de son caractère fragmentaire :

« La nature première (intelligence, beauté) est présente à toutes choses, comme une seule vie qui est en toutes choses. Car dans un être vivant, la vie ne s'arrête pas à un point au-delà duquel elle ne pourrait plus s'étendre, mais elle est partout. Si vous comprenez bien l'infinité inextinguible, inlassable, indéfectible,

tourbillonnante de vie, vous aurez beau jeter vos regards à tel endroit, tendre votre attention sur ceci et cela, ce n'est pas là que vous le trouverez. » (*Ennéades*)

Laissons-nous porter par ce texte, laissons-le résonner librement. Il dit magnifiquement la portée de la vie. Voici l'arbre qui, jour après jour, forcit et verdoie et ragailardit ce qui l'entoure du surplus de sa vie. Voici le sourire de l'enfant, ses yeux brillants, la pulsation désirante et joyeuse de son être-non-mort. Voici le corps resplendissant de la jeune fille. Voici le paysage, d'une beauté à couper le souffle. Alors s'estompent les concepts, les systèmes, l'ordre même du monde ! Pour l'artiste, la tâche devient extrême : tenter d'égaliser cette vie diaphane et son œuvre. « La tâche la plus difficile et la plus urgente est d'apprendre à croire à la simplicité », disait Goethe.

Mais devant cette vie, ce qui coupe le souffle, c'est la constance avec laquelle l'homme a développé une instinctive haine de la vie. Si souvent une idée simpliste, déterminée à prendre le pouvoir jusqu'à risquer toute vie, a fini par établir le règne de la mort après avoir diffusé tous ses poisons ! Et les hommes ont laissé leurs membres partir en tous sens, ont perdu l'intelligence ou l'amour qui rassemble et n'ont cessé de ressusciter le couple de prétendus contraires dans lequel il leur fallait désigner leur ennemi. Telle est la lutte immémoriale de l'intelligence-amour dépersonnalisante et de la pensée-ennemie propriétaire sur fond d'une vie qui brasse toutes les différences et en fait ainsi des différences : la vie totale, l'aspect holistique du vivre.

On le sait, les Grecs ont tenté de répondre à l'exigence de cette vie holistique par la mise en place d'une pensée inséparable, dont l'un des modèles est le symbole. On regarde un point, et c'est le contraire qui importe, non en lui-même mais en tant que contraire. Le symbole comme coïncidence des opposés a été affiné en hyperbole, puis quintuple sens dans la pensée moderne. Deleuze a ramassé tout cela en coprésence : une direction vaut son contraire, rien ne fait choix sans que vaille le choix contraire. Dimension pensable seulement dans la virtualité. Faire en sorte que le choix effectué soit encore à effectuer (« je me décide à chaque instant, comme un boxeur », dit Kafka), voilà le secret de cette réapparition de la



coïncidence des opposés. Alors en effet peut être réellement réévalué l'humble, car *tout a sens dans le virtuel*.

Il reste cependant à comprendre quel élément tient chez Deleuze le rôle de l'élément harmonique. On n'aurait pas de mal à découvrir chez lui des couples de contraires qui s'entr'appartiennent : virtuel / actuel, totalité / fragment, unité / multiplicité. Ce n'est que par son appartenance contrastée au virtuel que l'actuel prend sens, c'est comme fragmentaire que la totalité peut exister, l'un n'est jamais que le caractère de continuité *hétérogène* de la multiplicité. De même, ce n'était qu'à une lecture superficielle que les concepts de métaphysique, d'univocité, d'unité, de totalité, pouvaient sembler à contre-sens dans une lecture de Deleuze.

La question peut se préciser ainsi : comment peut-on faire tenir en un tout un monde monadique et plié, en affirmant cependant les séries divergentes, bref en se privant d'emblée de la solution divinement providentielle de l'harmonie préétablie ? Pour vérifier jusqu'où le défi deleuzien est tenu, il convient de repérer les grandes communautés qui subsistent dans la divergence :

1. toute forme a pour propriété de n'être actualisée que pour un temps, d'avoir été forme virtuelle et de pouvoir à nouveau le devenir : le virtuel est *la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté* (Nancy) ;

2. toute forme a sa face micrologique, son usine énergétique, son point d'anomalie par où peut être « accroché » un processus de novation : il suffit d'un regard pour percevoir ce secret des êtres, ce que Deleuze nomme *l'émission de brouillard* ;

3. toute forme est résultat d'une rencontre, moment intense de l'être-en-commun, lorsque les qualités passent d'un essaim à un autre. Cet appariement saute par-dessus les genres, il circule, nouveau *genre de l'être*, entre végétal et animal (la guêpe...), homme et minéral (Werner, le minéralogiste mystique de Freiberg), homme et végétal (Xerxès donnant un collier d'or à un platane), homme et animal (saint François). Cette communauté transversale suffit à poser l'existence d'un *même* différant en lui-même ;

4. toute forme bénéficie *plus souvent qu'à son tour*, mais dans une rigoureuse inconscience (plus exactement nommée par Deleuze *l'involontaire*), d'une remontée à vitesse infinie dans les

tourbillonnante de vie, vous aurez beau jeter vos regards à tel endroit, tendre votre attention sur ceci et cela, ce n'est pas là que vous le trouverez.» (*Ennéades*)

Laissons-nous porter par ce texte, laissons-le résonner librement. Il dit magnifiquement la portée de la vie. Voici l'arbre qui, jour après jour, forcit et verdoie et ragaillardit ce qui l'entoure du surplus de sa vie. Voici le sourire de l'enfant, ses yeux brillants, la pulsation désirante et joyeuse de son être-non-mort. Voici le corps resplendissant de la jeune fille. Voici le paysage, d'une beauté à couper le souffle. Alors s'estompent les concepts, les systèmes, l'ordre même du monde ! Pour l'artiste, la tâche devient extrême : tenter d'égaliser cette vie diaphane et son œuvre. « La tâche la plus difficile et la plus urgente est d'apprendre à croire à la simplicité », disait Goethe.

Mais devant cette vie, ce qui coupe le souffle, c'est la constance avec laquelle l'homme a développé une instinctive haine de la vie. Si souvent une idée simpliste, déterminée à prendre le pouvoir jusqu'à risquer toute vie, a fini par établir le règne de la mort après avoir diffusé tous ses poisons ! Et les hommes ont laissé leurs membres partir en tous sens, ont perdu l'intelligence ou l'amour qui rassemble et n'ont cessé de ressusciter le couple de prétendus contraires dans lequel il leur fallait désigner leur ennemi. Telle est la lutte immémoriale de l'intelligence-amour dépersonnalisante et de la pensée-ennemie propriétaire sur fond d'une vie qui brasse toutes les différences et en fait ainsi des différences : la vie totale, l'aspect holistique du vivre.

On le sait, les Grecs ont tenté de répondre à l'exigence de cette vie holistique par la mise en place d'une pensée inséparable, dont l'un des modèles est le symbole. On regarde un point, et c'est le contraire qui importe, non en lui-même mais en tant que contraire. Le symbole comme coïncidence des opposés a été affiné en hyperbole, puis quintuple sens dans la pensée moderne. Deleuze a ramassé tout cela en coprésence : une direction vaut son contraire, rien ne fait choix sans que vaille le choix contraire. Dimension pensable seulement dans la virtualité. Faire en sorte que le choix effectué soit encore à effectuer (« je me décide à chaque instant, comme un boxeur », dit Kafka), voilà le secret de cette réapparition de la



coïncidence des opposés. Alors en effet peut être réellement réévalué l'humble, car *tout a sens dans le virtuel*.

Il reste cependant à comprendre quel élément tient chez Deleuze le rôle de l'élément harmonique. On n'aurait pas de mal à découvrir chez lui des couples de contraires qui s'entr'appartiennent : virtuel / actuel, totalité / fragment, unité / multiplicité. Ce n'est que par son appartenance contrastée au virtuel que l'actuel prend sens, c'est comme fragmentaire que la totalité peut exister, l'un n'est jamais que le caractère de continuité *hétérogène* de la multiplicité. De même, ce n'était qu'à une lecture superficielle que les concepts de métaphysique, d'univocité, d'unité, de totalité, pouvaient sembler à contre-sens dans une lecture de Deleuze.

○ La question peut se préciser ainsi : comment peut-on faire tenir en un tout un monde monadique et plié, en affirmant cependant les séries divergentes, bref en se privant d'emblée de la solution divinement providentielle de l'harmonie préétablie ? Pour vérifier jusqu'où le défi deleuzien est tenu, il convient de repérer les grandes communautés qui subsistent dans la divergence :

1. toute forme a pour propriété de n'être actualisée que pour un temps, d'avoir été forme virtuelle et de pouvoir à nouveau le devenir : le virtuel est *la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté* (Nancy) ;

2. toute forme a sa face micrologique, son usine énergétique, son point d'anomalie par où peut être « accroché » un processus de novation : il suffit d'un regard pour percevoir ce secret des êtres, ce que Deleuze nomme *l'émission de brouillard* ;

3. toute forme est résultat d'une rencontre, moment intense de l'être-en-commun, lorsque les qualités passent d'un essaim à un autre. Cet appariement saute par-dessus les genres, il circule, *nouveau genre de l'être*, entre végétal et animal (la guêpe...), homme et minéral (Werner, le minéralogiste mystique de Freiberg), homme et végétal (Xerxès donnant un collier d'or à un platane), homme et animal (saint François). Cette communauté transversale suffit à poser l'existence d'un *même* différenciant en lui-même ;

4. toute forme bénéficie *plus souvent qu'à son tour*, mais dans une rigoureuse inconscience (plus exactement nommée par Deleuze *l'involontaire*), d'une remontée à vitesse infinie dans les

plis infinis qui la constituent, de sorte que, pli entrant dans un agencement de plis, ou bien pli de plis, elle se redéfinisse en totalité, ouverte infiniment vers le passé et l'avenir.

Ces communautés *décalées* préparent une tenue-en-un du monde deleuzien, permettant à la fois de répondre à l'appel pressant de la vie *holistique* dans une pensée *inséparée*, et d'échapper au risque de voir revenir, par l'idée d'Unité, une instance de contrôle. La marge de manœuvre est étroite. Il faudrait parler à propos de Deleuze d'unité-totalité *barrées, sous rature*.

Ainsi, dans les formes, ce qui est important, ce n'est pas qu'elles reviennent toujours identiques, ce n'est pas même qu'elles *soient et soient ce qu'elles sont* mais *comment* elles sont et continuent d'être. Sans son bougé intime qui dénote invisiblement le travail d'une production de nouveau, la forme est morte. Est-ce à dire qu'il faille accepter la formule de Mireille Buydens, qui, étudiant l'esthétique de Deleuze (dans *Sahara*), pose que la forme est *pis-aller*? Se détourner des formes ne signifie pas fuir le monde, lui préférer un autre monde, mais voir dans les formes le *formant* (et non le *formé*), l'usinage. L'unité-totalité du monde-vie, c'est l'essaimage, le marcottage, la pollinisation, la fécondation. La temps deleuzien n'est pas grec (un temps de naissance-mort, qui ne peut qu'user et demande régénération périodique), mais judaïque (un temps du mûrissement où toute création est bonne).

Échange des propriétés. Le *formant* prend appui sur le *formé* et le nomadisme devient *partage et appartenance* de la norme. Sous la norme l'anomalie, voilà le *gauchisme* strictement métaphysique, sans délire ni dérive, voilà le *grand style* de Deleuze. Les formes fixes sont vides, mais sans elles, nul appui. Croire que l'esprit du deleuzianisme se résume dans l'exaltation d'un Apollinaire annonçant (dans *La jolie rousse*) « de vastes et d'étranges domaines où le mystère en fleur s'offre à qui veut le cueillir », ou dans la promesse de Nietzsche « de couleurs, de beautés, d'énigmes et de richesses de signification dont l'humanité précédente n'osait même pas rêver » (*Aurore*), c'est piéger à nouveau Deleuze dans une pensée exaltée (dont il a d'ailleurs dû avoir du mal à se défaire : en témoignerait parfois la surcharge, de son style en hyperboles). Le débat du formant-formé anime le véritable objet : le processus de formation.

Unité et totalité dans l'œuvre de Deleuze

Précisons pour finir qu'on aurait tort de croire que cela revient à un débat entre structure superficielle et structure profonde : c'est le concept même de structure qu'il faut entièrement transposer, sur un mode actif et non plus catégorique. Pour l'instant, l'unité-totalité, et ce n'est pas un mince résultat, apparaît comme :

1. le *bloc* hétérogène de ce qui n'a aucun rapport et pourtant fait une série, une multiplicité ;
2. la rencontre d'éléments d'un bloc avec des éléments d'un autre bloc ;
3. la synthèse des rencontres, déterminant une ligne générale, un série de proximité.

Nous sommes dès lors en mesure d'aborder le redoutable problème de la métaphysique deleuzienne, et notamment le statut de l'*univocité* dans son œuvre.

La question de la métaphysique de Deleuze est sans doute la question la plus complexe d'une œuvre complexe. Et tout d'abord, qu'il y ait bien une métaphysique ou plutôt une pluralité de celle-ci est attestée par la propre affirmation : « je me souviens par métaphysique » avait-il coutume de dire. Je voudrais aujourd'hui faire affirmation en conséquence d'abord, sur l'importance de l'être, les lectures de Deleuze aux côtés d'Alain Badiou, dans son ouvrage récent : Deleuze (Badiou) « L'empire double » (2017), en étant comme vérifié, dans le corpus des œuvres initiales d'Empirisme et rationalité à L'Anti-Œdipe, la substance et la limite constitutive de cette substance même.

Dans ses ouvrages postérieurs où, exprimées la proximité et un distinguant par rapport à Deleuze, Badiou indique notamment de ne se laisser jamais ramener à réfléchir, se souvient la remarque « il ne s'agit pas plus mal de rendre compte — de dire — ce qu'il a pensé, sans parler d'écouter l'insupportable une unité véritable qui, en totalité sans, n'a jamais vu venir, mais voudrait dire et ce en philosophie, même si ce ne peut pas rendre compte de ce qu'il a réfléchi sans cause de l'être de la pensée en soi-même. Sans cela, c'est un peu « trop dit » (Badiou sur Deleuze), mais dit véritablement (Badiou sur Deleuze).

IV

DELEUZE ET LE PROBLÈME DE LA MÉTAPHYSIQUE

« Nous cherchons à déterminer un champ transcendantal, impersonnel et préindividuel, qui ne ressemble pas aux champs empiriques correspondants et qui ne se confond pas pourtant avec une profondeur indifférenciée. »

Logique du Sens, 124.

La question de la métaphysique de Deleuze est sans doute la question la plus complexe d'une œuvre complexe. Et tout d'abord, qu'il y ait bien une métaphysique en place centrale dans cette œuvre est corroboré par sa propre affirmation : « je me sens pur métaphysicien », avait-il coutume de dire. Je voudrais approfondir cette affirmation en confrontant d'abord, sur l'univocité de l'être, les textes de Deleuze aux thèses d'Alain Badiou dans son ouvrage récent : *Deleuze* (Hachette « Coup double » 1997) ; en allant ensuite vérifier, dans le corpus des œuvres initiales, d'*Empirisme et subjectivité* à l'*Anti-Œdipe*, la naissance et la lente constitution de cette métaphysique.

Dans son chapitre préliminaire où, exprimant sa proximité et son éloignement par rapport à Deleuze, Badiou indique comment ils ne se sont jamais rencontrés réellement, on trouve la remarque : « il ne s'agira pas pour moi de rendre compte – de décrire – ce qu'il a pensé. Bien plutôt d'achever l'inachevable : une amitié conflictuelle qui, en un certain sens, n'a jamais eu lieu ». Mais vouloir discuter avec un philosophe, même si on ne veut pas rendre compte de ce qu'il a réellement pensé, exige du moins de le prendre en compte. Sans cela, c'est non pas « coup double » (Badiou sur Deleuze), mais dédoublement (Badiou sur Badiou).

Créditons d'abord Badiou de la netteté avec laquelle il congédie les lectures anarcho-désirantes, rend hommage au classicisme de Deleuze, pose en premier principe que Deleuze est un métaphysicien. Le ton constamment philosophique, une écriture précise et sensible, font d'abord de cet essai un ouvrage attrayant. Mais il faut vite constater que c'est un livre faux, sans doute le plus faux qu'on puisse imaginer. Évidente d'emblée pour quiconque est tant soit peu familier des textes deleuziens, cette fausseté demande cependant à être démontrée tout du long. Mais je veux d'abord évoquer le tour irrecevable qu'elle peut prendre.

Badiou rapporte, chez Deleuze, le déploiement émerveillant de l'« arc-en-ciel » des petites différences à un malentendu qu'il aurait entretenu en ne faisant rien pour le dissiper. Singularités et multiplicités seraient donc pure apparence, fantasme imaginé par un « disciple rallié pour de mauvaises raisons, fidèle à un contre-sens » (Deleuze, 140). Double-jeu de Deleuze qui aurait laissé dans son œuvre suffisamment d'ambiguïté pour que le disciple ne déchantât pas. À mes yeux, cette interprétation est doublement choquante : elle suppose dans la philosophie de Deleuze une foncière malhonnêteté – ma lecture de l'œuvre et ma fréquentation de l'homme m'ont depuis toujours persuadé du contraire –; elle montre que Badiou n'a pas pris garde à l'avertissement d'*Empirisme et subjectivité* (abrégé *ES* 1953) sur les objections aux philosophes.

Les mauvaises objections ne portent pas sur la question propre à l'œuvre, mais sur l'auteur : « ce que dit un philosophe, on le présente comme si c'était ce qu'il fait ou ce qu'il veut ». Et Deleuze en profitait pour railler la psychologisation fictive des intentions du théoricien, accompagnant inmanquablement cette méthode erronée de l'objection (*ES* 118). Badiou n'a-t-il pas lu ce texte ? Ne s'en souvient-il pas ? Toutes proportions gardées, le niveau de l'objection me paraît comparable à celui de Cressole (Deleuze, *Psychothèque* 1973) dans ses allusions déplacées à la longueur des ongles de Deleuze !

Un autre point me paraît particulièrement inacceptable. Deleuze est à coup sûr l'un des philosophes à avoir le plus vitupéré la névrose et la mort, auxquelles il ne fait aucune concession.

Deleuze et le problème de la métaphysique

« C'est Œdipe, terre marécageuse, qui dégage cette profonde odeur de pourriture et de mort... qui fait de cette mort un conservatoire pour la vie... Mais il faut, au nom d'une horrible Ananké, celle des faibles et des déprimés, que le désir se retourne contre soi ! » Deleuze cite alors Miller : « Il n'en est pas un de nous qui ne soit coupable d'un crime : celui, énorme, de ne pas vivre pleinement la vie ! » Et il insiste : « Merde à tout votre théâtre mortifère ; ça sent mauvais chez vous. Ça pue la grande mort ! »

L'Anti-Œdipe, abrégé AŒ, 399 à 404.

Et c'est pourtant à Deleuze que Badiou attribue un « cantique à la mort » où l'auteur se « glisserait sans effort dans la trace de Blanchot ». « Il exalte », cite-t-il, « le point... où l'impersonnalité du mourir ne marque plus seulement le point où je me perds hors de moi, mais le moment où la mort se perd en elle-même » (*Deleuze*, 24). Mais Badiou est ici maître de l'ambiguïté. Et, quant à citer, autant le faire exactement. Deleuze vient de stigmatiser avec la dernière énergie les créatures du ressentiment. Et il précise :

« c'est au point mobile et précis où tous les événements se réunissent ainsi en un seul que s'opère la transmutation : *le point où la mort se retourne contre la mort, où le mourir est comme la destitution de la mort.* » [je souligne]

Logique du Sens, abrégé LS, 179.

Un cantique à la mort, certes propre à appuyer l'idée de Badiou, d'une philosophie deleuzienne idéelle, stoïcienne, ascétique, dépossessive, est donc formellement démenti par les textes, et en particulier la citation sur laquelle Badiou prétend s'appuyer.

Badiou résume ses thèses sur Deleuze en trois propositions :

1. « cette philosophie s'articule autour d'une métaphysique de l'Un ;
2. elle propose une éthique de la pensée dépossessive et ascétique ;
3. elle est systématique et abstraite. » (*Deleuze* 30).

Les deux dernières thèses sont ambivalentes, chacun des termes pouvant s'entendre en deux sens. Ainsi nous accepterions de dire que la philosophie de Deleuze est *dépossessive*, si on l'entend au sens de « déssubjectivante, dépersonnalisante, déterritorialisante ». Mais ce type de dépossession *d'amour* est précisément ce qui peut nous donner le monde vibrant des singularités. « Ascèse » doit donc être ici entendu à l'inverse du processus ascétique anathémisé par Nietzsche. Elle est pouvoir de s'égaliser à l'événement, d'émettre un « brouillard de singularités », un essaim, de produire la rencontre métamorphosante dont elle est l'occasion et l'agent. Ascèse de l'araignée, humilité de l'herbe, pauvreté des synthèses immanentes. Dès lors, ascèse et dépossession au sens deleuzien sont *tournées vers* les multiplicités singulières auxquelles elles ouvrent, alors que Badiou, d'emblée, leur tourne le dos en les ridiculisant.

D'autre part, que la philosophie de Deleuze soit systématique, quoi de plus réjouissant ? Cela signe une grande philosophie. Mais de même que « dépossession » aux côtés d'« ascèse » engendre un effet de sens, « systématique » aux côtés d'« abstrait » produit un effet rhétorique qui voudrait faire passer l'idée que Deleuze ne se soucie pas des cas concrets. Or le terme « abstrait » est employé chez Deleuze au sens très précis d'« idéal-virtuel » ou « transcendantal » (*machine abstraite, ligne abstraite...*). En revanche, l'abstraction au sens conceptuel est dès l'abord et sans appel congédiée, le concept devant être redéfini comme invention, anomalie, force du cosmos, *voyage* de la pensée.

Et c'est en définitive sur ce statut du concept et de l'abstraction que se joue aussi le sens de la première thèse de Badiou. Ce dernier cite justement l'affirmation deleuzienne : « il n'y a ni un ni multiple ». Mais qu'en fait-il ? Tout se passe comme s'il conservait partout la dichotomie propre à ce couple. « Les naïfs ont cru », proclame Badiou, « que Deleuze était philosophe de la multiplicité. Mais à ceux qui naïvement se réjouissent de ce que, pour Deleuze, tout est événement, surprise, création, rappelons que la multiplicité de ce qui arrive n'est qu'une surface trompeuse, car, pour la pensée véritable, "l'Être est l'unique événement où tous les événements communiquent" » (*LS* 211 ; *Deleuze* 20). Voilà donc que, si l'on choisit le multiple, on ne peut plus élire l'Un !

✦ Avons-nous du moins le droit de nous replier sur une acception cent fois reprise par Deleuze : la multiplicité est *coexistence virtuelle, idéale sans être abstraite, réelle sans être actuelle*, hétérogène mais continue, indivisible sans changer de nature ? Même pas ! Badiou poursuit : « Contrairement à l'image commune (Deleuze comme libération du multiple anarchique des désirs et des errances), contrairement même à *d'apparentes indications de l'œuvre* qui jouent sur l'opposition multiple / multiplicités (« il y a seulement des multiplicités rares »), c'est à la venue de l'Un, surnommé par Deleuze l'Un-Tout, que se consacre, dans sa plus haute destination, la pensée » [je souligne] (*Deleuze*, 19-20).

C'est donc bien clair, la multiplicité, rare et seulement apparente, surface trompeuse, piège pour l'universelle naïveté, lorsqu'elle s'associe à une virtualité impensable, « asile de l'ignorance » (*Deleuze* 81), devient un « cas-de-pensée » (Badiou détourne l'expression deleuzienne « cas-de-solution pour des problèmes ») de l'Un omniprésent, unique objet de la métaphysique. Malheureusement, c'est ici contredire toute l'œuvre. Je prendrai pour exemple typique l'appendice de *Logique du Sens*, sur Lucrèce et le simulacre.

À travers la philosophie lucrétienne, et la distinction kantienne entre totalité distributive et totalité collective, c'est bien Deleuze qui affirme la supériorité absolue du *et* sur le *est*, c'est bien lui qui prononce cette condamnation sans appel : « Leur Être, leur Un, leur Tout, sont toujours artificiels et non naturels, corruptibles, évaporés, poreux, friables, cassants. À la diversité du divers, les philosophes ont substitué l'identique ou le contradictoire. Ni identité, ni contradiction, mais des ressemblances et des différences, des compositions et des décompositions, des connexions, des densités, des chocs, des rencontres, des mouvements » (*LS*, 309). Ce sont seulement les anciens et tenaces prestiges du négatif qui font du sensible une apparence, et réunissent l'intelligible en un Un et un Tout. « Mais ce Tout, cet Un n'étaient qu'un néant de pensée ». Destituer inversement le négatif qui, sous son masque d'uni-totalité, n'est *en réalité* « rien », c'est pouvoir faire revenir la joie affirmative, le pluralisme, « le sensualisme du divers, la critique de toutes les mystifications » (*LS* 324).

Où donc Badiou a-t-il pu aller chercher une interprétation si contraire au texte de Deleuze, à savoir cette destitution du

multiple pour affirmer le souci primordial de l'Un ? L'originalité propre de la métaphysique de Deleuze est au contraire de ne céder ni sur l'un ni sur le multiple, de tenir ferme sur les deux à la fois (on mesure ici l'intérêt de l'investigation précédente sur l'inséparation), de faire sortir l'affirmation du multiple, comme différent non soumis à l'identique, de la prise en compte sérieuse d'une univocité de l'être. On doit ici majorer indissociablement le multiple et l'Un. En manquant à la fois la destination de l'univocité et le jaillissement du nouveau, Badiou nous présente un Deleuze « philosophiquement » unijambiste. Reconstituer le système des synthèses dans leur lente évolution, voir apparaître puis disparaître la notion de simulacre, nous permettra de comprendre pourquoi Deleuze, comme l'avoue d'ailleurs Badiou, ne fait qu'un « usage préliminaire et restreint » du terme Être (Deleuze 45) et pourquoi on ne peut absolument pas tenir l'affirmation de la « thèse ontologique de l'univocité et du caractère fictif du multiple » comme permettant de rendre compte de la philosophie deleuzienne (Deleuze 46)¹. Entrons donc dans la construction progressive de la métaphysique deleuzienne comme immanence transcendante.

Partons de cette phrase-programme : « L'Être, l'Un et le Tout sont le mythe d'une fausse philosophie tout imprégnée de théologie » (LS 323). Et commençons l'investigation du début, *Empirisme et subjectivité*. Nous analyserons plus loin l'essentielle théorie de la méthode que contient cet ouvrage : le problème juste et la bonne objection (ES 118 à 122). Mais bien d'autres piliers de l'œuvre peuvent encore être répertoriés dans ce texte : l'idée d'intégration (en un sens quasi mathématique), l'idée de la singularité des sympathies dans l'estime, elle-même invention positive (ES 21). Ce qui, selon Deleuze, intéresse Hume, c'est la

1. On pourrait également représenter, contre l'idée de « monotonie » deleuzienne, les théories de l'asymétrie (*Différence et répétition*, 33) et de l'anomalité (*Mille Plateaux*, « Devenir-animal »); contre la priorité de l'Être-Un, la phrase de *Logique du Sens*, 90 : « le sens n'est jamais principe ou origine, il est produit ou à produire par de nouvelles machineries »; contre la tentative de démontrer que la puissance du faux deleuzienne vient en fait du vrai, la réaffirmation par Deleuze de son seul souci : montrer que toute vérité, conformément à Nietzsche, est volonté de vérité, etc.

Deleuze et le problème de la métaphysique

façon dont le donné, l'esprit comme collection d'idées éparses, se dépasse en sujet. Deleuze reprendra cette question dans un empirisme supérieur. Autre idée fondatrice, la divisibilité qui, comme principe de différence, produit la consistance de l'esprit jusqu'à la plus petite idée, dès lors indivisible. Ce sera le « moment de l'esprit » et Deleuze s'en souviendra dans les genèses différentielles de *Différence et répétition* (ES 92, 93, 97 ; *Différence et répétition*, abrégé DR chap. IV). Or cet indivisible moment de l'esprit est *point singulier, point sensible*. À partir de là, les séquences de l'ouvrage sur Hume sont celles mêmes de la métaphysique deleuzienne.

Les points singuliers se distribuent en séries, par relations de voisinage et intégration, définissant le temps et l'espace. Le sujet est alors *synthèse* (ES 100), qui reprend le donné en le réfléchissant, de sorte qu'il se dépasse lui-même. Les premiers linéaments de la théorie des synthèses, l'idée d'une extériorité des principes de la nature humaine au sujet qu'ils constituent, bref le premier *dehors* (ES 12), l'insistance sur la *circonstance* et l'*occasion* pour sélectionner ce souvenir plutôt que tel autre dans des idées toutes ressemblantes et contiguës (ES 115), éléments principaux de la métaphysique deleuzienne, conduisent à cette conclusion, viatique de notre recherche :

« On peut dire que [la philosophie] a toujours cherché un plan d'analyse d'où l'on puisse mener l'examen critique des structures de la conscience et justifier le tout de l'expérience. »

(ES 191)

Cette relation privilégiée à l'associationnisme, où rien n'est donné et tout se construit par opérations inventives, plus tard agencements, machines et distributions immanentes sur un plan, sera le noyau ferme et constant de l'œuvre. N'oublions pas l'inspiration whiteheadienne qui anime Deleuze en métaphysique, et l'injonction du philosophe anglo-américain de revenir en-deçà de Kant ! Remarquons qu'aucune place n'est réservée à l'Être-Un, ou plutôt que l'empirisme supérieur est d'abord défiance dans les grands termes et récusation de leurs sous-entendus.

Examinons alors le contexte exact où surgit le problème de l'univocité ou de l'équivocité de l'être, dans *Différence et*

répétition (45 à 47). Il s'agit de rechercher la différence en elle-même, non rapportée à l'identique. On ne tardera pas à interroger les efforts héroïques, mais manqués, de la philosophie leibnizienne et hégélienne pour rendre la représentation infinie. On observe pour l'instant la manière dont Aristote s'y prend pour obtenir des différences parfaites, maximales, par le jeu de la différence spécifique et générique ou catégoriale.

La première citée se contente d'inscrire la différence dans l'identité du concept (genre). Il est donc évident qu'elle ne peut nous mener à une différence libérée de l'identité, le concept étant justement ce geste de ramener le différent à l'identique, le multiple à l'un. La seconde voie fait entrer dans un problème difficile. Elle fait dépendre chaque catégorie de l'être, selon un mode *analogique*. Or il convient, comme le fait Deleuze, de distinguer entre deux types bien distincts d'analogie : celle de *proportionnalité* ou distributive ($a/b = c/d$) où l'Être n'étant pas un englobant des catégories (un genre) est ce à quoi se rapporte pour sa part chaque catégorie ; et celle de *proportion* (a ressemble à b, qui ressemble à c...) qui dispose hiérarchiquement une série tournée vers l'Être-Un (*pros Hen*), lui-même raison de la série. Nous savons que c'est la raison pour laquelle l'Être d'Aristote est homonyme *kat'analogian* et *se dit de multiples façons* (il est équi-voque).

Or, dans l'ensemble de cette analyse, on considère la différence dans la perspective du jugement. Le jugement universel comme identité, le particulier comme différence oppositionnelle, l'affirmatif ou le négatif comme ressemblance, obligent la différence à demeurer dans le système de l'*amphibologie des concepts de réflexion*, ce qui revient à la question de savoir s'il s'agit de se référer à l'entendement ou à la sensibilité. Nous verrons plus loin comment Deleuze reprendra ces facultés sur un mode supérieur, hors concept. Pour l'instant, parce qu'il nie les catégories et veut penser la différence en elle-même en la retirant du domaine des « concepts de réflexion », Deleuze la découvre comme rupture de continuité dans la série des ressemblances, faille dans les analogies. Corrélativement, il doit donc affirmer l'univocité de l'être et risquer *trois* propositions ontologiques indivises :

1. n'y ayant plus de catégories, l'être se dit d'une unique façon ;

2. ce qui implique un autre sens de la *distribution* ;

3. ainsi qu'un autre sens de la *hiérarchie*.

Or il est d'extrême importance de comprendre que ces trois propositions ne sont en fait qu'une seule. Ce qui est *nouvellement distribué et hiérarchisé* étant le multiple, il tient de manière constitutive à l'univocité, loin de pouvoir en être l'alternative mineure.

Pour commencer par le lien de l'univocité à une distribution conçue en un sens nouveau, il faut d'abord porter notre attention sur le contexte de la vibrante affirmation de l'univocité de l'être (DR 52 et 53).

Page 51, Deleuze évoque les différences individuantes de l'Être, rappelle l'idée de l'« animal en soi », plaide pour les grandes différenciations embryologiques précoces et transpose ces torsions à 180° en pliage transcendantal, montrant sur un exemple scientifique ce qu'il entend par la différentialité et l'idéalité d'une genèse, c'est-à-dire de l'apparition du nouveau, de la *novation*.

Page 54, il convoque la distinction des deux sens du radical **nem-*, le premier lui permettant de postuler un *nomos nomade*, distribuant sans partager, répartissant sans enclore ni mesurer. Cet espace de jeu, de délire et d'errance, où les choses commencent par se déployer, cette différenciation problématique précoce, dont les pliages vont constituer les différenciations formatrices, voilà le contexte, et en réalité la traduction généalogique et transcendantale de ce qui, en stricte histoire de l'ontologie, se dit par *univocité de l'être*. « Ce n'est pas l'être qui se partage selon les exigences de la représentation, mais toutes choses qui se *répartissent* en lui ».

Quant à la hiérarchie, elle perd sa clef de voûte transcendante et, au lieu de mesurer les êtres d'après leurs limites, leur degré de proximité ou d'éloignement par rapport à un principe, « elle consiste à savoir si un être saute éventuellement, dépasse ses limites en allant jusqu'au bout de ce qu'il peut ». On ne s'étonnera pas alors de lire ces lignes d'une importance capitale :

« l'univocité de l'être, en tant qu'elle se rapporte immédiatement à la différence, exige que l'on montre comment la différence individuante précède dans l'être les différences

génériques, spécifiques et même individuelles, comment un champ préalable d'individuation dans l'être conditionne et la spécification des formes et la détermination des parties, et leurs variations individuelles. »

(DR 56)

Résultat : la différence vaut pour elle-même et en elle-même, l'univocité se rapporte sans médiation aux différences, le risque d'un général abstrait est conjuré, le plus universel est immédiatement le plus singulier. Le nouveau, le multiple, sont donc, à l'issue de cette *restitution* du texte de Deleuze, non pas le fantasme d'un lecteur naïf, mais ce que Deleuze a toujours voulu dire et affirmé vouloir dire dans sa tentative d'une métaphysique (malgré le tenace essai de Badiou de lui démontrer qu'en fait c'était tout autre chose qu'il voulait dire, ce qui a abouti à l'interdiction de publication de l'ensemble de leur correspondance par Deleuze).

Il importe donc de comprendre, pour éviter toute erreur de lecture, que l'important n'est pas l'Être, mais le *plan* univoque, de pure immanence, transcendantal à toute différenciation, universel non conceptuel, et (pour en finir avec toute assimilation avec l'Être-Un de la tradition ontologique) fonctionnel et machinique. Deleuze nommera ensuite ce plan *corps sans organes*, *plan de consistance*, *diagramme*, *planomène*, mais cela ne change pas l'idée fondamentale : un plan métaphysique non transcendant, précédant toute forme comme un problème précède ses solutions, produisant par coupes, recoupes, pliures et intégrations, parce qu'il n'est rien d'autre que le donné lui-même et ses points singuliers. L'empirisme supérieur de Deleuze consistera à voir ce donné se dépasser lui-même en un quasi-sujet.

Disons-le autrement : en tant que tels, sans limites ni synthèses, les points singuliers ne sont que chaos-errance schizophrénique, tendant vers l'abolition. Mais d'autre part, représenter, ramener à l'un, réguler, territorialiser ces singularités, leur ôte tout leur pouvoir de nouveauté. *Différence et répétition* thématise ce problème dans toute son étendue, en montrant que l'univocité n'est pas le même que la monotonie, et que s'il est concevable que ce qui ne vaut qu'une fois (le différent en tant que tel) soit aussi ce qui « revient au même » ou « se

dit d'une unique façon », c'est à la condition qu'irreprésentable, il ne puisse qu'être répété-déplacé dans ce en quoi il se transforme, ou plus exactement dans le radicalement nouveau qu'il fait advenir par rencontre métamorphosante (DR 77).

Cette topologie transcendantale est l'autre versant d'une chronologie, elle-même transcendantale, ou théorie des synthèses. Elle s'ébauche dès *Empirisme et subjectivité*, dans les analyses de la synthèse passive qui, dépassant la *mens momentanea* de la matière, contracte une infime part du passé et du futur dans un présent qu'elle retient et fait déjà passer l'esprit au *sujet* par « réflexion ».

Mais dès cette première synthèse, qui reste au plus près des singularités divergentes dans un plan indéfini, mais commence de les contracter, l'esprit passif sera conservé et demeurera jusqu'à l'issue des opérations synthétiques comme « sujet larvaire », plus propre à accueillir d'emblée les saccades jaillissantes du nouveau. La future usine des agencements produits par le désir a pour socle cette première synthèse temporelle, contractive-connective (DR 96 à 107).

C'est dans la seconde synthèse (souvent encore présentée en troisième position, dans *Différence et répétition* et *Logique du Sens*, mais de toutes façons contemporaine des deux autres) que l'on peut comprendre le concept d'univocité sous sa forme concrète et temporelle. Cette synthèse distend à l'extrême les deux dimensions temporelles, produit comme un *survol* du temps, dès lors indifférent et neutre, ce qui déploie un plan à concevoir comme une ardoise magique, où les directions et rencontres se produisent et s'effacent, dès qu'elles ont libéré leur tribut pour laisser place à d'autres prises instantanées.

Voilà la naissance du virtuel, qui *n'abrite pas l'ignorance*, mais demande d'avoir compris ce que veut dire un « temps pur » chez Hölderlin, ou une « répétition-reprise » chez Kierkegaard. Cette forme vide du temps, univocité non-catégorielle mais active-productrice, va porter désormais tout le sens du mouvement créateur de formes à partir d'une virtualité (d'où la dénomination de « transcendantal »).

Deleuze concluait le système de Hume sur la *finalité*. La synthèse conjonctive (Badiou l'a trop oubliée), revenu de l'opération, assurera chez Deleuze l'ordre, l'ensemble, la série, le *but*

du temps (DR 125), et permettra d'arracher au virtuel des actualisations qui, cependant, continueront de porter trace de cette constitution virtuelle (DR 125). Mais comment se produit cet arrachement ? Il s'articule en deux moments, l'usage supérieur des facultés, la théorie du dispara.

Rendre compte d'un *usage supérieur de la pensée* implique de se détourner de la bonne volonté de pensée, de cette « image de la pensée » où l'identité sous toutes ses formes est aux commandes. On postulera au contraire une violence initiale, produisant la réaction en chaîne où la pensée « sort de ses gonds ». Décrivons cette violence fondatrice. Un à-sentir (*sentiendum*) qui ne peut être que senti, mais dépassant la limite du sensible, est donc un « insensible » (nulle rhétorique ici : ce sont ces remarques qui expliquent que Deleuze soit l'auteur le plus apprécié des artistes : ils ont, chez lui, le sentiment d'être compris). Excitée hors d'elle, dans son usage supérieur, la sensibilité suscite le *memorandum*, l'à-retenir immémorial et oublié, qui exhause la mémoire et incite la pensée au *cogitandum*, l'à-penser impensé et impensable, seul objet et seul usage supérieurs de la pensée. Ainsi s'opèrent, par « traînées de poudre », « cordons de violence », la sélection et le passage au degré supérieur (DR 251). L'empirisme transcendantal implique que les principes empiriques « laissent hors d'eux les éléments de leur propre fondation » (DR 328).

Ce dehors fondateur, c'est le donné lui-même, comme « à-sentir » supérieur, sensible insensible, autrement dit le *point singulier* qu'il faut trouver dans cols, nœuds, foyers, rapports de voisinage, avec la prise que donnent ces points caractérisables par leur « anomalité » (DR 240). Pour les sentir, il faut un *larvaire* qui autorise la montée en puissance et une théorie du dispara.

Ce dernier est déjà bien cerné dans *Différence et répétition* : « lorsque la communication est établie entre séries hétérogènes... quelque chose passe entre les bords, des événements éclatent, des phénomènes fulgurent ». Pour le dire très vite, en renvoyant à des études précédentes², ce dispara est le balayage d'une vague

2. *Le philosophe à l'orchidée*, Revue Page n° 38 ; *Méthode et théorie dans l'œuvre de Gilles Deleuze*, Les Temps modernes n° 586, janvier 1996. *Gilles Deleuze et le devenir comme ligne de vie*, Chimères n° 30, 1997 ;

Deleuze et le problème de la métaphysique

(« mouvement forcé » ou « résonance ») qui exhause les séries hétérogènes, en excite et en déplace toutes les singularités et les monte en puissance (DR 155-158).

Ce qui est donc fondamentalement manqué dans l'analyse de Badiou, c'est le réquisit d'une pensée hors représentation. Badiou n'a pas mis le pied dans l'*usine* deleuzienne, il considère de l'extérieur le *théâtre* de son système, en tentant à tout prix de le faire entrer dans les concepts *anciens*. Et il est tragiquement vrai que, comme le rappelle Deleuze après Nietzsche, « l'identité de l'un comme principe, c'est là la plus grande, la plus longue erreur » (DR 163 et 164). Il nous reste à mieux fixer la théorie des synthèses, à voir évoluer un modèle structuraliste et un terme (le *simulacre*) qui seront progressivement abandonnés, il reste à comprendre l'idée de limite et à protéger l'ensemble de la « déstratification à la sauvage ».

L'exercice de l'univocité contre l'usage transcendant des synthèses, voilà, pourrait-on dire, l'ambition de la philosophie deleuzienne. On sait maintenant que « l'univocité de l'être ne veut pas dire qu'il y ait un seul et même Être : au contraire, les étants sont multiples et différents, toujours produits par une synthèse disjonctive, eux-mêmes disjoints et divergents » (LS 210).

L'indifférence univocisante de la première synthèse vient du mouvement de contraction où tout a valeur successive et égale ; celle de la seconde, du mouvement temporel d'expansion indéfinie et de l'égalisation des différences en amont et en aval ; celle de la troisième, du mouvement forcé qui, parcourant les séries hétérogènes, potentialise chaque singularité dans sa répétition. Il ressort de notre analyse que l'absolue impossibilité de dissocier univocité de l'être et mouvement intense des singularités signe une *métaphysique à deux têtes*, différentielle-indifférente. Mais les synthèses vont cristalliser en elles-mêmes cette bicéphalité sous une forme spécifiquement métaphysique : immanence-transcendance. Pourquoi ?

Logique du Sens n'était pas l'ouvrage préféré de Deleuze. Il y critiquait l'usage trop structuraliste qu'il y faisait des séries.

Deleuze et l'anomalie métaphysique, dans *Deleuze. Une vie philosophique*, dir. Éric Alliez, Les empêcheurs de tourner en rond, 1998 ; *Deleuze et Whitehead*, Revue de métaphysique et de morale, mai 1996.

Mais on peut y voir apparaître et évoluer des aspects essentiels du système: le *corps sans organes*, l'indistinction du manger/parler (le problème d'Artaud), le risque de la déstratification schizophrénique, la lente évolution d'une omniprésence de Lewis Carroll à une quasi-disgrâce, précédée par les dures paroles d'Artaud à l'endroit de Carroll, que Deleuze reprend à son compte, enfin le devenir du *simulacre*. Ce dernier, lié à la surface entre hauteur et profondeur, perd l'importance considérable qu'il avait acquise dans *Différence et répétition* comme « système différentiel à séries disparates et résonantes, à précurseur sombre et mouvement forcé » (LS 165, 355) et devient provisoirement « l'objet primaire des profondeurs » (LS 252), pour disparaître totalement ensuite. Que s'est-il passé ?

Dans *Logique du Sens*, les véritables dangers que côtoient l'aventure des idées et la métaphysique deleuziennes, se sont dévoilés dans toute leur étendue. De crainte de repartir dans la hauteur ou de s'abîmer dans la profondeur, il convient de mieux inscrire en leur constitution les strates, il faut arrimer le nouveau dans un ordinaire, et protéger l'extraordinaire du n'importe quoi déstructurant. À cela est utile, voire nécessaire, la modélisation structurale qui fixe la différentialité en séries et qui donne occasion, avec la transformation de la case vide, de trouver un objet paradoxal qui, de formel, va vite devenir rencontre fulgurante.

Il est essentiel et souhaitable qu'il y ait des sujets, des institutions, des territorialisations. À la condition qu'on leur laisse toujours une rugosité, en les définissant légèrement au-delà d'eux-mêmes. Sans cela les formes meurent et sèment la mort. Le mal métaphysique, c'est le transcendant. En fixant la forme une fois pour toutes, il bloque le jeu de l'univocité et de la virtualité. Toujours pouvoir sauter ailleurs, s'égaliser à l'événement dans son ensemble: le transcendant brise ces pouvoirs. Évitions d'oublier les torsions, pliures, émissions, captages, distributions, coagulations, scissions de la machine deleuzienne, qui gardent la souplesse du système et le préservent du rabattement sur le transcendant.

Mais outre cet usage de laboratoire expérimental, il y a encore un double intérêt à cet ouvrage de transition. Il confirme l'interprétation topologique et chronologique de l'univocité acquise dans *Différence et répétition*, il marque plus nettement l'importance de la limite et de l'entre-deux.

7.1 Topologiquement, le champ transcendantal, suite au mouvement de points singuliers en direction d'autres singularités par l'interposition de points ordinaires, devient le support de rencontre des séries hétérogènes et divergentes. Le point de rencontre, nommé point aléatoire ou paradoxal, ramifie les séries, les fait diverger et résonner en tous sens (LS 67, 80, 82)³. Chronologiquement, la synthèse du temps indéfini (*Aïôn*) traverse tout point du temps actualisant, conçu comme Chronos. C'est toujours selon deux mouvements que, topologiquement et chronologiquement, agissent les synthèses : divergence et résonance, virtualisation et actualisation, distribution nomade et auto-unification (LS 125). Encore une fois l'univocité immanente est le même que l'action du point aléatoire :

«L'élément paradoxal enveloppe les points singuliers dans un même point aléatoire et toutes les émissions dans un même lancer.»

L'univocité est d'un côté l'élément paradoxal métamorphosant, le lieu neutre du Sens, survolant les dimensions (la « bataille », neutre par rapport à toutes ses effectuations, LS 123). Mais de l'autre, parce que cette surface topo-chronologique a deux têtes ou un double mouvement, l'univocité s'interpose entre intérieur et extérieur, profondeur et hauteur, fait la limite comme une membrane poreuse, met en contact et sépare.

D'où le problème : comment constituer l'espace qui se situe *entre* les singularités libres, bientôt happées par le volcan de la confusion, et les singularités déjà saisies en individuations ? Comment faire parler toutes les voix de l'être sans se laisser séduire par les sirènes, monstres de la profondeur ou de la hauteur ? À la fois lieu et temps constituants, la surface-limite⁴ devient alors *ligne de fêlure de l'événement*.

Il faut en effet un x impensable et insensible qui s'interpose entre états de choses et propositions, sons et corps : « sans

3. À noter que le concept sera défini, dans *Qu'est-ce que la philosophie* : « inséparabilité d'un nombre fini de composantes hétérogènes, parcourues par un point en survol absolu, à vitesse infinie » (26).

4. Sur les cinq formes de limites dégagées par Deleuze, voir l'*Anti-Œdipe*, 207-209.

la frontière de l'Aïôn, les sons se rabattraient sur les corps » (LS 295). Mais entre les murs du transcendant, ni sons ni corps ne rejoignent plus jamais les intensités. Cette ligne de partage, intemporelle et abstraite, deviendra l'axe du plan selon son pli, castration entre pensée et sexualité, phallus entre série prégénitale et série œdipienne (LS 257, 265). La surface métaphysique (LS 279) est cette chance préservée dans la « lutte entre bouche et cerveau pour l'indépendance des sons, s'achev[ant] dans penser comme manger-parler ». Mince ligne entre le schizophrène inventif et la loque droguée, organisation secondaire protégée de l'ordre primaire, mais le laissant filtrer..

Si *L'Anti-Œdipe* propose un système enfin stable des trois synthèses, c'est surtout l'occasion de la plus claire mise au point sur le sens à donner à l'univocité : « seule la catégorie de multiplicité, employée comme substantif et dépassant le multiple autant que l'un [...] est capable de rendre compte de la production désirante » (ACE 50).

Résumons brièvement les acquis de cet ouvrage pour notre thèse :

1. le flux, à deux-têtes, est en même temps coupure (couper / couler) ;

2. dans les synthèses immanentes, les connexions sont transversales, les disjonctions incluses, les conjonctions polyvoques (ACE 368) ;

3. le plan d'immanence n'est pas un axiome d'origine, le corps sans organes n'est pas le contraire des organes partiels, « il est lui-même produit dans la première synthèse passive de connexion comme ce qui va neutraliser et mettre en marche les deux têtes du désir » (ACE 389 et 390) ;

4. l'urgence de combattre les usages transcendants (le familialisme psychanalytique, la névrose, les chants de mort) commande un ton beaucoup plus véhément, dans la ligne de ce que la fin de *Logique du Sens* laissait prévoir (ACE 394-396).

La suite de l'œuvre confirmera cette constitution de la métaphysique deleuzienne. Contentons-nous de deux exemples : dans *Le Foucault* (1986), on voit bien encore le lien entre la ligne abstraite, le partage entre visible et énonçable, et l'usage supérieur des facultés : « Tant qu'on en reste aux choses et aux mots, on en reste à l'empirique. Mais dès qu'on ouvre les mots et les choses,

Deleuze et le problème de la métaphysique

la parole et la vue s'élèvent à un exercice supérieur, a priori, si bien que chacune atteint sa propre limite qui la sépare de l'autre... un visible qui ne peut être vu, un énonçable qui ne peut être que parlé, avec une limite qui les sépare, parole aveugle et vision muette » (F 72). De même, il faut se référer à *Mille Plateaux* ou au *Pli*, pour bénéficier de l'étonnante clarté que ces ouvrages jettent sur les points de rebroussement ou d'inflexion, précieux pour entendre le sens de la virtualité et de la vitesse.

À l'issue de ce travail préliminaire et généalogique, on peut affirmer qu'il y a bien dans toute l'œuvre une métaphysique, ce que Badiou a tout à fait raison de souligner. Cette métaphysique provient :

1. de l'élévation au degré supérieur des facultés ;
2. du caractère différentiel et problématique des Idées ;
3. du plan transcendantal de constitution des formes ;
4. de la présence du dehors, extra-être non transcendant.

Mais elle a pour caractéristique d'être :

1. strictement immanente ;
2. dénonciation du transcendant dans l'usage synthétique ;
3. univoque comme plan-support du multiple, temps pur indéfiniment distendu, mouvement forcé du point aléatoire qui fait résonner les séries à vitesse infinie ;
4. action d'une limite constituante, l'axe du plan selon son pli.

Il devient alors très clair que ni le plan, ni le temps, ni le disparaître n'ont plus aucun sens assignable si l'on ne donne pas *toute leur importance aux multiplicités virtuelles* et hétérogènes, clé de l'œuvre et fin mot de cette philosophie qui, passant entre la déstratification sauvage et la fixité des formes, désigne le mince fil d'une production du toujours nouveau.

Parce qu'il a voulu rabattre – selon un usage transcendant des synthèses qui en fait, sous couvert d'un exégète, le premier et seul véritable ennemi (intelligent !) de cette philosophie – les mille coupures-flux qui définissent la dispersion positive dans une multiplicité machinique et moléculaire, sur une problématique ultra-classique de concept et de représentation / vérité, Badiou ne peut qu'avoir manqué Deleuze pour des raisons d'avance dénoncées par Deleuze, et, à la place du plus beau mouvement de la vie, n'avoir proposé qu'un champ abstrait et entonné un chant de mort.

DE LA MÉTHODE

L'apport des tout premiers ouvrages, sur Hume, nous venons de le voir, et sur Bergson (*Le Bergsonisme*, 1966) a sans doute été trop négligé pour l'interprétation de la philosophie deleuzienne. Mais la remarque est vraie aussi de sa méthodologie. Or il est très instructif de remarquer que cette méthodologie, ni classificatrice ni vérificatrice, a pour objet la production du nouveau. Elle est donc heuristique et comporte une théorie de la bonne objection, une méthode pour trouver le bon problème, un programme pour établir le bon concept et le bon ouvrage. La théorie de la bonne objection apparaît dans le chapitre VI de l'ouvrage sur Hume : « Les principes de la nature humaine »¹. Ce texte doit être reproduit tout du long :

« Disons que les objections philosophiques sont de deux sortes. Les unes, la plupart, n'ont de philosophique que le nom. Elles consistent à critiquer une théorie sans considérer la nature du problème auquel elle répond, dans lequel elle trouve son fondement et sa structure... Ce que *dit* un philosophe, on le représente comme si c'était ce qu'*il fait* ou ce qu'*il veut*... Il faut pourtant comprendre ce qu'est une théorie philosophique à partir de son concept... En fait, une théorie philosophique est une question développée, et rien d'autre : par elle-même, en elle-même, elle consiste non pas à résoudre un problème, mais à développer jusqu'au bout les implications nécessaires d'une question formulée. Elle nous montre ce que les choses sont, ce qu'il faut bien que les choses soient, à supposer que la question soit bonne et rigoureuse...

1. *Empirisme et subjectivité*, P. U. F., 1953, 118 à 120.

Critiquer la question signifie montrer à quelles conditions elle est possible et bien posée, c'est-à-dire comment les choses ne seraient pas ce qu'elles sont si la question n'était pas celle-ci... On voit combien sont nulles les objections faites aux grandes philosophies. On leur dit: les choses ne sont pas ainsi. Mais en fait il ne s'agit pas de savoir si les choses sont ainsi ou non, il s'agit de savoir si est bonne ou non, rigoureuse ou non, la question qui les rend ainsi. »

Rien à ajouter à ce texte, sinon qu'à l'évidence il faut aussi l'appliquer à la philosophie de Deleuze. Et nous aurons pour tâche de préciser quelle est la question centrale de cette philosophie, puis de vérifier que cette question n'enfreint pas un principe d'impossibilité de droit, enfin qu'elle est utile ou féconde. Ainsi cette question doit successivement apparaître comme prégnante, rigoureuse et « bonne ».

D'où une théorie du bon problème qui s'énonce dans *Le Bergsonisme* (chapitre I: « L'intuition comme méthode ») et s'approfondit dans *Différence et répétition* (« Synthèse idéale de la différence »). Il s'agit de la première règle de l'intuition bergsonienne, selon l'interprétation deleuzienne: « Porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes eux-mêmes, dénoncer les faux problèmes, réconcilier vérité et création au niveau des problèmes ». Croire que le vrai et le faux concernent des solutions revient à l'attitude peu mûre qui se laisse donner les problèmes au lieu de les produire. Il faut, par une démarche inverse, remonter à la construction de problèmes. Nous retrouverons et cette inversion, et cette production. Deleuze reprend, en la faisant sienne, la belle intuition de Bergson:

« La vérité est qu'il s'agit en philosophie, et même ailleurs, de *trouver* le problème et par conséquent de le *poser*, plus encore que de le résoudre. Car un problème spéculatif est résolu dès qu'il est bien posé... La découverte porte sur ce qui existe déjà, actuellement ou virtuellement; elle était donc sûre de venir tôt ou tard. L'invention donne l'être à ce qui n'était pas, elle aurait pu ne venir jamais... Les vrais grands problèmes ne sont posés que lorsqu'ils sont résolus. »²

2. Bergson, *La pensée et le mouvant*, éd. du Centenaire, 1293.

Ce qui donne à penser que l'essentiel, dans la constellation de ce qui précède et permet la création, est le caractère imprévisible de la virtualité.

La problématologie deleuzienne dans la filiation bergsonienne admet une règle complémentaire, sur les problèmes sans objet, reposant sur une confusion du plus et du moins, et les problèmes mal posés, reposant sur des termes dont on n'a pas perçu le caractère mixte et mal analysé. Par exemple, il y a plus dans l'idée de non-être que dans l'idée d'être (l'être, plus sa négation, et son motif), dans l'idée de possible que dans l'idée de réel : problèmes inexistantes. Les problèmes mal posés sont des mariages hétéroclites, requérant de plus fines divisions. D'où la deuxième règle de l'intuition bergsonienne qu'adopte Deleuze : « Lutter contre l'illusion, retrouver les vraies différences de nature ou les articulations du réel ». Sur ces articulations du réel se dessine une *esquisse de pli*.

Platon évoque³ un mauvais boucher, incapable de découper selon les « articulations naturelles ». La méthode dialectique consiste en partie en ce savoir : dialectique diérétique ou divisante, que Platon met en œuvre dans les dichotomies du *Sophiste*, et dans ces textes⁴ où il fait passer la césure entre mathématiciens et dialecticiens, les premiers vivant dans le rêve, les seconds à l'état de veille. Tchouang Tseu⁵ a écrit un apologue identique, où le boucher n'userait jamais la lame de son couteau puisqu'il la ferait passer entre les masses de chair, à l'exact emplacement de la membrane. Il s'agit donc non plus de couper, mais de suivre les articulations. Ce qui se nomme : respect. Et si Kafka est l'unique œil oriental⁶ de l'Occident, c'est pour avoir constamment, « couché sur un mur de vigne » ou mourant sur son lit d'hôpital, considéré le réel de plain-pied, à hauteur d'œil, ni de haut selon un regard méprisant, ni d'en bas, en « perspective de grenouille », sachant ainsi faire surgir les « merveilleuses veines du réel » (*Li*).

3. Platon, *Phèdre* 265 e. C'est un texte que Bergson aime citer : *L'Évolution créatrice*, éd. du Centenaire, 627.

4. Platon, *République* 533 c, *Phèdre* 277d.

5. Tchouang Tseu, III *Principes d'hygiène*. Ce texte est repris par Baudrillard qui en fait un chapitre de son *Échange symbolique et la mort*.

6. Voir Élias Canetti : *L'autre Procès*, Gallimard, 1972, 117 à 119, et note ; mon étude : *Kafka. Le Château*, Belin, 1984 ; Franz Kafka : *Journal*, trad. Marthe Robert, Grasset, 1954, rééd. Livre de poche, 1976.

Mais la découpe, même respectueuse et fine, serait encore et toujours une sorte de charcutage si, dans son opération, elle n'admettait pas de *retour*. La découpe prend sens si l'on sait remonter le courant, reculer en-deçà de la coupure, là où s'opère la jonction, là où deux éléments déterminent une jointure. D'où la dernière règle de la méthode que Deleuze se constitue dans la lecture de Bergson :

« Le réel n'est pas seulement ce qui se découpe suivant des articulations naturelles ou des différences de nature, il est aussi ce qui se recoupe suivant des voies convergeant vers un même point idéal ou virtuel.⁷ »

Nous retrouverons, tout au long de la démarche deleuzienne, ce couplage de la découpe et de la recoupe, comme les fleuves savent aussi remonter à leur source.

Enfin, secrètement logé dans l'œuvre, se trouve un principe de légitimation comme pierre de touche du *bon ouvrage*. Je le tire d'une lettre⁸ :

« Je crois qu'un livre, s'il mérite d'exister, peut être présenté sous trois aspects rapides. On n'écrit de livre digne que

1. si l'on pense que les livres sur le même sujet ou sur un sujet voisin tombent dans une sorte d'*erreur* globale (fonction polémique du livre);

2. si l'on pense que quelque chose d'essentiel a été *oublié* sur le sujet (fonction inventive);

3. si l'on estime être capable de créer un nouveau *concept* (fonction créatrice). Bien sûr, c'est le minimum quantitatif : une erreur, un oubli, un concept... Dès lors je prendrais chacun de mes livres, en abandonnant la modestie nécessaire, et je me demanderais :

1. quelle erreur il a prétendu combattre ;

2. quel oubli il a voulu réparer ;

3. quel nouveau concept il a créé.

7. *Le Bergsonisme*, 21.

8. Lettre tirée d'une correspondance privée, 29 décembre 1986. Voir en appendice un choix de lettres, revues par Gilles Deleuze, qui m'avait autorisé à les publier.

De la méthode

Par exemple, mon livre sur Masoch : l'erreur c'est d'avoir négligé l'importance du contrat (et pour moi, le succès de ce livre est que, après lui, tout le monde a parlé du contrat masochiste, tandis qu'avant, c'était un thème très accessoire) ; le nouveau concept, c'est la dissociation du sadisme et du masochisme.

Autre exemple, pour Proust :

1. l'erreur, c'est la mémoire ;
2. l'oubli, c'est les signes ;
3. le concept, c'est la coexistence des trois (et non deux) temps. »

Une enquête sur les ouvrages de Deleuze à partir de cette règle permet de construire un diagramme provisoire, à poursuivre dans plus d'une direction :

ERREUR	OUBLI	CONCEPT NOUVEAU	TRAITS / OUVRAGES
la mémoire	les signes	coexistence des trois temps (et non deux)	<i>Proust et les signes</i>
l'accent mis sur la douleur	l'importance du contrat	dissociation du sadisme et du masochisme	<i>Présentation de Sacher Masoch</i>
les problèmes	la multiplicité, la durée, la coexistence	le « nouveau », la multiplicité intensive, le mixte mal formé	<i>Le Bergsonisme</i>
la répétition, rapportée à l'identique	la différence du possible et du virtuel	Différentielle = Idée = Liberté d'invention	<i>Différence et répétition</i>
le désir (conçu comme manque)	la machine désirante, la schizophrénie	les trois synthèses, le disparaît, le corps sans organes	<i>L'Anti-Œdipe</i>
la culpabilité	la métamorphose ou bloc de devenir	le « mineur », la fonction K, l'innocence	<i>Kafka. Pour une littérature mineure</i>
l'arborescence, l'État, le langage...	l'agencement, l'espace lisse	langage = mot d'ordre ; visagété, appareil de capture, régimes	<i>Mille plateaux</i>

S'agissant de toute l'œuvre du philosophe, on pourrait dire que l'*erreur* serait de prendre sa recherche pour une philosophie de l'affirmation de la différence, selon un mode spontanéiste, l'*oubli*, celui du caractère idéal / virtuel de la différentielle, le *concept nouveau*, l'idée de multiplicité intensive comme règle interne de la production de différences.

Et certes, on pourrait objecter que cette triade n'est pas assez rigoureuse, qu'elle fonctionne comme recueil de recettes, enfin qu'elle ne met pas à l'abri, par un principe rhétorique de symétrie, de l'erreur de chercher à tout prix une erreur et un oubli là où il n'y en aurait pas. Je pense par exemple à la thèse sur l'*absence* de culpabilité dans le *Kafka. Pour une littérature mineure*, thèse sur laquelle je suis en désaccord : la culpabilité est absolument essentielle et présente partout, mais elle se *renverse en innocence* – et c'est cette « culpabilité innocente » qui constitue dès lors le *concept nouveau* qu'apportent Hölderlin et Kafka à la littérature.

Mais faire converger les théories de l'objection, du problème, du principe de production du nouveau, permet d'établir en quoi il ne s'agit jamais chez Deleuze d'*invoker* le multiple, mais bien de le *penser*. Ce n'est pas que Deleuze perde ce respect admiratif devant le réel gros de tempêtes, mais il en recherche la structure rigoureusement calme, *alcyonienne*. Par là, il renoue avec la lignée de ces écrivains dont le souci reste classique⁹ : *edle Einfalt und stille Grösse* (« noble simplicité et grandeur tranquille »).

Or cette méthode est en retour pour nous une déontologie. Il y a en effet grande difficulté à présenter la philosophie deleuzienne sans affronter le risque d'oublier l'apport spécifique de Guattari ou tomber dans l'*erreur* inverse qui consisterait à trop lui accorder dans la constitution du système philosophique, bref sans omettre de faire apparaître le *concept nouveau* d'une « double écriture » Deleuze / Guattari :

9. La formule, qui a influencé la pensée du XIX^e siècle allemand, est de Fr. Œser, le maître de Goethe et de Winckelmann. Elle est reprise par Lessing (*Laocoon*, éd. Bialostocka, Hermann 1964, 52). Voir Goethe, Lettre à Reich de 1770.

«Félix et moi, nous n'avons pas collaboré comme deux personnes. Nous étions plutôt comme deux ruisseaux qui se rejoignent pour faire «un» troisième qui aurait été nous.»¹⁰

Or cette rencontre, avec sa nouveauté – le tiers «entre» Deleuze et Guattari – est d'autant moins escamotable, en fait et en droit, qu'elle donne corps à un élément central dans les deux œuvres : l'événement transversal appariant. Et en effet, s'il est totalement injuste de faire comme si Deleuze avait écrit les ouvrages communs avec la simple adjonction de Guattari (toujours cette erreur d'une adjacence ou mitoyenneté des éléments dans le deux : *oubli* du duel comme cas linguistique, c'est-à-dire de pensée), on peut tenter plus justement de démêler les raisons pour lesquelles cette rencontre a été possible («dis-moi qui tu rencontres, qui tu *peux* rencontrer, je te dirai qui tu es»), ce qui revient à tenter de tracer les courbes de pensée des deux auteurs *séparément*, quitte ensuite à voir retentir dans ces deux courbes les échos de la rencontre. Écoutons d'abord Hegel :

«Les discours prophétiques croient rester dans le centre même et dans la profondeur de la chose ; ils toisent avec mépris la déterminabilité (*l'horos*) et s'écartent à dessein du concept et de la nécessité, comme de la réflexion qui séjourne seulement dans la finité. Mais comme il y a une extension vide, il y a une vide profondeur ; comme il y a une extension de la substance qui se répand en multiplicité finie, sans force pour rassembler et retenir cette multiplicité, il y a aussi une intensité sans contenu qui, se comportant comme force pure sans expansion, coïncide avec la superficialité. La force de l'esprit est seulement aussi grande que son extériorisation, sa profondeur profonde seulement dans la mesure selon laquelle elle ose s'épancher et se perdre en se déployant.»¹¹

10. *Le Magazine littéraire*, n° 257, septembre 1988, 18. Notons que cette dernière difficulté se ramène à un problème de statut de la multiplicité. Tout se passe en effet comme s'ils étaient chacun l'un l'autre (un en deux), et chacun le même, et chacun plusieurs (principe du «loup des steppes» de Hermann Hesse).

11. Hegel, Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, Aubier 1947, 11.

Si l'extension seule n'est que l'accumulation d'éléments dans une surface, la profondeur seule n'est que la mauvaise métaphore du haut et du bas dont on peut à bon droit se moquer. Car regarder *vers le haut* n'a jamais rendu plus spirituel. Pourtant, que l'extension ait sa vérité dans la profondeur et réciproquement, signale à la fois qu'il existe une vérité de l'une et de l'autre, et que cette vérité doit être recherchée dans un « tiers » apparant l'une et l'autre, parce qu'il permet de les traduire. Ce tiers est d'abord rapport, mais plus précisément *rapport de rapport*, proportion. Le degré de profondeur doit être compris comme degré d'intensité des rapports entre les points multiples de la « surface ». Comme veulent le montrer sans doute les mouvements d'enfouissement puis d'aplatissement d'Alice, c'est le même d'affirmer que tout a une profondeur par métaphore, ou de tout faire remonter à la surface (« le fond remonte »).

Ce détour ne signifie pas qu'il faille renoncer à la remarque précédente sur la distance qui sépare Hegel et Deleuze. Au tiers conciliant du premier, on doit fermement opposer un tiers fulgurant, qui agit non pas sur les points *réguliers* de la courbe d'un être (sa forme *en gros*), mais sur sa forme essaimante. Toutefois, l'analyse deleuzienne nous permet aussi d'affiner notre perception du tiers hégélien. Dans sa recoupe, un pli fait apparaître dans le pli qui est *capable* de le rencontrer, des points inédits. Ne pas figer la *conciliation*, c'est pouvoir y deviner un tiers d'un autre type, plus hétérogénéisant, propre à un échange des opposés sur lequel Hegel a toujours insisté. Chaque *esquisse de pli* où entre le pli deleuzien devient comme un *révélateur de replis* insoupçonnés. Retenons deux faits essentiels :

1. la représentation spatiale (la « surface ») ne doit pas cacher le fait que, chez Deleuze, la notion d'espace comme *extension* susceptible d'une mathématisation doit se transformer en *spatium* intensif, seul susceptible d'accueillir le virtuel ;

2. « surface » ne signifie jamais chez Deleuze qu'un rapport virtuel entre extension et profondeur, susceptible de faire varier son actualisation, au même titre qu'une fonction.

Dans le rhizome Deleuze / Guattari, chacun d'eux présente une configuration culturelle hétérogène. Mais le degré d'intensité du rapport des points multiples chez l'un et chez l'autre laisse paraître une analogie, une continuité. Tout se passe alors comme

si elles devaient prendre dans une seule coexistence virtuelle. Les deux figures « superficielles » peuvent donc s'apparier dans une profondeur commune. Par d'autres voies, d'autres rencontres, d'autres pratiques, se constitue un point de création (« Avec Guattari soleil neuf! ») analogue. *Ce ne sont pas les formes qui coïncident, mais le pouvoir des formes.*

Ainsi, comparés aux ouvrages de Deleuze seul, les ouvrages de Guattari¹², même postérieurs à la rencontre de 1969, portent l'accent sur le *micro* (la micropolitique), la transversalité, les cas thérapeutiques, les concepts politiques, les modèles linguistiques. Deleuze accentuerait plutôt sur les structures théoriques de la philosophie classique, sur la perpétuation, spinoziste ou leibnizienne, sur la *multiplicité* de coexistence virtuelle... Mais naît de la rencontre le concept de « micromultiplicité », où Deleuze et Guattari échangent à ce point leurs pensées, le « micro » guattarien rencontrant le « multiple » deleuzien parce que le premier doit trouver dans le second un concept de sa possibilité, que *ce concept neuf, tiers d'un philosophe tiers, devient ligne de fuite convertie en esprit de suite.*

La méthode deleuzienne nous a donc offert la voie pour aborder le Janus menaçant qui se tenait à l'orée de l'œuvre. Quant à la question qui nous occupait au début de ce chapitre, on peut y répondre ainsi en deux temps.

Tout d'abord, c'est un souci néologique, la question du nouveau qui constitue le « point élastique », qui pousse Deleuze en avant. Et il faut lui appliquer systématiquement l'esprit de cette remarque :

« C'est avec Leibniz que surgit en philosophie le problème qui ne cessera plus de hanter Whitehead et Bergson : non pas comment atteindre à l'éternel, mais à quelles conditions le monde objectif permet-il une production subjective de nouveauté, une création. »¹³

12. *La révolution moléculaire*, déjà citée, et *Psychanalyse et transversalité*, Maspero, 1972. On n'oubliera pas que Deleuze, dans sa remarquable préface à l'*Apocalypse* de D. H. Lawrence (trad. Fanny Deleuze, Balland 1978) évoque en insistant le caractère rotatif et intense de la gémellité comme forme de l'un-en-deux.

13. *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, 107.

La guêpe et l'orchidée

Dès *Le Bergsonisme*, Deleuze fait porter l'accent sur cet aspect.

« Pour s'actualiser, le virtuel ne peut pas procéder par élimination ou limitation, mais doit *créer ses propres lignes d'actualisation dans des actes positifs*. »¹⁴

Vingt ans après, à l'époque de ses ouvrages sur le cinéma, Deleuze écrit encore :

« C'est bien le problème autour duquel je tourne : comment se lie le cours du temps ordinaire, et la production de quelque chose de nouveau. Je suis en plein dans l'*Image-Temps*, où j'espère qu'une réponse apparaît. »¹⁵

La philosophie deleuzienne tournera donc autour de la question du nouveau.

Ce qui n'est pas forcément s'opposer à l'éternel. L'ouvrage majeur de Whitehead, *Process and Reality*, surtout dans son dernier chapitre, met bien en évidence le lien étroit d'une production de nouveauté dans le devenir (la « concrescence de l'entité actuelle ») et la sauvegarde du monde par un Dieu dont la tendresse est tout occupée à n'en rien perdre ; ce qui renouvelle les termes du problème de l'éternité¹⁶. Quant à Deleuze lui-même, on se demandera si une certaine structure centrale, d'autant plus stable qu'elle serait issue de multiples renversements, ne pourrait pas jouer dans son œuvre le rôle d'un *analogon* d'éternité, une éternisation immanente. À condition que, dans cette stabilité de purs rapports, se prépare de l'*imprévisible*. Il faut critiquer la notion de préformation. Elle suppose le développement quantitatif d'un élément préexistant. Il n'y aurait alors nulle nouveauté, mais différence de degré. La méthode deleuzienne, en tant qu'heuristique, pose fermement deux principes corrélatifs, qu'on ne verra jamais enfreints :

14. *Le Bergsonisme*, 100.

15. Lettre du 17 avril 1984.

16. Voir à ce sujet, en complément du présent ouvrage, mon étude : « Deleuze et Whitehead », *Revue de métaphysique et de morale*, Armand Colin 1996 n° 2.

1. Il n'existe pas dans le procès de création de routes préétablies. Selon la description de la *Logique de la sensation*¹⁷, le peintre doit effacer les lignes imaginaires qui surcodent son tableau encore virtuel. Le philosophe s'engage dans un chemin sans repères, trace dans le non-frayé. Le philosophe est toujours en mer.

« Aucune règle ne dira d'avance si c'est le bon plan, le bon personnage, le bon concept. »¹⁸

2. Le Tout est immanence pure et « avancée créatrice » du monde, encore bien plus purement que chez Whitehead, qui, lui, se donne un Tout de départ (le Dieu primordial) aussi bien que d'arrivée (le Dieu conséquent). Ainsi l'homme est chez Deleuze l'ouvert merveilleux et inquiétant, le *deinon* indéfinissable. En tant qu'être du risque, le nouveau lui est échu. Et son affect sera le pressentiment du nouveau¹⁹.

Dès lors rien d'étonnant si l'œuvre de Deleuze est si tonique. C'est un flux d'invention, « jaillissant, bondissant ». Le côtoieusement continu de l'énigme et du nouveau à l'état naissant confère à ces textes une profondeur de joie vraie qu'il est impossible de ne pas ressentir. Car comment se méprendre sur des accents si véridiques :

« Le désir est en lui-même non pas désir d'aimer, mais force d'aimer, vertu qui donne et qui produit, qui machine... »

Question parfaitement *prégnante* donc. Pour démontrer qu'elle est aussi rigoureuse, il faut rassembler les éléments suivants :

1. le *pli*, c'est la *nouveauté* de tous les points par rapport à tous les autres et à eux-mêmes ;

2. le *brouillard*, c'est la condition requise pour une *nouveauté réelle* ;

3. la *rencontre* des plis ou *événement*, c'est la *nouveauté*

17. Éd. de la Différence, 1981

18. *Qu'est-ce que la philosophie ?* 79.

19. Voir Detienne et Vernant : *Les ruses de l'intelligence – La Métis des Grecs* ; H. Dreyfus, *Intelligence artificielle. Mythes et limites*, Chap. XI.

La guêpe et l'orchidée

imprévisible qui survient dans l'un et l'autre plis ;

4. le *mouvement forcé* ou effet de *résonance* de la rencontre remontant dans les plis est le *de nouveau* du reflux ;

5. la *synthèse immanente* sous ses trois formes décline : une conjonction *nouvelle* ; une extension-réversion qui articule la conjonction *de nouveau* partout ; un revenu de jouissance qui célèbre avec des yeux *neufs* l'effet de métamorphose ;

6. il est inutile d'insister sur le caractère de *nouveauté* propre au devenir- ou à la métamorphose : ils rendent *tout autre* ;

7. inversement, tous les usages synthétiques *transcendants* consistent à ramener à du connu, de *l'ancien*.

Cohérence et *consistance* du plan idéal de création.

LE NŒUD DE L'ŒUVRE : LES PLIS ET LEUR RENCONTRE COMME ÉVÉNEMENT

L'élément de base est la ligne baroque, le pli qui va à l'infini. C'est une « ligne » sans points, intraçable, faite de virages, tout sauf une ligne. De sorte qu'il vaudrait mieux parler de ses *replis* infinis pour la décrire. Nous dirons plus précisément que toute la philosophie deleuzienne se tient dans l'entre-deux du pli et de la ligne. Tout son enjeu serait de repérer les moments où la ligne *se plie* et où le pli *s'aligne*. Chacun de ces plis rassemble la série divergente d'une multiplicité prise *en bloc*. Or les synthèses deleuziennes peuvent s'appliquer tout d'abord aux lignes/plis, chaque synthèse construisant et décrivant un de leurs aspects.

Ainsi la synthèse connective immanente assure au pli d'un côté la présence *sine qua non* de ses points irréguliers, de l'autre la longue traîne de ses *continuités hétérogènes*. Elle est donc la « mise en plis ». Dans son usage transcendant, cela revient au même de dire que cette synthèse oblige le pli déjà constitué à faire ligne, à « se mettre en ligne », ou qu'elle bloque le devenir- pli de la ligne. Perdant son aspect transcendantal, elle ne peut donc qu'engranger le revenu de ce faire-ligne.

La seconde synthèse immanente découvre la puissance d'une extensivité du pli dans la totalité du temps, vers la richesse de ses protentions et de ses rétentions lointaines. Mais dans son usage transcendant, associant le pli à une irréversibilité, elle en détruit le principe. Il redevient donc ligne, chaque fois unilatérale : on la monte ou on la descend, jamais les deux à la fois.

La troisième synthèse donne tout son éclat festif au pli, qui, circulant par vagues lumineuses, fait clignoter tous ses points. Ce n'est là qu'une métaphore qui ne peut nous faire entendre qu'approximativement l'idée. Or celle-ci est d'une logique absolue. Ce qui sous-tend la reprise du *pli* au sens leibnizien du baroque est l'*unité multiple* : unité en tant que la série des virtualités est continue, multiplicité en tant que ce ne sont que des hétérogénéités. Mais pour que les divergences persistent dans la différence, il faut qu'elles changent à tout moment. Et cela n'est possible que si l'on imagine une *redétermination de chaque pli par l'effet de rencontre de ses points saillants avec les points remarquables d'un autre pli*, faisant alors frémir tout du long et dans les deux sens les points qui ont préservé leur monstrueuse *indétermination*.

Plus éclairante que la métaphore de la guirlande, de la lanière du fouet ou encore de l'éclair serait l'idée cézannienne d'une *détermination* de chaque couleur par le micro-contraste immédiatement voisin, faisant de la peinture la tâche infinie d'une *redétermination* modulante. Le pli est alors saisi dans son aspect actif, revirtualisant. D'où le revenu de joie, car l'actualisation qui résulte de la disposition des plis ne supprimant pas pour autant leur virtualité, fait pleuvoir les nouveautés et réinvente la vie : l'amour distribuant des merveilles pour des yeux neufs.

Que peut alors signifier pour le pli un usage synthétique transcendant ? Est-il seulement possible ? Sans doute, mais on sort du système : le pli laisse de nouveau place à la ligne, les points remarquables, à des points réguliers, la bi- ou polylatéralité, à une unique direction, l'infinité, à un caractère fini, le jaillissement du nouveau, à une programmation.

Rien de plus fuyant donc que le pli, rien de moins sûr. Tout le menace. Deux synthèses ne suffisent pas à faire pièce à l'activité de la transcendance, habile à restaurer ses ordres mornes. De fait, c'est la raison pour laquelle Deleuze ne compte pour synthèse que l'ensemble des trois, qui ne font qu'une. Il veut dire par là qu'il serait absurde de les tenir pour successives. En effet, ce qui signe la présence du pli est la *vitesse* : elle ne se soumet pas à une mesure, elle est donc absolue.

Le pli dépend donc, on le voit, de la synthèse. Mais le troisième élément constitutif d'une mécanologie transcendantale, la

rencontre, est elle aussi dépendante des deux autres. Et tout comme les synthèses sont une seule et même réalité sous trois aspects, les trois éléments *machiniques* expriment la même évidence sous trois points de vue. C'est pourquoi il est permis de penser que la notion de plan d'immanence, relayée par son image de *corps sans organes*, est logiquement seconde par rapport au pli, mais lui reste contemporaine. C'est immédiatement qu'elle en dérive. Le plan d'immanence provient de la rencontre des plis exactement comme le plan géométrique est défini par deux lignes. D'autre part, la notion d'*Aïôn*, définissant temporellement un mouvement qui prolonge le passé et l'avenir, est le modèle génétique de la surface transformée en plan d'immanence. Or cette dimension qui engendre le temps comme indifférence à l'aller et au retour, est une des caractéristiques du pli. Qu'est-ce alors qu'une rencontre ?

C'est aussi bien ce que produit le pli que ce qui le produit comme pli. Sans rencontre, le pli redevient ligne. Lorsque dans *Le Pli*, Deleuze évoque quelques points remarquables, il faut garder présentes à l'esprit deux idées. La première, c'est que les courbes ainsi évoquées doivent être déterritorialisées – cela veut dire « pliées », en admettant partout des « fuites ». La seconde, c'est que rebroussement et inflexion, en tant que cas particuliers du croisement, signifient qu'un pli est croisement indéfini avec d'autres plis. Chaque angularité y est saisie par une force, par un point de vue. Mais ces croisements, devenant rencontres, ont la virtualité d'animer tout l'« entre-deux lignes ».

Nous voilà dans une difficulté. Le pli est virtuel. Que signifierait qu'il soit *réalisé* comme pli ? N'est-ce pas au contraire lorsque la ligne d'actualité (la série des points) se virtualise qu'il y a pli (la série des sauts) ? Comprenons que l'opposition fondamentale est celle-ci : d'un côté l'actualité, qui dépend de l'échelle et du point de vue et se constitue trop souvent sur une déficience de réalité, de l'autre, le virtuel réalisé, ou le réel virtualisé, tout ce qui reste en instance et sans figure. Si le virtuel a besoin de l'actuel dans une sorte de symbole, c'est dans le virtuel, plastique, que se décide ce dont la *répétition* apporte toujours une *différence*, ce qui « mérite de revenir ».

Nous sommes donc en présence d'un nouveau nœud d'éléments producteurs qui s'entredéterminent : pli-rencontre-synthèse.

Et, comme les œuvres fortes proviennent d'auteurs déssubjectivés, rencontrer un quasi-sujet dans son texte constitue à son tour le lecteur qui sait lire en quasi-sujet. C'est ce lecteur qui saura repérer les moments où un corpus, parce qu'il cesse de coïncider avec lui-même, définit une étrange *continuité*¹.

Dans les plis deleuziens, allant à la rencontre des plis qui le constituent, c'est un effet d'optique qui nous fait croire à une seule *ligne* d'intériorité. L'intériorité, c'est la toile de nos rencontres, et la sensibilité presque tactile qui nous permet de les pressentir et d'y faire dignement face.

« J'ai tenté de peindre les choses comme une multitude de lignes... à recouper. Je n'aime pas les points. Faire le point me paraît simple. Ce n'est pas le ligne qui est sans deux points, mais le point un croisement de deux lignes. »

Gilles Deleuze, *Postscripta*.

« Quel est ce qu'un plis offre de création ? Il est plus d'une réponse possible, mais la plus adéquate est : c'est une machine. La vie d'un être traité, comme produit de création, est un être. Deleuze s'inspire, comme pour l'interaction ou l'Esprit, de la part derrière lui des notions occultes, qui continuellement font l'effort d'une métaphysique naïve. De la sorte, également, il lui fait découvrir un terme effectif qui fait passer une affaire entre équilibre et équilibre. Remarquable le problème, il offre l'activité nouvelle de la vie comme travail d'un plis mécanique. On voit l'erreur à ne pas reconnaître serait de confondre le mécanique avec le mécanique. »

« Ne pas se laisser aller à dire que l'interaction est mécanique. Les machines, c'est plutôt le mécanisme. »

1. Faudrait-il absolument parler de ligne, alors je ferais appel à la ligne « onduleuse, serpentine » qui caractérise tout être vivant chez Bergson (fin de *La pensée et le mouvant*), ou à son origine dans la « ligne flexueuse » qui est « l'arc générateur » de chaque objet chez Ravaison.

Il y a une morale de l'homme, une morale qui n'est pas celle de Dieu, mais qui est celle de l'homme. Elle est celle qui nous guide dans nos actions, celle qui nous fait agir de telle ou telle manière. Elle est celle qui nous fait respecter les autres, celle qui nous fait respecter nos devoirs. Elle est celle qui nous fait agir avec honneur, avec dignité, avec noblesse.

Dans les sciences humaines, on s'intéresse à l'homme, à sa vie, à ses actions, à ses pensées. On cherche à comprendre comment il agit, comment il pense, comment il se comporte. On cherche à découvrir les lois qui régissent son comportement, les lois qui gouvernent sa vie. On cherche à expliquer pourquoi il agit de telle ou telle manière, pourquoi il pense de telle ou telle manière, pourquoi il se comporte de telle ou telle manière. On cherche à découvrir les causes de ses actions, de ses pensées, de son comportement. On cherche à découvrir les raisons de ses choix, de ses décisions, de ses actes.

On ne saurait confondre l'homme avec un objet, avec une chose. L'homme est un être libre, un être capable de choix, un être capable de responsabilité. On ne saurait donc l'étudier comme on étudie un objet, comme on étudie une machine, comme on étudie un animal. On ne saurait donc lui appliquer les lois de la physique, les lois de la chimie, les lois de la biologie. On ne saurait donc lui appliquer les lois de la morale de Dieu, car il n'est pas Dieu. On ne saurait donc lui appliquer les lois de la morale de l'homme, car il n'est pas l'homme. On ne saurait donc lui appliquer les lois de la morale de l'homme, car il n'est pas l'homme.

VII

CONSTITUTION D'UN PLAN IDÉEL DE CRÉATION

« J'ai tendance à penser les choses comme des ensembles de lignes... à recouper. Je n'aime pas les points, faire le point me paraît stupide. Ce n'est pas la ligne qui est entre deux points, mais le point au croisement de deux lignes. »

Gilles Deleuze, *Pourparlers*.

Qu'est-ce qu'un plan idéal de création ? Il est plus d'une réponse possible, mais la plus adéquate est : c'est une machine. La vie doit être traduite, comme procès de création, en *méchané*. Deleuze évite, comme pour l'intériorité ou l'Esprit, de laisser derrière lui des notions occultes, qui contaminent tout l'effort d'une métaphysique neuve. De la sorte, également, il lui faut aller contre un tenace réflexe qui fait passer une césure entre vitalisme et mécanisme. Renouvelant le problème, il décrit l'activité novatrice de la vie comme travail d'un plan machinique. Dès lors, l'erreur à ne pas commettre serait de confondre le machinique avec le mécanique.

« Nous ne voulons pas dire que l'inconscient soit mécanique. Les machines, c'est plutôt le métamécanique. »¹

1. *L'Anti-Œdipe* 470. Boutang n'évite pas ce contresens ruineux dans le chapitre consacré à Deleuze : « Le bouc mécanique », de son *Apocalypse du désir*, Grasset, 1979.

Entrons donc dans ce monde des machines qui « font tout vibrer »². Et levons d'abord deux ambiguïtés. À la réflexion, le caractère inadéquat de la césure habituelle entre outil et machine devient évident. Car une machine évoluée se charge simplement d'une partie de la capacité de comparaison et de rétroaction dont tout utilisateur d'outil, même malhabile, fait usage. On peut dire alors que le concept basique de la machine est un « faire machine avec » (bras-arc, maçon-échelle). L'essence de la machine, au sens que lui donnent Deleuze et Guattari, apparaît *transcendantale*. L'accent est alors placé sur l'agencement (bras-pierre) et non sur le but poursuivi (bras-pierre-crâne de l'ennemi). Même désirante, une machine deleuzienne est principalement agencante (le moment de la découverte d'un usage possible de la mâchoire, dans 2001), secondairement finalisée.

Ces agencements machiniques se déterminent en plans ou, aussi bien, déterminent des plans (*plateaux*). Les explorer, c'est une topologie, une cartographie :

« La géographie contre l'histoire, la carte contre le calque, le rhizome contre l'arborescence. »³

Mais cette façon de partir du plan n'est pas innocente : elle illustre la manière deleuzienne, qui prend les processus en route, saute dans les trains en marche, comme les vagabonds. Car, en général, on prétend que tout commence du *point*, le *point de départ*. Or, affirme Deleuze,

« l'unité de matière, le plus petit élément du labyrinthe est le pli, non pas le point, qui n'est jamais une partie, mais une simple extrémité de la ligne. »

(*Le Pli*)

Déjà chez Euclide, on voyait bien comment l'esprit est contraint à un effort extrême pour déréaliser le point de matière en point mathématique : « Un point est ce qui n'a aucune partie », énoncent les *Éléments*⁴.

2. Ibid., 148.

3. *Mille plateaux*, 363. Sur le « plateau », voir mon article « Géographie physique de *Mille plateaux* », *Critique* n° 455, avril 1985.

4. Éd. Kayas, C. N. R. S., Paris, 1978.

Constitution d'un plan idéal de création

«Ce qui est idéellement présent dans cette première définition, c'est l'abstraction [...] de l'être mathématique [...] Que cet être soit compris une fois pour toutes, quelles que soient ses traductions empiriques, c'est l'incommensurable nouveauté dont nous ne sommes, à la lettre, pas revenus.»⁵

De même donc que la mathématique doit séparer le point de toutes ses traductions concrètes, de même la philosophie doit, autant qu'il est possible, déréaliser le «point-fort». J'appellerai ici point-fort⁶ un point :

1. de convergence des forces (le temple dans *L'origine de l'œuvre d'art* de Heidegger, l'éminence qui donne un point de vue sur la contrée et une maîtrise stratégique) ;

2. de correspondance avec d'autres points qui, séparés du monde profane, se rejoignent selon une liaison verticale avec le monde céleste, formant les colonnes du sacré, que Baudelaire a su traduire en forêt-temple ;

3. de centration surdéterminante : point calme d'un système de tensions (le «vide médian» confucéen), lieu de partition équitable dans l'espace socio-politique (*meson* des guerriers archaïques, agora, emplacement indissociablement religieux et politique d'*Hestia*, point de rayonnement des forces bénéfiques protégeant de la périphérie menaçante le centre du village tribal). Séduction imaginaire propre au *centre*. Nous croisons une *esquisse de pli* bien connue.

Nettement visible au début de *L'Illiade*, suite à un partage contestable, le rite homérique de distribution du butin nous offre une vue sur ce moment riche de prolongements, où les guerriers font cercle pour un partage à parts égales. Autour de l'or, des trépieds et des belles esclaves, les désirs font rage. Ces «parts d'honneur», dès le soupçon d'un partage injuste, n'aboutiraient qu'à un massacre entre bêtes de guerre : Achille et Agamemnon gardent les mains

5. Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, Gallimard, 1985, 181.

6. Consulter Mircéa Éliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, 1965, et Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1969, 164 : «Un lieu privilégié, un lieu qui a un pouvoir, c'est celui qui draine en lui toute la force et l'efficace du domaine qu'il limite... comme un lieu élevé gouverne et domine une basse contrée».

crispées sur leur arme. Mais ces objets et les désirs qui les entourent, soumis au principe « panoptique » (tout le monde voit tout le monde) et respectant une parfaite équidistance au centre (le *meson* ou milieu), se *neutralisent*.

Se lève alors l'esprit de cette neutralisation, Nestor, raison parlante, biais où s'égalisent les différences et les différends, permettant un discours mesuré à *temps égal*. Si grande alors que soit la fureur du guerrier dans la mêlée, elle doit se neutraliser dans ce cercle, et laisser place à une concorde. Naissance du partage politique du droit et de la parole comme origines de l'*agora* où se transpose simplement le cercle guerrier, et prend puissance la cité politique⁷. Or la polarisation sur le centre et l'esprit de *juste milieu* qui en résulte valorisent à la fois la conception de Semblables (*Homoioi*) dans un clan d'excellence très fermé, et celle des semblables dans une démocratie très ouverte. Comment lutter alors contre le centre s'il occupe toutes les places ?

Mais ne voyons-nous pas le caractère parfaitement abstrait, conventionnel de ce centre ? Qui ne comprend que la puissance *socio-politique* qu'il donne est précisément due à une *décision* qui l'a comme *investi du droit de décision* ? Tout centre est l'interruption provisoire, politiquement approuvée, de l'émouvant enchevêtrement des fils de la vie. En eux-mêmes, Achille ou les belles esclaves, pas plus que nos décideurs ou chefs de guerre, ne sont des points-valeurs dans un espace de *négoce* (Lyotard), mais des souffrances, des désirs, des histoires totalement individuelles et secrètes.

Pour rompre cet envoûtement conventionnel du point-fort, on peut envisager de neutraliser la différence du fort éminent, et du faible inaccentué. Ce geste fait apparaître le réel comme un déchaînement de forces où tout reprend importance :

« sans fin, sans fin, sans limite, vers le haut et vers le bas...
oppression, étranglement et refoulement, redressement, acca-

7. Voir Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, 1974, 81 sq., sur le « *en mesô tithênai* » : déposer au milieu (le butin, le pouvoir politique, la parole...) ; et J. F. Lyotard, *Économie libidinale*, Minuit, 1974, 189 : « Le négoce ».

Constitution d'un plan idéal de création

blement et débordement lents, essais de dénouement, de ressassement, d'éviction et d'expulsion, transformations et tensions, tensions...»⁸

Deleuze se sert de cet effet d'étourdissement dès la première page de *l'Anti-Œdipe*. Ses contemporains n'ont pas ignoré ces « regards dans l'horreur » scatologico-pornographique. Mais vient un moment où l'on n'a plus besoin d'Apollon et de sa belle apparence pour guérir de ces regards vers le chaos, simplement parce qu'ils ne brûlent plus. Pureté de Bataille⁹, lucidité d'Artaud dans *Héliogabale*. D'où chez Deleuze un déplacement de la césure, d'un sens traditionnel du chaos où le plus haut (l'Esprit) rejoint le plus bas (la Matière), à un sens où le plus haut (Dionysos), affirme le plus bas (le négatif), et se libère en intensité, pendant qu'il libère l'énergie du bas¹⁰.

En ce sens, la liberté de ton deleuzienne où *l'invention des concepts* repose sur un *concept d'invention*, semblerait d'abord renvoyer à une permissivité des flux. De fait, cette philosophie n'a rien d'un spontanéisme. Faire assaut contre le point-fort ne signifie pas libérer ses pulsions.

Tout dépendra du sens de répartir, ou de l'usage du plan. Répartir peut s'entendre en deux sens. D'un côté la répartition aléatoire, têtes mouvantes d'un troupeau dans un pacage ouvert ; de l'autre la stricte répartition selon des lignes de partages qui sont des limites. « Le premier qui, ayant enclos un terrain... ». Nomadisme et nomologie comme les deux directions opposées du radical *nem*-¹¹. La première déterritorialise, la seconde inscrit sur un territoire. D'une part l'immanence et le voyage des intensités, de l'autre la transcendance et les lignes de démarcation.

Et, bien entendu, il serait sans usage de remplacer une tyrannie du point fixe ou du centre par une danse des formes, ou un

8. Witold Gombrowicz, *Ferdydurke*, U. G. E., 1973, 291.

9. Bataille, *Histoire de l'œil, Ma mère*, Jean-Jacques Pauvert, 1967 et 1966.

10. Nul doute qu'il ne faille référer, chez Nietzsche et Deleuze, cette affirmation du Bas à la tradition du Grotesque, telle qu'elle est restituée par la lecture de Bakhtine sur Rabelais. Il en résulte une joie identique.

11. Laroche, *Histoire de la racine nem- en grec ancien*, Klincksieck 1949 et *Différence et répétition*, 54, *Mille plateaux* Chap XII.

gros rhume de l'univers. Remplacer le point par le pli, l'arborescence par le rhizome, c'est se vouer à ne pas comprendre que la dichotomie ne fait jamais avancer la philosophie. Ce n'est pas *ou* le point, *ou* le pli, mais le point comme signe de la présence de plis, et le pli qui se connecte en un point. Si Deleuze trouve stupide de faire le point, c'est parce qu'il s'agirait alors de *fixer les idées*. Ce serait le *point-magique*, laissant percer l'abstraction conventionnelle.

Mais alors, dernière objection. Simondon écrit : « Le monde magique est fait d'un réseau [...] de points-clés, de hauts lieux, il y a indistinction primitive de la réalité humaine et de la réalité du monde objectif [...] Ce sont des points de contact et de réalité mixte, mutuelle, des lieux d'échange et de communication, parce qu'ils sont faits d'un nœud entre les deux réalités. »¹²

Ici, le point-fort se dilue dans le réseau d'indistinction magique qu'il distribue autour de lui. Ce type de point est transposable chez Deleuze sous le nom de *point remarquable*. Mais en fait, ce n'est pas un point, plutôt un essaim, débordant la ponctualité en auréole disséminante.

■ Cette réticulation du monde, sans conteste, est de nature à l'« enchanter ». N'y aurait-il pas dans les rhizomes, les plis, les scintillements de Deleuze, une tonalité d'émerveillement, un pressentiment de magie, qui maintiendraient la philosophie dans l'*exaltation* ? Tout cela ne reviendrait-il donc qu'à un « maigre sentiment du divin en général » ?¹³

Or l'enchantement est chez Deleuze un effet de rencontre, faisant évoluer un agencement dans lequel il est pris, mais il n'est jamais *socle porteur du monde*. La scintillance n'a rien de génétique. La philosophie deleuzienne n'est pas un festival de clips. C'est d'un même mouvement que peuvent être dissipées les brumes de la négation et fournies les règles de production de la singularité. Ce mouvement consiste à passer de la série aux lois sérielles et aux rencontres intersérielles comme « hasard objectif ».

-1

12. Gilbert Simondon, *op. cit.*, 165.

13. Préface de *La Phénoménologie de l'Esprit*.

Constitution d'un plan idéal de création

Or, dans cette philosophie, le moment réellement génétique coïncide avec la découverte du « pli qui va à l'infini », autrement dit du pli qui intersecte à vitesse infinie une infinité d'autres plis, bref, ce que Deleuze, sans jamais recourir au point ni à la ligne, construit comme *plan*.

C'est qu'il y a un autre avantage à cette fuite devant le point et la ligne, dont on sait qu'ils ne correspondent jamais dans la nature à des réels. En effet, outre le poids politique du point-fort, intervient la puissance imaginaire de la ligne *droite*. Et c'est ce privilège persistant qui fait obstacle à une saisie conceptuelle du pli. Cette droite est puissance de *régie*. *Reg-*, c'est le radical du *roi* et de la *région*, c'est un partage du monde par le croisement orthogonal. C'est l'origine du Droit en général (*di-rectus, Recht*). Il me semble que ce prestige du rectiligne pourrait même expliquer un étrange délire pédagogique, où le droit devient de soi valeur morale.

Le Président Schreber était le fils paranoïaque d'un théoricien qui a laissé des ouvrages et des méthodes gymnastiques et pédagogiques très prisés en Allemagne à la fin du siècle dernier. Schreber père imaginait en effet, selon une sorte de *paranoïa de la rectitude*, que plus on habitait jeune un enfant à se « tenir droit », plus tôt on tentait de supprimer l'expression de ses pulsions, et plus on avait de chances d'obtenir un « homme droit ». Morton Schatzman, dans *L'esprit assassiné*¹⁴, fait la généalogie de la paranoïa du Président dans un tout autre sens que Freud, et montre (pages 90 à 98) le lien entre le *Schreibersche Geradhalter*, système de réglettes pointues qui empêchait l'enfant de pencher sa poitrine vers la table de travail, et la sensation de compression du thorax dont le Président se plaignait, comme d'un « prodige » ; le lien entre le *Kopfhalter*, appareillage destiné à retenir la tête de dodeliner, en tirant les cheveux dès qu'elle s'inclinait en avant, et la plus que surprenante efficacité de la *Kopfzusammenschnürungsmaschine*, qui dans le délire du Président consistait en une compression de la tête par des « petits démons ». Toute cette théorie pédagogique et

14. Morton Schatzman, *Soul murder*, trad. fr. *L'esprit assassiné*, Stock, 1974.

gymnastique, que des millions d'Allemands avaient adoptée, se complétait d'une guerre de chaque instant contre la nature et le désir. Nul doute que ce qui, chez Deleuze ou Guattari, se présente comme transversale, entre-deux, et va toujours de biais vienne d'abord contrer tous les préjugés de cette « idéologie pédagogique du droit ».

Bien au contraire, si l'on tenait absolument à un schème pour entrer dans la philosophie deleuzienne, il faudrait coupler l'arabesque poétique du « thyrse » baudelairien et la recherche topologique contemporaine. Ni dérivable, ni traçable en tant que fractale, la droite de von Koch change constamment de direction, sa dimension est comprise entre 1 et 2, et chaque partie de cette droite peut être prise pour l'équivalent de toute la droite : principe leibnizien de l'étang plein de poissons pleins d'étangs pleins de poissons... Cette droite « bourgeonne », il lui pousse des angles partout, elle est un « devenir-surface », comme « l'éponge de Sierpinsky » n'est déjà plus un volume. À chaque point de la droite, un passage de « plateau », une « vitesse » différente. La série des points de cette droite échange sa loi avec une autre série : celle de la surface. En une curiosité topologique comme métaphore approchante, des éléments de la philosophie de Deleuze deviennent plus clairs. Et par exemple la notion de plan.

Deux plis se coupent, déterminent un plan d'immanence, un plan idéal de création. Un des secrets de la philosophie deleuzienne réside dans la ténacité avec laquelle il poursuit la conceptualisation de cette intersection machinante. Il ne faudra pas l'oublier lorsqu'il sera question dans l'œuvre de déserts (celui d'Œdipe ou de l'exode des Hébreux), de steppes (celle que parcourent en maîtres les Hyksos¹⁵), et tous ces territoires des aventures historico-géographiques. « Les devenirs, c'est de la géographie », c'est au désert que l'on fuit, et c'est toujours selon une ligne de fuite que l'on crée.

Il serait pourtant égarant de penser ces plans géographiques comme les objets de la vie quotidienne. S'ils sont réels, cela ne les empêche pas d'être virtuels : d'où leur forme informelle, insi-

15. Voir Mayani, *Les Hyksos dans le monde de la Bible*, Payot, 1965 ; Henri Atlan, *Entre le cristal et la fumée*, Seuil, 1979, « Israël en question ».

Constitution d'un plan idéal de création

gnifiante. Plaine de Jutland chez Kierkegaard, étendues marines d'Ulysse, lieux de retraite des Pères du désert. Le désert n'est ni sol ferme, ni lieu fixe. Il y a et il n'y a pas le désert. Lieux étranges parce que leur virtualité persiste : ainsi du Château, approchable et inatteignable. Ils sont en *auto-survol*, comme les espaces d'Escher¹⁶. Mais comment comprendre ces plans *virtuels* comme instance décisive *dans le réel* ?

Nous avons vu plus haut qu'une philosophie de la force ne pouvait avoir sens si elle laissait les forces à leur propre mouvement. Se forment en effet dans les jeux des forces des « configurations de domination ». Cela se nomme chez Deleuze des « intercepts ». Ils disent que rien ne se rencontre jamais dans le monde comme un homme, une femme, une montagne ou un temple, de l'eau et une cruche. En lieu et place des choses et des corps, convergent une multiplicité de dimensions formant des agencements. Ce n'est pas la contrariété dans la qualité (arbre vert), mais la différence dans l'intensité (arbre verdoyant) qui constitue l'être du sensible. Le sensible est l'inégal en soi, inventant un ordre de communication en profondeur, loin de résoudre les oppositions de surface.

Résoudre n'a d'ailleurs jamais été un mot deleuzien. L'*Auflösung* est résolution réconciliatrice des oppositions, elles-mêmes constituées des distensions, poussées jusqu'à la souffrance, d'un « se perdre au loin ». Or là où, chez Hegel, la résolution jugule l'« étrangeté » de l'« être-hors-de-soi » et ménage la possibilité du « revenir-à-soi » (*das sich in sich selbst Reflektieren*)¹⁷, n'indiquant un « se perdre » que pour préparer un « revenir », chez Deleuze ce serait plutôt une *dissolution* qui engagerait un « se perdre » à « se perdre plus encore », pour l'accueil du nouveau. Tel est le sens d'un des aspects de l'asymétrie : « Les intensités sont des multiplicités impliquées, des implexes, faits de rapports entre éléments *asymétriques*, qui déterminent l'actualisation des Idées et les cas de solution pour les problèmes »¹⁸.

16. Raymond Ruyer, *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Albin Michel, 1966 ; voir aussi Yves Barel, *Le paradoxe et le système*, P. U. G., 1979, 207.

17. Hegel, *Leçons sur Platon*, trad. Vieillard-Baron, Aubier, 1976, 80.

18. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 287, 305, 315.

La droite de von Koch précédemment vue évoque donc, même de façon inadéquate, puisqu'elle est constructible et reproduit partout la même structure, ce que Deleuze nomme la « multiplicité de coexistence virtuelle ». L'*intensité* sera le point de rencontre. Voilà aussi pourquoi les seuls points évoqués sont ceux qui « saute[nt] par-dessus [eux]-même[s] » (« point gris » de Klee).

D'où quatre propositions :

1. on ne « devient » que par un ou plusieurs points et jamais totalement ;
2. le devenir du point dépend de la puissance des plis et de leur recoupe ;
3. cette recoupe de plis est passage d'une série à une autre ;
4. lorsque la rencontre d'une série de virtualités avec une autre série détermine une « résonance » qui parcourt les deux plis sériels en redéterminant les singularités, nous avons affaire à un « bloc de devenir ».

Essayons d'éclairer la construction du plan par une image. *Synthèse* signifie que deux prennent en un seul. Première synthèse, deux points (de pli) « prennent » : *contraction*. Deuxième synthèse : l'effet de cette prise anime les plis, comme on secoue une corde, de côté et d'autre, à distance et à vitesse infinies : *expansion*. Troisième synthèse, on revient au point de rencontre et au résultat dégagé par l'opération : *contraction*. On part d'un point, on file à l'infini et on revient au point modifié. Point-pli-point, prise-infini-bilan. On note :

1. que ces lignes ne sont pas traçables (plis) ;
2. que le parcours de résonance est non seulement dans les deux plis, mais dans toutes les rencontres anciennes qui les constituent (d'où l'idée de réseau) ;
3. que le bilan n'est pas assignable, car il continue d'être déplacé par des résonances indéfinies.

Mais quel rapport entre un Sujet et un plan, des plis ? Oublions donc le sujet survolant abstraitement la multiplicité. Ce n'est pas que cette injonction soit nouvelle, de l'inscience mystique au déclin de Zarathoustra. Où est le sujet en psychanalyse¹⁹,

19. Groddeck, *Le livre du ça*, trad. fr. Jumel, Gallimard, 1963.

Constitution d'un plan idéal de création

dans l'écriture²⁰, ou dans les poèmes de Trakl (« À la lisière du bois, je suis du silence qui veut marcher »)²¹ ?

Ce que Deleuze reproche au sujet, ce n'est pas seulement d'être une hypostase, mais c'est de bloquer les intensités en les privant de ce qu'elles peuvent. Car, bien sûr, qui songerait à contester l'accompagnement transcendantal de la conscience ? Mais combien de lacunes et de demi-mesures, de petits abîmes, de fragments, d'intermittences et de vibrations l'automate social d'une conscience peut-il recouvrir et masquer ? Postuler l'universalité est d'importance pour fonder le droit et le politique, le discours et la raison. Mais l'universel doit-il aussi devenir le voile jeté sur un abîme ?

Deleuze rejoint alors de sévères formules dénonçant, dans le sujet coupé de ses liens cosmiques, le « sale petit secret »²². Ni idée, ni concept, ni réalité, le sujet apparaît comme un mixte mal analysé, un obstacle épistémologique. Mais la désobjectivation ne se contente pas de mettre le sujet entre parenthèses comme notion mal formée, elle libère aussi la multiplicité des sujets que le Sujet masque. Épidémie de subjectivité. C'est là un thème plotinien²³, empiriste²⁴, romantique. Ainsi, voir dans la contraction une forme embryonnaire de *contemplation* permet en partie de gommer les distinctions tranchées entre le règne de l'animé et celui de l'inanimé, et l'écart installé entre nature et esprit. La plante « contemple » en contractant des éléments lumineux, chimiques, magnétiques, oligo-élémentaires, et s'emplit de couleurs et de saveurs autant que de carbones et de sels. L'homme contracte

20. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, 1971, 13, 69.

21. Georg Trakl, *Quinze poèmes*, trad. Guillevic, Cahiers Obsidiane ; *Œuvres complètes*, trad. Petit-Schneider, Gallimard, 1972 ; Heidegger, « La parole dans l'élément du poème », trad. Beaufret, dans *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1976.

22. D. H. Lawrence, *Apocalypse et Éros et les chiens*.

23. Plotin, *Ennéades*, III, 8.

24. Hume, *Traité de la nature humaine*, III, 14. La récente notion d'auto-catalyse (Reeves, *Patience dans l'azur*, Seuil, 1988, 116-150) et les recherches de Whitehead dans *Process and reality* (trad. fr. *Process et réalité*, Gallimard) pourraient donner un fondement à cette idée.

instantanément des milliers de vibrations et « se charge de pierres, de plantes et d'animaux »²⁵. Le sujet pullule.

La différence véritable, la seule qui compte, n'est pas extérieure et formelle, mais interne et indivise. La désobjectivation, telle que Deleuze nous permet de l'envisager, nous fait comprendre le mystère de l'individuation. En s'éclipsant, les notions trop grossières de Sujet, de Personne font voir le Il ou le On impersonnels, où paradoxalement se tient notre différence ultime.

Cette individuation impersonnelle ramène au biologique. Bestiaire deleuzien. Et bien plus que la traditionnelle chouette, ce sont des bêtes en général méprisées de la philosophie, comme s'il fallait trouver un modèle où tique, méduse, paramécie ou tortue puissent aussi apparaître, non comme les ratés de la création, mais comme point de vue où quelque chose se dise de l'homme, en toute « humilité »²⁶.

Mais construire un plan transcendantal sans sujet ni substance demande de nouveaux outils philosophiques. Deleuze affine deux outils : le *virtuel*, la *multiplicité*, éminemment liés l'un à l'autre. Le possible est une notion mal formée :

« Elle apparaît quand, au lieu de saisir chaque existant dans sa nouveauté, on rapporte l'ensemble de l'existence à un élément préformé dont tout serait censé sortir par simple réalisation. »²⁷

Or, bien qu'il soit réel, le virtuel n'est jamais semblable à l'actuel. Le possible comme réel rétrojeté laisse donc place au « coup de dés » dont l'artisan est un enfant.

25. Voir Deleuze, *Différence et répétition*, 283, 330-334 et *Henri d'Ofterdingen* de Novalis. Identiquement chez Whitehead, c'est la théorie de la préhension, saisie non-consciente généralisée, qui permet d'accorder le titre de sujet aussi bien à l'atome qu'au corps humain ou à Dieu. Mais ces sujets sont des devenirs, des procès de « concrescence » le long de « trajets historiques » vers une satisfaction capable de faire émerger des « surjets » (*superjects*).

26. Les tiques et paramécies viennent d'une étude de von Uexküll, les tortues des poèmes d'Hopkins, et Deleuze pourrait évoquer les méduses, modèles de préhensions négatives chez Whitehead.

27. *Le Bergsonisme*, 9 ; *Différence et répétition*, 272 sq.

Constitution d'un plan idéal de création

Pour élaborer plus profondément la notion de virtualité, Deleuze tire d'autre part tout l'usage possible de la notion mathématique de *différentielle*, et de tangente, qui en est l'expression géométrique. La tangente est la « meilleure approximation affine » d'une courbe au voisinage d'un point, c'est-à-dire la droite qui ressemble le plus à cette courbe dans cet intervalle. Sa pente est donc la limite d'un rapport de différences. Sans trop approfondir, on dira que Deleuze inverse l'approche par le calcul infinitésimal d'une limite, en approche, à partir d'une conjonction conçue comme limite, des répercussions de cette conjonction pour les deux courbes.

Or, en mêlant habilement les notions d'Idée et de différentielle, Deleuze parvient à poser l'existence d'une triade²⁸ de la détermination : l'indéterminé, le déterminable, l'exigence d'une détermination. L'Idée présente ces trois moments. Si dx est complètement *indéterminé* par rapport à x , comme dy par rapport à y , dy / dx est en revanche *rapport déterminable*. La différentielle devient un moment *génétique*, un équivalent de l'Idée kantienne comme *Inconditionné*.

On le comprendra mieux par ces remarques du mathématicien post-kantien Salomon Maïmon :

« Quand je dis par exemple : le rouge est différent du vert, le concept de la différence en tant que pur concept de l'entendement n'est pas considéré comme le rapport des qualités sensibles (sinon la question kantienne du *Quid juris?* resterait entière), mais ou bien, conformément à Kant, comme le rapport de leurs espaces en tant que formes *a priori*, ou bien, conformément à ma théorie, comme le rapport de leur *différences* qui sont des Idées *a priori*... *La règle particulière de la production d'un objet, ou le mode de sa différentielle, voilà ce qui en fait un objet particulier*, et les rapports entre les différents objets naissent des rapports de leurs différentielles. »²⁹ [je souligne]

28. Selon un caractère ternaire qu'il affectionne particulièrement : voir la triade du prétendant dans « Platon et le simulacre », Appendice de la *Logique du Sens*.

29. Salomon Maïmon, *Versuch über Transzendentalphilosophie*, cité par Deleuze, *Différence et répétition*, 226.

Deleuze a été séduit par la surdétermination des caractères proprement mathématiques de la différentielle et de la limite (rapport d'indéterminé à détermination, idée de vitesse et d'inclinaison instantanées, points singuliers de la notion de voisinage). On ne peut dès lors que comprendre pourquoi il écrit :

«Le calcul différentiel est l'algèbre de la pensée pure, l'ironie supérieure des problèmes... C'est tout ce caractère aventureux des Idées qu'il reste à décrire.»³⁰

Et si Deleuze recoupe ici une esquisse de pli, s'il garde de Platon la virtualité de l'Idée et son aspect de pur rapport (*c'est dans le rapport et non dans la chose que la chose peut se découvrir de nouveaux rapports*) et de Kant l'Idée comme *Inconditionné*, il se sépare nettement du premier par sa conception du rapport entre *identité et différence*, et du second par sa théorie de la *condition ou genèse*.

Transposons de manière plus directement intelligible. Le point par lequel un élément peut changer, c'est ce qu'on pourrait appeler de manière triviale son inclinaison instantanée au voisinage d'un autre élément. Pouvoir nager, c'est ainsi offrir sa *pente* d'abandon qui permet de s'allonger sur l'eau (en maîtrisant sa peur) au moment où l'eau offre son soutien maximal lorsque précisément le corps s'étire sur elle. Pouvoir faire voler, c'est offrir l'occasion d'entrer au moins une fois en *conjonction* avec la capacité de sustentation de l'air, en communiquant une vitesse d'arrachement. Il arrive un moment où, involontairement, le côté des virtualités qu'offre un objet coïncide avec le côté offert par un autre objet que le hasard présente tout proche. C'est le sens réévalué de la contingence comme *co-tangence* de deux éléments. Pouvoir offrir le plus grand nombre de *côtés* donnant prise est le propre d'une personnalité riche, qui *devient et fait devenir*.

30. *Différence et répétition*, 225 et 235. Voir aussi J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, Grasset, 1990, tome I, 137-149, sur l'importance de la pensée de Maïmon dans la naissance de l'idéalisme allemand (rapport de la différentielle et des « Anticipations de la perception » chez Kant). L'Idée est rapport chez Platon, dans la théorie de la « bonne imitation » du *Cratyle* (423 b).



Constitution d'un plan idéal de création

Deleuze affine d'autre part l'outil de la multiplicité. La philosophie fait depuis longtemps passer une césure entre quantitatif et qualitatif. Et elle a fréquemment tenté de restaurer rigoureusement les droits du qualitatif. Platon insiste sur la nécessité de fonder, outre la science de la mesure quantitative, une science de la mesure qualitative. Et Husserl plaide également pour une double géométrie, celle des grandeurs mesurables et celle des qualités sensibles³¹. Mais cette opposition classique, même réaménagée, apparaît à Deleuze insuffisante. Il corrige donc le qualitatif en intensif, et déplace la césure. Alors que le quantitatif correspondait aux unités discrètes, universalisées, et le qualitatif aux multiplicités concrètes, singularisées, Deleuze distinguera³² entre *multiplicité quantitative* et *multiplicité intensive*. Ces deux multiplicités diffèrent quant au statut de la division. La multiplicité quantitative est divisible de manière à conserver tout au long de l'opération sa nature. La seconde multiplicité, bien qu'elle soit aussi divisible, *ne l'est pas sans changer de nature*, de sorte qu'on peut dire qu'en elle-même, elle est *indivise* (ainsi l'individu, la mémoire, l'idée : le « subjectif » au sens de Bergson).

Le propre de la multiplicité intensive, c'est d'être hétérogène (elle n'est formée que de différences), et pourtant continue (elle est indivise, tout entière coexistante, jamais discrète), tandis que la multiplicité quantitative est homogène (elle n'est formée que de similaires), mais discontinue. Pour utiliser une paronomase, on pourrait dire la première concrète (*cresco*, croître) et la seconde discrète (*cerno*, séparer). Comme le résume Pariente :

« L'individu se reconnaît à ce que la division altère sa nature... il n'est pas absolument indivisible, mais il est indivisible sans

31. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Granel, Gallimard, 1976.

32. Bergson le faisait déjà dans *Matière et mémoire*, éd. du Centenaire, 341 : « Tant qu'il s'agit d'espace, on peut pousser la division aussi loin qu'on veut, on ne change rien ainsi à la nature de ce qu'on divise », et *La pensée et le mouvant* : « La matière n'a rien d'intérieur... (elle) ne possède ni puissances ni virtualités ». Leibniz avait déjà développé, notamment dans sa réponse à l'article *Rorarius* du dictionnaire de Bayle (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, Garnier-Flammarion, 1994, 207-208), cette idée d'« indifférence à toute division ».

altération. Or la présence ou l'absence de cette propriété oppose pour Bergson, l'ordre du subjectif et celui de l'objectif. L'espace constitue en effet un principe de divisibilité indéfinie et arbitraire. Multiplicité de fusion, la durée ne se prête pas à une division sans altération... Pour diviser ce qui dure, il faut le modifier; pour y introduire des distinctions, il faut l'immobiliser, et pour l'immobiliser, l'étaler dans l'espace, c'est-à-dire l'altérer.»³³

Entrer dans l'idée de multiplicité intensive, c'est de nouveau croiser des plis de la philosophie. Commençons par évoquer la distinction entre l'*eidōs* (forme) et l'*hexis* (force). Selon les Stoïciens, l'Idée platonicienne n'était que la forme extérieure produisant des copies homothétiques (le triangle en soi se répétant indéfiniment dans ses figurations désindividualisées), tandis que l'*hexis*, agissant de l'intérieur, produisait une entité chaque fois singulière, dont elle soutenait le développement jusqu'à terme. Si injuste qu'elle soit finalement pour Platon, cette idée se rapproche de la distinction des deux types de multiplicité. Et il suffit de suivre le développement de ce que Chomsky nomme «linguistique cartésienne»³⁴ pour retrouver la constance et la fécondité de la *force interne* et de la *forme externe* de Descartes à Chomsky lui-même. Ainsi, chez von Humboldt, le langage est activité créatrice et non pas seulement œuvre achevée. Même idée dans la «pulsion formante» de Blumenbach ou dans la «forme originaire», déterminant virtuellement toutes les classes des organismes végétaux.

Par ce qu'il nomme «intérieurité d'inhésion» (*Le Pli*, p. 12), Deleuze se rattacherait donc à la forme originaire, d'autant qu'entre Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire, ses suffrages vont à ce dernier pour son idée de l'animal en soi³⁵. L'avantage de la multiplicité intensive et du concept d'*hexis*, c'est de proposer une

33. *Le langage et l'individuel*, Armand Colin, 1973, 19.

34. Noam Chomsky, *La linguistique cartésienne*, trad. Delannœ-Sperber, 1969, «Un chapitre de l'histoire de la pensée rationaliste».

35. Cela ne signifie pas la énième reprise d'un vitalisme, mais l'ancrage dans l'Idée d'un créativisme ou générativisme, au sens que leur donne Chomsky : compétence de passer de la structure profonde logico-sémantique à la structure superficielle phonétique. Sur Geoffroy Saint-Hilaire, voir *Différence et répétition*, 277.

Constitution d'un plan idéal de création

règle interne du Multiple qui lui permette de se manifester et d'être pensé *indépendamment* d'une Identité qui lui resterait seulement extérieure.

Mais, pour répondre à l'objection commune selon laquelle cette tradition n'est que le sursaut d'un spiritualisme éculé, le concept d'intensité deleuzien permet de réinvestir toute cette ligne de l'*hexis* (ce qui est au passage une belle illustration de retour d'un pli dans un autre pli qu'il redétermine en s'enrichissant lui-même) parce qu'il lui attribue un sens résolument *non spiritualiste*. La qualité rigoureusement distinctive de l'intensif est en effet d'être virtuel et génétique, à l'*exclusion de la présence d'un esprit, d'un souffle ou d'une force occulte*. Cela prouverait encore la parenté toute classique de la tentative deleuzienne avec le grand projet du criticisme : refonder une métaphysique sur des fondements purgés de tout délire.

Nous pouvons même aller plus loin. Vitalisme, spiritualisme, naïveté d'un philosophe bouche bée devant le réel, voilà des objections à la philosophie deleuzienne qui se renversent aisément. En généralisant en effet l'idée de virtualité et en l'élargissant à la *multiplicité de coexistence virtuelle* qui n'est autre que le pli exploitant les qualités de l'indivisibilité intensive, il suffit encore d'un agrandissement pour obtenir le *chaos*, mais le chaos positif de tous les premiers mythes, comme concept rigoureux du *chaosmos*. Un texte subtil de Nietzsche établissait que le divin authentique serait l'aspect merveilleux-monstrueux de l'informe, capable de prendre toutes les formes³⁶. Dès lors (et la découverte est d'une importance sans limites) le point-fort, l'indistinction magique, le lieu sacré, la spiritualité, l'intériorité, l'âme, ne sont que *les noms qu'une pensée tardive et affaiblie donne au nœud de virtualités*, bondé de forces. Nous verrons ce « chaos-(cos)mos » fécond traverser l'œuvre de Deleuze. Il ne le traverse pas comme un souffle emportant avec lui des présupposés suspects, mais comme une virtualité qui dépose derrière elle des formes, un « qualitatif déqualifié ».

36. Nietzsche, *Opinions et sentences mêlées*, § 222. Voir aussi *Le service divin des Grecs*, Cours de Bâle, 1875, L'Herne, 1992, 115, et *Dionysos. Le mythe et le culte*, de W. F. Otto, trad. Levy, Gallimard rééd., 1992.

Cette propriété de l'intense se dit aussi d'une autre façon. Si en effet la multiplicité intensive ne peut se diviser sans changer de nature, indivise, elle se maintient dans une cohésion qui transcende l'espace et le temps, parce qu'elle donne naissance à l'espace et au temps : coexistence virtuelle que Bergson nomme durée, et où se plient toutes les directions d'actualisation. Cela veut dire encore, si l'on pousse plus avant, que la coexistence virtuelle, comme la couche primaire de l'inconscient, ignore la négation.

Or le désir est l'origine d'une conjonction des points. Il se révèle central dans la constitution d'un plan de création. Il est « usine de production », et non « théâtre de la représentation »³⁷. Il en résulte qu'à son tour, le désir est dépourvu en lui-même de négation. Celle-ci n'est que son double illusoire³⁸. Deleuze et Guattari développent cette proposition nouvelle que le désir, contrairement à la tradition qui va de Platon à Lacan, n'a rien d'un manque et ne manque de rien :

« Les trois contresens sur le désir sont : le mettre en rapport avec le manque ou la Loi ; avec une réalité naturelle ou spontanée ; avec le plaisir, ou même et surtout avec l'affect. Le désir est toujours agencé, machiné, sur un plan d'immanence ou de composition, qui doit lui-même être construit en même temps que le désir agence ses machines ».

« Les trois erreurs sur le désir s'appellent le manque, la Loi, le Signifiant. »³⁹

Il s'agit donc de soustraire le désir aux maladies de la négation, la « signifiante » et l'« interprétose ». Le désir étant seulement « machine désirante », le négatif ne risque d'apparaître qu'au moment où les lignes d'actualisation du virtuel, en divergeant, coupent des lignes réelles en formant un « agencement » où s'installerait une transcendance. Négation, opposition, contradiction sont des concepts utiles pour l'intelligence du réel, mais inutiles pour sa création continue. Ils sont formés pour les besoins

37. L'Anti-Œdipe, 58.

38. Différence et répétition, 261.

39. Dialogues avec Claire Parnet, 108 à 120, 125 ; L'Arc, n° 49, 1972, 52.

d'une logique identitaire, de forme prédicative. Deleuze dénonce ce « faux mouvement » de la pensée, qui va d'un concept abstrait à un autre à force d'imprécisions. Il récuse également la distinction kantienne entre opposition logique et opposition réelle⁴⁰. Il y a donc bien des différences dans l'être, mais ni la négation ni l'opposition ne peuvent en rendre compte, témoignant d'un regard myope. Par exemple, la différenciation intensive de l'embryon, parfaitement immanente et neutre, donne lieu à une différenciation sexuelle, constituée en *grand signifiant* (coupable) de la « différence symbolique » entre les sexes, qui régira à son tour des césures sacrées ou cosmiques (*yin-yang*).

Comprendre correctement l'opposition, c'est y voir l'action vivante d'une *coprésence* dont j'ai détaillé le lien à l'uni-totalité. La coprésence, comme marque du virtuel persistant dans l'actuel, est la clé de tous les problèmes difficiles de la philosophie de Deleuze. Elle apparaît dans le privilège qu'il attribue au point tangent. Elle perce dans la fraction du virtuel : t/c. Elle explique le créateur comme celui qui a gardé de son plongeon dans le chaos quelque chose de positivement inachevé. C'est cette proximité insistante du « sans-fond » (« que le sans-fond soit sans différences alors qu'il en fourmille est l'illusion limite »)⁴¹ qui permet d'affirmer chez Deleuze les séries *divergentes*. Recul réservé, « épaisseur » du symbole où toute chose s'avance précédée de son invisible double. Il est peu de décision tranchante qui ne laisse subsister à un regard juste les filaments interstitiels d'une plaie *positivement* anfractueuse.

On le comprend, l'état de perplication où conviennent tous les plis actualise les multiplicités virtuelles dans une résonance *de tout sur tout* :

« Singularités mobiles et communicantes, qui pénètrent les unes dans les autres et dont chacune se modifie en modifiant l'autre, se glisse dans l'autre à travers une infinité de degrés, une infinité de modifications. Monde fascinant où l'identité du Moi est

40. *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. Voir également l'*Essai sur les éléments principaux de la représentation* de Hamelin, dont Bergson s'inspire.

41. *Différence et répétition*, 355.

La guêpe et l'orchidée

perdue non pas au bénéfice de l'identité de l'Un ou de l'unité du Tout, mais au profit d'une multiplicité intense, et d'un pouvoir de métamorphose où jouent les uns dans les autres des rapports de puissance. C'est l'état de *complicatio*.»⁴²

L'équation : points remarquables = plis intenses = multiplicité de coexistence virtuelle = bloc de devenir, nous permet au mieux d'entrer dans ce que Deleuze entend par la perplication comme étape du « plan idéal de création ».

42. Spinoza et le problème de l'expression, op. cit., introduction et chapitre I.

VIII

UN VIATIQUE POUR LA TERRE INCONNUE

Je remarquais précédemment que cette œuvre parle d'emblée à des non-professionnels, qui l'accueillent avec ferveur, et qu'inversement, plus la culture philosophique est large, plus souvent intervient une résistance, une réticence. Il ne faut pas s'en étonner. Deleuze nous fait entrer dans une *terre inconnue* où les concepts les plus traditionnels ont soudain changé de sens et deviennent méconnaissables, et où d'autres compositions inédites et néologiques forment un parcours hérissé d'obstacles.

Qu'on en juge :

« J'aimais des auteurs qui avaient l'air de faire partie de l'histoire de la philosophie, mais qui s'en échappaient d'un côté ou de toutes parts : Lucrèce, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson. Il y a chez Hume une pratique bizarre du « et » qui se poursuit chez Whitehead. »¹

« Les choses, les gens, sont composés de lignes très diverses, et ils ne savent pas nécessairement sur quelle ligne d'eux-mêmes ils sont, ni où il faut faire passer la ligne qu'ils sont en train de tracer. »²

1. *Dialogues avec Claire Parnet*, 21. À cet égard, le Huysmans de *À rebours*, avec sa bibliothèque de la décadence latine, serait manière d'entrer dans les vues de Deleuze.

2. *Dialogues avec Claire Parnet*, 16.

« Nous en avons fini avec tous les concepts globalisants. Même les concepts sont des heccéités, des événements. »³

« La pensée fatiguée ne peut plus supporter les vitesses infinies qui mesurent la coprésence du concept à toutes ses composantes intensives à la fois. Elle est renvoyée aux vitesses relatives qui ne concernent que la succession du mouvement. »⁴

« Plus rien que le monde des vitesses et des lenteurs, sans forme, sans sujet, sans visage. Plus rien que le zigzag d'une ligne, comme la lanière du fouet d'un charretier en fureur, qui déchire visages et paysages. »⁵

« Le philosophe comme synthétiseur de pensées, pour faire voyager dans la pensée, la rendre mobile, en faire un force du Cosmos. »⁶

« Le monde moderne est celui des simulacres. L'homme n'y survit pas à Dieu, l'identité du sujet ne survit pas à celle de la substance... Nous croyons à un monde où les individuations sont impersonnelles et les singularités pré-individuelles : la splendeur du On. »⁷

Et pourtant cette terre inconnue n'est pas au-delà des cieux, mais entre nous, autour de nous, en nous. Elle est toujours à portée, elle est même ce que nous connaissons le mieux. Mais toutes choses, sur cette terre nouvelle, semblent à côté d'elles-mêmes, déplacées. S'il y avait une analogie à faire entre Derrida et Deleuze, ce serait dans la parenté entre l'*après-coup* de Derrida comme secondarisation et le *déplacement* deleuzien. Ce n'est pas véritablement à une absence de lieu que l'on a affaire chez ce dernier, mais à un écart : l'atopie y est une *paratopie*. C'est pourquoi, en dévoilant le plus humble, le plus proche, voire l'évident, Deleuze semble nous faire entrer dans un capharnaüm. C'est qu'il ne valorise plus le sujet substantiel installé dans ses certitudes de

3. *Dialogues avec Claire Parnet*, 173.

4. *Qu'est-ce que la philosophie ?* 200. On retrouve ici quelque chose de l'objection que Feuerbach faisait à Hegel (*Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, 1841) : donner pour équivalent de l'immédiat la successivité, parvenue à terme, de la pensée.

5. *Mille Plateaux* 347.

6. *Mille plateaux*.

7. *Différence et répétition*, 1, 4.

sujet-pensant, civilisé, maître. Mais pour autant le sujet n'a pas disparu : il est toujours là comme dans ces devinettes pour enfants, où il faut retrouver ce qui n'apparaît plus, parce qu'il se confond avec le feuillage... Et corrélativement il ne faut plus compter sur des objets disponibles, « à portée de main », sur des dimensions repérables, des types d'action répertoriés.

Lorsque Deleuze conte l'histoire de ses éclairs de lecture et de réflexion, assis au centre virtuel d'une « bibliothèque de Babel », esquissant comme une œuvre *souterraine* par la richesse et les surprises de ses notes de bas de page, il parle avec des yeux d'araignée et des mains de méduse. Son esprit est un grand écart qui n'a pas respecté la rupture de bon ton entre rationalité et pensée rusée. Nous voilà dans ce monde, plus anciens, ronds comme des œufs, « homobulles », « corps sans organes » parcourus des frémissements d'une différenciation qui garde trace d'une rêveuse indifférenciation. Autour de nous, des *heccétés*, trous noirs des yeux sur le fond blanc du visage, nuance d'un *arborescent-verdoyant* qui se rend indépendante de l'arbre et du vert. Nous avançons dans ce monde sans *visagété*, comme dans une usine pleine de vibrations⁸. Des machines étranges, *célibataires* (ce sont nous-mêmes) avancent les unes vers les autres à la rencontre d'un monde qui ne fait que commencer.

Pourtant il ne s'agit jamais de se laisser emporter dans le tourbillon étourdissant d'une pensée anarchique. Ce serait confondre la fuite avec la mort, avec l'état de loque alcoolique, autiste ou droguée, avec un délire totalement fusionnel. Il convient donc de rester dans une rigueur et de préciser, dans un rapide examen terminologique, d'abord les concepts reconnaissables, mais qui ont *bougé*, en indiquant, si c'est nécessaire, le glissement que Deleuze leur fait subir, puis les concepts *méconnaissables*, les néologismes en apparence impénétrables dont le pire serait qu'ils fonctionnent désormais comme mots de passe.

Le répertoire des concepts *modifiés* comprendra : le concept, la catégorie, la causalité, la répétition, le devenir, la synthèse, la dimension, la capture, le pli, la métamorphose, la fuite. Cela pourrait en somme être le début de ces listes catégorielles qui faisaient

8. *Différence et répétition*, 18 ; *L'Anti-Œdipe*, 52.

rêver Deleuze. Le lexique (abrégé) des concepts *inédits* comportera le larvaire, l'involontaire, l'heccéité, le dispara, le machinique. Dans les deux cas, des références et des notes, constituant ces listes en index, permettront de situer les concepts dans l'œuvre. Je terminerai par la proposition d'une quatrième synthèse.

1. Le concept

Concept est le mot-tabou de la philosophie. Et c'est ici que l'originalité et l'audace de l'approche éclatent. Comment un philosophe aguerri ne resterait-il pas d'abord interdit devant des propositions comme « les concepts sont des monstres, des heccéités », ou « les concepts sont intensifs » ? Ma première lecture de *Qu'est-ce que la philosophie ?* m'avait jeté dans une sorte de stupeur, doublée d'une humeur. N'avais-je pas longuement appris qu'il était impératif de discriminer entre l'intuition, le sentiment, le délire, tout le *patho*-logique, et d'autre part le concept pleinement *logique*, extensif et compréhensif ? Que l'actif et le passif, la représentation et l'action étaient rigoureusement distincts ? N'avais-je pas appris que le concept est l'*essence* (et non l'exemple) et l'*universel* (et jamais le singulier) ?

Mais si l'on se souvient que Deleuze cherche la machine désirante qui fonctionne dans la pensée pour la faire aller aussi loin et aussi vite qu'elle le peut, on ne peut éviter de comprendre que le concept doit aussi, si toutefois il veut conserver son rôle dans une philosophie *créatrice*, être idée comme plan de fabrication, et Idée comme perplication virtuelle. Il y aurait en somme deux concepts, ou deux usages du concept. Le concept figé, dépourvu de toute force, n'est plus que la *dénotation*, utile comme trace d'une histoire des idées et comme rubrique sémantique dans un dictionnaire. Mais c'est avec un autre concept, *qui bouge encore*, que se font les œuvres et qu'avance la pensée. Déjà les *Dialogues avec Claire Parnet* disaient que le concept est mouvement (173). Le concept sera donc de contour irrégulier, de limite poreuse, associé à un vagabondage. Ni exact, ni inexact, il sera rigoureusement anexact⁹. En outre, la définition du concept

9. Il ne paraît plus nécessaire, après Bachelard (*Essai sur la connaissance approchée*) et Serres (*La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Minuit, 29), d'établir le caractère rigoureux de l'anexact.

comme héccéité n'est pas totalement incompatible avec l'essence et l'universel. L'héccéité est une *singularité agissante*, transcendante, l'universel n'est pas ce qui reste tourné vers l'un-identique, mais *l'action de l'univocité*, l'essence n'est plus une peinture muette sur un tableau mais la *différentielle qui ne cesse de produire en amont des formes*. Ainsi se réconcilie, à condition qu'on fasse l'effort de faire bouger les concepts, la philosophie classique et la philosophie de Deleuze.

2. La catégorie

Deleuze exprime son admiration pour les catégories résolument inventives de Whitehead :

« Les catégories appartiennent au monde de la représentation, et la philosophie fut souvent tentée de leur opposer des notions d'une autre nature, réellement ouvertes, témoignant d'un sens pluraliste et critique de l'idée, existentiels, percepts, et la liste des notions empirio-idéelles que l'on trouve chez Whitehead, et qui fait de *Process and reality* un des plus grands livres de la philosophie moderne. »¹⁰

Il est évident que la fin de *Mille plateaux*, ou *Qu'est-ce que la philosophie ?* constituent la tentative d'une telle liste. Deleuze avouait, dans une correspondance privée :

« Je me souviens de mon éblouissement devant le surgissement de catégories si bizarres, au début de *Process and Reality* ; puis d'une sorte d'hypnose que j'éprouvais devant les "objets éternels". Quel livre ! »

On pourrait dire en somme que l'étymologie n'est pas innocente. Dans la catégorie, il reste quelque chose d'une « accusation ». La catégorie, en sa qualité d'universel, accuse les traits, fixe lieux et rôles, place objet et sujet en positions inéchangeables. Et même si, chez Kant, la catégorie finale de chaque triade est

10. *Différence et répétition*, 364. Whitehead continue en effet à user pour ses notions liminaires de l'intitulé « schème catégoriel ».

comme la synthèse des deux précédentes, en soi la catégorie tranche. Au contraire, chez Deleuze, elle connecte sans établir de hiérarchie. Mais si elle peut ainsi changer de fonction, c'est parce qu'avec Deleuze, on est sorti du postulat d'une logique aristotélicienne, avec sujet et prédicat. Plus proche de l'intention deleuzienne serait la logique stoïcienne, où l'intéressant n'est pas : sujet-copule-attribut (le ciel est bleu), mais un sujet déjà modifié par ce qui l'engage de sa proposition, et un objet *verbal, mobile*, indéterminable (le ciel bleuit, la femme allaite). Passer d'une logique à l'autre, c'est aussi ouvrir le champ à un nouveau type de causalité.

3. La causalité

Comme le remarquait un auteur qu'a beaucoup pratiqué Deleuze, le biologiste von Uexküll, chaque organisme vivant saisit le monde comme dans une pince (« le cercle fonctionnel ») constituée d'un côté du monde de la perception, avec l'organe perceptif du sujet et le caractère perceptif de l'objet, et de l'autre, du monde de l'action, avec l'organe actif du sujet et le caractère perceptif de l'objet. La perception éteint l'action, mais action et perception se succèdent pour nous donner une adéquate adaptation au monde.

Assez vite cependant s'est imposée l'idée qu'il fallait, si l'on voulait rendre compte de *tous* les organismes vivants, des plus évolués aux plus frustes, renverser le primat du monde de la perception, et rehausser l'importance du monde de l'action et de la réactivité instinctive. Cet impératif est au mieux respecté dans la « philosophie de l'organisme ». Faire revenir au premier plan, sous la « présentation immédiate », le plan plus souterrain mais constamment actif de la « causalité efficiente », selon un réajustage du *rapport symbolique* qui unit les deux modes, est un des apports majeurs de Whitehead¹¹. Il semble que l'accent déplacé par Deleuze de l'*optique* (l'ordre de la vue qui conforte le sujet percevant-conscient, et constitue l'illusion des objets extérieurs)

11. Voir *Process and reality*, chap. VIII « Symbolic reference » qui complète une dénonciation sévère du « principe subjectiviste », et voir également « Symbolism » dans *La fonction de la Raison*, trad. cit.

à l'*haptique* (l'ordre du toucher et du goût, voire de l'ouïe, qui conforte le corps profond-individuant, et constitue des rythmes) puisse être mis en relation avec la distinction réévaluée entre *monde perceptif* et *monde actif*, entre présentation immédiate et causalité efficiente¹².

Il est en tous cas hors de doute que, dans l'histoire de la philosophie, Deleuze privilégie ce qu'on nomme *volonté* au détriment de l'intérêt longtemps exclusif porté à la *représentation*. On le voit lorsqu'il fait de Spinoza un courant d'air qui assainit, « un balai de sorcière » qu'on enfourche, ou lorsqu'il le loue de sa transposition du bon et du mauvais en connaissance des remèdes fortifiants et des poisons débilants. D'ailleurs les philosophes qui participent de cette critique de la représentation au sens large, s'entrecaptent par interférences significatives : Bergson écrit une œuvre de jeunesse sur Lucrèce, Schopenhauer influence Nietzsche qui, lui-même se retrouve avec Spinoza sur cinq points essentiels. Les points par lesquels ces philosophes se touchent sont aussi ceux *par quoi ils touchent*. Comme au sein d'un organisme, un grand *animal de la pensée*.

4. La répétition

Ce qui se produit dans la rencontre est une modification du statut de la répétition. Deleuze est le premier à avoir si constamment évité de la référer à l'identique et à l'avoir réglée sur la différence active. Il en résulte le concept nouveau, paradoxal (c'est même un oxymore) de la *répétition différentielle* que pourraient illustrer la *répétition théâtrale* pour une idée neuve de mise en scène ; la *reconstitution* du meurtre, souvent décisive ; le *retour éternel*, comme élimination de la culpabilité par un redoublement du oui qui change tout ; le *pas qui revient en arrière* jusqu'à l'oubli de l'être ; la *redondance* fonctionnelle du mythe et du symbole ; la *reprise* chaque fois sous un nouvel angle de l'épisode d'Abraham¹³.

12. Dans ce déplacement d'accent, Deleuze utilise en outre les travaux de Straus (*Du sens des sens*), de Riegl et de Worringer.

13. Kierkegaard, *Crainte et tremblement*.

Si la répétition peut être différentielle, si elle peut échapper à la tyrannie de l'Identique, c'est qu'elle reproduit ou mime la *résonance* dans les plis. Cette onde qui se propage au plus vite dans les totalités virtuelles, est comme jamais mise en évidence par les dernières touches de peinture que Cézanne ne peut placer, à ce point surdéterminées par toutes les régions colorées environnantes, que toute répétition d'une teinte change tout le tableau.

5. Le devenir

Tout lecteur de Deleuze a rencontré son usage particulier du verbe *devenir*-. Le tiret est la marque minimale d'un départ de lignes. Deux flux conjugués sont emportés dans une errance. On peut ainsi devenir-Dieu chez Schreber, dont le riche délire est trop rabattu sur un familialisme¹⁴, devenir-chien à la fin du *Procès*, où le *hündisch* n'indique plus une métaphore mais une métamorphose¹⁵, devenir-loup dans « Les souvenirs du chemin de fer de Kalda » du *Journal de Kafka*.

Le peintre romantique, « tragédien du paysage », Caspar David Friedrich, conçoit, dans *Les Blanches Falaises de Rügen*, une machine à produire l'infini : c'est la suppression du plan intermédiaire qui induit la rencontre abrupte de la mer et de la falaise, plan proche contre plan lointain. Verticale et horizontale, blanc et bleu, détail des formes vivantes et indifférence du plan de la mer *échangent leur caractères*. La falaise s'infinetise, la mer prend une allure abrupte. La falaise devient mer de pierre, la mer désert ferme de bleu. La divergence est que les silhouettes accrochées au sommet de la falaise s'éclipsent, deviennent crayeuses, maritimes. La divergence est que cette chute retenue les fait avancer au bord d'elles-mêmes, les met en position d'être happées par l'infini. La divergence est que la falaise s'ouvre, sans rien pour colmater. Loin que la « ligne de fuite » évide le tableau, elle *emplit de tout ce qui revient de ces divergences*. Un syntagme se

14. Freud, *Cinq psychanalyses* ; Président Schreber, *Mémoires d'un névropathe*.

15. Kafka s'inspire d'une nouvelle de Jakub Arbès, racontant la mort d'un chien comme s'il s'agissait d'un assassinat.

fait, la mer phrase. Elle est passage de la Mèr Rouge, toute falaise devient muraille d'eau. À quelques images de là, il est peut-être un moine qui se regarde devenir mer.

Devenir- comme un plan qui tourne en portant ses lignes, avec des lignes qui tombent sur lui, venant d'autres plans mobiles, de sorte qu'il y ait un arrachement des points aux lignes, des lignes à elles-mêmes. Le devenir est coupe du chaos, *chaoïde* comme on parle de conique pour les sections du cône. Il est passage ultra-rapide d'un point de vue à un autre. Devenir et vitesse sont donc deux aspects du même phénomène, on pourrait les dire arrachement. « Lent et rapide ne sont pas des degrés quantitatifs »¹⁶. L'absolu dans la vitesse ou la lenteur : les héros de Kleist, ceux de Beckett.

Qu'est-ce que nager en tant que devenir-? C'est établir la rencontre de certains points de la vague avec certains points du corps. L'homme, cet être étrange, capable de tout, fait corps avec l'air, l'eau, le métal... *donnant corps* à ses rêves. Faire corps veut dire augmenter sa capacité d'agir, tirer parti des « bonnes rencontres »¹⁷. Nager est laisser pénétrer en soi la mer, non comme élément qui noie, mais comme rapport idéal. Et Deleuze n'a pas de mal à démontrer la fécondité de l'agencement, du côté de ce que Heidegger aurait nommé avec trop d'emphase l'envoi historial-destinal. Le destin de l'homme se joue dans l'imperceptible : il rencontre le cheval, la fusion du métal, la mer, la canalisation de l'eau¹⁸. Sur ces rencontres, des royaumes se font, des civilisations naissent et meurent.

6. La synthèse

Pour repérer exactement le glissement que Deleuze fait subir à ce concept, il faut remonter à l'analyse classique qu'en donne Kant. Il propose trois synthèses : de l'appréhension dans l'intuition, de la reproduction dans l'imagination, de la recognition dans

16. Mille plateaux.

17. Consulter Spinoza, P. U. F., coll. Sup., 1970, 20 sq. et *Éthique*, 3^e partie et début de la 4^e.

18. Voir Karl Wittfogel, *Le despotisme oriental*, éd. de Minuit, 1977.

le concept, dans l'unité transcendantale du « Je pense »¹⁹. Mais Deleuze distingue dans ses synthèses, elles aussi au nombre de trois, deux usages. Un point est en effet clair chez Kant. Si l'usage des synthèses n'est pas spécialement examiné, c'est qu'il n'en est qu'un, celui d'éviter que le moi « soit aussi divers et bigarré que les représentations dont j'ai conscience ». Comme le disait, d'une manière restée célèbre, la première édition :

« Si le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd, si un homme se transformait tantôt en un animal et tantôt en un autre ; si, dans le long jour, la terre était couverte tantôt de fruits, tantôt de glace et de neige, mon imagination empirique ne trouverait pas l'occasion de recevoir dans la pensée le lourd cinabre. »²⁰

Or l'objet propre de la réflexion de Kant est le Sujet, sa représentation, son savoir, sa morale, son jugement. Même la *Critique du Jugement*, intermédiaire dans l'économie de l'œuvre, ne peut que réitérer ce fait, pour Kant aveuglant, que « le genre humain est tout le monde ». Cet accent toujours placé sur l'homme comme sujet conscient se manifeste dans la phrase citée, lorsqu'on passe de l'étonnante protase (« si le cinabre... »), qui ouvre tout un monde de possibles et qui en a fait le succès *poétique*, à l'apodose qui ne concerne qu'un problème de représentation. L'imagination revient à son rôle strict de reproduction d'images.

C'est donc la « révolution copernicienne » dans son ensemble que Deleuze récuse. Qu'il y ait précisément chez Deleuze une possibilité ouverte de la métamorphose indique une synthèse qui tient compte de l'adjonction de la Volonté. Si les synthèses concernent la *production*, et non seulement la *reproduction* consciente du réel, il n'est pas étonnant de voir Deleuze distinguer, dans le revenu de ces synthèses, un usage transcendant (représentationnel), d'un usage immanent (productif).

19. *Critique de la raison pure*, trad. Barni-Archambault, rééd. Garnier Flammarion, 1976, « Analytique des concepts », 2^e section, 153 et suiv. et 641 et suiv.

20. *Critique de la raison pure*, éd. cit., 644.

Les synthèses deleuziennes ne restent pas indépendantes, mais constituent un seul procès. La seconde et la troisième ne peuvent advenir que si la première a eu lieu, et la première, sans les autres, resterait théorique. Tout commence ainsi :

« Sur une surface pure, certains points de telle figure dans une série renvoient à certains points dans une autre : l'ensemble des constellations-problèmes, avec les coups de dés correspondants. »²¹

Reprenons plus minutieusement.

Précédée du « précurseur sombre » (la présence du fond) voici la rencontre de deux lignes en un point. Cette synthèse, appariante, est dite *connective*. Son rôle est de brancher : la bouche sur le sein, le corps sur la vague, l'homme sur le cheval. Synthèse transcendantale de toute actualité²². Deleuze y fait jouer le « et » de coordination contre le « est » ontologique. Balbutiement de l'enfant qui « ne sait pas où donner de la tête ». Mais là où les flux se coupent, un *reflux* se prépare. À cet usage « immanent » s'oppose un usage de capitalisation, qui d'emblée destitue tous les types d'économie symbolique comme refus de capitaliser²³.

La deuxième synthèse est dite *disjonctive*. Elle remonte de part et d'autre des plis, au plus loin. Mais le propre d'une disjonction est le choix. L'usage immanent consiste à ne pas s'engager dans un choix avant d'avoir pris les dispositions qui

21. Avant-Propos de la *Logique du Sens*. Voir aussi *Différence et répétition*, 132, sur l'ensemble de la théorie des synthèses, et Guattari, *Psychanalyse et transversalité*. Maspero, 1972.

22. Voir l'*Anti-Œdipe*, 20, 147. Le chapitre XI de l'ouvrage cité de Dreyfus analyse le pourquoi de la première synthèse connective, qui ressemble à l'affinité élective.

23. Les récits d'apprentissage, et l'ensemble de la « morphologie du conte » en Occident, ont ceci de rusé qu'ils récupèrent d'avance le mouvement de révolte et d'errance du jeune homme qui part à l'aventure, ouvrant le récit dit de *Bildung*. Hermann Hesse a tenté, avec certains romantiques allemands, des récits de *Bildung* non sociale, dotés d'un « revenu » spirituel. Mais même là, ne s'agit-il pas encore de capitaliser ? Le refus de capitaliser se conçoit comme économie symbolique chez Bataille (notion de dépense, part maudite), refus d'écrire chez Socrate, « droit à la paresse » chez Lafargue, Melville.

permettent de conserver l'autre. Cette disjonction *inclusive* est comme un grand écart. L'usage transcendant *strie* le désir, assigne à des lieux et des tâches, partage et clôt, marque les corps.

« Le problème du *socius* a toujours été celui-ci : coder les flux de désir, les inscrire, les enregistrer pour qu'aucun flux ne coule qui ne soit tamponné, canalisé, réglé. »²⁴

Mais, que Deleuze et Guattari nomment ces triades *Habitus* – *Mnêmosynê* – *Erôs* ; le *lieu* – la *tache* – la *gomme* ; ou encore : *Libido* – *Numen* – *Voluptas*²⁵, indique que c'est sur la troisième synthèse que tout se joue. La rencontre ponctuelle et la remontée de la rencontre produisent une *conjonction* de jouissance. Bouche-sein, cela « fuit » réellement comme l'éclair, c'est-à-dire que cela crée, des années après, d'autres rencontres inédites. L'immanent²⁶ tire bénéfice de :

« la force inconnue de la synthèse disjonctive : un usage qui ne serait plus exclusif ni limitatif, mais pleinement affirmatif, illimitatif, inclusif. Une disjonction qui reste disjonctive, et qui pourtant affirme les termes disjoints, les affirme à travers toute leur distance, sans limiter l'un par l'autre, ni exclure l'autre de l'un. »²⁷

Mais, dans l'usage transcendant, il est question d'exploiter la jouissance ou de l'interpréter : « c'était donc toi, le coupable ». Qu'il y ait d'ailleurs dans toute recherche de la vérité comme une enquête policière, une quête de coupable, dont le prototype serait *Œdipe* et la parodie *Cosmos*, cela devient clair dans le ton du « c'était donc » de ces deux textes. Dans la tragédie, les « c'était donc toi » de malédiction contre Créon et Tirésias finissent dans un horrible « c'était donc moi », modèle de tous les revirements de la force. Le « c'était donc », chargé d'évaluer la valeur de nouveauté des synthèses, est détourné pour devenir la mauvaise

24. L'*Anti-Œdipe*, 36. C'est un thème récurrent, dans les deux tomes de *Capitalisme et schizophrénie*, que celui de l'inscription sur le corps de la terre.

25. *Différence et répétition*, 106, 150.

26. Pour ma part, je distinguerais plutôt un mode immanent et un usage transcendant, car l'immanent ne suppose à proprement parler un usage.

27. L'*Anti-Œdipe*, 90.

conscience de positions familialistes. Dans *Cosmos*, le « c'était donc ça » est l'indice dérisoire d'une épouvantable culpabilité, liée à la bouche du pendu.

Les synthèses ont pour éléments ou moments la vitesse, le devenir, l'heccéité. L'amazone Penthésilée, par la magie de Kleist, entre en tourbillon dans la littérature. Son devenir-chienne est un modèle. Comme les jeunes filles, elle passe *entre* les règnes. Sa violence de guerrière n'a d'égale que sa férocité d'amante. Disséminées dans l'œuvre, les métaphores animales préparent en « précurseurs sombres » la soudaine transformation de Penthésilée en chienne tueuse. Non pas qu'elle perde son apparence virginale, mais son corps exprime la puissance des masses et l'essence des meutes. Lorsqu'elle s'éveille lentement de son inconscience meurtrière, son aventure pourrait se dire en quatre formules, quatre variations sur la troisième synthèse :

1. « c'était donc toi, l'amant promis, mon Achille ! »
2. « c'était donc toi le traître qui voulait m'asservir ! »
3. « c'était donc toi, ma confidente, la meurtrière de mon amant ! »
4. « c'était donc moi, le monstre, la chienne tueuse ? »

De la première à la dernière de ces formules, *un monde naît, se développe à vitesse infinie, se replie sur lui-même et meurt*. Je dirai que c'est dans la ligne de fuite que se résument les effets des synthèses. Elle est à la fois le danger et le bénéfice de l'« à côté » de la totalité.

Si nous voulions comparer pour finir avec l'usage des synthèses chez un Whitehead, nous verrions chez ce dernier comme un garde-fou, celui de la satisfaction revenant culminer en Dieu, à partir de la tendance de tout sujet à la perfection. Au contraire, les synthèses deleuziennes restent en permanence exposées à une « mort de Dieu ». Deleuze n'a ni Dieu ni maître :

« celui qui sait que la place de l'homme est tout à fait ailleurs, dans la coextensivité de l'homme et de la nature, celui-là ne laisse même pas subsister la possibilité d'une question portant sur un être étranger, un être au-dessus de la nature et de l'homme. »²⁸

28. *L'Anti-Œdipe*, 168.

S'il y a donc un *bon usage* des synthèses chez Deleuze, c'est *l'usage en soi qui est bon* chez Whitehead. D'où le diagramme :

KANT	DELEUZE	WHITEHEAD
appréhension	immanente (balbutiement) / connexion \ transcendant (comput)	immanente (saisie de soi) / préhension \ transcendant (saisie de Dieu)
reproduction	immanente (métamorphose) / disjonction \ transcendant (interdit)	immanente / ingression \ transcendant
reconition	immanente (jouissance) / conjonction \ transcendant (culpabilité)	immanente (autosatisfaction) / satisfaction \ transcendant (satisfaction de Dieu)

7. La dimension

∴ Parce que Deleuze et Guattari pensent le *mineur* et le *menu*, doit-on les rapprocher de sophistes avec leurs petites flèches de questions rapides et « leurs raclures et rognures de langage », doit-on les étiqueter *pense-menu*, en les reconnaissant dans la description de Berkeley :

« Ils sont gens à amenuiser tout ce qui a le plus de valeur, les pensées, les opinions... ils rapetissent la nature humaine, et la ravalent au niveau inférieur de la vie animale »²⁹ ?

C'est d'un point de vue méthodologique que la minutie est privilégiée. La réponse d'Alciphron caractérise le cas :

« L'expression « pense-menu » pourrait bien venir de ce qu'ils considèrent les choses par le menu, au lieu de les avaler à la

29. *Alciphron ou le pense-menu*, trad. Pucelle, Aubier, 1952, 84. L'expression (*minute philosopher*) vient de Cicéron (*minutus philosophus*) dans le *De Senectute*.

Un viatique pour la terre inconnue

grosse, comme font les autres hommes habituellement. Chacun sait qu'il faut les meilleurs yeux pour distinguer les objets les plus menus. »

Si Nietzsche était le pense-menu de l'ouïe, Deleuze serait le pense-menu du tact.

Et en effet Deleuze s'associe au rêve d'« être le Newton de l'infiniment petit, de découvrir le monde des détails... sous le jeu grossier des ressemblances et des différences » (DR 239). Mais en retour, le risque est grand de subir la mésaventure de Proust : « là où je cherchais de grandes lois, on m'appelait fouilleur de détails »³⁰.

Le grossissement permet des découvertes. Par exemple : « À mesure qu'on agrandit Œdipe, cet espèce de grossissement au microscope fait surgir le Père pour ce qu'il est »³¹. La modification de l'échelle des objets dissout la substantialité d'un être sous-jacent. Il faut donc descendre au « millionième de pouce ». Les formes s'évanouissent, les mouvements reprennent leurs droits. « Tout y a pris la *clarté* du microscope »³².

La dimension peut avoir un sens social : le micrologique devient alors le mineur, l'humble. Si tous les êtres se réduisent au même dénominateur³³, alors la pratique du mineur s'associe à une puissance infraverbale de fraternité. Antiphon proclamait, au nom de l'origine abyssale de tous les êtres, la fraternité des Grecs et des Barbares. Kafka, le « voleur de langue » rêve de fraternité et de tendresse sous une couverture de traîneau, ou dans la « chambre-terrier ». La littérature mineure est bien aussi cette langue arrachée ou dérobée, capable de vibrer selon des relations

30. *Le temps retrouvé*, 2, III. Voir *Proust et les signes*, 172, et *Mille plateaux*, 247, sur la distinction des court- et des long-voyeurs. Le télescope serait proustien, le microscope plutôt kafkaïen.

31. Deleuze et Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, 1975, 18.

32. *Mille plateaux*, 278, qui reprend une idée de Foucault.

33. La volonté schopenhauerienne ou l'*arrythmiston* d'Antiphon sont en effet le fond commun d'où proviennent tous les êtres. La pitié permet de ramener toutes les différences individuelles à une origine unique, en perçant à jour l'illusion du principe d'individuation.

obliques, représentant des auteurs qui ne représentent qu'eux-mêmes, et ne fondent leur cause sur rien³⁴.

La méthode micrologique, si elle est nécessaire, est loin d'être suffisante. Le micro ne peut pas se passer du multiple. Et n'allons pas croire à une *panacée* du micrologique. À se parceliser, le pouvoir ne perd pas son efficace :

« la segmentarité souple risque de reproduire les affections de la dure : on remplace la famille par la communauté, la conjugalité par un régime d'échanges et de migration, mais c'est encore pire : des micro-Œdipe s'établissent, des micro-fascismes font loi. »³⁵

Quant à l'opposition entre arbre et herbe, arborescence éminente et rhizome affleurant, il faut savoir l'interpréter :

« Il n'est pas question d'opposer les deux types de multiplicité, les machines molaires et moléculaires, suivant un dualisme qui ne vaudrait pas mieux que celui du Multiple et de l'Un. Les arbres ont des lignes rhizomatiques, mais le rhizome a des points d'arborescence ».

Deleuze veut faire entendre avec l'herbe la dignité de l'imperceptible, de l'insignifiant. Mais l'humilité n'est pas de droit immanence. L'insignifiant est donc plus exactement le *micromultiple*. Cela signifie que la bonne rencontre demande à la fois la bonne échelle et un bon essaimage, un exact brouillard. Alors

« les sentiments sont arrachés à l'intériorité d'un sujet pour être violemment projetés dans un milieu de pure extériorité, qui leur communique une vitesse invraisemblable, une force de catapulte. »³⁶

34. Sur le bredouillement, voir Groddeck, *La maladie, l'art et le symbole*, 64, 101 ; Gombrowicz : *Cosmos* (le personnage de Léon) ; *Ferdydurke* (la fraternisation) ; toute l'œuvre de Raymond Roussel ; Deleuze et Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, 16, 21, 83 ; *Kafka : Préparatifs de noces à la campagne, Feuilles de conversation*.

35. *Mille plateaux*, 278.

36. *Mille plateaux*, 440.

8. Le captage, la capture

C'est une manière de déplacer le radical *cap-* du concept, et de faire jouer la métaphore en métamorphose. Que doit être un sujet si ses prédicats sont des événements ? Un Protée, un passe-murailles. L'*entre* au sens deleuzien, c'est un bouquet de plis qui prennent, avec la double résonance d'une *reprise*. Ainsi un peintre ne peint pas l'oiseau, mais est

« un devenir-oiseau qui ne peut se faire que dans la mesure où l'oiseau lui-même est en train de devenir autre chose, pure ligne et pure couleur. »³⁷

« Comme tous les créateurs, il est au milieu, il pousse par le milieu. »³⁸

Le milieu dit la double prise.

Que cette idée soit la création même, comme une *poésie de la peinture* pour ainsi dire, l'anecdote du peintre oriental, captant après plusieurs années de méditation l'épure parfaite du Coq, ou une étrange page de Husserl sur l'oiseau quittant la terre et la terre s'envolant comme l'oiseau, dans un entre-captage (*intercept* comme sens nouveau du *concept*), le rendraient évident. Toujours double ou réciproque, la métamorphose change les points de passage qui verrouillaient le devenir. Elle capte, au double sens de greffe (*captage* de sève) et de vol (*captation* d'héritage). Mais il est de simple réalisme de penser qu'elle peut aussi être détournée en *appareil de capture* et machine de guerre.

9. Le pli

C'est par rapport à Leibniz qu'il faut qualifier le pli. Le pli leibnizien procède de la tentative d'exprimer l'un comme multiple et le multiple comme un, de détailler l'enveloppement de tout par tout, de construire l'économie *pyramidale* d'une harmonie préétablie. Dès lors le caractère fractal de l'angularité-partout ne

37. *Mille plateaux*, 374. Sur la métaphore du train, voir l'*Anti-Ce-dipe* : « dans le voyage en chemin de fer, il n'y a jamais unité des points de vue mais seulement dans la transversale que trace le voyageur affolé ».

38. *Dialogues avec Claire Parnet*, 19.

serait pas une approximation infidèle, le propre de ces droites bourgeonnantes étant de répéter en chaque détail la structure de l'ensemble. Le pli leibnizien est donc récapitulatif ou redondant, il comporte une référence à la pensée où, de Dieu à Dieu, se déroule la vaste encyclopédie des signes qui, sous couvert d'une différence qui va jusqu'au minime (le principe des indiscernables), exaltent la merveille d'une grande identité des êtres. Au contraire, le pli deleuzien est imprévisible et divergent, et c'est pourquoi, lorsque Deleuze énonce que le pli est la notion centrale de la poésie mallarméenne, on peut vérifier le bien-fondé de cette intuition dans le poème-univers *Un coup de dés*, où l'enveloppement n'est qu'une excitation à diverger encore plus.

Réfléchir au pliage d'une feuille de papier permet de comprendre certaines qualités du pli. C'est une *marque* qu'on ne pourra plus totalement effacer, et qui donne la possibilité d'un départ latéral. C'est un embrouillamini de directions, de sorte qu'elles se retrouvent toutes, sens dessus-dessous, dans le pli. C'est enfin un compactage qui, poussé à l'infini, fait voir l'infini en un seul point : monade.

10. La métamorphose

La métaphore est ce qui dégoûtait Kafka de la littérature. Deleuze reprend l'attitude philosophiquement. Si la métaphore est le saut de série à série (série pastorale : « le pâtre, le chapeau », série géographique « le promontoire, les nuées » dans « le pâtre promontoire au chapeau de nuées »), la métamorphose, ce sont les noces des deux séries. Dans chaque rencontre, il y a ce double captage. Pourquoi, chez le romancier Stifter, Victor qui partait prendre métier à la ville, renonce-t-il définitivement à ce projet après un séjour chez un étrange parent, l'« homme sans postérité » ? Ce parent a été comme l'entremetteur d'une noce avec l'eau, avec le plaisir de la nage, qui révèle à Victor son corps-nature et l'impossibilité de le sacrifier.

La métamorphose est conçue par Platon à l'inverse de ce qu'elle est chez Deleuze. Pourquoi ? La monstruosité était, dans les mythes théogoniques, le signe « par soustraction » d'un merveilleux débordement d'énergie, celui-là même qui, faisant obstacle à la construction platonicienne, est de toute urgence éradiqué

par lui des récits de poètes et provoque leur surprenante éviction. Plutôt que de dire *chaos*, comme pouvoir absolu de tout devenir, la monstruosité dit : *plusieurs bras*, ou laisse un court signe : le *boîtement*. La métamorphose englobe toutes ces énergies déplaçantes. Elle est le vrai pouvoir du chaos et comme sa signature. Dès lors, de Platon à Deleuze, la transformation du concept de métamorphose indique que *le chaos a changé de statut*. Le caractère positif de la multiplicité intensive est un effet de la remontée du fond chaotique, comme mise à disposition de l'épaisseur des formes cachées dans les plis. C'est la remontée du fond qui invente. L'invention est la trace laissée par cette marée.

11. La fuite

Les plis infinis qui nous constituent sont comme des flux glissant sur des plans lisses, à la recherche de la plus grande pente. Mais les uns et les autres sont indécomposables, car c'est le flux comme pente du pli qui constitue un plan. Selon sa pente, le pli rencontre nécessairement d'autres plis. Le point de rencontre devient alors une sorte de micro-infini, point de vue sur deux infinis. La ligne de fuite n'est pas l'expression d'une « entropie » du système, ou le chemin du bouc émissaire :

« La seule erreur serait de croire que la ligne de fuite consiste à fuir la vie... Mais fuir, c'est produire du réel, créer de la vie. »³⁹

Mais distinguons. Qu'en est-il de la fuite du schizophrène ? Lenz l'errant, hagard, follement romantique, est aussi pitoyable. Deleuze a cherché, avec l'aide de Guattari, une nouvelle théorie de la maladie mentale, en prenant soin d'avertir que cette recherche « schizo-analytique » ou « machinique-désirante » ne manquait pas de risques.

« Ce n'est pas la folie, remarque Guattari qui doit être réduite à l'ordre en général, mais au contraire le monde moderne en général ou l'ensemble du champ social qui doivent être interprétés aussi en fonction de la singularité du fou ».

39. *Dialogues avec Claire Parnet*, 60.

C'est là un immense et ambitieux programme, tempéré par le « aussi » qui préserve la phrase d'être l'indication d'une anti-psychiatrie dogmatique. Mais si, engagé dans son errance, le schizophrène semble le « passant qui brouille tous les codes d'un mouvement rapide », sa démarche souffrante ayant quelque chose d'une percée (*breakthrough*), il est hélas, le plus souvent, emporté dans un effondrement (*breakdown*).

Ce n'est nullement la folie en général que les auteurs entendent réévaluer : les névrosés, hystériques ou obsessionnels, malades de la transcendance, sont justement victimes de ce refus d'écouter le singulier déchiffrement qui constituerait l'expérience de la schizophrénie. Le schizophrène, comme le héros tragique, est voué à un mode immanent des synthèses : il élargit le réel en faisant monter la virtualité dans l'actualité. Mais c'est au prix du terrible revers de l'autisme, de ce repli sur un corps sans organes cette fois verrouillé. Je dirais que le mode immanent des synthèses trouve sa *limite* dans la schizophrénie.

Est-ce dans l'épuisement d'une lutte contre la transcendance sous toutes ses formes et avec toutes ses armes que le schizophrène finit par basculer au-delà des limites ? N'y a-t-il pas dans cette interprétation beaucoup d'idéalisme ?

« La schizo-analyse se propose d'explorer un inconscient transcendantal au lieu de métaphysique [...] schizophrénique au lieu d'œdipien, non-figuratif au lieu d'imaginaire [...] machinique au lieu de structural, moléculaire, microphysique et micrologique au lieu de molaire et grégaire. »⁴⁰

Il est vrai que le hiéroglyphe « pommes-sur-l'arbre » pour signifier « lait-bu-au-sein » est d'une belle invention, et son déchiffrement par Sechehaye une merveille de patience et d'amour. Mais c'est que ne pas le déchiffrer, c'était laisser *mourir* la jeune schizophrène. Le plus souvent les heccétés qui remontent de la nuit de la folie sont des cris d'horreur. Chez le schizophrène, les captages inventifs deviennent capture, le nomadisme s'enferme dans la fixité des stéréotypes, l'espace dit

40. *L'Anti-Œdipe*, 130.



« lisse » où du nouveau devrait s'expérimenter, tourne à l'enchevêtrement de lignes durcies, menaçantes.

Nous voudrions tirer la leçon de ce passage à la limite, qui n'est pas sans susciter de sérieuses objections à la schizo-analyse, en suppléant dans le texte deleuzien un moment non explicite et crucial. À titre, en effet, de revenu de la rencontre, la ligne de fuite est en fait *une synthèse de lignes de fuite*. Et l'on observera également deux usages de cette synthèse : un usage discontinu et homogène (ce serait le schizophrène dans la souffrance de ne pouvoir nulle part se remembrer) et un mode immanent, continu et hétérogène, respectant le virtuel tout en évitant à la discontinuité d'atteindre l'unité centrale. Il nous semble que plus libre peut être le mode des synthèses immanentes, plus ferme doit être la continuité des lignes de fuite marcottant à l'infini, *mais se ramassant en une seule personnalité souterraine*. Le sujet dispersé est bien un *sujet*. Le « dispara » ne doit pas s'opposer au « faire-un ». La découverte kantienne de la synthèse originaire du « Je pense » doit pouvoir être transposée chez Deleuze comme *synthèse immanente de lignes de fuite*, continuum de lignes rassemblant des disparates, eux-mêmes synthèses de disparates.

*

Ce n'est pas avec l'intention de faire comme une galerie de monstres, de bêtes de foire de la philosophie que je voudrais maintenant dresser un bilan de quelques néologismes. Au contraire, je veux montrer que ces termes sont à la fois inévitables, efficaces et *stylés*.

1. Le larvaire

« Il y a donc bien des acteurs et des sujets, mais ce sont des larves ». Nous voilà conviés à tirer la leçon de ce que nous avons connu sans le connaître, ce stade de l'individuation biologique où nous étions involués dans l'espace fabricant d'espace, l'œuf, réalité à coup sûr décevante si, comme chez Hegel, on demande un chêne et qu'on reçoit un gland, mais pleinement réelle si nous songeons un instant au fantastique champ de forces

en voie d'actualisation, qui se donne ainsi sous l'aspect d'un point. Nous voilà conviés à observer des gradients et des torsions, des mouvements de pliure et de renversement si radicaux et si extrêmes que nul être sinon larvaire ne pourrait les supporter sans voir sa forme éclater. C'est selon des filigranes que le C. S. O. (*corps sans organes*), nouvel œuf mythique, est carrefour d'axes et de géodésiques, de fuites et de seuils que Deleuze nommera *Mille plateaux*⁴¹.

2. L'involontaire

La désobjectivation prend aussi la forme nommée *antilogos*, non pas au sens d'antilogie ou de misologie, mais comme une inconscience, un involontaire : « il m'échappe que... ». Vision de côté, rêveuse, inattentive, où se produisent les rencontres. Deleuze multiplie les traductions de ce *lanthanesthai*⁴² comme activité impersonnelle : le « on » de *Mille plateaux* (324), l'infinif des *Dialogues* (97), le « Je fêlé pour un moi dissous » et l'universel *effondrement* comme effondrement fondateur de *Différence et répétition* (94, 257).

3. L'heccété

Elle vient de Duns Scot. J'aimerais d'abord proposer une liste toute personnelle d'heccétés (qui fait penser à la classification chinoise dont parle Foucault) : la bête bleue qui saigne dans le hallier (Trakl), l'os de baleine de la jambe d'Achab, le cercueil de Quequeg, le jaune de la *Vue de Delft*, les *Bleus sous les pins* de Cézanne, le « jour de la glace » chez Stifter, une passante chez Baudelaire, la série des dents en or et des nez dans le *Journal* de Kafka, et dans ses *Feuillets de conversation*, sa demande, alors qu'il lui est interdit de boire, qu'on veuille bien *donner à boire aux fleurs*.

41. Sur différencié et différenciel, espace lisse et espace strié, voir notamment *Différence et répétition*, « Synthèse idéelle de la différence » et « Synthèse asymétrique du sensible » ; *Mille plateaux*, « Le lisse et le strié ». Sur l'œuf, voir Dalcq, *L'œuf et son dynamisme organisateur*, et le chapitre VI de *Mille plateaux*, « Comment se faire un corps sans organes ».

42. Sur le *lanthanesthai*, consulter Michel Deguy, *Choses de la poésie et affaire culturelle*, Hachette, 1986.

Le premier caractère de l'heccéité, ce qui la singularise, c'est de paraître « par le milieu » : « c'est là qu'il faut s'installer, c'est là toujours que ça plie... Ce serait comme les détours d'un mouvement qui occupe l'espace à la manière du tourbillon, avec la possibilité de surgir en un point quelconque »⁴³. Cela veut dire que ce n'est pas seulement une singularité, comme on en trouve dans les descriptions du *Désert des Tartares*. Il serait plus exact de dire que, sur les plans virtuels du désert et d'un temps blanc, tournant à des vitesses indécomposables, se dessinent des singularités qui, en paraissant, *arrachent* du désert et de la durée, ou *font paraître* ce désert et cette durée-ci. De façon générale, les singularités peuvent être dites heccéités si chacune arrache, invente, emporte un nouveau rapport. L'heccéité, c'est ce que jamais l'on ne verra deux fois, certes, mais elle n'est pas d'essence un spectacle : elle est une action, un mouvement.

Ce mouvement repose sur la discontinuité. Il n'y a pas de règle de production de l'imprévisible, mais des *règles de production des situations d'imprévisibilité*. L'heccéité, littéralement le caractère d'être cette chose-ci, tout à fait singulière, est un *rapport devenu agissant*. Plus d'ailleurs le point de rencontre est simple et plus l'effet est frappant. Ainsi la bouche du pendu : « analogie mince, fantasque, mais il s'agissait d'un rapport en lui-même, base d'un certain ordre »⁴⁴.

Or bouche / pendu peut aussi bien renvoyer à un minime couple d'opposition pertinente de type occlusive labiale : b/p. C'est « entre » ce couple que Roussel tente aussi de faire entrer tout un monde d'heccéités. Ainsi le récit « Parmi les Noirs » démarre sur « Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard », et s'achève sur « Les lettres du Blanc sur les bandes du vieux pillard »⁴⁵. Vrille du texte qui se contorsionne pour faire passer le pli de coexistence virtuelle du « b », tout entier dans celui du « p ».

43. *Pourparlers*, Minuit, 1990, 219.

44. W. Gombrowicz, *Cosmos*, 44. Voir aussi 23 : « Ces deux bouches n'avaient rien de commun, sauf que l'une était par rapport à l'autre, comme sur une carte... ». Il s'agit aussi, chez Deleuze, de géographie et de cartographie. Et l'auteur cite avec beaucoup d'éloges l'œuvre du romancier polonais.

45. Raymond Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, J.-J. Pauvert 1963, rééd. U. G. E., 161 sq. Voir aussi le *Raymond Roussel de Michel Foucault*, Gallimard, 1963, 21 sq.

J'aurais tendance à reprendre ici l'image de la mémoire-cône. La résonance se définira chez Deleuze comme la confusion en un point de deux cônes qui transvasent leurs contenus, sans perdre leur continuité ni fusionner. Ainsi on verrait bien que l'heccécité n'a pas rapport à la représentation, même lorsqu'elle est le support de l'action. Ce n'est pas en effet que le cône rencontre, comme il le fait chez Bergson, un plan d'action, mais c'est que la prise instantanée de deux cônes de virtualité par un point dessine de multiples plans passant par ce point, capables ensuite d'être utilisés dans une action, une représentation ou une énonciation.

En ce point de rencontre, nulle symétrie. Le point est si vagabond qu'il est énergie pure et ne reste pas en place. Rien ne le rend plus clair que la rencontre de ces tentacules à désirs que sont les yeux. La Penthésilée des poèmes homériques, au moment où la lourde pique d'Achille la transperce, lance vers son vainqueur impitoyable un regard qui le transit d'amour. Le virtuel s'actualise au moment où toutes les lignes de virtualité s'évanouissent. Rapt d'amour capable de faire d'un instant tout un monde :

« des événements éclatent, des phénomènes fulgurent, de type éclair ou foudre. »⁴⁶

4. Le *dispars*

« On ne sait pas ce que c'est que nager » (Bataille). « On ne sait pas ce que peut le corps » (Spinoza). L'asymétrie, l'inégalité dans la rencontre définissent une synthèse de *disparates*, à un double titre : comme synthèse de plis *disparates*, et par le point *disparate* de rencontre :

« Nous appelons *dispars* le sombre précurseur, cette différence en soi qui met en rapport les séries hétérogènes ou *disparates* elles-mêmes. »⁴⁷

46. *Différence et répétition*, 155 ; *Kafka...* 42 ; *Cosmos*, 123, 145 (l'image des billes aimantées).

47. *Différence et répétition*, 157.

Un viatique pour la terre inconnue

Le mot *dispars* renvoie donc à la fois à *disparité* comme inégalité, à *éparpillement* (l'épars) et même à *disparition*. Mais, n'ayant affaire qu'à du positif, il ne fait pas disparaître : il enfouit, marcotte. Il faudrait donc créer le terme *disparation*. Le *dispars* comme *disparation* transvase des espaces idéaux⁴⁸.

5. Le machinique

La multiplicité intensive s'est introduite de nos jours dans la machine selon deux biais : la vitesse de récapitulation des virtualités (la « mémoire » de l'ordinateur et les effets de redétermination d'une modification virtuelle sur tous les états précédents) ; l'imprévisibilité relative des réponses des machines intelligentes par leur couplage. Ce qui rapproche le machinal du machinique. Mais le sens du machinique est plus profond.

Le caractère téléorganique du système reproducteur du trèfle rouge ou de l'orchidée impose la présence d'un élément externe, à la fois intégrant (c'est lui qui actualise le virtuel) et intégré (il fait partie du « grand corps » de l'être en question, de son « corps-essaim »). Nous sommes ici au centre du travail deleuzien : Deleuze nomme « téléorgane » ce qui rend l'homme flou, illocalisable, prêt pour des naissances.

Est-ce à dire que le flou ou la dispersion caractériseraient cette œuvre ? Mais tout l'effort de Deleuze est de parvenir à une « discernabilité » :

« Un ensemble flou, une synthèse de disparates ne sont définis que par un degré de consistance rendant précisément possible la distinction des éléments disparates qui le constituent. »⁴⁹

La discernabilité ne rend pas fixe ce qu'elle discerne, elle travaille sur des connexions dont nous avons pu voir le caractère mobile. L'inverse de la discernabilité n'est donc pas l'indiscernabilité, mais la confusion.

« Un voisinage, c'est une zone d'indiscernabilité entre deux hétérogènes, comme entre Achab et la baleine. »

48. *Mille plateaux*, 440-460.

49. *Mille plateaux*, 425.

Et en effet, c'est par un point que prennent les plis, et il nous est possible de discerner un voisinage, sans pour autant pouvoir imposer à l'une ou l'autre courbe de devenir tangente, angle, ou inflexion en une autre courbe.

Généralisons. Le caractère souvent paradoxal de la théorie du machinique deleuzien ou d'autres aspects du deleuzianisme ne tient pas à une faiblesse, mais indique que le paradoxe est la forme, l'effet et l'indice d'une rencontre. Cette idée redonne valeur à d'importants développements de *Logique du Sens* et ouvre la possibilité de définir un nouveau concept de totalité. Ce que Deleuze nomme diversement par l'« incorporel », l'« événement », le « dispar », la « quasi-cause », l'« heccéité », le « zigzag asymétrique », le « coup de dé », l'« effet idéal », l'« extra-être », le « téléorgane », l'« effet de surface », la « résonance », la « rencontre » serait en fait l'idée de « totalité à côté ».

« Nous sommes à l'âge des objets partiels, des briques et des restes. Nous ne croyons plus en ces faux fragments qui, tels les morceaux de la statue antique, attendent d'être complétés et recollés pour recomposer une unité qui est aussi bien une totalité d'origine. Nous ne croyons plus à une totalité originelle, ni à une totalité de destination. Nous ne croyons qu'à des totalités à côté. »⁵⁰

50. *L'Anti-Œdipe*, 50. Une des interprétations du « corps sans organes » pourrait être cette totalité à côté, résultant entre autres de ce que nous « ne savons pas ce que peut le corps ». Sur l'intervol de la guêpe et de l'orchidée, nommé « plus-value de code », voir *L'Anti-Œdipe*, 47. L'idée de recoller les morceaux provient peut-être d'une remarque de Jean Grenier dans *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*.

CONCLUSION

J'ajouterais personnellement aux précédentes énumérations la notion de *quatrième synthèse* ou *synthèse disparative*. Elle n'aurait qu'un usage possible, qu'un mode immanent. Elle est comme en filigrane dans l'œuvre, mais il me paraît indispensable de la marquer de manière plus insistante, non pas comme ce qui bouclerait l'œuvre pour lui éviter à l'avenir de bouger, mais au contraire pour lui conserver son unité souplement systématique, son unité-totalité en mouvement.

Considérons par exemple les pages de *Différence et répétition* (118 et suivantes) qui évoquent la troisième synthèse comme « temps pur ». La troisième synthèse est reconnaissance et jouissance. L'usage transcendant consiste alors à rabattre la jouissance sur une culpabilité. Mais il y a plus : la jouissance, c'est en somme Éros, et la culpabilité, Thanatos. Mais ni la jouissance, ni la culpabilité ne peuvent, à elles seules, constituer un sujet, même « fêlé ». Il faut donc que s'ajoute à la jouissance la *satisfaction*, que Freud serve ici pour un rapport inédit entre principe de plaisir et principe de réalité, et que le sujet devienne *surjet*. C'est ici le plaisir qui produit de la réalité.

Autrement dit : cette troisième synthèse qui se dit aussi la « gomme », consiste, dans la jouissance (Éros), à *oublier* tout l'univers pour l'instant d'émerveillement ; dans la culpabilité (Thanatos), à *effacer* toute jouissance et toute nouveauté. Les gommes triomphent bien de la tache (deuxième synthèse), et Eros de Mémoire, pourtant tenace. Mais un dernier usage implicite de cette synthèse-gomme serait que la jouissance, sous sa forme de satisfaction, libère et revirtualise.

Si dès lors, comme Deleuze, nous nous référons aux *Remarques...* de Hölderlin, nous rencontrons cet usage particulier de la troisième synthèse dans le temps pur et vide (origine du temps) et dans la description de Niobé, conscience parvenue au plus haut niveau et devenue désert. Deleuze remplacera l'idée de désert par le « corps sans organes ». Ici, à l'extrême de cette troisième synthèse survient un quatrième moment, « temps pur » ou « Père du temps », qui est le moment du sujet « re-flué », parcourant tous ses moments en en redéterminant les lignes. L'objet virtuel a beau être « lambeau, fragment, dépouille »¹, le pli de synthèses dessine, dans sa cascade, la *fermeté frêle d'un quasi-sujet*.

Comprenons bien de quoi il s'agit. Non pas de faire revenir par la porte de service ce qui a été éjecté par la grande porte. Ce serait plutôt la « marche sous l'impensable » du quotidien de l'homme. Cette marche emporte avec elle tous les aspects de l'existence : elle soulève ses stries, les dépose, quitte à les reprendre sous une autre forme plus loin. *La quatrième synthèse serait le cours propre d'une vie*, comme choix secret de cette vie, animant un devenir-unique qui se poursuit de la naissance à la mort².

Bien que l'œuvre deleuzienne (et plus encore guattarienne) semble éviter cette synthèse, on trouve dans un texte assez ancien une idée qui semble appeler une telle interprétation. Il s'agit de « À quoi reconnaît-on le structuralisme »³. Texte clair et brillant, jugé par son auteur « texte de raccordement », comme d'ailleurs tout ce qui concerne les séries au sens structuraliste dans les ouvrages du début. Deleuze propose entre autres cinq critères du structuralisme : différentialité, sérialité, couplage par opposition pertinente, rapports intrasériel (métonymie) et intersériel (méta-

1. *Différence et répétition*, 133.

2. Ce n'est pas un hasard si c'est précisément sur le statut du sujet que chez Leibniz se pose le seul problème de consistance, le principe de continuité et le principe des indiscernables paraissant alors à Kant, Euler, Guéroult ou Philonenko, difficilement conciliables. Voir l'article de Philonenko dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1967, n° 3.

3. *Histoire de la philosophie*, dir. F. Châtelet, tome IV, chap. VI. Sur la conception structuraliste des « séries » voir aussi *Logique du Sens*, 55, 88, 115, 265.

Conclusion

phore), enfin « case vide ». Que la différentialité devienne « la différentielle », que la sérialité admette des « séries divergentes », que l'intrasériel métonymique devienne coexistence virtuelle, que l'intersériel métaphorique devienne métamorphose, et nous voyons d'une part le structuralisme se changer en « post-structuralisme » deleuzien, d'autre part la case vide cesser d'être signe du manque (« l'objet qui manque à sa place ») pour se faire *départ d'une ligne de fuite*⁴. Il suffit alors d'imaginer qu'entre les séries, la ligne de faille des métamorphoses chute de plan en plan de consistance, en conservant cependant toujours la « ligne générale ». *La ligne de fuite erre rigoureusement, mais la perte d'une ligne générale, c'est l'errance qui conduit à la folie.*

Suppléer la présence invisible d'une quatrième synthèse dans l'œuvre deleuzienne permet à la fois de bien marquer le site du sujet effondré, mais inéludable, si ce que l'on entend fonder est bien une métaphysique, et, au-delà du structuralisme triomphant des années 70, de retrouver dans ce sujet « re-flué » le sens d'une force naturante omniprésente :

« La philosophie est dans un rapport essentiel à la non-philosophie... La compréhension non-philosophique, c'est l'une des deux ailes. »⁵

Entrés dans l'économie complexe de l'œuvre de Deleuze, nous en sortons avec l'impression d'avoir assisté au montage d'une théorie inventive de cette invention qui a ce beau nom : la vie. Ce type d'auto-référentialité n'est pas rare dans l'œuvre. J'ai ainsi pu appliquer la méthodologie de la bonne objection, du bon problème et du bon livre à l'œuvre elle-même, non sans que, sur certains points (l'interprétation de la folie, l'absence de culpabilité kafkaïenne), des réticences sur l'omnivalence de cette

4. On verra donc très logiquement chez Deleuze l'« éclair », le « fulgur », le « coup de fouet », le « dispars » prendre la place de ce qui se disait chez Lacan (*Séminaire de La lettre volée*) ou Barthes « chaise vide », « neutre », « objet petit a », « huitième part », « brugno », etc. L'enjeu consiste dans l'aspect négatif de la case vide, qui chez Deleuze devient le moment affirmateur de l'éclair, du coup de dés.

5. *Pourparlers*, Minuit, 1990.

méthode aient pu apparaître. Même, en poussant à bout l'analyse sur les synthèses, j'ai pris le risque de diverger. Philosophier autour de Deleuze certes, voyager dans ses textes, mais en respectant une fidélité critique.

Avec la quatrième synthèse un sujet qui devait disparaître se réintroduit-il ? Je tomberais sous le coup de la critique majeure de Deleuze :

« Le plus grand effort de la philosophie consista peut-être à rendre la représentation infinie (aorgique). Il s'agit d'étendre la représentation jusqu'au trop grand et au trop petit de la différence... d'inventer des techniques théologiques, scientifiques, esthétiques qui lui permettent d'intégrer la profondeur et la différence en soi ; de faire que la représentation conquière l'obscur, qu'elle comprenne l'évanouissement de la différence trop petite et le démembrement de la différence trop grande ; qu'elle capte la puissance de l'étourdissement, de l'ivresse, de la cruauté, de la mort. Bref, il s'agit de faire couler un peu de sang de Dionysos dans les veines organiques d'Apollon. Cet effort eut deux moments culminants, avec Leibniz et Hegel. Dans un cas, la représentation conquiert l'infini parce qu'une technique de l'infiniment petit recueille la plus petite différence et son évanouissement ; dans l'autre cas parce qu'une technique de l'infiniment grand recueille la plus grande différence et son écartèlement... Mais rien n'a changé, la différence reste frappée de malédiction, on a seulement découvert des moyens plus subtils et plus sublimes de la faire expier ou de la soumettre, de la racheter sous les catégories de la représentation. »⁶

Il reste exact que l'intuition différentielle chez Leibniz va donner à l'idéalisme allemand le cadre d'un gigantesque essai : celui de comprendre depuis la représentation, la coextensivité et l'identité de la nature et de l'esprit⁷. J'ai cependant pour ma part

6. *Différence et répétition*, 338.

7. C'est ce que Whitehead nommera « gulf » et qu'il comblera par le double caractère, antécédent et conséquent, de Dieu.

Conclusion

fait le saut de la représentation à la production, et tenté de maintenir ferme ce principe comme *production de production*⁸. Car il est vrai que « la représentation a beau devenir infinie, elle n'acquiert pas le pouvoir d'affirmer la divergence et le décentrement ».

Si donc c'est bien hors-représentation que se tiennent les thèmes porteurs de la lecture ici présentée de l'œuvre, peut-on trouver un hiatus entre d'une part différentielle, coexistence du virtuel, pli infini, résonance dans les lignes infinies, synthèse immanente des disparates, et d'autre part une *synthèse des synthèses*? La tique, qui conduit Deleuze dans un chemin de découverte, n'est-elle pas une synthèse de vie où c'est la vie même qui s'invente un « sujet » dont le centre n'est qu'intensité et multiplicité? Foucault se posait aussi cette question de l'unité disparative :

« Si les événements discursifs doivent être traités selon des séries homogènes mais discontinues les unes par rapport aux autres, *quel statut faudra-t-il donner à ce discontinu ?* »⁹ [je souligne].

Sujet-à-côté, donc. Il importait de faire bien saisir que la philosophie de Deleuze n'était pas la reprise du pur flux héraclitéen, et que diffèrent radicalement un principe synthétique de la différence (*synthèse disparative*), et une accumulation étourdissante de ces différences. On ne voit plus à la fin de cette étude, de raison foncière de soupçonner dans la célèbre formule de Foucault (« un jour peut-être le siècle sera deleuzien »)¹⁰ un faux diagnostic complaisant. Ni le prochain siècle, ni sans doute aucun siècle ne seront jamais deleuziens, mais cela ne constitue pas une objection. Tout siècle est souterrainement deleuzien parce que ce qui fait avancer les siècles, le principe de changement créateur,

8. La véritable origine de cette idée n'est pas marxiste, mais propre à la philosophie de la Renaissance : voir Bruno, ou Vico.

9. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971, *passim*. Voir de même la « Réponse au cercle d'épistémologie », dans *Cahiers pour l'analyse*, n° 9, et certains passages de *Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, Introduction, 57.

10. Michel Foucault, « *Theatrum philosophicum* » dans *Critique*, 1970.

La guêpe et l'orchidée

est deleuzien. La pensée de Deleuze, élégante, racée dans son invention, rigoureuse dans sa façon d'aborder les problèmes les plus difficiles, trace une ligne de fuite qui est un véritable trajet de nouveauté. Elle produit aussi une forme d'art¹¹ et, semble-t-il même, une morale. La plus haute, la plus complexe, celle où la loi n'a pas encore écarté son double antagoniste : la nature¹².

11. Même si les auteurs se défendent de fonder une quelconque esthétique, *Mille plateaux*, 376.

12. La *techné alupias* d'Antiphon, cette technique tendant à éliminer les causes de tristesse, confère à Antiphon un caractère très deleuzien, ou à Deleuze un caractère très antiphonien... Le chaos deleuzien est également fort comparable à l'*arrythmiston*. Sorte de début de rhizome en survol historique absolu, liant Antiphon et Deleuze, par-delà la morale, là où la vraie morale se moque de la morale. C'est Antiphon également qui anticipait le mieux à son époque notre cosmopolitisme fraternaliste.

ANNEXES

Le 26/11/80

«Je suis sûr que j'aime cette méthode de travail, parce que j'ai de la peine à suivre des conversations dès qu'elle n'est pas enseignée...»

Le 26/11/80

«Ce que vous dites me la possibilité de mettre la ligne de l'auto comme une synthèse, avec deux ou trois points les, me frappe beaucoup. C'est que, de mon point de vue, les lignes de l'auto sont en quelque sorte prescrites dans une société, une société ne se définit pas à l'abord par ses contradictions, ni même par des exemples de pouvoir et des lignes de résistance (Foucault), mais par un véritable élargissement de la ligne, c'est-à-dire un véritable élargissement, bien sûr, mais le rituel, ou la loi d'usage. Je me rappelle un psychologue, Trépo, qui avait fait une thèse très intéressante sur les lignes d'analyse, c'était sa spécialité. Vous me donnez envie de le relire, pour voir si il n'y aurait pas des idées d'analyse de type de réflexion, et des outils de type auto, beaucoup plus contradictoires, chez les groupes jugés (à tort) supérieurs ou indépendants...»

Le 26/11/80

«C'est plus qu'un aide au moi, c'est comme une alliance. Pour moi, c'est très rassurant, c'est comme si vous m'aviez plongé dans un autre monde (de votre), avec d'autres exigences (vous autres à vous). Je ne parle pas de l'exécution de qui, à mon avis, est inférieure. Je parle d'une espèce de réflexion, ou de passage d'un esprit dans un autre, pas peu gênant si vous m'avez réellement aidé. Vous vous rappelez mon avis que vous ne prenez trop de temps à vous rendre après moi, et que vous ne retardiez ainsi votre propre travail personnel. Or vous avez en collaboration même les deux : l'exécution, et pour moi vous m'avez et votre style à vous qui opèrent cette réflexion... Il faudrait corriger la dernière partie, dans les premières pages, vous faites abstraction de l'auto. Vous pourriez vous rendre

EXTRAITS DE CORRESPONDANCE

Lettre du 21/10/80

« peut-être vaut-il mieux cette méthode écrite, parce que j'ai de la peine à suivre une conversation dès qu'elle n'est pas insignifiante... »

Lettre du 23/02/82

« Ce que vous dites sur la possibilité de traiter la ligne de fuite comme une synthèse, avec deux usages possibles, me frappe beaucoup. C'est que, de mon point de vue, les lignes de fuite sont en quelque sorte premières dans une société : une société ne se définit pas d'abord par ses contradictions, ni même par des centres de pouvoir et des lignes de résistance (Foucault), mais par un véritable champ de fuite, nécessairement synthétique. L'usage immanent, selon vous, serait le rhizome, ou la toile d'araignée. Je me rappelle un psychologue, Tilquin, qui avait fait une thèse très intéressante sur les toiles d'araignée, c'était sa spécialité. Vous me donnez envie de le relire, pour voir s'il n'y aurait pas des toiles d'araignée du type du rhizome, et des toiles du type arbre, beaucoup plus centralisées, chez les araignées jugées (à tort) supérieures ou transcendantes... »

Lettre du 01/08/82

« C'est plus qu'une étude sur moi, c'est comme une alliance. Pour moi, c'est très saisissant : c'est comme si vous m'aviez plongé dans un autre milieu (le vôtre), avec d'autres coordonnées (vos auteurs à vous). Je ne parle pas de l'exactitude qui, à mon avis, est entière. Je parle d'une espèce de réfraction, ou de passage d'un milieu dans un autre, un peu comme si vous m'aviez méditerranéisé. Vous vous rappelez mon souci que vous ne passiez trop de temps à vous mettre après moi, et que vous ne retardiez ainsi votre propre travail personnel. Or vous avez au contraire réussi les deux : l'exactitude, et pourtant votre mode et votre style à vous qui opèrent cette réfraction... Il faudrait corriger la manière dont, dans les premières pages, vous faites abstraction de Félix. Votre point de vue reste

La guêpe et l'orchidée

juste, et l'on peut parler de moi sans Félix. Reste que *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux* sont entièrement de lui, comme entièrement de moi, suivant deux points de vue possibles. D'où la nécessité, si vous voulez bien, de marquer que, si vous vous en tenez à moi, c'est en vertu de votre entreprise même, et non du tout d'un caractère secondaire ou « occasionnel » de Félix. C'est très important, et vous saurez le dire mieux que moi... »

Lettre du 18/11/83

« Évidemment c'est très curieux, et en un sens, pour vous et pour moi, très drôle. Vous vous rappelez le texte de Nietzsche : un penseur envoie une flèche quelque part, et, là, un autre penseur la ramasse, qui l'enverra ailleurs... Or vous, vous ramassez bien ma flèche supposée, mais c'est à moi que vous la renvoyez. Je ne peux pas dire autrement mon impression : ce que vous trouvez en moi, vous savez complètement le recréer, par votre force à vous, et en même temps, vous me le redonnez. Vous créez de moi une image virtuelle si bien que, quand vous me parlez d'une collaboration possible entre nous deux, je me dis qu'on n'en aura jamais de plus étonnante que celle-là. C'est très bizarrement un livre qui se passe entre nous deux, mais qui, bien entendu, vous doit tout.

Je n'en suis pas encore à *Qu'est ce que la philosophie ?* Je continue à propos du cinéma ma classification des signes (j'en voudrais 90 ou 200 ou plus...). J'aime bien ce travail actuel... »

Lettre du 08/03/83

Ce que vous me dites sur votre idée d'épaisseur est bien intéressant : pour moi cela évoque plus un cristal qu'un rhizome. On se retrouve quand même car je suis poursuivi par l'idée d'un cristal de temps, de cristaux de temps, qui contiendraient bien des secrets. Je suis navré de la fin de votre revue¹ ; mais le ton de cette terminaison est très bon. Votre texte est très « toile d'araignée » : un fil métaphysique, un fil pictural, un fil critique... »

Lettre du 28/11/83

« Je me lance dans mon second tome, avec beaucoup de plaisir², mais aussi un perpétuel débordement qui m'agace ou m'angoisse. Je mets de côté vos questions, dont certaines me plaisent bien³... »

1. La revue *Poésie d'Ici*, dirigée à Nice par Fabienne Villani.

2. *L'Image-Mouvement*, Minuit, 1983.

3. Voir plus loin un questionnaire par lettres, précédant dans le temps celui dont il est ici question.

Extraits de correspondance

Lettre du 17/04/84

« Ce qui me rend encore plus sensible à ce que vous dites d'*Image-Mouvement*... car c'est bien le problème autour duquel je tourne : comment se lie le cours du temps ordinaire et la production d'un quelque chose de nouveau ? Je suis en plein dans l'*Image-Temps*, où j'espère qu'une réponse apparaît... »

Lettre sans date, fin 1984 ou début 1985

« Pour mon compte, les deux chapitres que je préfère (dans *Mille plateaux*), c'est « Devenir animal », et « Ritournelle »... vous mettez l'accent sur un micrologique, et je vous réponds qu'il n'en est pas ainsi pour moi, parce que le « micro » dépend d'une théorie des multiplicités qui me semble plus importante. »

Lettre du 16/04/88

« La retraite est une chose merveilleuse, qui libère de terribles puissances. Et elle donne au silence de grandes douceurs. L'affaire Heidegger dont vous parlez n'est pas la mienne, et ceux qui s'en mêlent poursuivent des buts obscurs. Comment allez-vous, vous et votre travail ? J'ai terminé un livre sur Leibniz, le Baroque et le Pli, ma seule découverte étant que le Baroque, c'est le pli qui va à l'infini. Ce qui évidemment nous ramène à Heidegger... »

Lettre du 26/01/89

« Comme d'habitude, je ne vois rien à répondre à vos questions, parce que ce sont les manières dont vous savez prolonger et dépasser ce que vous lisez. Ce qui m'intéresse particulièrement dans ce que vous dites, c'est la question de l'échologie, pour moi inséparable du territoire (le « département » de Leibniz). Ce que vous indiquez sur l'harmonique m'enchanté : je crois qu'il faudrait aller beaucoup plus loin que je ne l'ai fait dans la question musicale de l'harmonie, au XVIII^e siècle, et même maintenant. Je ne rentrerai à Paris que vers la fin février parce que, continuant à chercher ce qu'est la philosophie, je n'ai pas besoin de beaucoup de livres. Travaillez bien... »

... et de la part de la République, il est évident que la République a le droit de révoquer le mandat de l'Assemblée nationale, si elle ne se conforme pas à ses vœux.

Lettre du 16/11/1837

... et de la part de la République, il est évident que la République a le droit de révoquer le mandat de l'Assemblée nationale, si elle ne se conforme pas à ses vœux.

Lettre du 25/11/1837

... et de la part de la République, il est évident que la République a le droit de révoquer le mandat de l'Assemblée nationale, si elle ne se conforme pas à ses vœux.

1. L. A. ...
2. L. A. ...

3. Voir plus loin les conclusions de la Commission de la République.

RÉPONSES À UNE SÉRIE DE QUESTIONS

(Novembre 1981)

ARNAUD VILLANI : Êtes-vous un « monstre » ?

GILLES DELEUZE : « Monstre, c'est d'abord être composite. Et c'est vrai que j'ai écrit sur des sujets apparemment variés. « Monstre » a un second sens : quelque chose ou quelqu'un dont l'extrême détermination laisse pleinement subsister l'indéterminé (par exemple, un monstre à la Goya). En ce sens, la pensée est un monstre.

A. V. : La *physis* semble jouer un grand rôle dans votre œuvre.

G. D. : Vous avez raison, je crois que je tourne autour d'une certaine idée de la Nature, mais je ne suis pas encore arrivé à considérer cette notion directement.

A. V. : Peut-on vous dire « sophiste » au bon sens, et l'*antilogos* est-il retour par-delà le coup de force de Platon contre les Sophistes ?

G. D. : Non. L'*antilogos* pour moi est moins lié à la ruse au sens des Sophistes qu'à l'involontaire de Proust.

A. V. : La pensée est « spermatique » chez vous. A-t-elle un rapport clair, en ce sens, avec la sexualité ?

G. D. : Ce serait vrai jusqu'à *Logique du Sens*, où il y a encore un rapport énonçable entre sexualité et métaphysique. Ensuite la sexualité m'apparaît plutôt comme une abstraction mal fondée.

A. V. : Peut-on modéliser votre évolution par des synthèses ?

G. D. : Je vois autrement mon évolution. Vous connaissez la Lettre à *Michel Cressole* : c'est là que j'explique mon évolution telle que je la vois.

A. V. : La pensée comme audace et aventure ?

G. D. : Dans ce que j'ai écrit, je crois fort à ce problème de l'image de la pensée et d'une pensée libérée de l'image. C'est déjà *Différence et répétition*, mais aussi dans *Proust*, et encore dans *Mille plateaux*.

La guêpe et l'orchidée

A. V. : Vous avez une capacité à trouver, malgré tout et tous, les vrais problèmes.

G. D. : Si c'est vrai, c'est parce que je crois à la nécessité de construire un concept du problème. J'ai essayé dans *Différence et répétition* et voudrais reprendre cette question. Mais pratiquement cela m'entraîne à chercher, dans chaque cas, comment un problème peut être posé. C'est de cette manière, il me semble, que la philosophie peut être considérée comme une science : déterminer les conditions d'un problème.

A. V. : Y a-t-il un début de rhizome Deleuze-Guattari-Foucault-Lyotard-Klossowski-etc. ?

G. D. : Ça aurait pu se faire, mais ça ne s'est pas fait. En fait, il y a seulement rhizome entre Félix et moi.

A. V. : La conclusion de *Mille plateaux* consiste en un modèle topologique radicalement original en philosophie. Est-il transposable mathématiquement, biologiquement ?

G. D. La conclusion de *Mille plateaux* est dans mon esprit une table des catégories (mais incomplète, insuffisante). Non pas à la manière de Kant, mais à la manière de Whitehead. Catégorie prend donc un nouveau sens, très spécial. Je voudrais travailler sur ce point. Vous demandez s'il y a transposition mathématique et biologique possible. C'est sans doute l'inverse. Je me sens bergsonien, quand Bergson dit que la science moderne n'a pas trouvé sa métaphysique, la métaphysique dont elle aurait besoin. C'est cette métaphysique qui m'intéresse.

A. V. Peut-on dire qu'un amour de la vie, dans son effrayante complexité, vous mène tout au long de votre œuvre ?

G. D. : Oui. C'est ce qui me dégoûte, théoriquement, pratiquement, toute espèce de plainte à l'égard de la vie, toute culture tragique, c'est-à-dire la névrose. Je supporte très mal les névrosés.

A. V. : Êtes-vous un philosophe non métaphysicien ?

G. D. : Non, je me sens pur métaphysicien.

A. V. : Un siècle selon vous pourrait-il être deleuzien, léger ? Ou bien êtes-vous pessimiste sur la possibilité de se délivrer de l'identité et du pouvoir des traces ?

G. G. : Non, je ne suis pas du tout pessimiste parce que je ne crois pas à l'irréversibilité des situations. Prenez l'état catastrophique actuel de la littérature et de la pensée. Cela ne me paraît pas grave pour l'avenir.

Réponse à une série de questions

A. V. : Après *Mille plateaux* ?

G. D. : Je viens de terminer un livre sur Francis Bacon, et n'ai plus que deux projets : l'un sur « Pensée et cinéma », et un autre qui serait un gros livre sur : « Qu'est-ce que la philosophie » (avec le problème des catégories).

A. V. : Le monde est double, macrophysique (et l'image de la pensée y fonctionne très bien) et microphysique (c'est votre modèle qui, des années après la même révolution en science, en art, en rend compte). Y a-t-il un rapport polémique des deux points de vue ?

G. D. : La distinction du macro et du micro est très importante, mais elle appartient peut-être plus à Félix qu'à moi. Moi, c'est plutôt la distinction des deux types de multiplicités. C'est cela l'essentiel pour moi : que l'un de ces deux types renvoie à des micro-multiplicités, ce n'est qu'une conséquence. Même pour le problème de la pensée, et même pour les sciences, la notion de multiplicité, telle qu'elle est introduite par Riemann, me semble plus importante que celle de microphysique.

B.C

logique 9, 13, 55, 125
logique, page(s) 27, 90, 102, 110, 120
concepts 42, 43, 53, 90, 96, 120, 129, 130
concepts 9, 53-55, 100
page(s) ou pages 6, 7, 41, 42, 52, 43, 110, 112, 116, 118

D

Essai 40, 52, 53, 54, 55, 61, 64, 90, 93, 96, 99, 102, 107, 109, 114, 121, 123
démontable 13, 53, 94, 95, 101
démontable 6, 7, 18, 40, 43-44, 57, 101, 103, 104, 110, 112, 114, 120, 123, 124
démontable 7, 41, 42, 47, 48, 51, 53, 54, 55, 66, 119, 121
Essai, page(s) 5, 46, 48, 51, 57, 94, 112, 119-121, 123, 124
démontable 6, 7, 41, 42, 47, 48, 51, 53, 54, 55, 66, 119, 121

F

logique 14, 28, 110
logique 41, 49, 50, 96, 97, 99, 102, 114-119
logique 12, 110
logique 11, 42, 43, 110, 112, 114, 116
logique 29, 37, 111, 119, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132
logique 11, 18, 20, 32, 79, 80, 82, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132
logique 11, 111, 114, 115, 120
logique 12, 14, 15, 17, 21, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132
logique 11, 111, 114, 115, 120
logique 12, 14, 15, 17, 21, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132
logique 11, 111, 114, 115, 120
logique 12, 14, 15, 17, 21, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132

L

logique 11, 111, 114, 115, 120
logique 12, 14, 15, 17, 21, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132

INDEX RERUM

A

“ à côté ” 14, 28, 68, 92, 116, 121
agencement 15, 57, 72, 76, 79, 88,
99
analogie 42, 60, 92
anomalie 20, 31, 32, 46, 47
asymétrie 11, 40, 79, 112, 114, 116

B-C

baroque 9, 15, 65, 127
capture, captage 57, 93, 107, 110,
120
catégories 42, 45, 93, 95, 96, 120,
129, 130
concept 6, 93-95, 100
corps sans organes 6, 9, 44, 48, 52,
93, 110, 112, 116, 118

D

devenir 40, 57, 61, 64, 78, 80, 84,
90, 93, 98, 99, 103, 107, 109, 118,
121, 127
dépersonnalisation 19, 38, 69, 81,
82
différence 8, 9, 18, 40, 42-44, 57,
58, 67, 84, 93, 97, 105, 112, 114,
118, 120, 121
différentielle 9, 41, 43, 47, 48, 51,
83, 84, 95, 98, 119, 121
dispars, disparate 6, 46, 48, 51, 57,
94, 111, 114-117, 119, 121
divergence 6, 31, 45, 65, 89, 98, 108,
119-121

E

“ entre ”, entre-deux 9, 10, 17, 48,
49, 59, 65, 67, 78, 103, 107, 113
être, Être 21, 38, 40-44, 47, 97, 103,
105, 115, 116
événement 9, 17, 38, 46, 48, 63, 65,
68, 92, 107, 114, 116

F

fragment 14, 28, 118
fulguration 46, 48, 60, 66, 92, 93,
102, 114, 119

H-I

heccéité 9, 92-95, 110, 112, 113,
116
Idée 29, 57, 58, 79, 81, 83, 84, 86,
94, 99, 112, 115, 116
identité 17, 18, 28, 32, 39, 40, 42,
47, 84, 87, 89, 90, 92, 95, 97, 98,
108, 120, 129
intensité 19, 50, 75, 79-81, 86-88,
90, 92, 94, 109, 121
involontaire 11, 81, 94, 112, 128
immanent 38, 40, 44, 47, 51, 63, 65,
67, 75, 78, 88, 101, 102, 106, 110,
111, 117, 121

L

labyrinthe 5, 72
larvaire 94, 111

La guêpe et l'orchidée

ligne 6, 15, 17, 18, 28, 33, 46, 50, 65,
67, 69, 71, 77, 91, 92, 99, 101, 106,
107, 109, 110, 115, 118, 119, 121
ligne de fuite 78, 93, 98, 101, 103,
109, 111, 119, 124, 125
lisse (strié) 102, 112, 118

M

machine 38, 40, 41, 48, 51, 57, 66,
67, 71, 72, 78, 88, 93, 94, 106,
109, 110, 115, 116
métamorphose 7, 12, 14, 16, 28, 38,
45, 49, 57, 64, 68, 93, 100, 107-
109, 119
mineur 9, 43, 57, 99, 104-106, 125
multiple 9, 28, 29, 38-40, 42-44, 50,
66, 87, 106, 107
multiplicité 19, 33, 36, 38, 39, 50,
51, 57, 58, 65, 66, 79, 80-82, 85,
86, 106, 109, 115, 121, 127, 130

N

nomadisme 75, 109, 110, 119
nouveau (création) 11, 12, 18, 22,
31, 38, 43-45, 53, 57-59, 61-64,
66, 71, 79, 85-87, 89, 90, 92, 94,
97, 100, 113, 115-117, 119

P

plan 41, 44, 50, 61, 64, 67, 68, 71,
72, 75, 77, 78, 80, 82, 88, 94, 99,
109, 114, 119
plateau 5, 9, 51, 57, 72, 92
pli 6-8, 17, 19-21, 31, 32, 43, 44, 48,
50, 51, 55, 60, 61, 63, 65, 68, 76,
77, 80, 84, 86, 87, 89, 93, 94, 107,
109, 110, 112-114, 116, 118, 121,
127
point 72-74, 76, 77, 80, 99, 101, 102,
106, 107, 112-114, 116

R

recoupe (reflux, remontée) 56, 80,
101, 102, 107, 109, 118, 119

rencontre 11-14, 19, 20, 33, 38, 45,
48, 49, 59, 63, 65-68, 76, 77, 102,
109, 112-116
répétition 97, 98
résonance 7, 9, 47, 49, 51, 64, 80,
89, 98, 107, 114, 116
rhizome 15, 60, 72, 76, 106, 122,
125, 126

S

schizophrénie 15, 44, 48, 50, 57,
102, 109-111
simulacre 5, 9, 47, 48, 92
singularité 18, 36, 38, 40, 41, 44-47,
49, 68, 76, 80, 89, 92, 94, 95, 113
sujet 9, 17-20, 41, 44, 45, 68, 69, 80-
82, 92, 93, 95, 96, 100, 106, 107,
111, 112, 117-122
survol (absolu) 17, 45, 49, 79, 80,
122
symbole 30, 67, 89, 97
synthèses 9, 20, 33, 38, 40, 41, 44,
45, 47, 49-51, 64-66, 68, 80, 93,
94, 96, 99-103, 110, 111, 115-
118, 121, 125, 126

T

territorialisation (et dé-) 9, 28, 38,
44, 48, 67, 75
totalité 21, 23, 24, 26, 28, 29, 31-33,
39, 63, 65, 68, 89, 90, 107, 116,
117
transcendant 24, 29, 44, 47, 48, 50,
51, 64-66, 68, 75, 88, 100, 102,
110, 117, 125
transcendental 35, 38, 40, 43-45, 49,
68, 72, 81-83, 95, 100, 101, 110
transversale 50, 59, 61, 78, 107

U

Un, unité 24, 29, 31-33, 35, 37-42,
47, 66, 89, 90, 95, 100, 107, 111,
116-118

Index rerum

universel 18, 20, 44, 81, 94, 95
 univocité 5, 31, 33, 35, 40, 42, 44,
 47-51, 95
 usine 20, 27, 31, 32, 45, 47, 93

V

végétal 9, 12, 16, 18, 19, 31

vie 21-24, 29, 30, 71, 74, 86, 87,
 109, 119, 121, 129
 virtuel 17, 28-31, 38, 39, 45, 46, 48,
 51, 55-58, 60-63, 66-68, 78-80,
 82-84, 86-89, 94, 98, 110, 111,
 113-115, 117-119, 121, 126
 vitesse 31, 49, 51, 66, 68, 77, 80, 84,
 92, 94, 99, 103, 106, 110, 113-115

INDEX NOMINUM

Abraham 97
Achab 112, 115
Achille 73, 74, 114
Agamemnon 73
Alice 60
Alliez 47
Antiphon 105, 122
Apollinaire 32
Apollon 75, 121
Arendt 17
Aristote 9, 42, 96
Artaud 75
Atlas 78

B

Bachelard 94
Bacon 130
Badiou 35-40, 45, 47, 51
Bakhtine 75
Barel 79
Barthes 81, 119
Bataille 75, 114
Baudelaire 73, 78, 112
Bayle 85
Beaufort 81
Beckett 98
Bergson 53-57, 61, 62, 69, 82, 85,
86, 88, 89, 91, 97, 114, 129
Berkeley 104
Blanchot 37
Blumenbach 86
Böhme 26
Boutang 22, 71

Bruno 121
Butler 13
Buydens 32

Canetti 55
Celan 23
Cézanne 27, 66, 98, 112
Cicéron 104
Châtelet 118
Chomsky 86
Confucius 73
Cooper Powys 17
Créon 102
Cressole 36
Cuvier 24, 86

D

Dalcq 112
Dédale 29
Deguy 112
Descartes 9, 86
Detienne 63, 74
Dionysos 75, 121
Döblin 16-19
Dreyfus 63, 101

Éliade 73
Escher 79
Euclide 72
Euler 118

Index nominum

F

Feuerbach 92
Foucault 105, 112, 113, 121, 129
François (saint) 31
Freud 77, 117
Friedrich 98

G

Geoffroy Saint-Hilaire 23, 86
Goethe 30, 58
Gombrowicz 75, 106, 113
Granel 85
Grenier 116
Groddeck 80, 106
Guattari 15, 19, 58-61, 72, 78, 88,
101, 104, 105, 109, 118, 126,
129, 130
Guérout 118

H

Habermas 22
Hamelin 89
Hegel 42, 59, 60, 79, 92, 111
Heidegger 9, 27, 73, 81, 99, 127
Héraclite 25, 126
Hesse 59, 101
Hestia 73
Hölderlin 9, 24, 25, 45, 58, 118
Hopkins 82
Hugo 14
Humboldt (von) 86
Hume 40, 45, 53, 81, 91
Husserl 9, 85, 107
Huysmans 91
Hyksos 78
Hyppolite 59

J-K

Janicaud 22, 73
Kafka 13, 30, 55, 57, 58, 98, 105,
106, 108, 112, 119
Kant 9, 39, 41, 83, 84, 89, 95, 99,
118, 129

Kierkegaard 45, 79, 97
Kleist 98, 103
Klee 80
Klossowski 129
Koch (von) 78, 80

L

Lacan 88, 119
Lafargue 101
Laroche 75
Laurence (D. H.) 61, 81
Leibniz 26, 42, 61, 66, 78, 85,
107, 108, 120, 127
Lenz 16, 109
Lessing 58
Lettau 21
Lucrèce 39, 91, 97
Lyotard 74, 129

M

Maïmon 83, 84
Mallarmé 19, 108
Marx 121
Masoch (Sacher) 57
Mayani 78
Melville 17, 101
Michaux 21

N

Nancy 31
Newton 105
Nietzsche 27, 28, 32, 40, 47, 75,
87, 91, 97, 105, 126
Niobé 118
Novalis 24

O-P

Oeser 58
Otto 87
Pariente 85
Parker 23
Parménide 24-27
Parnet 91, 92, 107, 109

La guêpe et l'orchidée

Penthésilée 103, 114
Philonenko 118
Platon 25, 29, 55, 79, 83, 86, 108,
109
Plotin 29, 81
Proust 10, 12, 17, 57, 105, 128

R

Rabelais 75
Ravaisson 69
Reeves 81
Riegl 97
Riemann 130
Rivelaygue 84
Robert (Marthe) 55
Roussel 106, 113
Ruyer 79

S

Schatzman 77
Schelling 25
Schopenhauer 97, 105
Schreber 77, 98
Sèchehaye 110
Serres 94
Sierpinsky 78
Simondon 73, 76

Socrate 101
Spinoza 61, 90, 91, 97, 114
Stifter 108, 112
Strauss 97

T-U

Tchouang Tseu 55
Thoreau 17
Tirésias 102
Trakl 81, 112
Uexüll (von) 82, 96
Ulysse 79

V

Vattimo 22
Vernant 63
Vico 121

W-X-Z

Werner (de Freiberg) 31
Whitehead 41, 61, 62, 81, 82, 91,
95, 96, 103, 104, 120, 129
Winckelmann 57
Worringer 97
Xerxès 31
Zarathoustra 80

TABLE

AVERTISSEMENT	5
CHAPITRE 1. <i>ENTRE LA GUÊPE ET L'ORCHIDÉE</i>	9
CHAPITRE 2. DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RENCONTRE À LA CONSTITUTION DU PLI	15
CHAPITRE 3. UNITÉ ET TOTALITÉ DANS L'ŒUVRE DE DELEUZE	21
CHAPITRE 4. DELEUZE ET LE PROBLÈME DE LA MÉTAPHYSIQUE	35
CHAPITRE 5. DE LA MÉTHODE	53
CHAPITRE 6. LE NŒUD DE L'ŒUVRE : LES PLIS ET LEUR RENCONTRE COMME ÉVÉNEMENT	65
CHAPITRE 7. CONSTITUTION D'UN PLAN IDÉEL DE CRÉATION	71
CHAPITRE 8. UN VIATIQUE POUR LA TERRE INCONNUE	91
CONCLUSION	117
ANNEXES	123
EXTRAITS DE CORRESPONDANCE	125
RÉPONSES À UNE SÉRIE DE QUESTIONS	129
INDEX RERUM	133
INDEX NOMINUM	136

Ce qui conduit de bout en bout l'expérience philosophique de Gilles Deleuze, c'est un anti-nihilisme, un immense amour de la vie. Dans son œuvre labyrinthique et baroque, les règnes minéral, végétal, animal et humain s'échangent ; dans le paradoxe, l'anomalie, le fragment, s'élabore une vie totale et continue. La vie, c'est l'immense toile d'araignée de plis de chaque être connectés aux plis de tous les autres, partout où les rencontres permettent d'animer ces plis et de leur donner un sens nouveau. La vie, c'est le coup de foudre quotidien des rencontres avec une couleur, des yeux, une main, une phrase. Des artistes (ici des romanciers : Proust, Butler, Döblin) et des métaphores devenues métamorphoses (ici les noces asymétriques de la guêpe et de l'orchidée) se mettent à dévoiler *l'à côté central* de l'œuvre.

Lire Deleuze, c'est aussi faire l'étonnante expérience de *l'à côté, pleinement philosophique, de la philosophie*.

Arnaud Villani, né en 1944, philosophe, enseigne en Première Supérieure au Lycée Masséna de Nice. Outre de nombreux articles de philosophie en revues, il publie des poèmes et des traductions de poésie (*Nu(e), Hiems, Poésie*).



LA GUEPE ET L'170845

2497/07

78420

180607

0001

1
3
A
3



ISBN 2-7011-2070-5

