

Deleuze et « l'appariement au lointain »

ARNAUD VILLANI, *Lycée Masséna*

Poursuivant en direction d'une analyse de la politique de Deleuze, qui respecte les grands principes de l'œuvre et n'apparaît donc pas comme une reconstruction arbitraire à partir de Deleuze comme *prétexte*, mais bien comme le démontage exact de la construction d'une micro-politique à partir de Deleuze comme *texte*, je voudrais vérifier si ce qui apparaît dans *l'Abécédaire* comme une intuition, ou pire, comme un sentiment, à savoir la définition de la Gauche comme « sensibilité au plus lointain », s'il se trouve que cette définition recoupe les idées de dispar et de divergence, ne pourrait pas à la fois garantir de toute interprétation « aristocratique » la philosophie de Deleuze, et manifester un principe porteur de son système.

Il est un texte auquel il est bon de se référer dans *Différence et répétition*¹ où Deleuze montre que la voie de l'infini, qu'elle passe par l'infiniment petit (Leibniz) ou par l'infiniment grand (Hegel), revient toujours à faire « expier la *différence* » en la rapportant encore et toujours à une *référence* identitaire. Ce que Deleuze s'impose en évoquant la nécessité d'une divergence, si l'on veut s'engager dans la voie d'un Leibniz plus cohérent, qui ne se donnerait plus la facilité d'un Grand Signifiant pétri de bonne volonté et recueillant toute contingence dans un très large Sens,² c'est un brusque coude, un aiguillage vers ailleurs. Mais y aurait-il donc un Là-bas chez Deleuze, et de quel type? À quelle condition l'appel néo-platonicien, « fuir, là-bas, fuir » aurait-il encore un sens? Ce qui peut se traduire : quel est chez cet auteur le sens de l'utopie?³

L'appariement au lointain comme explication du choix des auteurs commentés par Deleuze

Pourquoi Deleuze commente-t-il Hume, Nietzsche, Spinoza, Kant, Leibniz? S'agit-il d'une série de rencontres hasardeuses? Ou faut-il supposer une raison intrinsèque de cette série, dont on ne voit guère d'emblée la cohérence? Y a-t-il quelque chose de commun entre Kant et Nietzsche, Hume et Spinoza? Et si Leibniz a pu s'opposer presque terme à terme aux propositions d'un grand empiriste comme Locke, n'en serait-il pas de même avec Hume? Nous pensons que le fil conducteur dans ces choix d'auteur est le problème du « lointain ».

C'est en tous cas une remarque d'*Empirisme et subjectivité* qui donne soudain un relief particulier à l'idée d'« extension au lointain ». Il s'agit

de cette « extension » nécessaire de la sympathie, restreinte naturellement au seul groupe familial, extension que Hume donne pour origine de la morale. De même, l'imagination est présentée comme ce qui parcourt à grande vitesse le monde dans son ensemble, la faculté du plus lointain.⁴ Nous ne pensons pas qu'il s'agisse de hasard, dès lors que Deleuze y insiste, dans son ouvrage en collaboration avec Cresson et à un moment où il est évident que le développement est bien de lui :

Il faut que la passion s'étende au plus lointain.... Mais ce que la passion gagne alors en étendue, ne va-t-elle pas le perdre en vivacité? Pour qu'elle s'intéresse au lointain, pour qu'elle dépasse réellement sa partialité naturelle, il ne suffit pas qu'elle s'étende artificiellement, il faut aussi que dans cette extension ... elle conserve sa vigueur naturelle. En d'autres termes, il faut que le plus lointain, l'intérêt général, devienne le plus proche et l'immédiat.⁵

Kant, dans l'« Introduction » à la *Critique de la faculté de juger*, a bien manifesté le fossé, l'abîme entre nature et liberté, et cherché ce qui pouvait faire pont entre ces deux extrêmes. On pourrait voir, dans cette même imagination qui est la clef de voûte du système de Hume (et l'on sait la dette de l'allemand à l'anglais sur ce point), un « appariement au lointain » que pourraient illustrer⁶ l'argument *ab absurdo* de la deuxième synthèse de la reproduction dans l'imagination avec ses *sauts* majeurs d'été à hiver, neige à fruit, de rouge et lourd à noir et léger, d'homme à animal ; l'insistance de Kant, à propos du schématisme, sur un « art caché dans les profondeurs de l'esprit humain ; le « libre jeu » d'imagination et d'entendement, ces deux facultés difficilement compatibles, qui s'excitent mutuellement pour monter en puissance par l'effet même de leur combat réglé ; enfin l'effet que détermine l'imagination, dès qu'elle accepte sa défaite devant le sublime et la nécessité de le rattacher à l'esprit humain, en passant le relais à la Raison et sa faculté d'aller jusqu'à l'*extrême* des séries, en l'occurrence de passer de la nature à la liberté par le biais d'un beau moralement déterminé. Ce qui, en « élargissant » et « donnant beaucoup à penser » ne peut manquer de donner ses lettres de noblesse à un lointain bien « tempéré ». Or, ce qui ressort aussi de la présentation de Kant par Deleuze dans *La philosophie critique de Kant*, c'est en définitive son admiration devant l'architectonique de cette œuvre, cette possibilité de produire un *espace* le plus large possible, ou d'accommoder les contraires absolus.⁷

Chez Spinoza, le problème est plus difficile. Il pourrait se concentrer dans l'idée d'*expression*, à laquelle Deleuze consacre un ouvrage entier. C'est précisément au moment où Deleuze évoque une parenté foncière

de Spinoza et Leibniz sur ce problème, que se dévoile le plus clairement le sens qu'il faut donner à « expression » :

Car s'il est vrai que le concept d'expression s'applique adéquatement à la causalité réelle, au sens où l'effet exprime la cause et la connaissance de l'effet exprime une connaissance de la cause, ce concept n'en déborde pas moins la causalité puisqu'il fait *correspondre et résonner des séries tout à fait étrangères* ... ce genre traduit immédiatement la *possibilité pour des séries distinctes hétérogènes d'exprimer un même invariant* en établissant dans chaque série variable un même enchaînement de causes et d'effets. L'expression s'installe au cœur même de l'individu.... Par *monade* Leibniz et par *mode* Spinoza, n'entendent rien d'autre que l'individu comme centre expressif.⁸

C'est dans l'expression que se dévoile la parenté et l'univocité de la substance qui s'exprime, de l'attribut qui l'exprime et de l'essence qui est exprimée, mais aussi, de la substance, de l'attribut et du mode, de sorte que l'expression est comme le rapport réel qui rapproche tout lointain.

Sur ce point, Leibniz « le conciliateur » est encore plus clair : les *petites perceptions* qui nous appariant au coup de canon tiré en Chine, ou le thème et la formule qui l'accompagnent du « là-bas tout comme ici »,⁹ et le pli comme série qui va à l'infini,¹⁰ signalent la même préoccupation de fond. Enfin, on n'aurait pas de mal à montrer, dès la *Naissance de la tragédie*, l'importance des couples de contraires chez Nietzsche, qu'il faudrait passer du temps à interpréter comme une relation du type du « pathos de la distance ».

On se gardera d'oublier ici à quel point l'histoire de la pensée a gardé trace de la philosophie syntone et conspirante des Stoïciens (encore une référence profonde et récurrente de Deleuze), que ce soit, du côté des ressemblances, dans la pensée du XVI^e analysée par Foucault au début de *Les Mots et les choses* (l'image de la corde tendue à travers l'univers), ou, du côté des différences, vers l'idée d'un recueil des vérités contingentes qui, n'appartenant pas à l'ordre des raisons, demandent que Dieu les ramène par pure bonté dans le principe de raison suffisante, en imposant d'un seul coup à toutes les différences la pacification d'une vision pyramidale—qu'on le dise classiquement par Leibniz, ou moins classiquement par le *tendre souci* du Dieu conséquent de Whitehead, sa « *creative advance* » et le « *pereunt et imputantur* » des heures auquel il faut à tout prix donner sens.

On voit que ce n'est pas seulement la logique stoïcienne de l'événement qui influence Deleuze, mais plus profondément, ceci expliquant cela, leur théorie de l'univocité et de *l'amor fati*. Il est en effet clair que

l'espace stoïcien comme espace des corps « étincelants » d'esprit, est celui, s'il en est un, de *l'éloignement proximal* d'une grande fraternité des êtres. De même, qu'on le prenne par les Stoïciens, Spinoza ou Leibniz, on verra que, dans ce type de philosophie qui se dit volontiers par cercles et métamorphoses des cercles, tout centre est strictement le même que la périphérie, fût-elle la plus éloignée (voir Spinoza, *Éthique*, Livre I, proposition 15 : « Tout ce qui est, est en Dieu et rien ne peut être ni être conçu sinon par Dieu » et proposition 18 : « Dieu est cause immanente et non transitive des choses »). *Panta pléré theôn*, tout est plein de dieux, « là aussi (*kai enthauta*) sont les dieux » disait Héraclite près d'un four de boulanger. Si le transitif est ce qui « ne fait que passer », au contraire, l'immanent demeure dans le moindre détail de sa production. Modèle d'une *appropriation* du réel selon le mode du *propre* (*prope/proprius*). Ce qui se lit aussi dans l'ordre du temps et déjà depuis les formules de sagesse des Pharaons, ou depuis Parménide : passé, présent, futur ne peuvent se distinguer et sont tout entiers là (selon la formule définitive de Parménide, fragment VIII : « *homou pan, hen, synéchès* »).

Comment ce grand thème de la philosophie se manifeste-t-il chez Deleuze? A l'identique et pourtant totalement différent. Car si tout est là en même temps, et que ni le temps ni l'espace ne font vraiment différence, le problème est que toutes choses vont se rassembler dans l'unité d'un Esprit ou d'une Raison absolue. Et certes alors « la génération disparaît et la mort est hors de propos » (fragment IV du *Poème*). Mais c'est très précisément ce dont Deleuze ne veut à aucun prix. Pourtant, son *aiôn* est bien ce survol qui ajointe passé et futur en sautant le présent. Et il conserve aussi le « centre d'énergie infinie », puisqu'il suppose le chaos comme origine de « fusées » imprévisibles, mais aussi imperceptibles et inutilisables, tant elles sont rapides. Et derechef, le gigantesque réseau stoïcien du nexus causarum, avec sa subtilité de *confatalia* et ses subréseaux de causes parfaites (*l'aition d'ho* emprunté par les Stoïciens au *Phédon*, 97) et de causes adjuvantes (les causes matérielles, *l'aition hou oukh aneu* du même *Phédon*) anticipe furieusement ce que peut créer de pli à pli l'idée d'onde de résonance, où chaque pli est animé et exprimé par tous les autres, à l'infini des infinis. Ce qui met toute chose dans la proximité d'une singularité saillante, d'une rencontre, d'une joie.

Bien sûr, nous l'avons compris, l'immanence n'est pas un mot mais une règle de construction chez Deleuze. Il n'est donc pas question qu'il se donne la facilité de résorber les existences ou les corps, les formes en général dans la sérénité d'un Esprit. Mais sa solution consiste à déployer, à côté de l'espace et du temps (l'un et l'autre aussi exclusifs et *intolérants*, puisqu'ils *contiennent des formes*) cet intermédiaire, tolérant lui,

qui, *entre forme et informe, maintient des entre-formes*. Du chaos furent des séries virtuelles, continues et hétérogènes. C'est leur ralentissement qui les fait voir, en les cristallisant en actualités. Cela ne doit pas être lu comme épuisement catastrophique. À un regard dépris, rien n'est jamais catastrophe, sinon au sens des mathématiques de Thom. Il n'y a ni esprit ni matière, mais l'entre-deux et l'à-côté des formes. Ce qui explique que Deleuze ait pu être durablement séduit par les constructions topologiques de Riemann (*feuillet*, où le plus éloigné est soudain le plus proche, *multiplicités/variétés* où la même valeur est à elle-même différente : voisinage absolu). C'est que, comme dans *l'Entfernung* de Heidegger, l'espace est diastème et non distance.

Cela ne veut pas dire que nous revenions à Crollius, Aldrovandi, Paracelse ou Porta, ni que la mise en exergue d'une ressemblance de l'aconit avec les yeux ou de la noix avec le cerveau puisse produire autre chose qu'une « philosophie à la noix ». Mais le problème devient autrement grave lorsqu'on décele dans la philosophie classique elle-même le risque d'une gigantesque *répétition*. C'était le grand débat lancé par Jacobi dans les *Lettres à Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, ouvrant le *Pantheismusstreit* : le grand rationalisme, en développant en tous sens le paradigme formel d'une « logique à sujet/prédicat » (Whitehead) et *l'ines subjecto*, c'est-à-dire la tautologie d'une *logique de l'inhérence*, n'est-elle qu'un grand jugement analytique qui n'ajoute rien à la connaissance? Conserver l'éloignement proximal, l'univocité, une continuité de l'hétérogène ne peut donc se faire, si la différence ne doit être qu'en elle-même et pour elle-même, qu'en laissant advenir une logique d'événement. Le verbal incorporel, l'expression spinoziste, le pli leibnizien, l'imagination modifiée chez Hume et Kant, l'introduction chez Kant encore du concept de grandeur négative avec son « point tournant », ou le passage chez Schopenhauer et Nietzsche de la représentation à la volonté, de la forme à la force, préservent de l'inhérence et font passer au vrai problème, celui de la consistance.

Deleuze a l'immense mérite de condenser en une seule intuition ces innovations qui ont changé la philosophie : ce sera le *virtuel*. Il est en effet une force, il s'informe en s'actualisant mais sait aussi re-virtualiser l'actuel en lui léguant, tant est puissant le centre d'énergie dont il provient, un bougé, une vie qui définit l'art. Il est un segment d'usine, un passage, un aiguillage, un événement, un pli ou constellation, une rencontre, le fameux invisible (*adélon*) que cherchaient Platon, Plotin et toute la tradition de l'Intelligible, en oubliant malheureusement les corps et la *physis*.

Hypothèse sur l'origine de l'appariement au lointain

On comprend, par ce qui précède, que « l'appariement au lointain » qui, dans le domaine de la création, explique pourquoi la métaphore se radicalise en métamorphose et pourquoi la poésie cesse d'être un genre de la comparaison à portée de main (« cette faucille d'or dans le champ des étoiles » : le croissant de lune) pour devenir genre de l'oxymore surprenant (la terre « bleue comme une orange », la définition du Beau par Lautréamont), est connexe d'une philosophie du saut. Deleuze cite souvent de Sophocle le vers : « Quel démon a sauté du plus long saut? » Et il y aurait manière d'interpréter la *ligne de fuite* comme un autre nom de l'appariement au lointain.

Qu'il y ait de la vie dans la philosophie de Deleuze, lui-même le reconnaît, par exemple dans *Pourparlers* : « la pensée n'a jamais été affaire de théorie. C'était des problèmes de vie » ; « tout ce que j'ai écrit était vitaliste, du moins je l'espère ». ¹¹ Mais quel rapport le saut, la coïncidence des opposés de Nicolas le Cusain, le « poulain blanc qui saute le fossé » des taoïstes, les aigles, fils des Alpes, « passant l'abîme » chez Hölderlin, peuvent-ils avoir avec la vie?

Un génial trio de philosophes romantiques de Tübingen avait repris des Grecs la formule « *hen panta* ». Traduire cette formule par Un/Tout serait pure falsification. Car *hen*, « l'un », fait couple ici avec *panta*, qui ne signifie pas le tout, mais bien « toutes choses », c'est-à-dire la multiplicité. La vie, pour les Grecs, c'est la force qui pousse à naître ou apparaître, qui entretisse l'un et le multiple dans une *physis*. Voilà ce qui explique pourquoi, dans un entretien par écrit avec Deleuze, je lui avais, de manière un peu provocante, demandé si la *physis* avait une place dans son œuvre. Sa réponse négative ne doit pas nous tromper. C'est un fait que Deleuze ne se réfère jamais vraiment aux Grecs, si l'on met à part les Stoïciens. Mais cela ne signifie pas que, chez l'un et les autres, ce ne soit pas en fait un même problème qui se joue.

C'est bien en effet le problème de l'articulation de l'univocité et des multiplicités qui préoccupe fondamentalement Deleuze. On verra pourquoi il modifie « un » en univocité et « multiple » en multiplicités. Mais n'est-ce pas aussi une distension maximale qui régit, dans l'*aiôn*, le couple du passé et du futur qui, confrontés sans intermédiaire, sautent par-dessus le présent? Et n'est-ce pas encore un riche « couple de contraires » qui juxtapose l'actuel et le virtuel? Autrement dit, il ne semble pas absurde de méditer sur ce qui reviendrait chez Deleuze d'une « machine symbolique » qui ne cesse de hanter la philosophie et qui, au moment même où la pure logique l'éjecte par une porte, revient par celle de l'anthropologie. En réfléchissant sur le symbolique chez Deleuze (ce qui, du coup, constitue un nouveau symbole où la plus ancienne philo-

sophie cohabite abruptement avec la plus contemporaine), on fait également intervenir la possibilité d'une interprétation absolument nouvelle de la « vitesse absolue », qui ferait de cette vitesse *l'abolition même de la distance entre proche et lointain* (ajouter « de déterritorialisation » serait alors un pléonasma).

Je suis contraint ici de faire intervenir une préoccupation constante de mes propres recherches, longtemps restée une énigme : pourquoi, pour faire vite, Parménide *et* Deleuze? Pourquoi ce grand écart ou ce « grand passage » (pour redire le titre d'un bel ouvrage de Kenneth Roberts sur le passage du Nord-Ouest) entre l'extrême ancien et l'extrême contemporain? Car conserver l'idée d'un Deleuze historien de la philosophie, que la rencontre avec Guattari aurait dévergondé, ou, à l'inverse, d'un Deleuze « post-moderne » qui se serait empressé d'oublier son classicisme des débuts, ne permettra jamais que de balbutier quelques néologismes, sans jamais comprendre ce que Deleuze réalise en philosophie et pour la philosophie.

Reprenons donc à nouveaux frais l'origine de la philosophie. Or, la facilité avec laquelle tous les philosophes prennent pour argent comptant la fable d'une naissance de la philosophie à partir du remplacement pur et simple du *mythos* par le *logos*, m'a toujours à la fois paru comique et jeté dans une grande perplexité. Il a dû falloir des *siècles* de propagande en faveur d'un progrès linéaire, d'une illusion de préformation, ou d'un « mouvement rétrograde du vrai » pour qu'une telle énormité ait été, comme telle, gobée. Et cela ne change rien évidemment que de prétendre, pour atténuer l'affirmation, que cela ne s'est pas fait en un jour ! L'humanité dans son ensemble (l'anthropologie ne cesse d'en apporter des preuves), n'a pas cessé, pendant des millénaires, de penser et de vivre dans *l'englobant du mythe*, dans ce *kratos* qui a d'abord signifié son enveloppement nourricier, pour se mettre à signifier, tardivement, le « pouvoir » recteur et dominant, allié à un certain usage de la parole raisonnée. Si l'on réfléchit un instant, on conviendra qu'un tel état de fait n'ait pu se volatiliser brusquement, et qu'au contraire—comme pour les puissantes et subtiles civilisations hittite ou aratah, patiemment redécouvertes alors que deux pierres ou un gobelet en étaient les seuls vestiges—il n'a pu que laisser de profondes *traces*.

Bien que le *logos* n'ait cessé d'attaquer et de corroder le mythe, il a continué à entretenir avec lui des relations profondes. Que préserve-t-il donc de son héritage ancestral, et en quoi cette préservation intéresse-t-elle la philosophie, au plus proche de l'origine (les Présocratiques) et au plus lointain (Deleuze)? La réponse est évidente, et pourtant, si on la considère en elle-même, elle apparaît plus que difficile. Car elle implique un virage absolu de notre conception de l'origine et de la continuité de la philosophie occidentale. Si, en effet, ce que la tradition ne cesse de

répéter, que la philosophie coïncide avec l'apparition du *logos*, victorieux du *mythos* comme saint Michel l'est du dragon, a toujours ceci de vrai que dès lors on cesse de s'installer dans un Dit tombé du ciel, étranger à la Raison humaine—ce qui ne tarde d'ailleurs pas à susciter le besoin de *religions* de la foi—pour revendiquer une puissance critique du discours argumenté proprement humain, ce qui reste inaperçu est que le mythe ne quitte pas la place sans laisser de lui cet aspect *globalisant et inséparable* qui saisit toutes choses dans sa forte « tenue ».

Je suppose donc, dans le *logos* philosophique *des origines à nos jours* la présence du mort, son « corps glorieux », sa forme pure, dépourvue de contenu. En un sens comparable, Nancy a très bien parlé des « lieux divins » qui demeurent après la disparition des dieux. Cette « forme de tenue », cependant, n'est pas sans effet : elle informe la philosophie subséquente. Qu'on se réfère à ses innombrables noms dans la pensée grecque (*harmonia, echein, amoibos, symbolon, holon, synéchès, pan, hen panta, démas, sphairos, tonos, hen diapheromenon eautôi, meson, symprioia, homonoia, diké* ...) ou qu'on songe à la fortune en allemand du terme *Zusammenhang* de Dilthey à Marx, du terme *Mitte* chez Kant ou Hölderlin, de l'idée de *Geviert* chez Hölderlin (le « cercle d'effectivité ») ou Heidegger, ou encore à la « colonne vertébrale » de Von Hofmannsthal, c'est, selon mon hypothèse, toujours « l'esprit du mythe », son *Geist* comme revenant, qui hante la philosophie.

Nous savons par Clastres et plus récemment par Hénaff,¹² que toute la vie des groupes traditionnels était régie par l'échange, le don et le contre-don, le retour à l'équilibre par le remboursement de la « dette », le sacrifice, le refus de toute accumulation. On a pu nommer, chez Bataille ou Baudrillard, « symbolique » cette machine duelle très particulière où deux éléments mis en contrariété ne cessent d'échanger leurs places et leur substance, pour créer une véritable entité que la philosophie a bien nommée « passage », « intervalle », « entre-deux ». Dans cette entité s'efface la présence autonome et insistante des deux éléments, ce qui ne veut pas dire qu'ils disparaissent, mais deviennent. Mais, si le mythe est l'ambient inamissible qui soutient la vie et le réel de chacun des membres de la société dans laquelle il continue de vivre, les symboles, si fréquents dans les clans traditionnels, ne sont rien d'autre que des *effets* du mythe. Et une fois le *logos* apparu, s'ils persistent dans la première philosophie et chez les grands tragiques, c'est à la fois (comme en Chine chez les Taoïstes) à titre de rémanence et de *figures en résumé* du mythe.

Le mythe, en tant que « dit de vérité » a bien pu laisser aussi un « ton » particulier, que Nietzsche notait dans la hauteur et l'allure prophétique de certains présocratiques. Pythagore sans doute, Empédocle, Anaxagore, seraient des spécimens de ce ton « grand seigneur », fustigé

plus tard, à juste titre, par Kant. Mais ce n'est pas là, tant s'en faut, *l'héritage* du mythe. Le mythe est resté comme *le vide accueillant d'une forme totalisante*, et que Confucius a parfaitement décrit : « c'est par le vide que l'on habite la maison ». Bref, le côté positif du chaos, l'ouverture béante, n'est pas seulement dans la totalité de ses possibles, mais aussi dans la simple forme de ce qui donne *un* lieu. Et comme le mythe, Griaule le montre avec une saisissante vérité dans *Dieu d'eau*,¹³ n'écrasait jamais de sa totalité la fine particularité, mais, au contraire, lui donnait place, de même le symbole—et il faut en dire autant des formes apparentées d'une pensée qui *représente le mythe* par la puissance qui supporte unité et multiplicité, organisme total et séparation bien suturée—sera la forme d'un tout faillé, sans cesse parcouru par un échange qui courbe les éléments et les monte en puissance. Deux éléments choisis pour leur distance absolue ne cessent de se pénétrer et de se dissocier et, demeurant dans un échange infini, introduisent l'infini en eux et entre eux, bref se retrouvent aux confins de l'univers—à portée de main. C'est toute une histoire nouvelle de la première philosophie grecque qui attend d'être écrite en ce sens.

Lien de Deleuze au mythe et au symbole

Nous avons compris que, lorsque l'essentiel disparaît (ce qui fait qu'un monde est monde), on a beau croire à l'importance enivrante de se déterminer soi-même, en adulte, par ce qui fait la spécificité de l'homme, on ne néglige cependant pas de préserver une trace de l'essentiel, comme on voit Enée emporter les Mânes et Lares de ses ancêtres pour aller fonder une ville nouvelle. Nous avons vu que cette trace, comme symbole et tous ses apparentés (coïncidence des opposés), mime le propre du mythe, l'accueil englobant. On se donne un élément du réel (homme), on imagine son opposé extrême (femme) et dans la distension qui les sépare et les met en rapport, on essaie d'introduire une image (un concept) du monde. D'où la furie pythagoricienne et académicienne pour représenter des tables de symboles et des listes de dichotomies. Or, Deleuze a laissé voir à plusieurs reprises, par des éléments cruciaux des auteurs qu'il choisit de commenter, par des formules, par des couples typiques (passé/futur, actuel/virtuel, lisse/strié, territoire et déterritorialisation), que le souci de l'appariement au lointain courait dans toute son œuvre. Est-il pour autant raisonnable, ne manquera-t-on pas d'objecter, de tenter cette nouvelle « méditerranéisation » de son œuvre? Deleuze grec, alors qu'il n'y fait jamais allusion, si l'on excepte quelques formules vite abandonnées sur le « simulacre » platonicien, des réflexions sur le prétendant et l'ami, ou de plus sérieuses références aux Stoïciens?

La véritable objection est en effet de taille. Car si mythe et symbole sont présents, même à l'état de traces, dans tout le champ philosophique, c'est à titre de *totalités*. Et c'est justement ce concept dont se débarrasse Deleuze dans le fameux texte des « briques et des restes », des « totalités à côté » et du refus, contrairement à Jean Grenier, de « recoller les morceaux ». ¹⁴ Cependant, et ceci aussi est irréfutable, le pli « ne manque pas de tenue » ! N'a-t-on pas affaire avec lui à une « totalité par fragments » ? La totalité comme telle, la « belle totalité heureuse », cela fait beau temps qu'elle est morte. Elle est morte avec l'avènement du *logos*. Mais le mort saisit le vif lorsque c'est le *logos* qui se fait le héros du consensus politique (qui rassemble, malgré l'apparence, Platon et les Sophistes), de l'entente au sein même de la violence, de la naissance d'une justice humaine et d'un Droit, d'un contrat social, d'un « revenu » conciliant dans l'unité de l'Esprit, d'une relation transparente du travailleur à son travail, d'une discussion démocratique occidentale ... toutes façons d'être ensemble, dans ses différences, pour faire *un*. Esprit du mythe.

Deleuze a donc raison de faire la critique de la totalité. Mais cette critique, la philosophie ne cesse de la faire. Et il a raison aussi de résister à la facilité d'un tout préétabli. Tous les philosophes n'y ont pas réussi. On doit savoir gré à Deleuze d'avoir tenté un nouveau pli sans Père, architecte ou horloger. ¹⁵ Reste que la philosophie de Deleuze est parfaitement cohérente et consistante, que c'est une philosophie de la rencontre comme prise et tenue des flux en un seul (plan et pli), et que rien ne peut effacer le centre du système : une *constellation coudée et soudée* d'hétérogènes formant un seul geste, un même mouvement, faisant bloc. J'y vois pour ma part toutes les caractéristiques du symbole, y compris la faille, et cela m'explique pourquoi je me suis mis en quête de Deleuze comme à la suite d'une Gradiva. J'y avais vu un mouvement spécial, un pli de l'esprit que j'avais déjà vu ailleurs : « ailleurs tout comme ici ».

Cette découverte serait pour moi, en même temps qu'une joie, la périble sécurité d'un coup d'arrêt, si en même temps ne se découvrait pas la véritable originalité de Deleuze, ouvrant d'autres chantiers. Exploitant sans aucun doute sa lecture de Bergson, il a su résoudre la *fermeture du symbole* ¹⁶ et arrêter une très longue évolution d'autant plus persistante en philosophie qu'on la déniait : il a compris, peut-être pas aussi clairement qu'il l'aurait voulu, que la seule façon de continuer à exploiter la spécificité de la philosophie (ses *grandes formes de tenue*, qui ont par exemple fait merveille en phénoménologie, et permis bien des séductions justifiées de la recherche de Heidegger, qu'on songe à l'hommage qu'il fait à Dilthey dans *Etre et temps*) consistait à associer dans un même « symbole », disons « pli », *l'actuel et le virtuel*.

Il est alors nécessaire de répéter que la philosophie de Deleuze *n'est pas* une philosophie du virtuel. Ignorer que, chez lui, il n'est pas question de préférer le virtuel à l'actuel, c'est se condamner à ne pas lire et à ne pas *permettre de lire* cet auteur. S'il a été contraint, pour peser sur une philosophie trop tournée vers la forme actualisée, de valoriser le côté du virtuel, s'il a souvent dû aussi parler de forces, d'usine, de verbes, de devenir, de procès et de passages, c'est pour faire saisir que la réalité est procès d'actualisation *et* de virtualisation en un seul tout (fragmenté, fuyant, ouvert). Le « lisse » ne se conçoit pas sans le strié, le mineur sans le majeur, la déterritorialisation sans le territoire, la ligne de fuite sans le système. Cela ne veut surtout pas dire que ce seraient de fades complémentaires, tournés vers le consensus et le jeu à somme nulle. Sans quoi il aurait répété une tendance répétitive de la philosophie classique. Il faut que l'un soit *faire-un* et le multiple *multiplicités* au pluriel comme zone d'extrême voisinage et départ vers le là-bas du devenir. Il y a du tragique dans Deleuze, le tragique de la vie, bien compacté dans l'oxymore qui définit sa pensée : *continuité hétérogène*, comme Sophocle disait *pantoporos aporos*. Survol absolu, u-topie, *Erewhon*, *Aiôn*.

Existe-t-il une micropolitique chez Deleuze? Certes. Du mythe devenu trace, il garde la *compacité d'un trait de devenir*, qui donne à l'homme ou à tout être devenu particule une force, une vitesse et une imprévisibilité *comme* puissance u-topique de changement. Du symbole, il garde le passage intervallaire infini, qui réinjecte du virtuel dans l'actuel et fait bouger les formes figées en les indexant sur la fuite.

Un Deleuze philosophiquement barbu? Non. Car contre aliénation, exploitation comme forme de transcendance, réification, ces problèmes éternellement récurrents, il faut savoir que faire : devenir, individuellement ou en masse, en meute, une *boule de fuite* qui puisse percée le murailles d'une pensée qui ne sait plus que figer les processus et indurer les extrêmes.

Un Deleuze rattaché à l'origine, soudain très vieux—et très jeune car il oblige à repenser toute la tradition.

arnaudvillani@hotmail.com

Notes

1. Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: PUF, 1968), 338 et 339.
2. Cela plaiderait, dans la politique deleuzienne, pour un réexamen de sa proposition : « anarchie couronnée » qui renvoie comme on sait à l'*Héliogabale* (Paris: Gallimard, 1979) d'Artaud, mais plus secrètement à Max Stirner dont *L'Unique et sa propriété* (Paris: Stock, 1978) est bien le texte

le plus libre et le plus corrosif qui ait jamais été écrit (on sait ce qu'il lui en a coûté). Il faudrait en profiter pour marquer combien la plaisanterie récurrente, et qui ne fait rire personne, de Marx sur « saint Bruno » et « saint Max » manifeste aujourd'hui à quel point le plus « saint » dans l'histoire, le plus confit dans une foi dévote, n'est pas celui qu'on croit.

3. On consultera sur ce point l'article « Deleuze et l'utopie » dans Michèle Riot-Sarcey, Thomas Bouchet, et Antoine Picon (dir.), *Dictionnaire des utopies* (Paris: Larousse, 2001).

4. Deleuze, *Empirisme et subjectivité* (Paris: PUF, 1953), 4 : « [l'imagination] comme lien des idées, est le mouvement qui parcourt l'univers, engendrant les dragons de feu, les chevaux ailés » ; 24 et 27 : « la sympathie s'étend naturellement au futur... [Mais] intégrer les sympathies, c'est faire que la sympathie dépasse sa partialité naturelle... Le problème moral et social consiste à passer des sympathies réelles qui s'excluent à un tout réel qui exclut les sympathies. Il s'agit d'étendre les sympathies ».

5. A. Cresson et G. Deleuze, *Hume, sa vie, son œuvre, sa philosophie* (Paris: PUF, 1952), 56.

6. Comme je l'ai démontré plus en détail dans « Deleuze comme possibilité de vivre », dans le numéro à paraître de la *Revue internationale de Philosophie* consacré au thème : « Deleuze et les possibilités de vie ».

7. Voir E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, §§ 6, 9, 11, 21, 39 et 40; Jean-Paul Larthomas, *De Shaftesbury à Kant*, Thèse de Doctorat d'Etat (Lille : 1985), 3^e partie, chap. 10 ; M. Frank, J.-P. Larthomas, A. Philonenko (Éd.), *Sur la Troisième Critique: Textes rassemblés et présentés par Dominique Janicaud* (Combas: L'Éclat, 1994) ; Deleuze, *La philosophie critique de Kant* (Paris: PUF, 1963), chap. III ; A. Renaut, *Kant aujourd'hui* (Paris: Flammarion, 1999), chap. VIII.

8. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris: Minuit, 1968), 304 et 305 (je souligne).

9. Leibniz, « Perceptions insensibles », dans *Nouveaux essais sur l'entendement humain* ; «Lettre à la reine Sophie Charlotte du 8 mai 1704», dans *Principes de la Nature et de la Grâce et autres textes* (Paris: Garnier-Flammarion, 1996), 79.

10. Notons cette remarque rarement citée de *Pourparlers* (Paris: Minuit, 1971), 171 : « Si on ne forme pas une série, même imaginaire, on est

complètement perdu ».

11. Deleuze, *Pourparlers* (Paris: Minuit, 1990), 143 et 196.
12. M. Hénaff, *Le prix de la vérité* (Paris: Seuil, 2001).
13. M. Griaule, *Dieu d'eau* (Paris: Fayard, 1997).
14. G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe* (Paris: Minuit, 1972), 50.
15. Comme on sait, les trois fonctions de Dieu chez Leibniz.
16. Ce qu'il y a à la fois de vrai et de caricatural dans le titre de A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini* (Paris: PUF, 1962).