

Gilles Deleuze
La guêpe et l'orchidée

ARNAUD VILLANI

RUED'ULM

En couverture :
Gilles Deleuze chez lui, en juillet 1988.
© Bruno de Monès/Roger-Viollet

Nous appliquons dans ce livre la plupart des rectifications orthographiques de la dernière réforme de l'Académie (JO du 6 décembre 1990).

© Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2020.
Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation par tous procédés réservés pour tous pays.
45, rue d'Ulm – 75230 Paris cedex 05
www.pressens.fr
ISBN 978-2-7288-0681-2

Table des matières

Qui est Deleuze	5
Avertissement.	17
1. Entre la guêpe et l'orchidée	23
2. De la phénoménologie de la rencontre à la constitution du pli	31
3. Unité et totalité dans l'œuvre de Deleuze.	39
4. Deleuze et le problème de la métaphysique	53
5. De la méthode	73
6. Le nœud de l'œuvre : les plis et leur rencontre comme événement	85
7. Constitution d'un plan idéal de création.	91
8. Un viatique pour la terre inconnue.	111
<i>Le concept (115) • La catégorie (116) • La causalité (117) • La répétition (118) • Le devenir (119) • La synthèse (120) • La dimension (124) • Le captage, la capture (126) • Le pli (127) • La métamorphose (128) • La fuite (129) • Le larvaire (131) • L'involontaire (131) • L'heccéité (132) • Le dispars (133) • Le machinique (134)</i>	
Conclusion.	137
Annexes.	145
<i>Extraits de correspondance (145) • Réponses à une série de questions (novembre 1981) (148)</i>	

Qui est Deleuze ?

En mettant les choses au minimum, et en reprenant le terme de « fonction » que lui-même emploie, on pourrait dire que « Deleuze » est une fonction qui conjoint lui-même, Guattari, et un tiers issu de leur rencontre, que l'on peut nommer « Deleuze esperluette Guattari » – D&G. Les trois entités diffèrent sur de nombreux points, mais elles se conjoignent, et, conformément au principe de disparation, forment un élément nouveau, qui « fuit ». Non seulement parce que Deleuze rencontre Guattari, mais aussi parce que Deleuze d'un côté, Guattari de l'autre, et les deux ensemble, rencontrent D&G. Lorsque j'ai fait lire à Deleuze, dès 1985, une version de *La guêpe et l'orchidée*, proche sur l'essentiel de celle qui sera finalement publiée en 1999, il m'a répondu, toujours avec son tact bienveillant et sa belle précision : 1) que l'étude était juste, et en même temps qu'il lui semblait que je l'avais « méditerranéisé » ; 2) que je devais me « désenvoûter » de lui-même pour poursuivre mon propre chemin de recherche ; et 3) que je n'avais pas évoqué suffisamment Guattari. Cette dernière remarque, je tiens à le souligner, indique de sa part une grande générosité. Mais elle en dit long également sur une qualité qui manque à la plupart, et que je ne peux mieux exprimer qu'ainsi : dans sa rencontre avec les œuvres, et leurs auteurs à travers elles, il possédait une justesse d'intuition immédiate qui, conformément à la définition de Bergson, lui livrait à la fois le sens profond de l'œuvre, et l'atmosphère ou la modification d'atmosphère caractérisant son auteur. Il sentait très bien ces signes. Une discussion rapide, dans son bureau de la rue de Bizerte, tous deux encadrés par la puissance inouïe de deux splendides Bacon, sur un thème chez lui classique d'une confrontation Cuvier/Geoffroy Saint-Hilaire, est à cet égard révélatrice. En quelques mots simples, il m'avait deviné : ma passion pour le domaine grec, notamment présocratique ; mes recherches extra-philosophiques, notamment en poésie ; mon penchant pour une intensité romantisante ; ma discrétion allant jusqu'à une forme de timidité, ou de ce que Kierkegaard nomme « communication négative, indirecte » ; mon invincible penchant pour la véracité ; mon attention à la position existentielle face aux hommes et au monde ; ma détermination apte aux rencontres, mais peu encline aux conversations.

C'est dire qu'en un sens, il avait deviné que j'avais, autant que lui, cette passion de rencontrer des personnes vraies, dans une vie qui ne se

distingue pas de l'œuvre. Ajouterai-je que sa difficulté à respirer, qui rend compte, comme contre-effectuation, de sa sortie volontaire de la vie, avait été aussi souvent la mienne, même si je l'équilibrais par le sport ? J'ai eu avec lui, et avant lui avec Parménide, Plotin, Böhme, Novalis, Stifter, Nietzsche, Kafka, Deml ou Vesaas, la même connivence sans mots – toutes proportions gardées – qu'il avait pu avoir avec Spinoza, Hume, Bergson, Proust, Artaud. Une rencontre avec des sensibilités et des atmosphères de pensée aptes à la rencontre, invitant à la création, donnant à respirer. Et le signe de cette double rencontre pourrait être, même si la langue ne fourche qu'imperceptiblement, l'expression de cette intuition comme « bifurcation explosive ». L'essentiel ici n'étant pas à mon sens le mineur, mais ce qu'il permet, une rencontre à nu. Et de mon côté, j'avais entendu, derrière son plaidoyer pour Geoffroy Saint-Hilaire et sa charge contre Cuvier, que cette querelle célèbre avait été pour lui un lieu fondateur, un nœud de forces, une bifurcation sémiotique. Ce n'était pas une affaire de paroles, mais la véracité d'une attitude, pas une *lexis* mais une *hexis*.

Comment s'en sortir alors si le côté insaisissable de cette communication biaisée se multiplie à vue comme le Vieux de la mer, chez Virgile (*Géorgiques*, livre IV, l'épisode d'Orphée), devient, dès qu'on cherche à le saisir, eau, feu, bête sauvage et toute forme imaginable ? Finalement, qui est Deleuze ? Mais aussitôt, on a nettement l'impression, dès ce premier programme à la recherche de « qui » pourrait bien être Deleuze, de faire fausse route. D'abord parce qu'il est clair que la question « qui », après Nietzsche et Deleuze, ne peut plus être abordée comme on avait l'habitude de le faire en philosophie, en se connectant à des âmes, esprits, intériorités, derrière lesquels on aurait redécouvert immanquablement un « sujet », une instance de contrôle impliquant domination et soumission réciproques. Reposer la question « qui ? » est un geste fort qui redétermine le chemin philosophique. Nous savons tout cela. Mais l'intuition fulgurante qui nous livre la personnalité, l'heccéité entière de l'auteur, de l'œuvre, d'un personnage, d'une situation, a son risque. C'est justement ce risque que Deleuze désamorçe dans la philosophie de Bergson, parce que son respect pour cette pensée le porte à la critiquer sur le point où elle devient contradictoire (et non « bifurque »), même si c'est presque imperceptible. Le problème, c'est qu'une déhiscence absolument minime, au bout du

QUI EST DELEUZE ?

compte, devient une vraie béance. Le travail deleuzien pour éviter la notion de « qualitatif » initiant de proche en proche de mauvaises choses, pour y substituer l'« intensif », indique qu'il avait saisi le point par lequel le système de Bergson, non pas « fuyait », mais justement ne fuyait plus, risquait de se barricader dans ce retour au spirituel et à ses collusions ontologiques, où se tapissait une régression¹.

Donc, dans cette intuition qui nous livrait l'atmosphère de la personne et de l'œuvre, il fallait préciser qu'il ne s'agissait surtout pas de se faire encore « avoir » par un retour offensif de l'être. À chaque phrase il importait donc, dans ce nouveau régime de pensée et d'action, de prendre garde. On est peut-être, pour un seul mot, en train d'annuler le caractère de fraîcheur et de nouveauté de tout ce qu'on vient d'essayer de dire. Dans la suite de nos mots, la vigilance impose de dire et répéter pour soi : *I would prefer not to*. Ce que l'intuition ressent, ce n'est ni un percept ni un affect ni un concept, mais, disons-le ainsi, un « forcept » ou mieux un « furcept », ce qui nous mène vers le dehors (*foras*), mais représente en même temps un branchement effectif (*furca*, la fourche). Et ce « furcept », proche d'un instrument de souffrance permettant d'accoucher (*forceps*), signale, sans passer par la médiation du langage et du sens, ce que je représenterais comme une *relation* concrètement fourchue, sans lien avec un *rapport* abstrait, et inscrivant dans les faits la bifurcation que deux ou plusieurs choses doivent à leur rencontre, qui les plie et les coude, et les lance à fuir, de sorte qu'elles deviennent « un » par ce point de coudage/soudure (coupure/flux). Cet « un » ne totalise rien, mais présente « en personne » un minime fragment, un éclat, un petit bout de quelque chose d'incomplet à jamais, qui pourtant, dans son virage absolument singulier, change le mode du temps. Une sorte de monument élevé à l'angulation, un « plus solide que l'airain » en mobilité absolue. Bref, un *rythme*². Et il n'y a pas

1. Il n'est que de voir la discussion avec le RP Sertillanges. Le même risque est encouru chez Kandinsky, d'où une singulière discrédence entre le point d'avancée de son travail pictural, et le retard singulier de son commentaire théorique. Comme si l'un et l'autre ne parlaient pas la même langue, comme si la « langue étrangère » des travaux depuis le *Cavalier bleu* était intraduisible dans la langue pseudo-maternelle des reterritorisations sur un fantasme d'intériorité.

2. En effet *rhythmos* a un radical qui signifie « couler » et une sémantique qui renvoie à du « stable ».

à chercher « de quoi » une chose, l'autre, et leur angle seraient le fragment. Ce n'est pas parce qu'elles se donnent pour cassées qu'il y a, où que ce soit, cassure. Voir « pour de vrai » un homme, un animal, un paysage, une atmosphère, c'est voir où ils plient et comment ils plient chaque fois qu'ils rencontrent l'autre, ou éventuellement eux-mêmes. Une atmosphère, une singularité, une heccéité, ce serait en somme un style de cou dage, un carrefour, comme on voit que se tient aux carrefours, dans les deux pièces de Sophocle autour d'Œdipe (qui est Œdipe ?), une inflexion qui fait césure et anime la tragédie. La formule serait alors : « une vie, si elle est réellement une vie, ne cesse de dévier ». Ce qui n'est ni une négation ni, comme on le dirait avec Descartes, une privation. Le cou dage, c'est la force de rencontre, « l'énergie de prise », au sens non négatif de « prendre ».

La question : de tous ces livres, de toutes ces années avec en tête le *mouvement-Deleuze*, que reste-t-il, comme on prend la mesure d'une vie en regardant derrière soi, et non pas de haut, comme le fait encore le *Voyageur contemplant une mer de nuages*. Je dirais que c'est le premier philosophe de l'histoire de la philosophie à avoir non seulement entièrement enregistré la césure schopenhauerienne (cela Nietzsche, Whitehead, Bergson ont su le faire), mais à être entré dans l'opération de modification de la langue, de la pensée, de l'attitude, du regard, que ce déplacement de césure implique et impose. Rejoint, et conjoint par Guattari, qui par sa pratique institutionnelle expérimente aussi en ce sens, Deleuze s'abandonne au risque d'un gigantesque déplacement de la parole, de la pratique et de la pensée. Au fond, il applique ce que Kant avait déjà remarqué. Mais Kant avait remarqué bien des choses qui auraient fait partir son système ailleurs que là où il voulait l'envoyer, si seulement il avait su écouter ce qu'il disait lui-même. Je pense à la première page de la « Dialectique transcendantale », au texte sur le cinabre, à l'opuscule sur la différence des régions dans l'espace, et aussi à cet *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. Et justement, alors que ce titre semble thématiser l'idée de négativité, le sens de ces pages consiste à poser que, dans les oppositions réelles, même si l'on se croit obligé de déclarer l'avancée du bateau comme positive, même si on emploie des « grandeurs négatives » pour décrire le même bateau rebroussant chemin, reste qu'*au niveau des forces* qui font avancer le bateau, on est toujours dans du positif. Kafka regarde au niveau des choses, Deleuze au niveau des

QUI EST DELEUZE ?

forces. Le résultat est le même. Pour ce qui est des forces et de l'énergie, les rames maniées de bras humains, le vent, le travail produit par les machines et la combustion du fuel, il n'y a que des forces positives. Les forces sont toujours actives. Comme le non-être chez Parménide, les forces que Nietzsche dénonce comme réactives sont des illusions du regard, une distorsion de l'attitude, une invention de l'humain.

Donc, rester dans le mouvement, la vitesse, le verbe et non le substantif, l'inclusif et non l'exclusif, le devenir sans jamais cesser (« ne cesse de... », le tic nécessaire de Deleuze), c'est faire affleurer les forces sous les formes, c'est revenir, dirait Whitehead, à la *causal efficacy* sous la *representational immediacy*, c'est revenir sérieusement à Héraclite et ses fragments sur les transformations élémentaires¹, c'est rejoindre la densité d'un être qui n'a, chez Parménide, rien de l'ontologie à venir, et chez Nietzsche et Deleuze, par après, plus rien d'ontologique. Ce virage, on le voit, revient à une pensée plus ancienne, pré-ontologique, à condition qu'on fasse l'effort de soulever le fatras des commentaires traditionnels qui non seulement manquent les Présocratiques, mais semblent avoir pour seul but de les cacher définitivement à nos yeux. Cette fois, la fumée qui les rend indistincts, c'est nous qui la faisons avec nos « écrans » de commentaires impénétrables et orientés. Mais il y a deux façons de vivre ce virage. La première est méthodologique, elle consiste à mettre en place, par l'invention de nouveaux concepts, une nouvelle sémantique, un nouvel usage grammatical axé sur les verbes, un nouvel emploi des prépositions et locutions prépositionnelles (faire-machine avec, parler devant, « à côté », « au milieu de », « entre »...). La seconde est expérimentale, elle consiste à pratiquer, agir, faire. D'où

1. Hegel trahit sa propre affirmation d'une filiation directe de sa philosophie avec celle d'Héraclite, dès après sa *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*. Cette filiation, qu'il souhaite ou fantasme sur son côté hœlderlinien, est dépassée et devient caduque dès après Iéna. Ou plutôt, elle est prise totalement à contrepied, renversée au sens propre. Je ne sais si c'est aussi la raison pour laquelle on peut surprendre en plus d'un endroit des ouvrages de Deleuze une sorte d'agacement à l'égard des présocratiques, qu'on verra plus loin, par une étrange hypertrophie de leur « profondeur », assimilés à des « hommes des cavernes » aux yeux rougis par la fumée de leurs tanières. Il y a là un point à creuser. Ce qui est certain, c'est que pas une proposition sérieuse ne peut être rencontrée dans le corpus deleuzien sur les préplatoniciens, d'autant que « revenir aux Grecs » est, là aussi de conserve avec Foucault, caricaturé comme un « retour à l'origine », présenté comme la menace d'une « aurore de la pensée » à la Heidegger.

disparition de la question objectivante « qu'est-ce que ? », et réorientation de la question « qui ? » vers un processus plutôt que vers un substrat. D'où disparition de la question « pourquoi ? » et réorientation de la question « comment » vers des dispositifs et des agencements.

Reste, pour moi en tous cas, une question d'histoire de la philosophie, qui ressemble un peu à celle qu'en hésitant, je posais ici même, en évoquant la possibilité d'une *quatrième synthèse*. Le « survol absolu » est essentiel. Il prouve le mouvement en avançant, ou en reculant (« remontant dans les plis, à partir d'un point de rebroussement »), ce qui revient au même. Mais demeure une énigme. Comment la pensée-mouvement¹, qui ondoie au rythme des transformations, et qu'on doit dire plutôt « change »² que seulement échange, ce qui signe l'agir même, a-t-elle pu progressivement laisser place au ralentissement d'une sorte de *sapiens faber*, demandant que tout s'arrête de bouger pour se laisser définir par concepts³, et ainsi « se laisser prendre ». De sorte que tout, alors, selon une bonne « révolution copernicienne » à la Kant (et non à la Copernic), se mette à tourner autour de l'homme-soleil, dans un ciel parfaitement anthropocentrique et anthropocénique. L'échange cérémoniel, au sens anthropologique de change des rôles et des places, était certes voué à disparaître. Mais comment, historiquement parlant – et cela n'impliquant aucune déploration, mais plutôt la nécessité de relancer un geste critique – le *mouvement-de-change*, qui peut se dire à la fois réel et pensée, a-t-il pu laisser place à son contraire

1. Il est évident que le terme mouvement qui qualifie la pensée n'a pas ici le même sens que dans « l'image-mouvement » du *Cinéma I*. Ce serait même l'inverse. Cette pensée mouvement n'est pas une suite d'incitations à réagir à un récit, mais elle est le récit même de la pensée qui, devenant maîtresse de son mouvement, peut concevoir le monde qui l'entoure comme un mouvement inarrêtable et un gigantesque échange, notamment de signes.

2. Au passage, un terme hœlderlinien, présent dans le cercle d'effectivité (*Wirkungskreis*) par *Wechselwirkung* (effectivité d'échange). Voir, dans l'édition de la Pléiade, les textes « poétologiques ».

3. Ici, c'est Antisthène, cité par Simplicius, qui est emblématique. Il déclare ne pas voir la chevalinité (*hippotêta*) et pourtant très bien le cheval (*hippos*), sans se laisser duper par la réplique de Platon qui lui déclare qu'il « n'a pas l'œil » ! C'est une forte dénonciation du pouvoir pris par le concept sur la présence en personne, qu'il eût fallu méditer. Deleuze en un sens reprend cet épisode essentiel du questionnement philosophique, lorsqu'il rappelle que le réel, c'est autant le virtuel et son mouvement inarrêtable, que l'actuel et son « repos forcé ».

QUI EST DELEUZE ?

exact, l'inéchangeable, l'indéplaçable statue du Commandeur d'un État mondial qui semble définitivement adonné au pouvoir, et au profit qui n'en est qu'une forme ? Il est vrai que cette idole, avec son code décrypté brillamment par Baudrillard, dissimule la multiplication réelle des échanges sous une pseudo-agitation maximale et incessante, une série de faux-mouvements « obscènes ». « Que s'est-il passé ? »

Que s'est-il passé pour que nous ne pensions plus les points critiques de la pensée (par exemple le statut à accorder aux couples d'opposition) comme pouvaient le concevoir un taoïste et un Grec présocratique ? Le hasard d'une formation de philologue, parallèle à celle de philosophe, m'a donné un regard particulier, non seulement pour le devenir des mots, mais pour les fines traces archéologiques de types de pensée que l'histoire n'a conservées que dans les mots¹. Et l'idée qui guide ma recherche ces dernières années, dont j'ai manifesté quelques aspects dans la première édition de ce livre, et qui m'a permis d'avancer dans la compréhension de certains auteurs difficiles, notamment Hölderlin et Kafka, tient² dans la recherche d'une modification de l'attitude grecque vis-à-vis des hommes et du monde, qui vire de telle manière qu'elle intègre progressivement les principes d'accumulation, de profit, de pouvoir dominant, d'exclusion et de guerre, alors que les recherches anthropologiques montrent que, dans les sociétés traditionnelles, ces principes n'allaient pas de soi et semblaient respecter des limites strictes, ou manifester la présence de contre-pouvoirs faisant office de freins.

Cela fait beau temps que j'ai décidé de nommer des pensées qui freinent de tels principes : « pensée symbolique », en me fondant sur un sens grec du *symbolon*, où le couple d'opposition, au lieu de viser la suppression d'un des éléments affrontés, faisait tout pour animer au contraire et monter

1. Un simple exemple : la présence, en sanskrit, et encore en grec classique, du « duel » signifiant un deux très particulier, et sa disparition en latin. Mais il est quantité d'autres signes persistant sous leur effacement, quantité d'autres « fossiles » de pensée.

2. D'où de nombreux travaux avec des philologues, sur Heidegger avec André Sauge (*Défaire Heidegger*, Kimé), sur la pensée présocratique avec Heinz Wismann, sur Socrate avec Gilbert Romeyer-Dherbey. D'où une série de questions préalables énumérées en nom propre, dont le premier recueil est paru aux éditions Unicité (*Avant la philosophie*) et sera suivi de deux autres chez le même éditeur : *Chiens de faïence*, qui vient de paraître, et *La Raison polémique*, au titre d'une contribution à la critique de la pensée occidentale.