

## Continuité et virtualité chez Deleuze

Arnaud Villani

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/edl/1107>

DOI : 10.4000/edl.1107

ISSN : 2296-5084

### Éditeur

Université de Lausanne

### Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2014

Pagination : 77-94

ISBN : 978-2-940331-36-9

ISSN : 0014-2026

### Référence électronique

Arnaud Villani, « Continuité et virtualité chez Deleuze », *Études de lettres* [En ligne], 4 | 2014, mis en ligne le 15 décembre 2017, consulté le 19 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/edl/1107> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/edl.1107>

---

© Études de lettres

## CONTINUITÉ ET VIRTUALITÉ CHEZ DELEUZE

Le fil qui joint la virtualité chez Bergson et chez Deleuze ne doit pas occulter le problème essentiel qui apparaît alors : le lien foncier entre la virtualité et la notion de continuité. Aussitôt, cette continuité se présente comme continuité de la pensée qui « fait bloc ». Et, pour l'historien de la philosophie, ce problème nous ramène, de façon d'abord étrange, au lien entre la métaphysique, à condition de la penser comme immanente, et la continuité virtuelle. Ce qui veut dire, un pas plus loin, que l'une des plus lointaines pensées de la Philosophie, à savoir l'aphoristique héraclitéenne, s'invite dans le débat contemporain sur la possibilité d'une métaphysique immanente, autrement dit, qui « laisse couler les flux » et les mène jusqu'au plus haut point dont ils sont capables.

Un grand philosophe est un penseur qui pense non pas seulement du nouveau, mais aussi de nouveau. Que signifie « penser de nouveau » ? Par exemple, Bergson est un grand philosophe parce qu'il pense le mouvement et non les formes arrêtées. On peut le dire également ainsi : c'est un grand, ou un vrai philosophe, parce qu'il considère le temps comme porteur non de décadence mais de mûrissement. Le grand philosophe déplace nécessairement le point de vue de la philosophie, et sur la philosophie. En même temps, le philosophe qui a la force et la lucidité, sur certains points cruciaux, de « penser de nouveau », peut, sur d'autres points, rester en retrait, apparaître comme « emprunté ».

Deleuze – qui, dans son rapport à Bergson est dans la position que décrit Nietzsche : « Un philosophe lance une flèche, un autre la ramasse et la lance plus loin » – peut manifester sa différence de pensée dans la façon dont le virtuel s'entrecroise d'une manière précise avec l'actuel dans la construction du plan de consistance. Ce n'est pas en effet qu'il « préfère » le virtuel à l'actuel, ou qu'il condamne l'actualisation (que pourrions-nous penser s'il n'existait pas de formes actuelles, et comment

pourrions-nous penser, n'étant que des flux ectoplasmiques?), mais il est contraint d'accentuer le virtuel, à proportion de son statut le plus souvent négligé. Mais, comme chez Bergson, le souci du virtuel s'interprète selon un souci plus englobant, celui du mouvement continu dont il est condition. On se souvient que *La pensée et le mouvant* multipliait les références à cette continuité: « Tout mouvement [est] *absolument indivisible* »<sup>1</sup>; « c'est *toujours d'un bond* que le trajet est parcouru »<sup>2</sup>; « la mélodie *continue* de notre vie intérieure »<sup>3</sup>. Bergson plaisantait sur ce « *roulis et tangage* »<sup>4</sup> en continu du réel, que bien des gens ne supportent pas. Et il insistait: « les perceptions antérieures restent *solidaires* des perceptions actuelles »<sup>5</sup>, donnant l'image d'une « *immense nappe solide* »<sup>6</sup>. Les hypothèses de la « *ligne flexueuse* »<sup>7</sup>, ainsi que les très plotiniennes « *condescendance* »<sup>8</sup> et « *distension* »<sup>9</sup> doivent être considérées comme mises en scène de la continuité. Rencontrer chez Deleuze les formules suivantes: « La pensée revendique seulement le mouvement qui peut être porté à l'infini » (40/41) ou: « Le concept n'a pas d'autre objet que l'inséparabilité des composantes par lesquelles il passe et repasse » (28/29) ne reviendra pas à confirmer une ressemblance entre les deux penseurs, mais leur différence.

Le lien deleuzien entre virtualité et continuité est assuré par la théorie du chaos comme pur virtuel. Suivons l'opération complexe qui consiste à installer, entre transcendance et chaos, la consistance d'un « plan ». « Le plan est troué », disent Deleuze et Guattari, il laisse remonter soit la transcendance, soit le chaos (52/54). D'autre part, les plans sont multiples pour la raison qu'« aucun n'embrasserait tout le chaos sans y retomber, et que chacun ne retient que des mouvements qui se laissent plier ensemble » (51/53). On voit que la continuité qui caractérise le plan doit constamment déjouer le risque de se laisser gagner par la transcendance, comme « le système le plus clos a encore un fil qui monte vers le virtuel »

---

1. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 158.

2. *Ibid.*, p. 159.

3. *Ibid.*, p. 166.

4. *Ibid.*, p. 167.

5. *Ibid.*, p. 175.

6. *Ibid.*, p. 208.

7. *Ibid.*, p. 264.

8. *Ibid.*, p. 279.

9. *Ibid.*, p. 275.

(116/122), sa ligne de fuite, son fil d'araignée. Découvrir les stratégies et le type d'entrecroisement désajusté d'une continuité dans laquelle circule, vibre partout la virtualité, tel est le défi.

Le virtuel n'est plus [...] chaotique, mais virtualité devenue consistante, entité qui se forme sur un plan d'immanence qui coupe le chaos (147/156).

Deleuze retrouve l'exigence empédocléenne du *noûs* en posant un « crible » philosophique qui « sélectionne des mouvements infinis de la pensée et se meuble de concepts formés comme des particules consistantes allant aussi vite que la pensée » (112/118). Ce qui est tout à fait révélateur de la méthode de « précision minutieuse » qui permet à Deleuze d'inventer par l'effet d'un œil plus aigu, ce sont les multiples opérations des plans de consistance. Tout d'abord, le ravaudage : « le plan d'immanence ne cesse de tisser, gigantesque navette » (41/42). Mais, plus que tissage, c'est un compactage de type *quilt*, car les bords ne correspondent pas comme en un puzzle :

Les concepts sont des touts fragmentaires qui ne s'ajustent pas [...] mais résonnent (38/39).

Qu'est-ce, très précisément, que cette résonance ? Un écho de la « symphonie par contrepoints » de Von Uexküll (175/186). Ainsi la tique est un plan à elle seule en radoubant l'acide butyrique, un endroit glabre de la peau, le sang chaud des mammifères, la lumière qui attire en haut d'un arbuste, la pesanteur qui fait tomber sur le mammifère, et les dix-huit ans de sa patience. Quelle cacophonie, quel triomphe de l'hétérogène, quelle pataphysique, quel monde roussellien ! Hölderlin n'aurait pas renié ce type de discordance concertante. Dès lors s'entend un autre caractère, le « survol absolu » où revient une intuition de Ruyer qu'Yves Barel saura aussi exploiter. Tel est l'événement qui « survole tout vécu non moins que tout état de chose » (37/38). Ce qu'approfondit la référence à *Néofinalisme* de Ruyer : « [...] état de survol sans distance, à ras de terre, auto-survol auquel n'échappe aucun gouffre, aucun pli ni hiatus [...], une forme consistante absolue [...] sans transcendance [...], qui reste coprésente à toutes ses déterminations [...], les parcourt à vitesse infinie, sans vitesse-limite, et [en fait] des variations inséparables [...] à équipotentialité sans confusion » (198/210-211).

Toute la série des caractères du plan de consistance s'explique donc par l'étrange pouvoir d'un continuum sans intervention de la transcendance, à la manière d'une « synthèse immanente ». Car il faut rapprocher sans identifier, avoisiner sans filiation, assembler sans convenance, établir des échos sans assimiler, superposer des « entre-temps » (149/158). Deviennent non seulement clairs, mais inévitables, la finesse des processus et les inversions biaisées de ce qui ne cesse d'échapper aux vérifications d'identité. Ainsi, on va chercher « le point [...] à l'infini qui précède [la] différenciation », « zone d'indétermination » (164/174). On va faire jouer les « raccordements sur horizon » (88/93), le « feuilletage » (51/53), « le point de coïncidence, de condensation et d'accumulation des composantes » (25/25), « le [parcours immédiat] des composantes » (137/144), les « rétroactions, connexions, proliférations, dans la fractalisation de l'infinité infiniment repliée » (41/43), bref la qualité « syntagmatique, connective, vicinale, consistante » (87/92) du concept avec ses « variations inséparables qui passent par des zones d'indécidabilité » (137/144) parcourues à vitesse infinie.

Il est essentiel d'apprécier ce qu'apporte à la philosophie une telle stratégie. Louons Deleuze d'avoir, encore plus précisément que Bergson, Klee ou Bacon, réintroduit dans la pensée la force du virtuel. Alors que l'effort noétique le plus précoce, celui d'Héraclite chez les Grecs, celui de Lao Tseu chez les Chinois, celui du mythe dans les sociétés traditionnelles, n'a pas encore rompu avec le virtuel, la pensée que Deleuze résume par l'expression « l'image classique de la pensée » (*DR*, ch. 3 notamment), semble tout en avoir oublié. Ou plutôt, quand elle pense la virtualité, et paraît de ce fait lui donner des gages, elle donne à cette virtualité un caractère mathématique ou Idéel qui l'éjecte une deuxième fois du champ du réel. Entre un réel qu'on rejette sous des noms flétrissants, et un virtuel qu'on appelle sous la condition d'une intelligence pure et quasi surhumaine, il semble que, ne donnant rien à penser de présent-concret, on veuille bâillonner le virtuel en se privant de sa puissance de réel.

Ce que ne pouvaient à aucun prix envisager les pensées antérieures à celle de Platon, parce qu'elles continuaient de penser le mouvement et « en mouvement », et voyaient, pour le dire par le symbole, la réalité des « extrêmes opposés » ne résider que dans leur échange, « impur et asymétrique »<sup>10</sup>. Or cette pensée ne tombait pas du ciel ni ne flottait

---

10. B. Pautrat, *Versions du soleil*, p. 106 et sv.

dans les airs. Pour ancrer ce type noétique en anthropologie, on peut se référer aux travaux de Marcel Hénaff qui démontre parfaitement la présence constante du mouvement circulaire et réciproque de l'échange dans le « don cérémoniel »<sup>11</sup>.

Ainsi Héraclite en était encore conscient, par le Cycéon qu'il faut sans cesse remuer, par ses fleuves, par l'égalité que produit le tour de rôle. Il préservait encore l'*amoibos*, l'échange continu. De même, Lao-Tseu et Confucius d'un côté, Anaximandre et Antiphon de l'autre, prenaient bien soin de laisser une place centrale au « vide », comme « entre-lieu » de circulation et de mélange (*krasis*), *apeiron* (infini indéterminé) et *arrhythmiston* (« libre de toute structure ») montrant ainsi quel rapport puissant le « chaos » comme force de « remontée » brisant toute barrière, entretient avec la virtualité dans le « brassage » anexact du mouvement. Si l'ouverture (radical grec +*cha-*, latin : *hiare*) du chaos consiste en l'absence de tout arrêt dans le mouvement, on pourrait résumer la fécondité deleuzienne dans la prégnance ou état continûment naissant des formes. Ce qui nous gêne dans l'appréciation de ce point, c'est que nous sommes si accoutumés à considérer comme existant le formel visible, et lui seul, que nous avons tendance à prendre l'imperceptibilité du réel insistant entre les formes d'arrêt pour de l'inexistence. Or, c'est de cette manière fine de saisir le réel en mouvement, en prenant part à sa construction, et de départager entre forme faite, forme dédoublée à l'infini et forme en train de s'inventer, bref, c'est de cette « réflexivité [où] le mouvement s'accomplit » que dépend en général toute expérience, ouvrant à un empirisme nécessairement supérieur<sup>12</sup>.

Ce que Deleuze semble avoir en vue lorsqu'il reprend l'idée de « contemplation » chez Plotin et en fait une « contraction », comme forme absolument primaire et universelle de l'action de devenir, c'est l'énorme distension, le *gap* qui sépare et rassemble, d'un côté, des formes très frustes de cohésion – comme le voyaient les Romantiques et, en tout premier lieu, Novalis : attraction et répulsion, magnétisme, électricité, galvanisme etc. – et de l'autre, toutes les variantes imaginables de cercles fonctionnels, cette façon baroque d'intégrer le dispar. Le bénéfice en est l'univocité puisque les extrêmes que l'homme a inventés en privilégiant sa propre figure « de proue », du fait de la remontée de tous les règnes

11. M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 220 et sv.

12. H. Wismann, *Penser entre les langues*, p. 45.

méprisés de l'univers, « reviennent au même » ou, comme le voyait le maître de l'aorgique, se mettent à « rimer ».

Or il est aisé de montrer que nous sommes exactement dans la question du virtuel. Il faut se faire du virtuel, qui n'est ni sensible ni imaginable ni mémorisable, et qui demeure bien difficilement pensable, l'idée d'une continuité infinie ou infiniment infinie, démultipliant et désorientant en temps et en lieu toute actualité. Continuité d'abord au sens où ce mouvement n'admet pas de hiatus, et ensuite en ce qu'il continue d'opérer, comme la ligne baroque continue, « va à l'infini » sans se laisser arrêter. En temps, parce qu'il « ne cesse jamais » d'œuvrer à cette immense boule contenant toutes les formes et passages micrologiques entre les formes, que Whitehead a désignée par l'expression *creative advance*. En espace, parce que l'actualisation est la convergence d'une telle puissance du temps avec la puissance propre de l'espace individualisant. Cette individualité témoigne d'un côté de ce que les mathématiciens nomment « puissance du continu », d'un autre côté de la profondeur de la formule médiévale : *natura non facit saltus*, « la nature ne fait pas de sauts », enfin de la difficulté, pour la philosophie, de faire ce pas de plus, pure révolution, qu'accomplit Deleuze lorsqu'il installe une « continuité faillée ».

La reprise de l'idée de continuité était déjà un pas exceptionnel, même si c'était un « pas en retour » vers les révolutions de Spinoza proposant sa Substance et ses attributs infiniment infinis, sa « causalité immanente » et sa « nature naturante » (d'où la question de Jacobi sur le « point élastique », dans le *Pantheismusstreit* et le *hen panta* du Romantisme allemand), et de Leibniz mettant en avant son *vinculum substantiale*, sa reprise de la « conspiration universelle » (*panta sumptnoia*), et la maxime destinée à la Princesse Charlotte : « Ailleurs tout comme ici ». Il faut prendre au sérieux ce moment anticartésien comme indice d'une continuité inaperçue de la virtualité continue en Philosophie. On verrait qu'il n'y a aucune autre alternative que de partager toute pensée en deux branches, ce qui éclairera cette discipline et l'originalité de Deleuze.

1. La pensée du Tout, comme continuité indivise ou inséparable, maintenant le virtuel comme tissu conjonctif et cartilage de conjugaison du mouvement. Ce virtuel est inaccessible aux sens (il serait perceptible par des coupes fines, IRM ou scanner, photographies de Muybridge, mais ces coupes brisent le mouvement), à l'imagination (l'œil ne peut le fixer en images), à la pensée (comment penser ce qui ne s'arrête pas

aux formes et les déborde?). Des auteurs comme Héraclite, Hippias, Antiphon, Nicolas de Cusa, Goethe, Hölderlin, Novalis, seraient les représentants emblématiques de ce souci du tout bien tenu-continu qu'un Sage grec disait en trois mots, issus d'une vie de pensée: *meleta to pan*, « prends grand soin du Tout » et, sous sa forme d'avertissement ou d'interdit implicite: « ne va jamais risquer d'abandonner la réalité en tant qu'un tout ». Mais le risque majeur de cette pensée, dont la bienveillance s'exerçait à l'égard de toute chose, qu'elle refusait d'exclure, c'est qu'elle préparait l'avènement de la transcendance, ou la réintroduisait après coup, en se laissant surprendre par les accointances secrètes de la continuité et de l'être surplombant. C'est ce que l'on pourrait reprocher à Parménide: en évitant la transcendance par la tenue des contraires, il y reconduit *in fine*.

2. C'est aussi en deux fois trois mots que s'exprimait Socrate qui signait l'arrêt de mort de cette sollicitude de la pensée et ouvrait une pensée tout autre. On voit en effet que *isthi mêden eidôs*, « sache que tu ne sais rien », prend un « ton » polémique s'il est couplé à cet autre impératif gnomique: *gnôthi seauton*, où l'accent porte sur le deuxième mot: « c'est, non pas la nature, mais toi-même que tu as à connaître ». A elles seules, ces deux formules campent le drame de la pensée comme affrontement éternel de deux capacités. La première formule condamne toute recherche sur la nature cosmique dont, si savant qu'on se prétende, « on ne sait finalement rien ». Ce qui déplace le problème de la préservation respectueuse de l'équilibre en connaissance cumulative, et reporte toute l'attention vers « l'homme en cité », dans son rapport dialogal aux autres individus.

Cet individu, dont l'émergence coïncide avec la naissance du *Logos*, et que Platon s'efforce de brider par une Loi tyrannique, produit un principe de discontinuité qui vient à bout de la nature-comme-un-tout, bien qu'on feigne de la « cultiver » par un constant *zên homologoumenos têi phusei* (vivre selon la nature). Cette première décision de discontinuité est potentialisée par toutes celles qu'elle entraîne: le concept, la propriété individuelle, le désir de richesse, de pouvoir et d'honneurs (*Edipe-Roi*), le travail, le savoir et l'apprentissage, le nombre et l'idée de scientificité, l'obsession du progrès, la finalité, la dette, la fin d'une punition cosmique de l'*hybris* (*Les Euménides*), l'interdiction de s'entretenir avec les morts et les « dieux d'en bas » (*Antigone*), etc.



Je nommerai désormais ces deux pensées, dont on voit que chacune a tort et raison à la fois, « philosophie première » et « philosophie seconde ». Il n'est pas question d'établir de palmarès. Ce que la pensée occidentale a refusé de comprendre, c'est que sa pensée séparative, fondée sur « l'un à part de l'autre », avait besoin, pour fonctionner, de l'autre pensée, celle de « l'un avec l'autre », tout autant que l'actuel a besoin du virtuel, et ne peut éviter de garder une ligne de fuite. L'une de ces pensées rend justice (*dikên didonai*), l'autre rend raison (*logon didonai*). Plus que complémentaires, elles s'entrecroisent et s'entre-expriment. Refusant d'accorder à la « philosophie première » (de Thalès à Antiphon) respect de sa spécificité et considération de ses possibilités, la « philosophie seconde » (de Platon à Husserl) s'est engagée dans des insincérités qui ont fait oublier notre responsabilité à l'égard du monde. Ajoutons que ni la première ni la seconde n'ont jamais été pures : elles s'entre-appartiennent avec de l'analytique dans la première, globalement « récessive », et des visées intuitives dans la seconde, en gros « dominante ». A vrai dire, cette pensée seconde que les Grecs nomment *Logos*, a été présentée comme unique dans la pensée. Il fallait à la fois masquer le caractère idéologique et polémique de la supposition d'une pensée qui, en tant que vision du monde, ne s'opposerait aucune autre. Et, pour cela, supprimer tout opposé à la Raison, qui voudrait se présenter comme pensée.

On a donc fait de toute « autre » pensée un *alogos*, « irrationnel-impensable-indicible », une non-pensée. Tel est le grand débat grec autour de l'un-tout de la Nature. Problème pythagoricien du rapport de la diagonale du carré et de l'un de ses côtés. Il était plus facile de dénoncer le mythe comme un irrationnel « tombé du ciel », que d'affronter la pensée issue du mythe et héritière d'un sens de la « totalité », que je vois dans les Présocratiques – bien que Socrate, comme toute charnière, garde un côté présocratique. Cette opération stratégique consiste en trois moments : dissimuler le caractère polémique de toute pensée en feignant l'irénisme ; masquer l'existence de toute autre pensée que le *Logos* ; supprimer toute trace de cette lutte féroce qui a abouti à la victoire « miraculeuse » du *Logos*<sup>13</sup>. Il ne serait pas difficile de montrer, chez les

---

13. Il faudrait montrer le tour de main qui a transposé une lutte entre deux pensées conséquentes, nécessaires l'une et l'autre, en cette image d'Epinal de « la raison sortant toute armée » du cerveau de Zeus, ou du *Logos* triomphant du Mythe comme saint Michel du dragon.

Présocratiques mêmes, en même temps qu'une sorte d'écriture de la « prosécution » (pour transposer Schmidt en persécution, « par avance »), des tendances qui, contredisant leur pensée continuiste ou holiste issue du mythe, donnaient déjà des gages à la Raison.

De la pensée complexe et vaste des Présocratiques, on a fait une sorte de *Gradus* menant à la Logique occidentale, comme les Princes vaincus accompagnaient le « Triomphe » de l'*Imperator* et rehaussaient le spectacle de leur mise à mort. Les Milésiens, pour accréditer l'idée que la Philosophie commence par balbutier la Nature ; Héraclite, pour valoriser, par comparaison avec son « rhume d'univers », le principe d'Identité ; Parménide, pour nous habituer à la transcendance de l'Être ; Anaxagore, à condition de distordre sa formule *noûs kratei*, pour dérouler le tapis rouge de l'hégémonie de la Raison ; Socrate, pour « faire descendre la philosophie du ciel sur la terre et la faire entrer dans les maisons », cesser d'accentuer le *cosmos* et commencer le long règne auto-proclamé de l'Homme. Platon n'a plus qu'à entrer en scène sous les applaudissements de vingt-cinq siècles. Refuser de s'engager dans l'origine polémique de la philosophie européenne, refuser de revenir au problème du chaos comme virtuel, c'est cautionner le *statu quo* en dissimulant ces « choses cachées depuis la fondation du monde ». Bref, c'est en historien et sur Leibniz (comme avant lui Bergson, sur Plotin) que Deleuze produit son invention spécifique et donne un branle puissant à la pensée.

Cependant, il n'a pu aller jusqu'au bout de cette déconstruction. Ici, nul doute que « l'allergie » de Deleuze aux Grecs présocratiques ne pouvait que lui cacher – alors même qu'il faisait preuve de la plus réjouissante nouveauté – le fait qu'il succombait à la cécité régnante quant à la véritable origine de la philosophie comme contre-mythe. On voit bien avec lui qu'il existe une « image de la pensée » qu'il faut désamorcer, mais on refuse de démonter le mécanisme historique de l'intronisation de la Raison à époque grecque. C'est autant dans la communauté du mythe que dans la pensée que l'on voit céder l'instance du virtuel en mouvement. Dès cette époque, la philosophie a été contrainte à une propagande comme réécriture de l'histoire, qui n'a plus cessé, et a permis aux contre-sens du XVIII<sup>e</sup> siècle sur la notion de Progrès de s'imposer. Il en résulte un problème. Si nous pouvons mettre en évidence un lien indiscutable entre pensée de la continuité et instance du virtuel, comment esquiver alors la difficulté suivante : alors que Deleuze, comme je l'ai relevé dans ma récente *Logique de Deleuze*, ne voyant dans les Présocratiques que

songe-creux abrités dans des cavernes fumeuses, refuse en même temps tout crédit à la distinction, pourtant avérée en ethnologie (chez Hénaff, Hamayon etc.), entre chasseurs-cueilleurs, largement attachés au Tout de la nature, et horticulteurs-éleveurs qui rompent avec elle, reste que sa pensée du virtuel-continu – de la totalité indivise en temps et en lieu des infinités d'entités, dans leurs « traînes » qui les rattachent et les « égalisent » en « univocité » – devrait être interprétée comme une résurgence qui s'ignore elle-même de la « philosophie première » !

Nous voilà dans l'aporie et le sacrilège avéré ! D'autant qu'il faudrait aller plus loin. S'il est vrai que les Présocratiques développent, dans la suite du mythe, une telle philosophie du continu, ils le font d'une manière qui laisse subsister de nombreuses ambiguïtés. Je dirais donc que Deleuze, non content d'appartenir à cette lignée, la porte à un point de perfection analytique dont ses prédécesseurs étaient incapables. On peut même avancer que c'est Deleuze, par sa pensée du dispar-s'apparant divergent, qui disjoint une fois pour toutes la dite « philosophie première » des intuitions de l'alchimie ou d'une spiritualité sans rigueur. L'urgence est d'abord de donner à l'existence d'une pensée de l'indivision chez Deleuze son faisceau le plus convergent de preuves. Notons d'abord que, bien qu'il soit clair que la reprise en compte de la virtualité demeure, par sa puissance d'« épaisseur », une confirmation immédiate du primat du point de vue continuiste ou « holiste », notre pensée occidentale est si prévenue qu'elle dissocie ces deux idées, virtualité et continuité. Pourtant, il est si évident que Deleuze compte parmi les grands philosophes de l'indivision ! Ne jugez pas, ne contribuez pas à lancer des mots d'ordre, ne comptabilisez pas, n'organisez pas, contrez partout le transcendant, distinguez entre connexion, rencontre, captage, brisure, fêlure, et d'autre part coupure, capture, rupture, refusez fermement le « est » pour lui préférer le « et », laissez les flux aller jusqu'au bout de ce qu'ils peuvent, préférez l'herbe à l'arbre, descendez jusqu'au détail infime et fuyez les présentations « à la grosse », vivez le « survol absolu », « l'errance de Lenz », pratiquez le bloc de sensation, le bloc de devenir, propagez la puissance d'indivision du « chaos », remontez à l'animal en soi et à l'*Urpflantz*, jouez Goethe contre Newton et Geoffroy Saint-Hilaire contre Cuvier, entrez dans le monde du rhizome, et jusqu'à ce fameux trait d'écriture que Deleuze ne refuse jamais : « ne cesser de ». Ce résumé à la hussarde des impératifs du deleuzianisme contrevient-il où que ce soit à ce que l'on peut nommer « souci continuiste » dans la pensée ?

N'est-ce pas même, à la réflexion, comme une obsession ? De ce point de vue, on dirait que l'accent mis sur le virtuel est une façon de réintroduire en philosophie l'idée-force d'indivision.

On peut le démontrer par le simple « concept qui crie » du flux. Il était ridicule, à la première réception de *L'Anti-Cédipe* et de ses pages liminaires, de crier au pornographique ou au scatologique, sans voir qu'il s'agissait d'établir le principe de tenue ferme, « en continu », du flux organique. « Tout se tient », « tout conspire ». Si le pli est infini, c'est que, ne supportant pas d'être coupé car il perdrait sa nature de pli, il se branche aussitôt ailleurs. Voyez Bacon où le vent d'univers, giflant les corps, les conduit tout droit à la fuite, par le trou du lavabo ; et tout recommence, de sorte que le tableau comme plan d'immanence continue de respecter le principe de circulation libre et la vitesse qui en résulte. *Connect, I cut*, dit le schizophrène, marquant ce dont le flux se rit par le rhizome, « sautant d'un plus long saut » par la « ligne de fuite ». Le branchement (première synthèse) déjoue la coupure-fermeture en pratiquant le feuilletage ou l'unité des opposés (deuxième synthèse), et transforme une tentative de contrôler par comput (troisième synthèse transcendante) en une fête des synergies où le « donc » n'est pas un « à nous deux » mais un « à nous tous ! ».

L'erreur de l'homogène est de se donner d'avance l'unité au lieu de la faire, de supprimer le mouvement au lieu de l'exciter. Seul l'hétérogène peut créer de l'unité vivante et surmontée. On voit que l'actuel a toute valeur, parce qu'il représente l'occasion pour le flux de fuir. Le saut, c'est le virtuel. Philosophie du *steep* *chase*. Il ne sert à rien de redoubler cette démonstration par la notion de « corps sans organes » (CsO) d'Artaud, illustration de la continuité indivise<sup>14</sup>, ni par d'autres penseurs affines que Deleuze a commentés avec jubilation : Leibniz, Nietzsche, Bergson. On pourrait plus subtilement, là où l'affinité semble moins marquée, noter que ce qui intéresse Deleuze chez Kant est sa puissance architectonique, autrement dit sa capacité de faire tenir en un « tout » les parties en apparence les plus disjointes. Quant à Hume, il ne faut pas chercher bien

---

14. Il peut être riche d'enseignement de se demander pourquoi le modèle vire, sur la fin de la *Logique du sens*, de Carroll à Artaud. C'est que l'opposition surface/profondeur, ramenant la notion transcendante de profondeur/hauteur (*altus* latin), ne suffit pas à focaliser sur le vrai problème : la libération des flux et pourtant la tenue globale en un comme corps sans organes.

loin pour comprendre que Deleuze y est très tôt conduit par deux idées opposées : celle d'observer la naissance du sujet disjonctif, comme ce qui coupe sans vergogne, et celle de mettre en lumière l'instance des « synthèses passives », une sorte de contre-sujet connecteur. Il y aura moyen de poursuivre l'histoire des constitutions souterraines de sujets connecteurs, l'auteur-araignée de Proust, l'auteur qui endosse la suture entre les règnes et promeut la métamorphose : Kafka.

Tous ces indices portent donc à penser que, dès le début du travail de Deleuze, et tout au long de son discours en apparence si épars, il s'agit encore et toujours de voir avec l'œil le plus perçant, puis de soumettre à l'examen la puissance qui fait sauter les verrous sans déconnecter le processus. Ce qui revient à un principe philosophique du libertaire, lié à une très ancienne exigence, ethnographique, mythique, présocratique<sup>15</sup>, de continuité. Le virtuel est ce qui assure la vitesse, le mouvement, la métamorphose, le suivi de la rencontre, le parcours de « l'onde de résonance » comme remontée dans les plis, le chaos, le « retour éternel », la fuite, l'infini qui revient sur lui-même, le pli comme bloc poursuivi en tant que rhizome, l'herbe, le CsO, l'univocité, l'extrême voisinage ou absolue proximité. Versions asymétriques du virtuel. Mais nous savons désormais que ce virtuel – où l'actualité est ce qui casse, bloque le courant<sup>16</sup>, sépare et crée des entités factices – est la forme active du continu. Tout en étant aussi dissemblables qu'il est possible, Parménide/Héraclite d'un côté, Deleuze de l'autre, constitueraient donc les extrêmes d'une histoire de la philosophie qui débiterait sur l'exigence de continuité paradoxale, battrait en brèche ce principe pour développer des « solutions de continuité », puis reviendrait sur le tard (avec toutes les résurgences du holisme chez les Cartésiens qui tiennent vent debout contre Descartes) guerroyer contre la transcendance chez Deleuze.

Alors revient l'objection de premier degré. Deleuze, un philosophe du continu holiste ? La belle affaire, plutôt au ciel ! Deleuze est le philosophe

---

15. Parallèlement à mes recherches sur Deleuze, j'ai proposé une traduction du *Poème* de Parménide où tout repose non sur une Unité ontologique surplombante mais sur le « tenir-en-un », ce qui résout de nombreux problèmes pendants de cette philosophie (voir Parménide, *Le Poème* et A. Villani, *Parménide*). On notera que Zénon ne s'occupe pas de l'Un transcendant, mais prouve l'indivision par l'aporie de la divisibilité.

16. Des pages très étonnantes du *Cratyle* de Platon opèrent une dichotomie entre deux types de qualités, celles qui viennent d'une facilitation du courant, celles qui dérivent d'un blocage du flux.

du « fragment » ! Contredisant une remarque de Jean Grenier, dans *l'Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, Deleuze et Guattari écrivent en effet, dans *L'Anti-Œdipe* :

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 composer une unité qui est aussi bien l'unité d'origine. Nous ne croyons plus à une unité originelle ni à une unité de destination. Nous ne croyons plus à la grisaille d'une fade dialectique évolutive, qui prétend pacifier les morceaux parce qu'elle en arrondit les bords. Nous ne croyons à des totalités qu'à côté » (*A-Œ*, 50).

Observons que Deleuze maintient l'exigence d'unité-totalité au moment même où il dit l'importance du fragment. Le même ouvrage développe ainsi l'idée :

[...] le tout est produit [...] comme une partie à côté des parties, qu'il n'unifie ni ne totalise, mais qui s'applique à elles en instaurant [...] des unités transversales (*A-Œ*, 51).

Ces combats d'arrière-garde autour du holisme évident de Deleuze, n'ont aucune pertinence. Comment contester ces phrases tirées de *Qu'est-ce que la Philosophie?* : « Un-Tout illimité, *omnitudo* qui les comprend tous sur un même plan » (38/39) ; « le plan est le milieu indivisible où les concepts se répartissent sans en rompre l'intégrité » (39/40) ; « l'Un-Tout du plan d'immanence » (41/42) ; « le faire-tenir, la tenue » (197/209).

Réfléchissons. Le fragment n'est tel que pour un objet dont les parties sont séparées (tessère). Ainsi dira-t-on que les deux êtres de l'Androgyne ne paraissent fragmentaires qu'au moment où leur unité disparue ne cesse de les submerger comme un regret. On peut donc dire du fragment : qu'il est indice d'une totalité dont il est détaché par brisure. C'est d'un seul mouvement que naît la disparition de l'unité et l'aspect fragmentaire. On voit que la supposition d'une unité originelle, perdue, suffit à désigner les éléments qu'englobe cette unité, comme incomplets. Dès le moment au contraire où l'unité n'est plus donnée d'avance, pré-supposé qui oblige à une transcendance, ni restituée au terme, ce qui interpose une finalité comme panurgie humaine, le fragment n'est plus fragment, mais *pars totalis*. Si le multiple n'est sous la régie ni de l'Un ni

d'une finalité, alors il prend sa liberté complète et va « au bout de ce qu'il peut ».

Considérons le statut de la « totalité fragmentaire », proche de la notion de « fractal » :

Les concepts comme totalités fragmentaires ne sont même pas les morceaux d'un puzzle, car leurs contours irréguliers ne se correspondent pas. Ils forment bien un mur, mais c'est un mur de pierres sèches [...]. Même les ponts, d'un concept à l'autre sont encore des carrefours, [...] des ponts mobiles (28/28-29).

Kafka aurait dit « des ponts souffrants », Hölderlin des « ponts légers » qui permettent au « fils des Alpes » de passer l'abîme. Mais si fort est en nous le penchant à l'unité *a parte ante* ! Car si les parties sont déjà uni-finalisées, transcendantalisées, quel besoin d'en rajouter en coiffant toutes ces parties, déjà effigies de la totalité, d'une Unité omniprésente ? La qualité de continuité (*con-tineo* « tenir ensemble », produire un *synéchès* chez Parménide<sup>17</sup> et un *Zusammenhang* chez Dilthey et Von Hofmannsthal) vient de la force d'arrachement des bifurcations qui produisent surprise, vitesse, accélération. Tout à l'inverse, observons l'effet de la finalité sur la ligne de « Progrès ». A veut atteindre B. Dans son parcours, il porte en lui l'effigie de finalité, « l'indice » de B. La ligne se résume à une série convergente de A, porteurs d'indice B. Cette série de « A indice B » mis en ligne, est ressemblance, analogie de B. C'est B qui se déplace vers lui-même, « écumant vers soi l'infinité » (Hegel). L'Esprit final est initial, le *noch nicht* est *immer schon*. Voilà pourquoi Deleuze fait un pas essentiel par rapport à Kant et Leibniz, puisqu'il ne suffit plus des totalités distributives et totalités collectives, il faut y ajouter la totalité distributive divergente.

Dans la totalité collective, dans la totalité distributive convergente, l'homogénéité du parcours fait qu'il n'y a ni parcours ni continuité. On ne saute pas, on sautille, annulant le continu sous la discontinuité, « pentes instantanées » d'une multiplicité quantitative. Le fragment n'a pas d'essence vis-à-vis de la totalité. La virtualité disparaît devant l'alternance factice de possibilité et d'actualité. Car ce qui démet le

---

17. Le fragment XVI du *Poème* est clair sur ce point, car il subordonne le surcroît de *noûs* à la qualité de tenue ferme qui maintient en un les « membres qui partent en tous sens » (*polyplangtôn*).

possible de toute réalité, c'est que son actualisation ne fait que confirmer des éléments préformés qui ne font aucun « événement ». Partant d'une virtualité pure, Deleuze va supposer une étape entre chaos et états de fait qui va vers l'unité, dès lors à construire, au lieu d'en revenir. Totalité distributive divergente, synthèse conjonctive immanente. La qualité de philosophe du détail que Deleuze porte à une limite inconnue, lui permet de proposer une typologie de ce qui fait unité à partir des crépitements d'intensités divergentes. Le problème de la philosophie, et c'est le mérite de Deleuze de l'avoir rendu clair en historien, se situe entre holisme immanent, continu hétérogène et holisme transcendant, discontinu homogène. L'inconvénient de ce dernier, et bien qu'une longue propagande de la philosophie nous ait habitués à le voir comme le seul possible, est de supposer une totalité d'origine, ce qui nous jette dans quatre erreurs :

1. L'idée d'un paradis perdu et du « péché » qui s'y rattache.
2. L'idée du travail et du sacrifice nécessaires pour retrouver à terme ce paradis.
3. Le divorce comme déchirure entre la totalité d'origine et la réalité d'un monde imparfait, ce qui disqualifie le multiple tout en élevant l'Un à l'Idéal, avec les oppositions exclusives qui s'y rattachent.
4. L'idée d'une finalité dont l'atteinte dépend d'un anthropocentrisme conquérant, d'où les idées de Progrès de l'esprit humain et de Philosophie de l'Histoire.

On voit dans cet aperçu la réalité polémique de l'Histoire de la Philosophie, et comment elle s'est cru obligée de rejeter dans l'oubli les pensées du virtuel et du continu, manifestes et instantes dans la *physis* et la *mêtis*. Peut-être est-ce pourquoi il s'est attaché à la pensée de Deleuze une réception biaisée, et toutes les ruses possibles pour la discréditer par en-dessous ! Combats d'arrière-garde, dont on peut présager qu'ils dureront, parce que leur mauvaise foi cache un diagnostic intuitif du danger de cette philosophie holiste. Elle bouleverse nos façons de penser en laissant soupçonner dans l'oubli de la nature un terrible combat<sup>18</sup>. Car

---

18. Une de mes pistes de travail concerne les *Tragiques* grecs comme expression de cette guerre.



le principe holiste ne peut jamais être étouffé, pas plus que le réel, « une vie » qu'il épouse au plus près<sup>19</sup>.

Arnaud VILLANI  
Enseignant retraité en Khâgne au Lycée de Nice

---

19. Deleuze, si lucide, ne semble pas voir le lien de ce débat avec la constitution du « rationnel ».

## BIBLIOGRAPHIE

- BAREL, Yves, *Le paradoxe et le système: essai sur le fantastique social*, Grenoble, PUG, 1979.
- BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, 1934.
- HÉNAFF, Marcel, *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Le Seuil, 2002.
- PARMÉNIDE, *Le Poème*, trad. nouvelle et commentaire par A. Villani, Paris, Hermann, 2011.
- PAUTRAT, Bernard, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Paris, Le Seuil, 1971.
- VILLANI, Arnaud, *Logique de Deleuze*, Paris, Hermann (Philosophie), 2013.
- , *Parménide*, Mons, éd. Sils-Maria, 2013.
- VON UEXKÜLL, Jacob, *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Gonthier, 1956.
- WISMANN, Heinz, *Penser entre les langues*, Paris, A. Michel, 2012.

