



<http://www.horlieu-editions.com>
contact@horlieu-editions.com

François Zourabichvili

Qu'est-ce qu'un devenir, pour Gilles Deleuze ?

Conférence prononcée à Horlieu (Lyon) le 27 mars 1997.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites à l'exclusion de toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'auteur, le nom du site ou de l'éditeur et la référence électronique du document.

Document accessible à l'adresse suivante: horlieu-editions.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf

© Ayant droit

Conférence prononcée à Horlieu (Lyon) le 27 mars 1997.

François Zourabichvili

**Qu'est-ce qu'un devenir,
pour Gilles Deleuze?**

Fascinant mais difficile, le concept de «devenir» élaboré par Deleuze & Guattari est de ceux qui échappent quand on croit les saisir. Trop de concepts restent sans force, ou le paraissent, faute d'une traversée logique effective toujours remise à demain : on les rabat sur des truismes, en fonction d'affinités pressenties ou reconnues. Nous aimerions pour notre compte être capable d'*exposer* ce que Deleuze & Guattari pensaient sous le nom de devenir : ce qui suit n'en est que l'esquisse provisoire.

Il arrive que le devenir se réduise à un mot d'ordre vulgaire et paradoxalement statique : voir toutes choses en devenir, se vivre soi-même en devenir... La pensée se fige sur cet énoncé censé lui apporter le mouvement, et ce qu'on tenait pour son point culminant ressemble fort à un engourdissement : une stase, une extase, une unique masse logique indifférenciée, uniforme et sans promesses («de la gélatine», aurait dit Anton Tchekhov). Malgré de nombreuses mises en garde, et leur répugnance à parler du devenir en général, Deleuze & Guattari n'ont pu empêcher que faux amis et détracteurs se liguent pour noyer le concept sous les malentendus : fusion mystique, anthropomorphisme...

«Devenir», c'est sans doute d'abord changer : ne plus se comporter ni sentir les choses de la même manière ; ne plus faire les mêmes évaluations. Sans doute ne change-t-on pas d'identité : la mémoire demeure, chargée de tout ce qu'on a vécu ; le corps vieillit sans métamorphose. Mais «devenir» signifie que les données les plus familières de la vie ont changé de sens, ou que nous n'entretenons plus les mêmes rapports avec les éléments coutumiers de notre existence : l'ensemble est rejoué autrement.

Il faut pour cela l'intrusion d'un dehors : on est entré en contact avec autre chose que soi, quelque chose nous est *arrivé*. «Devenir» implique donc en second lieu une rencontre : on ne devient soi-même autre qu'en rapport avec autre chose. L'idée de rencontre est toutefois équivoque, et dépend du statut qu'on accorde à ce dehors sans lequel on ne sortirait pas de soi. A la question «que rencontre-t-on?», Deleuze & Guattari apportent une réponse paradoxale (pas des personnes), et d'apparence naïve ou arbitraire (plutôt des animaux ou des paysages, des morceaux de nature). Quant à l'amour, il s'adresserait moins à une personne qu'à l'animation non personnelle qui fait son «charme», et qui enveloppe autre chose qu'elle (un paysage, une atmosphère...)¹.

«Dehors» s'entend ici en un sens absolu : il ne s'agit pas de ce qui est à l'extérieur de nous. La question n'est évidemment pas d'aimer les animaux plutôt que les hommes (misanthropie, zoophilie) ; et un voyage, une réception, une visite au jardin zoologique ne suffisent pas par eux-

mêmes à procurer des rencontres — à moins que l'extériorité relative (matérielle) des êtres se double d'une extériorité plus radicale, affective et spirituelle. On peut « s'entendre » avec des gens, sur la base d'affinités communes reconnues qui facilitent la conversation ; mais autre chose est le contact, à travers les personnes, avec des « signes » qui nous forcent à sentir autrement, à entrer dans un monde d'évaluations inconnues, nous jetant hors de nous-mêmes. L'amour, d'après Deleuze, est de ce type : mélange de joie et d'effroi².

Si l'humain est le semblable ou ce que nous partageons avec les autres (sens dit commun), force est d'admettre qu'on ne rencontre au sens fort que du « non-humain », de l'« inhumain ». L'humanité étant ce que chacun a en commun avec les autres, ce n'est pas ce que les gens ont d'humain qui nous déroutent. On rencontre quelqu'un pour autant qu'il est lui-même aux prises avec du non-humain, et l'on est soi-même aux prises avec ce non-humain en lui.

Si l'on demande maintenant ce qu'il en est du rapport à l'animal, il faut d'abord en souligner l'équivoque : un tel rapport peut être humain. Ainsi, lorsqu'on traite « humainement » un animal, ou un chien comme son enfant ou son conjoint, lorsqu'on identifie toujours un père ou une mère sous l'animal (comme font les psychanalystes). Les animaux ne sont pourtant pas humains entre eux : on ne peut donc échapper à l'idée d'un rapport animal à l'animal, ou d'un rapport animal à l'homme.

Ce rapport comporte deux aspects :

1° L'animal comme tel, avant son traitement anthropomorphique, est objectivement saisi par nous comme « quelconque » — *un lézard, un oiseau, une girafe*. A ce titre, il n'est plus séparable de la "meute" qu'il forme avec ses semblables. (Objecter ici le subjectivisme serait inconséquent, puisque toute rencontre est subjective, et que le problème est celui du rôle de l'extériorité dans la constitution et le devenir de la subjectivité.) Les traits distinctifs de la meute ne sont certainement pas les individus quelconques qui la composent : on ne gagnerait rien à les décrire un à un, puisqu'ils se répètent les uns les autres comme autant de versions du même animal. On ne décrit donc pas la meute comme un visage : la meute est sans figure, elle ne consiste pas dans un agencement déterminé de parties différenciées. Aussi est-elle une « pure multiplicité ». Que distingue-t-on alors en elle ? Des mouvements, des précipitations, des suspens, des changements brusques, des frémissements. Sa différenciation est intensive. Même seul, même isolé, l'animal, parce qu'il est saisi comme quelconque au sein d'une meute virtuelle, est un ensemble d'intensités, valant lui-même pour la meute. L'animal est moins une forme qu'un événement, qu'un événement d'événements. Ses parties sont les affects qu'il nous procure, une série d'intensités données ensembles, hasard jeté sans lien logique.

Si une rencontre se définit par le rapport à un partenaire-meute, lequel peut-être nous fait devenir nous-mêmes meute, on parlera en ce sens, sans métaphore ni anthropomorphisme, d'une animalité dans l'homme, ou d'un rapport animal de l'homme à son semblable³, et l'on suggèrera que l'inconscient de nos rencontres humaines est travaillé par de l'animalité irréductible. Ordinairement, on s'adresse en effet à l'autre sujet comme à un semblable, un être auquel nous prêtons les mêmes facultés et potentiellement les mêmes intérêts, avec qui dès lors nous pouvons échanger des significations, parce qu'elles sont communes (condition du langage) ;

2° L'animal est toujours identifiable, sur un plan anatomique, physiologique, éthologique, ou encore symbolique, et il est toujours possible de le réduire à un complexe de significations ou de clichés (le fauve qui sommeille en tout chat, ou son esprit d'indépendance, etc.). Toutefois, on a beau le faire entrer dans la famille, où il prendra sa place et sera pris dans des conflits familiaux, on ne peut empêcher que l'animal renvoie objectivement à des manières de sentir radicalement

autres que les nôtres, insoupçonnées. Dans le rapport avec un animal, *nous affirmons forcément un « monde » qui n'est pas le nôtre*, des possibilités de vie et des perspectives sur le monde qui nous sont étrangères, et que nous ne pressentons pas sans effroi⁴.

Revenons à la rencontre interhumaine (ou rapport animal à l'homme). Chacun a son intériorité, de telle sorte qu'on ne peut jamais être sûr, par définition, d'entendre le même son, de voir le même spectacle que son voisin, même si on use des mêmes mots, etc. Le langage assure précisément un certain sens commun, une certaine redondance entre les individus, qui permet de reconnaître d'abord en autrui un semblable avec lequel on peut parler (même si les malentendus commencent aussitôt).

Mais on n'est pas déconcerté par quelqu'un sans rencontrer en lui un ensemble de traits singuliers, intensifs, plutôt que des caractères particuliers qui le distinguent des autres et constituent son « identité » (telles caractéristiques physiques, tels goûts, tels qualités et défauts). On entre alors en rapport avec quelque chose qu'on ne saurait identifier ni reconnaître : là où l'humain tend vers une zone qui ne l'est pas – pure intensité dans les gestes, les inflexions de la voix, tel détail du corps, ou fragilité, ou déséquilibre insaisissable... Ce qu'on appréhende ici n'est plus humain ni animal au sens de caractères spécifiques identifiables : ce sont seulement des rapports de vitesses, des allures et des dispositions dynamiques variables. Et l'on peut dire, sans métaphore, que la personne est saisie comme une meute, ou comme une meute de meutes, qui passent par des états intensifs. Toute rencontre a pour « objet » un être en devenir, non qu'il soit en train de changer, mais ce qu'on capte en lui ne relève pas de caractères identitaires stables.

Les couples maudits, disait Deleuze⁵, sont ceux où l'on croit résoudre les conflits en s'expliquant : on postule implicitement une homogénéité entre les personnes ; on prête à la communication ce que le mot même semble indiquer – un plan « commun » d'entente ou de compréhension. L'honnêteté commande alors le pessimisme : ce fameux thème de la non-communication, de l'impossibilité à communiquer, contre lequel Deleuze n'avait pas de mots assez durs⁶. Car la non-communication n'empêche pas les rapports ou les rencontres effectifs entre les personnes, et n'entraîne qu'abstraitement le solipsisme. Personne n'attend d'avoir levé tous les malentendus pour nouer des rapports réels avec autrui. Une rencontre ou une relation ne relève pas d'une mise en commun.

Et pourtant quelque chose circule – allant de l'un à l'autre et les reliant, sans être du tout commun à l'un et à l'autre. Tel est le problème, qui implique une « instance paradoxale »⁷. Une rencontre est constituée de deux expériences distinctes, qui ne peuvent être mises en commun mais s'impliquent mutuellement, se présupposent réciproquement. Je suis objectivement en rapport avec l'autre, ayant objectivement capté quelque chose de lui (et lui de moi) ; il y a donc un devenir commun aux deux, unissant indiscutablement des vécus divergents. Ce qu'éprouve l'un est inséparable du rapport avec l'autre, mais ne se confond nullement avec ce qu'il éprouve ; les affects, de part et d'autre différents, ne se produisent pas l'un sans l'autre.

Le concept de devenir répond à ce problème. Tentons une première synthèse :

— les termes de la relation se caractérisent par leur hétérogénéité radicale et irréductible (pas d'échange possible entre les termes, au sens d'un élément commun qui circulerait de l'un à l'autre, ou bien d'une permutation telle que chacun puisse se mettre à la place de l'autre) ;

— cette hétérogénéité n'empêche pas l'effectivité d'une relation qui, dès lors, se dédouble en deux rapports inverses mais solidaires, au lieu d'une relation simple entre un terme et un autre (la relation de l'un à l'autre n'est pas la même que celle de l'autre avec l'un) ;

— enfin (nous partions de là) cette double relation modifie l'économie interne de chacun des

termes, et c'est pourquoi elle reçoit le nom de devenir, ou de « bloc de devenir »⁸ : la relation s'établit moins entre un terme et un autre qu'entre chaque terme et ce qu'il capte de l'autre, ou – cela est équivalent – entre chaque terme et ce qu'il devient, à la rencontre de l'autre (l'ensemble comporte donc quatre termes).

On perçoit désormais mieux le risque d'une simplification. Il arrive bien à Deleuze & Guattari d'invoquer la « sympathie »⁹, mais on voit combien les idées de fusion ou de communion ruindraient le concept qu'il mettent en place bien que celui-ci implique que quelque chose de l'autre, objectivement, passe en nous. Le problème est celui d'une *identification sans identité*, d'une *communication sans mise en commun*, d'un rapport qui ne supprime pas l'hétérogénéité des deux termes, d'une relation dont on affirme jusqu'au bout à la fois l'effectivité et l'extériorité. Le problème est de penser jusqu'au bout une relation à l'autre en tant qu'autre, opérant par la différence (« instance paradoxale » qui n'est le même ni pour l'un ni pour l'autre), et non par la similitude ou la ressemblance. Si le dehors est *dans* le monde, non pas au-delà ; s'il est entre les êtres et en leur sein, on doit pouvoir penser des relations extérieures, comme autant de pures rencontres : c'est à une telle exigence, immanentiste, que le concept de devenir répond.

Le concept de devenir apparaît dans le livre sur Kafka¹⁰ : absent de *L'anti-Œdipe*¹¹, il marque une césure dans la collaboration entre Deleuze et Guattari, le commencement d'une seconde période qui culminera avec *Mille plateaux*¹². Mais devenir, n'est-ce pas ce que Deleuze seul appelait déjà « apprendre » ?

La reproduction du Même n'est pas un moteur des gestes. On sait que même l'imitation la plus simple comprend la différence entre l'extérieur et l'intérieur. Bien plus, l'imitation n'a qu'un rôle régulateur secondaire dans le montage d'un comportement, elle permet de corriger des mouvements en train de se faire, non pas d'en instaurer. L'apprentissage ne se fait pas dans le rapport de la représentation à l'action (comme reproduction du Même), mais dans le rapport du signe à la réponse (comme rencontre avec l'autre). De trois manières, le signe comprend l'hétérogénéité : d'abord dans l'objet qui le porte ou qui l'émet, et qui présente nécessairement une différence de niveau, comme deux ordres de grandeur ou de réalité disparates entre lesquels le signe fulgure ; d'autre part en lui-même, parce que le signe enveloppe un autre « objet » dans les limites de l'objet porteur, et incarne une puissance de la nature ou de l'esprit (Idée) ; enfin dans la réponse qu'il sollicite, le mouvement de la réponse ne « ressemblant » pas à celui du signe. Le mouvement du nageur ne ressemble pas au mouvement de la vague ; et précisément, les mouvements du maître-nageur que nous reproduisons sur le sable ne sont rien par rapport aux mouvements de la vague que nous n'apprenons à parer qu'en les saisissant pratiquement comme des signes. C'est pourquoi il est si difficile de dire comment quelqu'un apprend : il y a une familiarité pratique, innée ou acquise, avec les signes, qui fait de toute éducation quelque chose d'amoureux, mais aussi de mortel. Nous n'apprenons rien avec celui qui nous dit : fais comme moi. Nos seuls maîtres sont ceux qui nous disent « fais avec moi », et qui, au lieu de nous proposer des gestes à reproduire, surent émettre des signes à développer dans l'hétérogène. En d'autres termes, il n'y a pas d'idéo-motricité, mais seulement de la sensori-motricité. Quand le corps conjugue ses points remarquables avec ceux de la vague, il noue le principe d'une répétition qui n'est

plus celle du Même, mais qui comprend l'Autre, qui comprend la différence, d'une vague et d'un geste à l'autre, et qui transporte cette différence dans l'espace répétitif ainsi constitué. Apprendre, c'est bien constituer cet espace de la rencontre avec des signes, où les points remarquables se reprennent les uns dans les autres, et où la répétition se forme en même temps qu'elle se déguise. Et il y a toujours des images de mort dans l'apprentissage, à la faveur de l'hétérogénéité qu'il développe, aux limites de l'espace qu'il crée.

(*Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 35)

Le futur concept de devenir est en germe dans ce texte. La contestation porte ici sur l'efficace de l'imitation : nager implique une rencontre réussie avec l'eau, expérience chaque fois singulière. L'enjeu est la confrontation avec un dehors irréductible (l'eau). On n'apprend pas en reproduisant le geste, parce que celui-ci implique un rapport à l'eau dont on fait abstraction dans la reproduction, ne voyant pas que ces gestes n'ont de sens que par rapport à autre chose que l'homme, et par rapport à la finalité de se déplacer en flottant. D'où la différence entre les gestes de la nage au sec et dans l'eau : les premiers ne sont qu'une représentation abstraite de la seconde, une imitation extérieure, extensive, qui supprime la coordonnée intensive du geste, le contact avec l'eau – comme si nager pouvait se faire simplement à partir de soi, sans sortir de soi, même dans l'eau.

L'apprentissage est bien un devenir, mais à deux nuances près :

— seul le premier terme de la relation (l'apprenti-nageur) semble concerné par le devenir (l'eau reste ce qu'elle était) ;

— la relation fait intervenir un troisième terme (le maître).

Le rapport à l'eau comporte sans doute deux possibilités extrêmes, étrangement similaires : être entouré (+) / être englouti (-). Ces deux pôles d'un rapport ordinaire à l'eau n'impliquent cependant aucun devenir puisqu'ils ne produisent rien de nouveau dans l'homme, faute d'une vraie rencontre : le sujet ne sort pas de lui-même, purement passif. En revanche, nager est une nouvelle faculté, car l'homme *fait* quelque chose avec l'eau ; cette faculté nouvelle suppose l'approvisionnement d'un élément non humain (l'eau), un rapport positif, effectif, avec ce qui est sans rapport avec nous. On peut donc bien parler de devenir.¹³

Apprendre, c'est prendre, capter, envelopper les rapports de l'autre dans ses propres rapports. Par exemple, un élève capte les rapports du latin dans sa propre faculté langagière : cette phase active, qui seule mérite le nom d'apprentissage, implique une séduction première, le développement de signes qui témoignent d'une rencontre avec un élément étranger. Apprendre a en ce sens pour condition un certain rapport amoureux (dans le cas contraire, les leçons s'apparentent à l'exercice de nage à sec). Réciproquement, qu'est-ce qu'aimer sinon apprendre à faire quelque chose de ces rapports étrangers qui ont fait effraction dans nos propres rapports ?

S'approprier le concept deleuzo-guattarien de devenir, c'est donc avant tout comprendre cette idée d'envelopper le dehors ou un rapport au dehors ; comprendre aussi *pourquoi cet enveloppement est nécessairement réciproque* (ou mutuel), chaque terme de la relation enveloppant l'autre, et ne l'enveloppant qu'en s'enveloppant à son tour en lui.

C'est ici que l'exemple de la nage paraît insuffisant. Il y a bien devenir avec quelque chose, devenir du geste humain en fonction de l'eau, devenir impliquant ou enveloppant autre chose que celui qui devient, mais l'eau devient-elle pour autant quelque chose d'autre, quand l'homme devient nageur ? et peut-on dire que l'homme devienne-eau ?

Tentons donc une seconde approche, en revenant aux animaux (bien que le texte suivant montre la diversité des devenirs):

Il se peut qu'écrire soit dans un rapport essentiel avec les lignes de fuite. Ecrire, c'est tracer des lignes de fuite, qui ne sont pas imaginaires, et qu'on est bien forcé de suivre, parce que l'écriture nous y engage, nous y embarque en réalité. Ecrire, c'est devenir, mais ce n'est pas du tout devenir écrivain. C'est devenir autre chose. Un écrivain de profession peut se juger d'après son passé ou d'après son avenir, d'après son avenir personnel ou d'après la postérité (« je serai compris dans deux ans, dans cent ans », etc.). Tout autres sont les devenirs contenus dans l'écriture quand elle n'épouse pas des mots d'ordre établis, mais trace elle-même des lignes de fuite. On dirait que l'écriture par elle-même, quand elle n'est pas officielle, rejoint forcément des 'minorités', qui n'écrivent pas forcément pour leur compte, sur lesquelles non plus on n'écrit pas, au sens où on les prendrait pour objet, mais en revanche dans lesquelles on est pris, bon gré mal gré, du fait qu'on écrit. Une minorité n'existe jamais toute faite, elle ne se constitue que sur des lignes de fuite qui sont aussi bien sa manière d'avancer et d'attaquer. Il y a un devenir-femme dans l'écriture. Il ne s'agit pas d'écrire « comme » une femme. Mme Bovary, « c'est » moi – c'est une phrase de tricheur hystérique. Même les femmes ne réussissent pas toujours quand elles s'efforcent d'écrire comme des femmes, en fonction d'un avenir de la femme. Femme n'est pas nécessairement l'écrivain, mais le devenir-minoritaire de son écriture, qu'il soit homme ou femme. Virginia Woolf s'interdisait de « parler comme une femme » : elle captait d'autant plus le devenir-femme de l'écriture. Lawrence et Miller passent pour de grands phalocrates ; pourtant l'écriture les a entraînés dans un devenir-femme irrésistible. L'Angleterre n'a produit tant de romancières que par ce devenir, où les femmes ont autant d'effort à faire que les hommes. Il y a des devenirs-nègre dans l'écriture, des devenirs-indien, qui ne consistent pas à parler peau-rouge ou petit-nègre. Il y a des devenirs-animaux dans l'écriture, qui ne consistent pas à imiter l'animal, à 'faire l'animal', pas plus que la musique de Mozart n'imité les oiseaux, bien qu'elle soit pénétrée d'un devenir-oiseau. Le capitaine Achab a un devenir-baleine qui n'est pas d'imitation. Lawrence et le devenir-tortue, dans ses admirables poèmes. Il y a des devenirs-animaux dans l'écriture, qui ne consistent pas à parler de son chien ou de son chat. C'est plutôt une *rencontre* entre deux règnes, un court-circuitage, une capture de code où chacun se déterritorialise. *En écrivant on donne toujours de l'écriture à ceux qui n'en ont pas, mais ceux-ci donnent à l'écriture un devenir sans lequel elle ne serait pas*, sans lequel elle serait pure redondance au service des puissances établies. Que l'écrivain soit minoritaire ne signifie pas qu'il y a moins de gens qui écrivent qu'il n'y a de lecteurs ; ce ne serait même plus vrai aujourd'hui : cela signifie que l'écriture rencontre toujours une minorité qui n'écrit pas, et elle ne se charge pas d'écrire *pour* cette minorité, à sa place ni à son propos, mais il y a rencontre où chacun pousse l'autre, l'entraîne dans sa ligne de fuite, dans une déterritorialisation conjuguée. L'écriture se conjugue toujours avec autre chose qui est son propre devenir. Il n'existe pas d'agencement fonctionnant sur un seul flux. Ce n'est pas affaire d'imitation, mais de conjonction. L'écrivain est pénétré, du plus profond, d'un devenir-non-écrivain.

Hofmannsthal (qui se donne alors un pseudonyme anglais) ne peut plus écrire quand il voit l'agonie d'une meute de rats, parce qu'il sent que c'est en lui que l'animal montre les dents.

(*Dialogues* avec Cl. Parnet, Flammarion, p. 54-56)

Ce texte reste équivoque si l'on n'y discerne pas clairement trois régimes de devenir. La relation s'établit toujours entre deux termes qui s'accouplent et s'enveloppent mutuellement (chacun prend les rapports de l'autre dans ses propres rapports), mais les termes sont :

- 1° tantôt deux sujets (rapport de deux règnes dans la nature impliquant mutation de chacun),
- 2° tantôt la sensibilité (perception, affectivité) et son objet,
- 3° tantôt une faculté créatrice (écriture, p. ex.) et son objet.

La relation passionnelle entre deux personnes participe des deux premiers cas. Le troisième cas est le plus compliqué, à cause de la redondance apparente entre le devenir de l'écriture et le fait que l'écriture raconte – au niveau du contenu – des devenirs (Achab et Moby Dick, Penthésilée et la meute de chiens dans son rapport à Achille, etc.). On rencontre ici le problème classique du rapport contenu/expression, auquel Deleuze & Guattari, au moyen du concept de devenir, apportent justement une solution originale. Devenir n'est ni un contenu parmi d'autres, correspondant à une préférence subjective de lecteur, ni le reflet de ce qui se passe dans l'écriture, comme si celle-ci avait à imiter ce dont elle parle. La nécessité du rapport expression/contenu est devenu un cliché moderne, faute d'une logique adéquate qui lui donne une consistance autre que verbale¹⁴.

Prenons le phénomène biologique dit de « coévolution » : l'insecte se nourrit de la fleur tout en la fécondant. De part et d'autre il y a capture de code, une partie du code de l'une étant intégrée au code de l'autre et réciproquement, si bien que la rencontre (ou capture) induit une « plus-value de code », une mutation, un avantage sélectif. Par exemple l'insecte devient objectivement une partie de l'appareil de reproduction de la fleur, tandis que la plante devient une pièce dans le système nutritif de l'insecte.

Pourquoi parler ici d'un devenir ? Pourquoi dire que la guêpe vit un devenir-orchidée (sans devenir une orchidée) tandis que l'orchidée vit un devenir-guêpe (sans devenir une guêpe) ? Il faut bien qu'il y ait eu rencontre, et que chacun des termes ait senti l'autre, en ait épousé les rapports pour pouvoir s'y adapter et en tirer partie : comme dans l'exemple de la nage, mais avec réciprocité (à ce terme équivoque, Deleuze & Guattari préfèrent toutefois l'expression « double devenir »). Sans doute l'orchidée va-t-elle jusqu'à produire sur elle un calque visuel et olfactif de la guêpe qui leurre celle-ci, mais l'imitation n'est qu'un résultat, elle implique la capture de code qui seule la rend possible¹⁵.

Dès lors, l'exemple de l'apprentissage de la nage est-il encore insuffisant ? Le premier terme de la relation est le corps humain comme faculté ; le second est l'eau comme élément-objet de cette faculté. Le corps devient nageur tandis que l'eau, de profondeur englobante, devient – pour l'homme – surface.

Quittons maintenant le premier régime de devenir, et revenons au rapport à l'anima. Il faut lever d'emblée une équivoque : évidemment, tout se passe dans la tête de l'homme, et ne concerne pas l'animal, ou ne le concerne qu'en tant qu'objet ou perception de l'homme (sauf dans le cas d'un rapport concret avec un animal, par exemple l'appivoisement).

Deleuze & Guattari travaillent sur quatre exemples récurrents : 1° la vision du veau qui meurt chez le romantique allemand Moritz ; 2° la pensée d'une meute de rat en train d'agoniser dans la

cave dans un texte de Hofmannsthal ; 3° la vision du grand cachalot blanc (Moby Dick) dans laquelle le capitaine Achab a la certitude de jouer tout son destin ; 4° le spectacle d'un cheval de trait qui tombe dans la rue, sous les yeux du petit Hans psychanalysé par Freud. Chaque fois, c'est une émotion trop forte pour le sujet, et l'expérience d'une dépossession de soi qui implique une sorte de "sympathie" avec l'animal. Mais ce qui importe est la structure logique du phénomène : la sympathie se distingue ici de la fusion ou de la communion.

On parlera de « sympathie » pour autant que capter, envelopper les rapports de l'autre, revient à envelopper la *manière de sentir* de l'autre. Achab sent la baleine et anticipe ses réactions ; tout ce qu'il est a été et peut être se joue ou se rejoue dans l'affrontement insensé, déraisonnable, absurde vu de l'extérieur, avec elle. Mais Deleuze & Guattari ajoutent : il *devient-baleine*. En quel sens ? Il ne se change pas en baleine, et n'essaie pas non plus de lui ressembler : il devient-baleine pour autant qu'il capte la manière de sentir, d'approcher et de se détourner de la baleine, et que cette sensibilité étrangère travaille la sienne, agit en elle pour la distordre et la changer. Dans une certaine mesure, il sent comme elle sent, il la sent sentir. S'il ne devient pas une baleine, il y a objectivement de la baleine dans ce qu'il devient ; sa vie et son affectivité l'enveloppent.

On n'échange pas ce qu'on était contre ce qu'on serait censé devenir, on ne troque pas son propre sentir contre le sentir de l'autre, on n'occupe pas sa place : là serait la mystique, un appel à la foi, à une certitude qui dépasse l'expérience. Le problème de Deleuze & Guattari est tout autre : penser la rencontre, ou l'affect au sens fort. Or notre affectivité n'est pas remuée par le troc d'une sensibilité contre une autre mais par la différence des deux, lorsqu'elle devient elle-même sensible.

Aussi la synthèse des sensibilités hétérogènes ne se fait-elle pas du point de vue d'une sensibilité tierce, neutre et transcendante : s'il y en avait une, encore l'effectuerait-elle de son propre point de vue. L'affect de la rencontre, c'est la *résonance de l'une dans l'autre*. Envelopper l'autre signifie incorporer à ses propres rapports des rapports hétérogènes *comme hétérogènes*, ou envelopper une « distance ». Envelopper l'animal ne revient donc pas à sentir comme il sent (comment pourrions-nous y prétendre ou nous en assurer ?), mais à sentir comme nous sentons qu'il sent, à le sentir sentir en nous. Un autre sentir s'est objectivement logé en nous, qui n'est pas le sien, et qui pourtant lui est attribuable. Envelopper une autre sensibilité, veut dire en effet que nous sentons fugitivement d'une façon autre que la nôtre, comme sentirait un autre que nous ; et nous en recueillons les effets sur nous-même. Or, si ce sentir autre n'est pas non plus objectivement celui de l'animal, il n'émerge que parce que la contemplation fait surgir en nous une subjectivité *de* l'animal. Nous sommes passé dans ce que nous voyons ("zone d'indiscernabilité"), et ce que nous voyons n'est pas nous : distorsion objective de notre subjectivité. La subjectivité que nous prêtons à l'animal est "subjective" sans être imaginaire, puisqu'elle n'est pas séparable de ce que nous voyons effectivement.

Insistons sur ce point, où se joue peut-être l'importance du concept deleuzo-guattarien. Il y a un paradoxe de cette sensibilité autre que nous ne pouvons attribuer qu'à l'animal : elle n'est objectivement plus la nôtre (nous ne nous y reconnaissons plus) sans être pourtant objectivement la sienne. L'animal est la cause en nous d'une altération affective. L'animal a beau sentir d'une façon insoupçonnable (au point que la question de la différence entre une sensation animale et une sensation humaine n'a même pas de sens, car une sensibilité n'est sensible qu'au contact effectif d'une autre), la sensibilité qui devient la nôtre à son contact et que nous ne pouvons que lui attribuer n'en est pas moins objectivement une *autre* façon de sentir, par laquelle nous devenons-animal. Objectivement, l'animal nous a fait sentir autrement, nous a fait gagner une

zone de nous-mêmes où nous ne nous reconnaissons plus, et où nous sentir autre nous fait par là même nous sentir *autrement* nous-même. Et c'est bien là l'irréversible, ou le devenir. A la fois nous ne sortons pas de nous-mêmes, nous n'allons pas dans l'autre, et pourtant dans le rapport à l'autre, nous l'enveloppons en nous, nous l'impliquons, ou notre faculté de sentir en implique une autre, et dès lors n'est plus la même, sans pour autant devenir celle de l'autre¹⁶.

Il n'y a là, on le voit, aucune communion mystique, mais plutôt une paradoxale synthèse de l'hétérogène, immanente : c'est l'importante contribution de Deleuze & Guattari à la théorie de la sympathie. Un hétérogène en enveloppe un autre ; un hétérogène résonne dans un autre (« synthèse disjonctive »). On n'échange pas les places, car nul ne sort de la sienne, qui se *déplace* à la rencontre de l'autre. La place ? Rien d'autre qu'un corps, et les singularités qui jalonnent un parcours d'existence (seule définition de l'individu¹⁷). Les individus, chez Deleuze, sont des « monades » qui ne se visitent les unes les autres ni par la porte ni par la fenêtre, mais des monades « nomades » qui déplacent leurs singularités sur un plan d'extériorité en en capturant d'autres et en se laissant capturer par elles.¹⁸

Combien l'anthropomorphisme devient ici un faux problème, on le voit si l'on tient compte de cette attribution paradoxale à l'animal, de cette *croissance* nécessaire au cœur de l'affect. La persistance du non-rapport, l'asymétrie du processus se traduit par cette clause sans cesse rappelée : l'homme devient-animal, *mais à condition que l'animal devienne autre chose*. Pendant que l'homme devient-animal, l'animal dans l'homme « devient-intense » ou « moléculaire ». « On ne devient animal que moléculaire¹⁹. » C'est la saisie purement affective de l'animal dont nous parlions au début : ce qu'est – ou plutôt ce que devient – l'animal en tant que nous sommes affectés par lui.

Un oiseau vole : banalité, habitude, caractère distinctif de l'oiseau. Mais voici qu'à force de contemplation je rencontre, au sens fort, l'oiseau qui vole, et que j'entre dans un vrai rapport avec ce que je ne suis pas, un rapport positif avec ce qui est sans rapport avec moi (autrement que sur un plan commun très général²⁰) : voler devient une sensation en moi. Le vol a cessé d'être un simple objet dans ma représentation, il est devenu un affect. Me voici affecté par le fait de voler comme tel. Deleuze, dans *Logique du sens*, montrait que l'expérience apparemment bénigne du sens est inséparable d'un affect qui implique une distorsion du sujet²¹. L'expérience consiste en ceci : éprouver « voler » comme pur événement, pure singularité de sens, indépendamment du sujet auquel le verbe s'attribue ordinairement (l'oiseau). Or, sentir le vol comme tel, ou l'événement de voler, ne peut pas signifier autre chose que : se sentir voler. Ce n'est pas une expérience psychologique réservée aux imaginations vives, c'est un vertige logique, l'expérience du sens même – devenir-oiseau (c'est dire que le délire clinique, réciproquement, comporte une part d'expérience logique).

Je vois maintenant la carapace du hanneton. Sentir la carapace, être affecté par elle, par l'événement « avoir une carapace », c'est la sentir sur soi, sur son propre corps, avec effroi. L'affect est inséparable de l'expérience d'une possibilité de vie pourtant incompatible avec la mienne. Kafka, via la métamorphose imaginaire de Gregor Samsa, n'a pas découvert ce que sent un hanneton, il a fait résonner le hanneton en lui, comme une vie étrangère qui s'empare de la sienne, qui se mêle à la sienne.

Un hurlement de loup, enfin. Lugubre, pathétique, etc. : ce ne sont encore là que des sentiments humains de circonstance (bien que réellement éprouvés), face à un phénomène répertorié. Mais le hurlement devient vraiment intolérable lorsqu'on le sent monter de l'intérieur de soi. Toujours la même expérience logique : éprouver « hurler à la lune » comme pur événement et possibilité de vie.

Dès lors, y a-t-il objection à ce que l'apprenti-nageur devienne-eau ? Certes non, à ceci près que ce devenir enveloppera nécessairement l'idée de dispersion du soi associée à une réplification à l'infini. N'importe quelle partie du corps d'un animal, n'importe quel geste, posture ou faculté animale peuvent être sentis au sens fort, et non seulement perçue de l'extérieur comme un objet représentable, sans qu'il y ait besoin pour cela de gagner la place de l'autre. Le «devenant» n'est pas un remplaçant. Encore une fois, le contresens est ici proche d'un non-sens : car si je sens la carapace du hanneton, le non-sens n'est pas de croire que je la sens comme le hanneton mais d'abord de supposer que le hanneton est affecté lui-même par sa carapace. Sentir implique une mise à distance, une mise en perspective. Peut-être ne sent-on qu'on a de la peau sur le dos qu'après avoir lu *La métamorphose* de Kafka ; et le plus étrange, c'est de sentir qu'on a de la peau sur le dos. Sans le détour par la carapace ou par autre chose ²², comment être affecté par la chair ou par la peau ? Il faut qu'elle nous frappe soudain comme une étrangère en nous ; il faut la résonance d'une autre vie en nous pour qu'à son tour la nôtre résonne. Il n'y a d'autoaffectivité que traversée par un dehors irréductible, dans la rencontre avec autre chose ; il n'y a d'autoaffectivité qu'en devenir. Et si l'animal est dans l'homme comme quelque chose d'étranger, le dehors n'est pas confiné de l'autre côté de la barrière du soi comme négation pure ou non-rapport : nous l'enveloppons comme tel²³.

Abordons pour finir la question de l'écriture, et l'idée que le devenir de l'écriture, comme tout devenir, est inséparable d'un devenir-autre-chose-qu'elle-même.

On rapprochera ici deux thèmes. Le premier d'abord :

La limite n'est pas en dehors du langage, elle en est le dehors : elle est faite de visions et d'auditions non langagières, mais que seul le langage rend possible.

(*Critique et Clinique*, p. 9).

Que sont ces «visions et auditions non langagières», dont on nous dit qu'elles n'existent pas hors du langage ? Première interprétation : c'est l'expérience familière de la description, un écrivain nous fait voir, entendre, sentir des choses. On ne lit pas sans imaginer, bien que la description soit toujours lacunaire et qu'on ne se forme pas exactement des images dans l'esprit. Si Deleuze voulait parler du fait qu'un écrivain nous fait voir et entendre des choses, que ce sont bien des choses et non des mots, mais que ces choses sont fictives, n'existent qu'à travers les mots, ce serait un truisme. Il faut donc chercher une autre interprétation, et nous avons besoin pour cela d'introduire un second thème, dont le premier nous paraît solidaire :

Ecrire comme un chien qui fait son trou, un rat qui fait son terrier.

(*Kafka*, p. 33)

Ecrire comme un rat trace une ligne, ou comme il tord sa queue, comme un oiseau lance un son, comme un félin bouge, ou bien dort pesamment.

(*Dialogues*, p. 90)

Hofmannsthal, ou plutôt lord Chandos, tombe en fascination devant un 'peuple de rats' qui agonisent, et c'est en lui, à travers lui, dans les interstices de son moi bouleversé, que l'âme de l'animal montre les dents au destin mons-

trueux': non pas pitié, mais participation contre nature. Alors naît en lui l'étrange impératif : ou bien cesser d'écrire, ou écrire comme un rat.

(*Mille plateaux*, p. 292)²⁴

La métamorphose est le contraire de la métaphore. Il n'y a plus ni sens propre ni sens figuré, mais distribution d'états dans l'éventail du mot. La chose et les autres choses ne sont plus que des intensités parcourues par les sons ou les mots déterritorialisés, suivant leur ligne de fuite. Il ne s'agit pas d'une ressemblance entre le comportement d'un animal et celui de l'homme, encore moins d'un jeu de mots. Il n'y a plus ni homme ni animal, puisque chacun déterritorialise l'autre, dans une conjonction de flux, dans un continuum d'intensités réversibles. Il s'agit d'un devenir qui comprend au contraire le maximum de différence comme différence d'intensité, franchissement d'un seuil ; hausse ou chute, baisse ou érection, accent de mot. L'animal ne parle pas 'comme' un homme, mais extrait du langage des tonalités sans significations ; les mots eux-mêmes ne sont pas 'comme' des animaux, mais grimpent pour leur compte, aboient et pullulent, étant des chiens proprement linguistiques, des insectes ou des souris. Faire vibrer des séquences, ouvrir le mot sur des intensités intérieures inouïes, bref un *usage intensif* asignant de la langue. De même encore, il n'y a plus de sujet d'énonciation ni de sujet d'énoncé : ce n'est plus le sujet d'énoncé qui est un chien, le sujet d'énonciation restant 'comme' un homme ; ce n'est plus le sujet d'énonciation qui est 'comme' un hanneton, le sujet d'énoncé restant un homme. Mais un circuit d'états qui forme un devenir mutuel, au sein d'un agencement nécessairement multiple ou collectif.

(*Kplm*, 40-41)

Une difficulté nous arrête : le devenir-animal affecte-t-il le personnage ? ou bien Kafka ? ou bien son écriture ? Une chose du moins est claire : la fiction n'est pas une métaphore, mais la décrire n'est pas non plus la finalité du texte. Elle est plutôt le support d'un devenir-animal qui constitue à proprement parler le programme du texte, tant pour l'auteur que pour le lecteur.

L'hypothèse deleuzo-guattarienne est qu'il n'y a de création que dans un rapport à autre chose : bref que la faculté qui crée, ou qui devient-autre qu'elle n'était (invention d'une nouvelle façon d'écrire), ne crée qu'en entrant en rapport avec autre chose qu'elle-même (avec un contenu). Devenir-autre, pour l'écriture, doit donc se comprendre en deux sens solidaires : écrire autrement, mais écrire autrement parce que l'écriture est entrée en rapport avec autre chose qu'elle-même. On voit l'intérêt de cette façon de poser le problème : si Deleuze & Guattari trouvent la formule logique de cette identité des deux sens de devenir-autre, ils obtiennent du même coup une théorie de l'adéquation expression-contenu, permettant de comprendre ce que chacun se répète sans arriver à le penser : pourquoi écrire autre chose, c'est forcément l'écrire autrement.

Ecrire comme un rat qui agonise : le contenu est passé dans la manière d'écrire, tous deux sont devenus indiscernables. Mais est-ce bien parce qu'ils se ressemblent, ou qu'ils s'imitent l'un l'autre ? Ce sont là de réelles possibilités littéraires, mais le texte de Kafka commence par exclure cette hypothèse. Que veut dire alors « écrire comme un rat qui agonise » ? Ne risque-t-on pas de renouer avec un certain genre de commentaire désuet, usant de métaphores pour décrire le style,

et piochant pour ce faire dans le contenu, comme si le style et le contenu se ressemblaient (l'adéquation s'obtient alors en trichant). On ne voit pas bien pourquoi l'on serait tenu de décrire chieusement un chien, mais tigreusement un tigre, ni ce que cela pourrait signifier. Deleuze & Guattari savent bien que l'écriture de Hofmannsthal ne ressemble pas à l'agonie d'une meute de rats, ni celle de Melville à la stratégie d'une baleine pour échapper à ses prédateurs. La première impression est pourtant qu'ils nous font tourner en bourrique : écrivez comme des animaux (ou comme autre chose), mais attention – sans les imiter (sinon vous cesserez évidemment d'écrire). Une autre formulation nous met sur la voie, dans l'extrait des *Dialogues* cité plus haut : « donner de l'écriture à ceux qui n'en ont pas ».

Le problème est celui que nous posons depuis le début : penser une sorte d'identité ou d'indistinction de l'expression et du contenu, une fois exclue la catégorie impuissante d'imitation. Esquissons une interprétation. Qu'est-ce qu'un animal, dans le langage ? Il est décrit, représenté, avec plus ou moins d'habileté (on possède plus ou moins bien l'usage ordinaire de la langue). Mais l'écriture proprement dite commence quand la représentation n'est plus seulement exacte mais vivante, quand on atteint à l'animal intense, affectif, car cela suppose des ressources syntaxiques propres, un *style*.

L'écrivain ne devient-animal qu'en créant la syntaxe qui donne vie à (et donne à sentir) l'animal entre les mots. Il devient animal, mais à condition que l'animal, pour son propre compte, devienne pure écriture. L'animal n'est affectif que par la syntaxe, et par une syntaxe elle-même affectée par le cheval. Il a fallu que l'écriture enveloppe le cheval pour se lancer dans un devenir (le style), mais qu'à l'inverse ce cheval enveloppe l'écriture (puisque'il n'y a de cheval affectif que par les mots). On touche ici à la rencontre contenu-expression, qui les met dans un rapport nécessaire l'un à l'autre : parce que l'un ne devient que dans son rapport à l'autre.

On peut alors dire que l'auteur écrit *comme* l'animal : la conjonction désigne désormais le paradoxe d'une identité sans ressemblance. Paradoxe, mais non pas contradiction : nous tenons la logique qui force à l'affirmer. A ce stade, en effet, il n'y a plus de distinction possible entre sentir et écrire, l'animalité se confondant avec le mouvement de syntaxe. Sentir le rat qui agonise change l'écriture, mais c'est aussi bien à travers cette écriture changée que sentir le rat prend consistance. Faire advenir à travers les mots le rat qui nous affecte, c'est aussi bien tordre la syntaxe sous la dictée du rat. L'écriture devient active en captant et s'appropriant ses forces. Le rat affectif et la syntaxe affectée ne se ressemblent pas, mais tous deux se sont épousés, ont conjugué leurs forces. *Tous deux, quoique « distincts » (expression/contenu), deviennent « indiscernables »*. Plus rien ne distingue le mouvement de l'animal du mouvement des mots. Leur identité n'efface pourtant pas la différence de nature, puisque l'écriture ne ressemble pas à l'animal, ne consiste pas du tout à l'imiter, et se développe dans un champ propre où l'éventuelle évocation d'un rat (contenu) relève de l'autoaffectation. Elle produit la ressemblance de l'animal (une représentation vivante) par des moyens qui ne lui ressemblent pas. Toujours cette identité sans ressemblance, cette communication sans rien de commun : un seul et même processus, se déroulant sur deux plans différents (expression/contenu)²⁵.

Deleuze peut alors dire que l'animal *vit entre les mots* : ce n'est plus une métaphore mais la littéralité — à la lettre un animal. Celui-ci vit, n'est que vivant, pur affect ou événement, bien qu'il ne vive pas hors des mots qui savent le faire vivre pour avoir été eux-mêmes forcés par la puissance de l'animal réel. « Écrire comme un rat », par conséquent – parce que le langage ne devient écriture ou style qu'en gagnant cette « zone d'indiscernabilité » où l'écriture est indiscernable de l'animal bien qu'elle s'en distingue formellement, puisqu'elle est écriture et qu'il est

animal. Animal d'écriture autant qu'écriture animale, langue animale creusée dans la langue même, usage animal de la langue (compte-tenu du paradoxe de l'objectivité analysé plus haut) :

«... une langue étrangère n'est pas creusée dans la langue même sans que tout le langage à son tour ne bascule, ne soit porté à une limite, à un dehors ou un envers consistant en Visions et Auditions qui ne sont plus d'aucune langue. Ces visions ne sont pas des fantasmes, mais de véritables Idées que l'écrivain voit et entend dans les interstices du langage, dans les écarts de langage. Ce ne sont pas des interruptions du processus, mais des haltes qui en font partie, comme une éternité qui ne peut être révélée que dans le devenir, un paysage qui n'apparaît que dans le mouvement. Elles ne sont pas en dehors du langage, elles en sont le dehors. L'écrivain comme voyant et entendant, but de la littérature : c'est le passage de la vie dans le langage qui constitue les Idées... Pour écrire, peut-être faut-il que la langue maternelle soit odieuse, mais de telle façon qu'une création syntaxique y trace une sorte de langue étrangère, et que le langage tout entier révèle son dehors, au-delà de toute syntaxe.»

(*Critique et clinique*, Minuit, 1993, p. 16-17)

Notes

1 – Cf. *Proust et les signes*

2 – Deleuze, enfin, a toujours évoqué un cas spécial, celui de la rencontre de deux artistes, cinéaste et romancier, ou bien de deux philosophes, sur la base d'un « problème commun » : mais, justement, c'est un problème qui est commun, de sorte que l'accord se fait sur des dissonances analogues, qui se découvrent alliées.

3 – Traiter le semblable comme une bête est tout autre chose, et revient à lui imposer un certain type de rapport *humain* à l'animal (domestication, instrumentalisation).

4 – Chacun sait que, dans le tête-à-tête avec une araignée, il y a le moment de l'anthropomorphisme, où on lui prête des intentions humaines à notre égard, puis l'insaisissable et fugitif dérapage où l'on ne se distingue plus de l'animal, pressentant en nous-mêmes sa vie et son corps, il est vrai à notre manière – ce qui ne supprime nullement l'objectivité et l'extériorité de l'effet, car l'araignée n'est pas un fantasme, et la confrontation avec l'hétérogène précède – notamment pour un petit enfant – un éventuel transfert fantasmatique. Ou bien, pour le dire autrement, et par référence à un cas célèbre dont Deleuze & Guattari ont critiqué l'interprétation freudienne : un loup n'effraie pas comme un homme, ce dernier fût-il notre père. Il n'est précisément pas un homme ; il enveloppe avec lui la meute, la steppe, la viande vive, et même un regard où l'anthropomorphisme se renverse aisément. Mais la psychanalyse anthropomorphise le loup, le rêve, l'inconscient. A supposer que le loup ait à voir avec le père (ou avec la grand-mère, etc.), il faut préalablement que le père ait rencontré le loup dans l'imaginaire de l'enfant — rapport autrement plus profond que la « représentation ».

5 – *Pourparlers*, Minuit, 1990, p. 177

6 – Cf. *L'image-temps*, Minuit, 1985, p. 14 et 247 ; p. 238.

7 – *Logique du sens*, Minuit, 1969, p. 54 (et passim). On trouverait à ce sujet une série d'exemples dans *Un amour de Swann*, de Proust : les catleyas, la petite phrase de Vinteuil, etc.

8 – *Dialogues avec Claire Parnet*, Flammarion, 1997, p. 88.

9 – *Ibid.*, p. 65.

10 – *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, 1975.

11 – Minuit, 1972.

12 – Minuit, 1980.

13 – Dans le même esprit, Deleuze s'intéressait aux sports nouveaux où il ne s'agit plus d'être soi-même le point de départ d'un mouvement mais de tirer partie d'un mouvement préexistant qu'il s'agit dès lors d'épouser, le sportif n'ayant plus avec la nature un rapport d'opposition et de défi (lancer du poids, ascension à vélo, aviron, etc.) : surf, planche à voile, deltaplane ou parapente. L'homme, avec sa machine, capte des forces au lieu de les surmonter, et devient alors capable de glisser, de voler, nouvelles aptitudes qui enveloppent une relation avec un élément hétérogène. Cf. *Pourparlers*, p. 179-181, etc.

14 – Nous ne pourrions pas traiter ici le problème connexe : celui du rapport entre le devenir dans l'existence et le devenir dans la création.

15 – Sur la coévolution stupéfiante de la guêpe et de l'orchidée, on consultera Rémy Chauvin, *Les abeilles et moi*, Hachette, 1976, p. 104-105, et G. Carbone, Y. Delange, J.-Cl. Gachet, M. Lemercier, *L'abécédaire des orchidées*, Flammarion, 1996, p. 42, 65 et 85. Les commentaires de Deleuze & Guattari se trouvent dans *Dialogues*, p. 8-9 et *Mille plateaux*, p. 17.

16 – On pourrait multiplier les exemples — montrer, par exemple, que Kafka dans « Joséphine la cantatrice ou le peuple des souris », Lawrence dans « Bébé-tortue », donnent à sentir et à éprouver des rapports de temps qui ne sont pas humains, qui ne sont pas ceux d'un homme. Sont-ils ceux des souris, ou des tortues ? Au moins est-il sûr que l'homme au contact des souris et des tortues, expérimente des temporalités étrangères à la sienne. Les souris apportent objectivement à l'homme des temporalités qui ne sont peut-être pas les leurs, mais qui ne sont à coup sûr pas la sienne. Du moins adhèrent-elles, en creux ou comme le verso d'un recto, aux leurs. Un peu comme l'homme et l'eau ? Peu importe que l'eau n'ait pas de conscience, l'homme de mer sent les forces de la mer, qui sont celles-là mêmes de la mer ; et en ce sens il devient mer. C'est bien l'autre qu'on sent ; sinon, on ne comprendrait pas qu'il puisse y avoir correspondance, conjugaison, étreinte réciproque, on ne comprendrait pas non plus qu'il puisse y avoir affect.

17 – Sur la distinction individu-sujet, en fonction des concepts de « continuum de singularités » et de « synthèse disjonctive », cf. *Logique du sens*, 16^e série.

18 – *Le pli*, Minuit, 1988, p. 189.

19 – *Mille plateaux*, p. 337.

20 – On songera ici aux « notions communes » de Spinoza.

21 – On constatera que le même concept est appelé « sens » dans *Logique du sens* et « affect » dans *L'image-mouvement*, Minuit, 1983, ch. 6 et 7.

22 – Par exemple, le marbre, si l'on pense aux *Prigioni* que Michel-Ange laissa volontairement inachevés, de manière à ce que le marbre adhérât à la peau.

23 – On comprend alors certaines formules deleuziennes énigmatiques au premier abord : le percept, c'est « le paysage d'avant l'homme » ; le sujet qui perçoit « est passé dans le paysage » (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991, ch. 7).

24 – On remarquera que l'idée d'« écrire comme un rat » est absente du texte de Hofmannsthal, qui se termine sur l'impossibilité d'écrire encore. C'est pour Deleuze que ce point d'arrivée est un départ.

25 – On songera ici au rapport entre les « attributs » de la substance, chez Spinoza.