



# **La lecture deleuzienne de Spinoza : ou comment Deleuze inscrit sa philosophie de la différence dans l'histoire de la philosophie**

**Thèse**

**Francis Lapointe**

**Doctorat en philosophie**  
Philosophiae doctor (Ph.D.)

Québec, Canada

© Francis Lapointe 2016

**La lecture deleuzienne de Spinoza**  
**Ou comment Deleuze inscrit sa philosophie de la différence dans**  
**l'histoire de la philosophie**

**Thèse**

**Francis Lapointe**

Sous la direction de :

Sophie-Jan Arrien, directrice de recherche

## Résumé

Cette thèse propose de suivre la lecture deleuzienne de Spinoza afin de montrer comment Deleuze inscrit sa philosophie de la différence dans l'histoire de la philosophie et de la métaphysique. Loin d'être condescendant envers l'histoire de cette discipline, Deleuze légitime sa conception bi-univoque de la différence à l'aide du parallélisme entre la Nature naturante et la Nature naturée de Spinoza. La différenciation de l'actuel (les modes, l'événement) se fait *dans* la différenciation du virtuel et c'est en procédant de la sorte que Deleuze participe de plain-pied à la tradition immanentiste de la philosophie où l'être se dit seulement de la différence qu'il exprime.

Plus encore, cette thèse explique comment Deleuze reprend les principes de cette métaphysique immanentiste pour établir sa conception de la subjectivité. Là aussi, sa lecture de Spinoza est essentielle, car en affirmant la non-substantialisation de l'âme comme le fait Spinoza, Deleuze peut attaquer, *à la racine*, les fondements épistémologiques des philosophies du sujet de son époque (existentialisme et phénoménologie en tête). Pour Deleuze, cette conception modale de l'âme et de la subjectivité appuie, métaphysiquement parlant, une épistémologie fondée sur la passivité du sujet. Loin d'être le fondement de la vérité des idées, la conscience d'un moi dans l'âme est, pour Deleuze, un *résultat synthétisé*, jamais une *fonction synthétisante*. En ce sens, l'ultime *réduction* de la philosophie n'est plus l'*ego cogito* cartésien, mais consiste à reconnaître la fêlure du Je.

Deleuze construit ainsi, en envisageant la place de l'imagination dans la puissance de connaître l'âme, une autre épistémologie que celle du sujet fondateur transcendantal ou

transcendant. Pour lui, le constat est clair : comment pouvons-nous *croire* que nous sommes responsables de l'idée que nous formons de nous-mêmes (et s'établir sur celle-ci pour fonder, épistémologiquement, nos idées sur les choses) si nous ne savons même pas ce que peut notre corps, ni comment celui-ci peut affecter et être affecté par notre âme ? Ce principe de « l'inconnu du corps » relativise l'éminence de l'âme et inscrit Deleuze à la fois dans l'une des plus importantes batailles philosophiques de la Modernité (celle de Spinoza contre Descartes) et dans la crise de la subjectivité qui caractérise la pensée française au moment des années soixante.

Mots clés : Deleuze ; Spinoza ; Descartes ; histoire de la philosophie ; métaphysique ; épistémologie ; subjectivité ; différence ; actuel ; virtuel ; Je fêlé ; corps ; imagination ; éthologie.

## Table des matières

Résumé .....	III
Table des matières .....	V
Remerciements .....	IX
Introduction .....	1
Chapitre 1 : Ouverture, perspectives et méthode de la recherche .....	9
1.1 Deleuze fait-il de la philosophie ? .....	9
1.2 Portrait du travail de Deleuze .....	15
1.3 La place de Spinoza dans le travail de Deleuze .....	26
1.4 Méthode de recherche en histoire de la philosophie : étude des nœuds problématiques .....	32
1.5 La bataille Spinoza/Descartes : Modernité et Postmodernité .....	37
1.6 Une cartographie de Deleuze.....	42
Chapitre 2 : métaphysique .....	49
2.1 Deleuze : critique de la transcendance, de l’analogie et de l’éminence en philosophie .....	49
2.1.1 La métaphysique cartésienne et ses conséquences métaphysiques.....	50
2.1.2 La riposte de Spinoza : immanence, univocité, égalité .....	59
2.2 Le déploiement de la différence dans la philosophie deleuzienne .....	69
2.2.1 Transcendance et différence.....	70
2.2.2 Parallélisme et différence .....	75
2.2.3 La distinction réelle : les deux genres de différence selon Deleuze .....	88
2.3 Spinoza dans la métaphysique deleuzienne : la conception bi-univoque de l’être.....	100
Chapitre 3 : subjectivité et épistémologie .....	111
3.1 Le statut ontologique de l’âme chez Spinoza.....	111
3.1.1 Conséquences de la non-substantialisation de l’âme.....	112
3.1.2 L’union de l’âme et du corps humain chez Spinoza .....	122

3.2 Conséquences épistémologiques de cette lecture de Spinoza dans la conception deleuzienne de la subjectivité.....	127
3.2.1 L'idée de l'idée : la conscience de l'âme .....	132
3.2.2 Vérité et erreur de l'idée : l'idée adéquate selon Deleuze .....	139
3.2.3 L'expressivité de l'idée adéquate : Deleuze critique de la pensée représentative.....	147
3.2.4 La connaissance du troisième genre : l'ambition libératrice de l' <i>Éthique</i> .....	155
Chapitre 4 : subjectivité, imagination et corporalité .....	169
4.1 Le rôle de l'imagination dans la puissance de connaître de l'âme chez Spinoza et son utilisation dans la conception de la subjectivité deleuzienne .....	169
4.1.1 Position de Spinoza : les idées inadéquates sont aussi en Dieu .....	169
4.1.2 Position de Descartes : faculté de juger et folie du Cogito .....	173
4.1.3 Réappropriation du débat par Deleuze : critique du sujet transcendantal .....	179
4.2 Les acquis de la lecture deleuzienne de l'imagination de Spinoza dans sa conception de la subjectivité .....	188
4.2.1 L'irréductibilité de la puissance imaginative .....	188
4.2.2 Les variations affectives de l'âme : déploiement de la vision éthique du monde de Deleuze.....	200
4.2.3 La passivité de l'âme : le « Je fêlé ».....	210
4.2.4 La fin des conceptions anthropomorphiques de Dieu .....	224
4.3 Qu'est-ce que peut un corps? .....	229
4.3.1 La petite physique de Spinoza : Deleuze et la vie quantitative des modes .....	229
4.3.2 Le corps humain : l'individuation corporelle du Je chez Deleuze .....	237
4.3.3 Éthologie : le « devenir-animal » de l'homme chez Deleuze .....	250
Conclusion .....	258
Bibliographie .....	268
I Deleuze .....	268
I.1 Ouvrages de Deleuze ou en collaboration avec Félix Guattari .....	268

I.II Ouvrages sur le travail de Gilles Deleuze .....	270
I.III Articles sur le travail de Gilles Deleuze .....	273
II. Spinoza .....	275
II.I Ouvrages de Spinoza .....	275
II.II Ouvrages sur Spinoza .....	276
II.III Articles sur le travail de Spinoza.....	279
III Descartes .....	280
III.I Ouvrages de Descartes.....	280
III.II Ouvrages sur le travail de Descartes .....	281
III.III Articles sur le travail de Descartes .....	282
IV. Autres ouvrages cités .....	283
V. Sources Internet.....	287

« - Actuellement, en effet, toute cette philosophie qui, depuis Descartes, donnait au sujet ce primat, cette philosophie-là est en train de se défaire sous nos yeux. »

« - Mais à part les structuralistes, qui se trouvent dans une position analogue à la vôtre, il y a peu de philosophes qui aient pris conscience de la fin de cette philosophie transcendantale. »

« - Au contraire, je crois qu'il y en a beaucoup, au premier rang desquels je mettrai Gilles Deleuze. »

Michel Foucault en entrevue, 1969.

## Remerciements

Mes premiers remerciements vont à ma directrice, Sophie-Jan Arrien, pour sa rigueur intellectuelle et son soutien indéfectible, et ce, malgré mon rythme saccadé par de trop nombreuses parenthèses en mer. Je veux aussi remercier mon jury, Philippe Knee, Bela Egyed et Donald Landes pour leur générosité et le temps consacré à mon travail. Merci à Mélody Côté pour sa correction attentive. Sans elle, cette thèse aurait été comme aller au bal sans smoking ! Une pensée spéciale va à mon cher Philippe-David Blanchette, pour cette longue amitié qui me permet de vivre l'antique plaisir de la discussion philosophique. Et, bien sûr, je veux remercier Sarah McGillivray de m'offrir l'indispensable bonheur de la vie quotidienne.

Plus généralement, j'aimerais que le lecteur sache à quel point je suis redevable des lieux qui ont balisé mon travail. De l'Université Laval où la philosophie est devenue pour moi quelque chose de possible (et qui a eu suffisamment confiance en mes moyens pour m'offrir la bourse Charles-De Koninck), à Paris où le projet de la thèse a pris naissance, en passant par Tadoussac où la thèse fut écrite, tout concourut à m'indiquer, pour reprendre les mots de Heidegger, ce « chemin de pensée » dans lequel, bien malgré moi, je me suis engagé.

À Angèle

# Introduction

Le monde et les temps changent. Cette formule populaire, d'inspiration héraclitéenne, pourrait tout aussi bien s'appliquer à l'histoire de la philosophie. Car ce qui était d'actualité et déchaînait les passions hier (les auteurs dominants d'une époque, ceux dont tout le monde parle) ne devient bien souvent qu'un vague souvenir sommeillant, pour reprendre la réflexion de Milan Kundera dans *L'insoutenable légèreté de l'être*, dans « la station de l'être avant l'oubli ». En effet, qui oserait encore aujourd'hui employer le concept de lutte des classes ou celui de prolétariat et de les faire opérer avec la même certitude que jadis ? Qui l'écouterait ? Et pourtant, ces concepts n'ont-ils pas été importants *historiquement*, n'a-t-on pas construit des systèmes entiers à partir d'eux ? Pour toute une génération de chercheurs qui n'a connu l'URSS et le communisme que dans les manuels d'histoire, il devient très ardu, voire impossible, de mesurer le rôle qu'a joué la référence marxiste au sein de la pensée politique, notamment française. Bien sûr, on enseigne toujours Marx et certains partis communistes (pour reprendre le *conatus* de Spinoza) « persévèrent dans leur être ». Cependant, il est impossible (du moins, pour un chargé de cours en sciences politiques), en apercevant un jeune étudiant arborer les couleurs du drapeau soviétique, de ne pas être sensible à la transformation du sens des concepts et des symboles qui s'opère à travers le temps.

« Mais un jour, peut-être, ce siècle sera deleuzien »<sup>1</sup>. Cette phrase de Foucault, restée célèbre, est pour le moins équivoque. Foucault pense-t-il vraiment ce qu'il dit ou est-ce simplement une galanterie d'auteur ? Croit-il sérieusement que Deleuze mérite une telle place au panthéon des philosophes ? La formule est, en effet, peu banale et surtout lourde de sens, car, pour écrire un tel éloge, il faut bien que la nouveauté insufflée par la philosophie deleuzienne ait quelque chose d'extraordinaire, qui transcende littéralement son époque. À notre avis, c'est cela que nous devons retenir de cet éloge, non pas s'il correspond à la pensée définitive de Foucault à propos de Deleuze, mais à quel point il illustre à la fois l'exemplarité et le statut controversé de la philosophie deleuzienne au moment de sa réception. Foucault a, en quelque sorte, pressenti, dès 1970, l'« intempestivité » de Deleuze, c'est-à-dire que malgré l'actualité de sa pensée (« elle n'est pas à venir [...] Elle est là, dans les textes de Deleuze »), ce « un jour peut-être » n'est pas encore arrivé. Comme Nietzsche qui affirmait que sa philosophie était arrivée trop tôt, peut-être fallait-il seulement attendre un peu pour que la philosophie deleuzienne (qui rend, selon Foucault, « la pensée de nouveau possible ») atteigne suffisamment d'inactualité pour nous révéler l'ampleur de sa pertinence.

De nos jours, on ne peut nier l'intérêt grandissant pour le travail de Deleuze. À cet effet, il suffit d'énumérer toutes les introductions qui ont été publiées au cours des deux dernières décennies à son sujet pour comprendre l'ampleur de ce nouvel engouement. Dans

---

<sup>1</sup> Cette phrase se retrouve dans la recension que Foucault fera des livres *Différence et répétition* et *Logique du sens* à la revue *Critique*. La conclusion de son texte est sans ambiguïté quant à l'enthousiasme qu'il voue à la philosophie deleuzienne : « [...] une fulguration s'est produite qui portera le nom de Deleuze : une nouvelle pensée est possible ; la pensée, de nouveau est possible. Elle n'est pas à venir, promise par le plus lointain des recommencements. Elle est là, dans les textes de Deleuze [...] » Nous citons à partir des *Dits et écrits* de Foucault. Foucault, Michel. *Dits et écrits I : 1954-1975*, Gallimard, Paris, 2001, p.943-966.

cette perspective, c'est peut-être au XXI<sup>e</sup> siècle que ce « jour », dont nous parle Foucault, se réalisera et où l'actualité du projet philosophique deleuzien fera le plus ressentir sa nécessité<sup>2</sup>. Aujourd'hui, nous ne sommes plus prisonniers des débats internes à la gauche française (être marxiste, trotskyste, maoïste, anarchiste, se demander quelles stratégies employer, quels objectifs viser, ce qu'il faut penser du socialisme de Mitterrand, etc.) ni affectés par la catégorisation de « pensée soixante-huitarde » qui a été (et qui est toujours) imposée à Deleuze. En ce sens, loin des querelles philosophico-politiques qui ont, pour ainsi dire, coloré la réception de ses livres au moment de leur publication, il semble que nous soyons mieux à même aujourd'hui de comprendre la portée de son projet philosophique, ses cibles et ses ambitions. Le monde et les temps changent en effet, car, s'il y a à peine vingt ans (à la mort de Deleuze en 1995), une thèse démontrant l'inscription de sa pensée dans l'histoire de la philosophie aurait été perçue comme une excentricité, il est dorénavant possible (et nécessaire) de le faire<sup>3</sup>. Nous sommes donc, pour ainsi dire, dans un *kairos* deleuzien. Il s'agit alors pour nous de profiter de cette conjoncture afin d'examiner, à nouveaux frais (dans le détail de son travail et de ses lectures), ce qui est au cœur de sa philosophie, de mettre à jour la cohérence interne de celle-ci et de montrer, de la sorte, en

---

<sup>2</sup> Bela Egyed le soulignait déjà en 2000 : « *However, in my view, it is more likely that it is the next century which will be Deleuzian, at least as far as my own discipline, philosophy, is concerned* ». Kritika and Kontext, 2000, lien internet : [http://www.kritika.sk/pdf/2\\_2000/8.pdf](http://www.kritika.sk/pdf/2_2000/8.pdf)

<sup>3</sup> C'est aussi le constat que fait Alberto Gualandi dans son livre sur Deleuze : « Dans les programmes d'étude des départements universitaires européens, paraissent parfois les titres de ses études sur Nietzsche, Spinoza, Proust ou Bergson, mais il est très rare qu'un cours soit dédié de façon spécifique à sa philosophie. La complexité et la difficulté de la philosophie spéculative de Deleuze offrent une explication pour cette mise à l'écart ; l'excentricité politique du personnage et le ton provocateur de son œuvre la plus connue et la plus critiquée – L'anti-Œdipe – en offre une autre ». Commentant ensuite la fameuse phrase de Foucault et reprenant la réponse de Deleuze à ce sujet, Gualandi expose une troisième raison à cette marginalisation de la philosophie deleuzienne : « « *Je n'étais pas le meilleur, mais le plus naïf, une sorte d'art brut, si l'on peut dire ; pas le plus profond, mais le plus dénué de culpabilité de faire de la philosophie.* » C'est ce manque de culpabilité, cette innocence philosophique qui donne à la pensée de Deleuze son caractère intempestif et inactuel ». Gualandi. *Deleuze*. Les Belles lettres, 2003, p.14-15.

quoi elle participe à une plus vaste remise en question des philosophies du sujet à cette époque en France. En fait, nous aimerions, à la fin de ce travail, avoir tous les éléments permettant de comprendre pourquoi Deleuze pourrait être considéré comme *le* philosophe de ce mouvement.

Par contre, il est évident qu'une œuvre aussi complexe que celle de Deleuze, qui a, de plus, la réputation d'aller dans toutes les directions (de « fuir » de partout), ne peut pas s'étudier sans une série d'examens distincts, explorant chacun les différents problèmes auxquels sa pensée s'est confrontée. Notre travail constitue donc l'un de ces examens, ce qui signifie qu'il ne vise pas à montrer la cohérence (et la pertinence) interne de l'ensemble de l'œuvre de Deleuze (d'unidimensionnaliser Deleuze à un élément particulier de son travail), mais seulement celle de la région de pensée qu'il étudie. Heureusement, nous ne sommes pas les premiers à entreprendre ce genre de recherche, puisque ce travail de découpage de l'œuvre de Deleuze a déjà débuté depuis quelques années en France et ailleurs<sup>4</sup>. Nous pourrions citer plusieurs noms (et nous aurons l'occasion de le faire), mais soulignons déjà les travaux d'Anne Sauvagnargues qui sont devenus non seulement une référence incontournable dans le monde des recherches deleuziennes, mais qui ont aussi, du moins selon nous, le mieux problématisé la méthode d'investigation nécessaire pour aborder la pensée deleuzienne. Cette méthode, Sauvagnargues la nomme « cartographie des

---

<sup>4</sup> Soulignons, par exemple, sur l'importance du cinéma dans l'œuvre de Deleuze, le livre de Serge Cardinal *Deleuze au cinéma : introduction à l'empirisme supérieur du cinéma*. Quant au rôle politique de l'art dans la pensée deleuzienne, voir le livre d'Anne Sauvagnargues *Deleuze et l'art* ou encore l'étude d'Igor Krtolica *Art et politique mineurs chez Gilles Deleuze : l'impossibilité d'agir et le peuple manquant dans le cinéma*. Pour un regard politique de la philosophie deleuzienne, soulignons le livre de Guillaume Sibertin-Blanc *Politique et État chez Deleuze et Guattari : essai sur le matérialisme historico-machinique*. Toutes ces recherches démontrent la nécessité de découper l'œuvre de Deleuze et de ne pas procéder par totalisation ou généralisation englobante.

concepts » : « c'est-à-dire un relevé dynamique du système qui ne s'arrête pas à un cliché statique, mais cherche à rendre sensibles les devenirs de la pensée »<sup>5</sup>. La formule ne pouvait pas être plus heureuse : « rendre sensibles les devenirs de la pensée ». Par exemple, dans *Deleuze et l'art*, Sauvagnargues va examiner les différents usages deleuziens de l'art et montrer, pas à pas, certaines évolutions de l'œuvre de Deleuze, et ce, sans jamais tomber dans « l'élaboration abstraite »<sup>6</sup>. La cartographie évite donc à la fois la généralisation et la chronologie des concepts (chronologie que Deleuze a lui-même si souvent critiqué), puisqu'en articulant sa réflexion sur un problème particulier d'un auteur, elle met en lumière ce qui, à partir de ce problème, génère la pensée, la force à devenir. Acceptant nous aussi l'idée qu' « on ne comprend rien à Deleuze si on ne restitue pas méthodiquement son travail de référence »<sup>7</sup>, nous souhaitons participer à ce travail de découpage de la pensée deleuzienne. Pour ce faire, nous proposons de cartographier la lecture que fera Deleuze de Spinoza afin de voir comment la philosophie de ce dernier devient une alliée indispensable dans le devenir de la pensée de Deleuze.

En se focalisant ainsi sur la lecture deleuzienne de Spinoza, notre thèse poursuit trois objectifs : premièrement, démontrer que les premiers travaux de Deleuze<sup>8</sup> sont non

---

<sup>5</sup> Sauvagnargues. *Deleuze et l'art*, PUF, 2005, p.10-11. Nous ne dirons jamais assez à quel point nous sommes redevables de la démarche cartographique de Sauvagnargues.

<sup>6</sup> Savagnargues. *Deleuze et l'art*, op.cit., p.9.

<sup>7</sup> Ibid., p.12

<sup>8</sup> Pour nous, les premiers travaux de Deleuze sont ceux qui précèdent sa rencontre avec Félix Guattari, c'est-à-dire au début de 1969. Il ne s'agit nullement de réduire l'apport de Guattari à la pensée deleuzienne ou de croire que cette rencontre a eu un effet négligeable sur Deleuze. Au contraire (et tout un travail de repérage conceptuel mériterait d'être entrepris), cette rencontre, pour reprendre l'adage populaire, change tout ! Nous concentrons nos efforts sur les premiers travaux de Deleuze, car se sont non seulement les seuls à être proprement *deleuziens*, mais ce sont aussi eux qui jettent les bases philosophiques de la pensée politique qu'il développera avec Guattari.

seulement d'ordre philosophique (au sens le plus traditionnel du terme), mais que c'est aussi avec eux qu'il établit les bases de sa *propre* pensée philosophique, de sa propre métaphysique. En fait, si l'exubérance stylistique de certains livres de Deleuze est notoire, nous ne devons jamais oublier que derrière cette écriture sans appel de *L'anti-Œdipe* ou de *Mille plateaux*<sup>9</sup>, Deleuze a d'abord fait œuvre d'historien de la philosophie. En effet, à ses débuts, rien n'éloigne Deleuze du parcours « classique » du futur professeur de philosophie aspirant se tailler une place dans le milieu de la philosophie française. Deleuze publiera plusieurs articles et monographies (qui auront d'ailleurs alors une très bonne réception) sur des auteurs reconnus de cette discipline (Nietzsche, Hume, Kant, Spinoza, etc.) et sera, avant son poste à Lyon, assistant de recherche à la Sorbonne<sup>10</sup>. Dans cette perspective, force est de constater que Deleuze connaît très bien les enjeux (tant professionnels qu'épistémologiques) liés à cette discipline qu'est la philosophie et (du moins, c'est là notre thèse) qu'il y souscrit de plein gré en tâchant d'y établir ses propres positions. Bref, nous voudrions montrer en premier lieu comment les premiers travaux de Deleuze, influencés par sa lecture de Spinoza, élaborent une philosophie propre et en quoi celle-ci participe véritablement à la discipline qu'est la philosophie.

---

<sup>9</sup> Citons un seul exemple : « La schizophrénie n'est donc pas l'identité du capitalisme, mais au contraire sa différence, son écart et sa mort. Les flux monétaires sont des réalités parfaitement schizophréniques, mais qui n'existent et ne fonctionnent que dans l'axiomatique immanente qui conjure et repousse cette réalité. Le langage d'un banquier, d'un général, d'un industriel, d'un moyen ou grand cadre, d'un ministre, est un langage parfaitement schizophrénique, mais qui ne fonctionne que statistiquement dans l'axiomatique aplatissante de liaison qui le met au service de l'ordre capitaliste ». Deleuze et Guattari. *L'anti-Œdipe : capitalisme et schizophrénie*, Éditions de Minuit, 1972-73, p.293. La critique du capitalisme de ce livre (et aussi de *Mille Plateaux*) est bien des choses, sauf diplomatiquement philosophique !

<sup>10</sup> Nos références biographiques sur Deleuze sont, pour la plupart, extraites du livre de François Dosse : *Deleuze/Guattari : biographie croisée*.

Le second objectif de notre thèse consiste à établir la cohérence interne de sa philosophie (toujours en la corrélant avec sa lecture de Spinoza) qu'il nomme « philosophie de la différence » (que Deleuze développe en premier lieu dans sa thèse *Différence et répétition*, mais qu'il poursuivra aussi plus tard avec Guattari avec le concept de « multiplicité ») et à expliquer en quoi celle-ci rejoue l'une des plus célèbres batailles de l'histoire de la philosophie. En effet, cette conception immanentiste et différentielle de l'être (Dieu se dit seulement de la différence qu'il est) peut tout aussi bien se lire chez Spinoza ou chez Duns Scot. En ce sens, Deleuze n'est pas le premier à opposer une philosophie immanentiste aux conceptions transcendantes de l'être et à tâcher d'en décrire les conséquences. Deleuze inscrit donc sa philosophie dans une tradition philosophique reconnue et légitime. De plus, il ne se contente pas simplement d'appliquer les principes immanentistes de Spinoza à sa propre philosophie de la différence, il va aussi extrapoler ses résultats métaphysiques à sa conception de ce qu'est la subjectivité. En effet, si l'être est différence, il faut bien que le Je le soit aussi, et c'est donc uniquement en posant les principes du premier que nous pouvons déterminer ce qui peut, ou non, arriver au second. C'est donc l'articulation interne de sa philosophie (métaphysique et subjectivité) et son inscription dans l'histoire de cette discipline qui seront montrées, en un second temps, dans notre travail.

Ceci nous conduit au troisième objectif de notre thèse : jeter les bases afin de comprendre comment la redéfinition de ce qu'est la subjectivité entreprise par Deleuze s'inscrit dans un contexte intellectuel plus large et auquel Deleuze participe. La fin des années soixante marque, au sein du milieu philosophique français, une véritable rupture et a provoqué, ce que nous souhaitons nommer dans ce travail, une « crise de la subjectivité ».

De toutes parts, les fondements de l'existentialisme et de la phénoménologie (dans lesquels le sujet joue toujours un rôle essentiel et fondateur) sont contestés et une nouvelle façon de penser la subjectivité se développe en France. En effet, du structuralisme à la déconstruction, en passant par la psychanalyse lacanienne, tout contribua à destituer le sujet de ses pouvoirs fondateurs et c'est sans doute Deleuze (c'est ce que nous voulons montrer) qui établit le mieux la philosophie de cette crise, c'est-à-dire qu'il est celui qui établit les bases métaphysiques permettant de la légitimer<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> En terminant ces remarques préliminaires, quelques points logistiques : nous citons Deleuze soit dans les éditions originales soit dans les rééditions de poche, mais dans la mesure où les textes sont restés inchangés (et s'il y a des modifications, comme pour *Proust et les signes* auquel Deleuze a rajouté certains chapitres, nous le mentionnerons à chaque fois), cela ne constitue donc pas un enjeu, ni pour la compréhension de la thèse, ni pour celle de Deleuze lui-même. Nous citerons Spinoza directement en français selon l'édition que nous avons utilisée en renvoyant le lecteur à l'endroit exact d'où est tirée la citation (par exemple : Spinoza. *Éthique* livre V troisième proposition, etc.) Le lecteur pourra ainsi se référer aisément à sa propre édition, qu'il s'agisse d'une traduction ou du texte latin sans que nous ayons à alourdir notre texte et sans qu'il perde en pertinence non plus, puisque notre ambition est d'examiner la lecture deleuzienne de Spinoza (et son importance à l'intérieur de sa propre philosophie de la différence) et non de faire une thèse d'exégète consacrée à la pensée de Spinoza lui-même. Bien sûr, lorsqu'un enjeu de traduction nous semble important (par exemple, le concept latin de *mens* que nous traduirons toujours par « âme », alors que plusieurs traductions privilégient plutôt le terme « esprit »), nous justifierons nos choix et donnerons au lecteur la formulation latine.

# Chapitre 1 : Ouverture, perspectives et méthode de la recherche

## 1.1 Deleuze fait-il de la philosophie ?

À première vue, cette question peut paraître surprenante, car durant toute sa carrière, Deleuze s'est toujours réclamé de la philosophie (écrivant même un livre avec Guattari *Qu'est-ce que la philosophie ?*). Il semble donc absurde de prétendre le contraire. Mais d'un autre côté, comme le souligne à juste titre François Zourabichvili, la réception de la philosophie deleuzienne est longtemps demeurée équivoque dans les milieux académiques français, pour ne pas dire tiède (historiens et philosophes ne sachant que faire d'un auteur qui commente Leibniz, Nietzsche, Spinoza en faisant avec eux *du* Deleuze et qui s'est donné pour tâche de faire « proliférer les concepts »<sup>12</sup>) et c'est donc souvent à l'extérieur du cadre habituel de diffusion de la philosophie (en premier lieu, l'université et les départements de philosophie) que Deleuze reçut un accueil favorable et qu'on le considéra comme un véritable philosophe<sup>13</sup>. En ce sens, si tout le monde reconnaît que Deleuze a participé à l'effervescence philosophique des années soixante en France, moins nombreux sont ceux qui consentent à voir dans son travail une démarche philosophique sérieuse,

---

<sup>12</sup> La définition que Deleuze et de Guattari donneront à la philosophie est sans détour : « La philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts ». Deleuze et Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, 2005, P.9. La question que se poseront alors certains critiques de la pensée deleuzienne sera la suivante : comment concilier la créativité accordée aux philosophes par Deleuze et Guattari avec la rigueur et la systématisation exigées historiquement par cette discipline ?

<sup>13</sup> Zourabichvili, François, Anne Sauvagnargues et Paola Marrati. *La philosophie Deleuze*, Quadrige, PUF, 2004, P.5

répondant aux questionnements les plus fondamentaux de cette discipline. Bref, malgré l'évidence de l'intention philosophique de Deleuze et d'un parcours reconnu en histoire de la philosophie, pour plusieurs, la preuve n'est pas encore faite que son travail est une philosophie en bonne et due forme et encore moins qu'elle participe à son histoire. La question n'est donc pas à prendre à la légère.

En ce qui nous concerne, nous maintiendrons que sa pensée, bien qu'elle ne semble pas toujours avoir respecté les règles imposées par la discipline philosophique, s'y inscrit de plain-pied. En fait, en réexaminant les premiers textes de Deleuze, ceux qu'il considère lui-même de sa « première période »<sup>14</sup> et en les corrélant avec sa lecture de Spinoza (notamment dans *Spinoza et le problème de l'expression*), nous constatons que non seulement les problèmes philosophiques à partir desquels Deleuze débute sa réflexion s'inscrivent au cœur des débats de l'histoire de la philosophie (métaphysique et subjectivité), mais que la réponse qu'il propose à ces problèmes (philosophie de la différence contre la phénoménologie et l'existentialisme) s'inspire elle-même de l'histoire de la philosophie (bataille entre Spinoza et Descartes). De la sorte, la philosophie de Deleuze ne tombe pas, pour ainsi dire, des nues, puisque ce conflit entre immanence et transcendance, entre une subjectivité libre et maître d'elle-même et un « Je fêlé » (pour reprendre un concept qu'il développera notamment dans *Différence et répétition* et *Logique du sens* et que nous examinerons plus loin) s'est déjà joué auparavant dans l'histoire de la

---

<sup>14</sup> Dans un entretien avec Raymond Bellour et François Ewald de septembre 1988, ceux-ci demandent à Deleuze s'il se reconnaît dans un parcours à trois étapes (histoire de la philosophie, psychanalyse et politique et retour à la philosophie). Deleuze leur répond alors la chose suivante : « Trois périodes, ce serait déjà bien. En effet, j'ai commencé par des livres d'histoire de la philosophie, mais tous les auteurs dont je me suis occupé avaient pour moi quelque chose de commun. Et tout tendait vers la grande identité Spinoza-Nietzsche ». Deleuze. *Pourparlers*, Éditions de Minuit, 2003, p.185.

philosophie. Deleuze ne fait donc que reprendre (afin de penser sa propre actualité) un ancien problème de la philosophie moderne<sup>15</sup>. Telle est du moins l'hypothèse de lecture qui guidera notre propre travail.

Cependant, avant d'examiner plus précisément comment s'articule cette reprise de la bataille Spinoza/Descartes chez Deleuze, il faut d'abord montrer en quoi sa lecture de Spinoza (et les « enseignements » qu'il en tire pour sa propre philosophie de la différence) participe à une véritable démarche philosophique (du moins, qu'elle est cohérente avec une certaine définition de ce qu'est cette discipline). Or, quel est le champ d'action de la philosophie ? Comment conçoit-on cette discipline dans les années soixante en France ? Une entrevue donnée à la chaîne catholique KTOTV par Jean-Luc Marion nous met sur la piste. Marion y raconte ses débuts en philosophie et explique qu'il a eu la chance de recevoir, très tôt, l'enseignement de Jean Beaufret. Marion explique alors que ce dernier lui a appris deux choses : la rigueur et que « Heidegger c'est important »<sup>16</sup>. Cette réponse, pour anecdotique qu'elle paraisse, nous donne un éclairage significatif sur le climat philosophique des années soixante en France. Elle permet de révéler l'importance

---

<sup>15</sup> Deleuze conçoit le travail du philosophe comme une « re-mise » en scène de certains problèmes philosophiques et il demeurera cohérent avec cette tâche dans son dernier livre avec Guattari : « Même l'histoire de la philosophie est tout à fait inintéressante si elle ne propose pas de réveiller un concept endormi, de le rejouer sur une nouvelle scène, fût-ce au prix de le tourner contre lui-même ». Deleuze, Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op.cit. p.81

<sup>16</sup> Il s'agit de l'émission *La foi prise au mot*, animé par Régis Burnet du 21 décembre 2008 : <http://youtu.be/pODpmRGnlj0> consulté le 30 octobre 2011. Dans cette entrevue, Marion souligne aussi les quelques personnalités qu'il a côtoyées à l'époque à L'École Normale Supérieure, dont Derrida (qui lui donnait cours) et Deleuze (dont il estimait beaucoup, nous dit-il, son érudition). Il est intéressant de relever cette reconnaissance de Marion envers Deleuze (du moins, le Deleuze des années soixante), car elle illustre bien à quel point Deleuze était considéré, au moment des années soixante en France, comme l'une des figures montantes de la philosophie française. En ce sens, cela nous prouve que ses travaux en histoire de la philosophie étaient non seulement admis et valables, mais étaient aussi très estimés, même par ses futurs adversaires.

fondamentale de la philosophie heideggérienne (à commencer par celle d'*Être et temps*) dans les milieux intellectuels et philosophiques français d'après-guerre. Par delà l'indéniable influence de Heidegger sur Sartre, c'est, pour toute une génération de philosophes en France (dont Deleuze fait partie), la définition heideggérienne de ce qu'est la philosophie qui fut l'arrière-plan de leur recherche<sup>17</sup>.

Dans cette optique, si nous souhaitons comprendre le sens du projet philosophique deleuzien (et prouver qu'il participe bel et bien à l'histoire de la philosophie), il nous est important de dire quelques mots sur la définition heideggérienne de la philosophie. Selon Heidegger, l'histoire de la philosophie nous indique que cette dernière n'a été qu'une perpétuelle « re-prise » de la pensée grecque cherchant à définir, selon la formule aristotélicienne consacrée, « l'être en tant qu'être »<sup>18</sup>. Sous cette lecture, la philosophie est donc la recherche de ce qui est premier et de *ce que l'être est*. Évidemment, cette lecture

---

<sup>17</sup> Cette influence heideggérienne au sein de la philosophie française est attestée par Alain Badiou dans son livre sur Deleuze : « On peut dire qu'en philosophie notre temps aura été marqué, signé, par le retour de la question de l'Être. C'est pourquoi Heidegger le domine. [Heidegger a ré-ordonné] la pensée à son interrogation primordiale : qu'en est-il de l'être des étants ? En définitive, le siècle aura été ontologique ». Badiou. *Deleuze : la clameur de l'être*, Hachette, 1997, p.31. Vincent Descombes, dans son livre sur l'histoire de la philosophie française au XX siècle, parle quant à lui de l'influence des trois H (Hegel, Husserl, Heidegger) au sortir de la guerre. Descombes. *Le même et l'autre : quarante-cinq de philosophie française*, Éditions de Minuit, 1979.

<sup>18</sup> Voici comment Aristote définit lui-même la tâche de la philosophie dans sa *Métaphysique* : « Il y a une science qui étudie l'être, en tant qu'être, et les propriétés qui appartiennent à cet être par soi. Cette science n'est identique à aucune de celle qu'on appelle partielles, car aucune des autres n'examine en totalité l'être en tant qu'être [...] Donc à l'évidence, l'étude des êtres, en tant qu'êtres, relève, elle aussi, d'une seule science. Or partout la science est proprement science de ce qui est premier, dont dépend tout le reste et par quoi il se dit. Donc, si c'est la substance, il faudra que les philosophes possèdent les principes et les causes des substances. » Aristote. *Métaphysique*, livre Γ. Ainsi, de l'amour et du plaisir que l'homme prend à connaître les choses (nous connaissons les choses seulement lorsque nous connaissons leur cause et nous verrons à quel point ce critère épistémologique aura de l'importance dans la philosophie de Spinoza) l'homme voudra toujours poursuivre sa démarche jusqu'à la connaissance de la première cause. Le sort de la philosophie est ainsi scellé : sa démarche (le plaisir que l'on prend à connaître les choses) est liée avec une question précise (les premiers principes de l'être) et se déploie sur le champ de la métaphysique sur lequel se jouera son histoire.

peut nous sembler banale (et même plutôt restrictive, car la philosophie, comme dans le stoïcisme par exemple, ne s'occupe pas seulement des questions métaphysiques et de l'être en tant qu'être), mais elle est pourtant déterminante, non seulement pour Heidegger, mais, par ricochet, pour l'ensemble de la philosophie française<sup>19</sup>. Car, bien que Heidegger ait tenté lui-même de dépasser cette « re-prise » de la question métaphysique (qui conduit toujours, selon lui, à « l'oubli de l'Être ») et de construire une philosophie « en dehors » de la métaphysique, ou du moins « tout autre » que la métaphysique (nous ne jugeons pas ici s'il a réussi ou non), il montre néanmoins les liens puissants qui unissent, historiquement, la philosophie aux recherches métaphysiques. C'est précisément ces liens, dans un contexte où aucune transcendance ne parvient plus à s'imposer dans les esprits (nous pensons ici, bien sûr, à la « *mort de Dieu* » proclamée par Nietzsche, mais aussi, plus spécifiquement, à la condamnation des grandes idéologies politiques sous la question d'Adorno « comment est-il possible de penser après Auschwitz ? »<sup>20</sup>), qui feront que beaucoup de penseurs voudront redéfinir complètement la tâche de la philosophie (la sortir de son « borbier »

---

<sup>19</sup> Dans toutes ses recherches, Heidegger sera toujours cohérent sur ce point : « La phrase d'Aristote citée ici nous dit en direction de quoi ce que, depuis Platon, on appelle « philosophie » est en route. Elle donne une indication sur ce qu'est la philosophie. La philosophie est un certain mode d'appartenance qui rend capable de prendre en vue l'étant en tournant le regard vers ce qu'il est, en tant qu'il est étant ». Heidegger. *Questions I-II : qu'est-ce que la philosophie ?*, Gallimard, TEL, 1968, p.331. Ou encore : « C'est pourquoi l'on peut dire que la vérité de l'Être est le fondement sur lequel prend appui la métaphysique, en tant que racine de l'arbre de la philosophie et dont elle se nourrit ». Heidegger. *Questions I-II : Qu'est-ce que la métaphysique ?*, op.cit., p.24. De la sorte, la philosophie a donc été, depuis le début, une question onto-théo-logique. Heidegger conjugue ces termes, car onto signale la quête ontologique de la science de l'étant en tant qu'il est, théo illustre que c'est Dieu qui désigne la cause première et logique pour souligner que c'est l'homme qui « dit » et articule cette question (le seul pour qui cette question est possible).

<sup>20</sup> À cet égard, il est intéressant de lire le cours qu'Adorno donne en 1965 sur la métaphysique : Adorno. *Métaphysique : concept et problèmes*, traduit de l'allemand par Christophe David, Payot, 2006. Dans un premier temps, Adorno montre comment la philosophie est intimement reliée à la métaphysique aristotélicienne et comment, dans un deuxième temps (et contrairement à l'ambition de Heidegger), nous devons la « sauver » dans un monde « post-Auschwitz ».

métaphysique) ou tout simplement s'exclure de celle-ci<sup>21</sup>. En fait, à partir des années soixante, la philosophie est tellement associée au destin de la métaphysique (et aux systèmes de pensées qu'elle est censée supporter et endosser) qu'il semble que plus personne ne veuille assumer ce « chemin de pensée » devenu, en quelque sorte, un dogmatisme archaïque.

Sous l'enseignement de Ferdinand Alquié, Jean Hyppolite et Maurice de Gandillac, Deleuze est rapidement initié à ce destin qui lie métaphysique et philosophie et, malgré ce que nous pourrions croire, il en accepte parfaitement les termes<sup>22</sup>. Il sait que si l'on veut prétendre faire de la philosophie, il est nécessaire de se positionner sur ce débat, qu'il faut d'abord jeter les bases métaphysiques de sa pensée avant de prétendre la déployer dans d'autres domaines. Ainsi, contrairement à ceux qui hésiteront à s'identifier à la démarche philosophique, Deleuze désire, quant à lui, y participer à part entière. Il ne s'agit donc pas de détruire la métaphysique, mais plutôt de trouver (à l'aide de l'histoire même de cette discipline) une voie permettant de lui donner de nouvelles orientations<sup>23</sup>. Pour nous, ce n'est pas parce que Deleuze refuse tout système de pensées totalisant ou transcendant qu'il

---

<sup>21</sup> Un bon exemple de cette distanciation avec la philosophie est Foucault. Ce dernier va passer sa carrière à hésiter à dire si, oui ou non, il considère son travail comme philosophique.

<sup>22</sup> « À la question posée par Arnaud Villani : « Êtes-vous un philosophe non métaphysicien ? », Deleuze a répondu : « Non, je me sens pur métaphysicien » [...] dans une lettre envoyée à Jean-Clet Martin en 1990 : « je crois à la philosophie comme système. C'est la notion de système qui me déplaît quand on la rapporte aux coordonnées de l'Identique, du Semblable et de l'Analogue [...] Je me sens un philosophe très classique ». Nous citons ces passages de la correspondance de Deleuze à partir de : Dosse, François. *Gilles Deleuze/Félix Guattari : biographie croisée*, op.cit., p.203.

<sup>23</sup> « En tout cas, nous n'avons jamais eu de problème concernant la mort de la métaphysique ou le dépassement de la philosophie : ce sont d'inutiles, de pénibles radotages. On parle de la faillite des systèmes aujourd'hui, alors que c'est seulement le concept de système qui a changé ». Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op.cit., p.14. C'est sans doute Alain Badiou, dans son livre *Deleuze : la clameur de l'être*, qui a été le premier à reconnaître l'importance de cette démarche métaphysique à l'intérieur du travail de Deleuze.

refuse de faire de la métaphysique. Au contraire, nous le verrons, il tente plutôt d'établir une métaphysique anti-systémique, non transcendante, mais immanente. Bref, bien que l'éclectisme et le style de Deleuze tendent à nous faire croire qu'il vagabonde et qu'aucun socle métaphysique ne guide sa démarche philosophique, nous constatons qu'au contraire, dès ses premiers textes, cette question de l'être en tant qu'être traverse son travail. En ce sens, non seulement Deleuze fait de la philosophie, mais son travail s'inscrit de plain-pied dans les débats historiques de cette discipline. En relisant Spinoza, Deleuze peut ainsi non seulement trouver les piliers métaphysiques fondamentaux de sa philosophie de la différence, mais aussi répondre, à l'aide d'une bataille de l'histoire de la philosophie, aux problèmes que lui pose sa propre « actualité » philosophique. Spinoza devient, en quelque sorte, l'exemple historique qu'une autre forme de métaphysique est possible.

## **1.2 Portrait du travail de Deleuze**

Dans un entretien avec Bellour et Ewald en septembre 1988 (que nous citons précédemment), Deleuze accepte volontiers la division de son travail en trois périodes (« Trois périodes, ce serait déjà bien. En effet, [...] »). La première période serait consacrée à « *l'histoire de la philosophie* » avec des livres sur Hume (1953), Nietzsche (1962), Kant (1963), Bergson (1966), Spinoza (1968) et culminerait avec la publication de *Différence et répétition* (1968) et *Logique du sens* (1969) dans lesquels, nous le verrons, Deleuze tente de développer une philosophie propre. La seconde période débiterait avec sa rencontre, à la fin des années soixante, de Guattari. Celle-ci insuffla sur lui (et sur ses recherches) une énergie nouvelle, l'éloignant de l'histoire de la philosophie (du moins, dans sa forme

universitaire) et le rapprochant des questions politiques de l'heure. *L'anti-Œdipe : capitalisme et schizophrénie I* (1972) représentant sans doute le livre le plus exemplaire de cette seconde période du travail de Deleuze. La troisième période commencerait, quant à elle, immédiatement après la publication de *Mille Plateaux* (1980) et porterait sur des enjeux à teneur esthétique. Elle serait marquée par la publication de son livre sur la peinture *Francis Bacon : logique de la sensation* (1981) et de ses livres sur le cinéma, soit *L'image-mouvement* (1984) et *L'image-temps* (1985). Ce n'est qu'après ce parcours qu'il reviendra, dit-il, à la philosophie, avec un livre sur Leibniz (1988) et la publication (son dernier livre avec Guattari) de *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991). Essayons, avant de nous concentrer spécifiquement sur sa lecture Spinoza, de faire brièvement le portrait de ce parcours en trois étapes.

Dans sa *Lettre à un critique sévère*, Deleuze parle du début de sa carrière en philosophie et du contexte dans lequel il a écrit ses premiers livres. Il mentionne alors avoir fait partie d'une génération qui a été « plus ou moins assassinée » par l'histoire de la philosophie et ses exigences méthodologiques. Il fallait avoir lu tel et tel auteur, comprendre le latin et le grec ancien, faire un certain nombre d'exercices préalables (la dissertation, le commentaire, la traduction, la recension, etc.), bref tout un dispositif « disciplinaire » (pour parler comme Foucault) qui encadre ce qu'est, précisément, la pratique universitaire de la philosophie. Voici comment Deleuze décrit alors ses débuts en philosophie :

Je suis d'une génération, une des dernières générations qu'on a plus ou moins assassinée avec l'histoire de la philosophie [...] Dans ma génération, beaucoup ne s'en sont pas tiré, d'autres oui, en inventant leurs propres méthodes et de nouvelles règles, un nouveau ton [...] ma manière de m'en tirer à cette époque, c'était, je crois bien, de concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au

même, d'immaculée conception. Je m'imaginai arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux<sup>24</sup>.

Deleuze connaît et, en quelque sorte, subit ce cadre et, bien qu'il souhaite s'en émanciper, il participe néanmoins à son jeu en écrivant, lui aussi, des livres sur des philosophes reconnus. Dans l'abécédaire qu'il a fait avec Claire Parnet, Deleuze mentionne, à la lettre H (pour histoire de la philosophie), que faire de l'histoire de la philosophie est un exercice préparatoire nécessaire et qu'avant de pouvoir prétendre faire de la philosophie, il faut d'abord en avoir fait « l'apprentissage des couleurs »<sup>25</sup>. Mais, en plus de cet apprentissage du « concept philosophique », Deleuze affirme avoir trouvé une autre compensation dans cet exercice, soit celle d'avoir étudié une tradition philosophique qui s'opposait directement à la vision rationaliste de l'histoire de la philosophie (s'appuyant sur des philosophes comme Lucrèce, Hume, Spinoza, Nietzsche, son livre sur Kant étant sans doute l'exception)<sup>26</sup>. Dans cette perspective, nous constatons que Deleuze, à ses débuts, cherche à faire de la philosophie (et qu'il s'aide de son histoire pour y parvenir), mais sans emprunter les chemins royaux que l'université lui consacrait à cette époque (soit la dialectique hégélienne soutenue par Hyppolite et le cartésianisme défendu par Alquié).

---

<sup>24</sup> Deleuze. *Pourparlers*, Éditions de Minuit, 2003, p.14-15. Le ton complaisant qu'emprunte Deleuze afin de décrire son éducation philosophique s'explique par le contexte de cette lettre. Deleuze répond à un ancien étudiant (et auquel Deleuze s'était attaché) qui vient de publier un livre sur lui et dans lequel l'attaque est, pour le moins, *ad hominem*. « - T'es coincé, t'es coincé, avoue-le ». Deleuze, sachant que sa réponse sera publiée et donc lue par d'autres personnes que son ancien étudiant, veut resituer son parcours et expliquer sa personnalité, disons, plus réservé par rapport aux autres penseurs de son époque. Il mentionne alors que c'est son éducation en histoire de la philosophie qui l'aurait rendu ainsi « coincé », mais il faut voir que cette excuse est ironique et vise à montrer l'importance (et sa reconnaissance) de la philosophie pour lui.

<sup>25</sup> Lettre H de son abécédaire : <https://youtu.be/RIkgJgUYPo>

<sup>26</sup> « Moi, j'ai fait longtemps de l'histoire de la philosophie, lu des livres sur tel ou tel auteur. Mais je me donnais des compensations de plusieurs façons : d'abord en aimant des auteurs qui s'opposaient à la tradition rationaliste de cette histoire [...] Ce que je détestais avant tout, c'était le hégélianisme et la dialectique. Mon livre sur Kant, c'est différent, je l'aime bien, je l'ai fait comme un livre sur un ennemi dont j'essaie de montrer comment il fonctionne, quels sont ses rouages [...] ». Deleuze. *Pourparlers*, op.cit., p.14.

Cette première période du travail de Deleuze se conclut par la publication de *Différence et répétition* et *Logique du sens*, livres dans lesquels Deleuze élabore, sans référence majeure à un philosophe en particulier, sa propre philosophie. Cherchant à échapper de plus en plus au rigide cadre universitaire de l'histoire de la philosophie (sans pour autant sortir de son questionnement métaphysique, faisant d'ailleurs dire à Foucault que *Logique du sens* est sans doute « le plus hardi et le plus insolent traité de métaphysique »<sup>27</sup>), il reconnaît néanmoins, toujours dans sa *Lettre à un critique sévère*, que ses livres en font encore partie : « Je ne me fais pas d'illusion : c'est encore plein d'un appareil universitaire, c'est lourd, mais il y a quelque chose que j'essaie de secouer [...] »<sup>28</sup>. Cependant, « secouer » la philosophie ne signifie nullement vouloir en sortir et c'est pourquoi nous affirmons que cette première période du travail de Deleuze, sur laquelle nous allons nous concentrer dans ce travail, prouve qu'il a voulu établir une philosophie, très conscient de ce que cela impliquait, et ce, à la fois théoriquement et disciplinairement.

Puis survient, au printemps 1969, sa rencontre avec Guattari. Nous n'insisterons jamais assez pour dire à quel point cette rencontre fut déterminante pour Deleuze, et ce, à tous les points de vue. Sans vouloir faire usage de « psycho-pop », il faut reconnaître qu'une très grande amitié naîtra entre les deux hommes ; amitié qui, sans être fusionnelle

---

<sup>27</sup> Dans sa recension *Theatrum philosophicum* de *Différence et répétition* et *Logique du sens*, voici comment Foucault parle du projet métaphysique deleuzien : « Ce n'est pas la métaphysique qui est une illusion, comme une espèce dans un genre, c'est l'illusion qui est une métaphysique, le produit d'une certaine métaphysique qui a marqué sa césure entre le simulacre, d'une part, l'original et la bonne copie, de l'autre. Il y a eu une critique dont le rôle était de désigner l'illusion métaphysique et d'en fonder la nécessité ; la métaphysique de Deleuze, elle, entreprend la critique nécessaire à désillusionner les fantasmes. [...] une métaphysique affranchie de la profondeur originaire comme de l'étant suprême, mais capable de penser le fantasme hors de tout modèle et dans le jeu des surfaces ; une métaphysique où il n'est plus question de l'Un-Bon [...] ». Foucault. *Dits et écrits I*, op.cit., p.947-948.

<sup>28</sup> Deleuze. *Pourparlers*, op.cit., p.16.

(leur relation de travail étant davantage épistolaire, les deux utilisant même le vouvoiement pour communiquer ensemble), produira néanmoins une affinité conceptuelle comme rarement en avait-on vue une dans l'histoire de la philosophie<sup>29</sup>. Comme le dit Guattari à Deleuze, il existe une « homologie profonde de « point de vue » entre nous ». Voici comment Deleuze explique l'impact qu'a eu sur son travail sa collaboration avec Guattari : « Mais nous n'avons pas collaboré comme deux personnes. Nous étions plutôt comme deux ruisseaux qui se rejoignent pour faire « un » troisième qui aurait été nous. [...] Une philosophie, ce fut donc pour moi comme une seconde période qui n'aurait jamais commencé et abouti sans Félix. »<sup>30</sup>.

Avec Guattari, l'écriture peut, en quelque sorte, se démultiplier. Comme aime le mentionner souvent Deleuze, puisque chacun est déjà plusieurs personnes, écrire à deux implique nécessairement beaucoup de monde ! Leur collaboration ne consiste donc pas à ce que chacun, de son côté, écrive ses chapitres pour ensuite les réunir dans un livre, mais plutôt d'écrire à partir de ce que l'autre a écrit afin, qu'au final, on ne puisse plus reconnaître qui est l'auteur de quoi<sup>31</sup>. En ce sens, si les liens entre Deleuze et Guattari n'ont

---

<sup>29</sup> François Dosse, dans le prologue de sa biographie croisée de Deleuze et Guattari, décrit les détails de cette rencontre et la « forme technique » que prit leur collaboration. Citons simplement un autre exemple (extrait cette fois de la correspondance de Deleuze) de cette communion de pensée entre Deleuze et Guattari : « Moi aussi, je sens que nous sommes amis avant de nous connaître ». Dosse, François. *Gilles Deleuze Félix Guattari : bibliographie croisée*, op.cit., p.15

<sup>30</sup> Deleuze. *Pourparlers*, op.cit., p.187.

<sup>31</sup> Certes, on peut repérer et identifier les concepts que chacun utilisait dans ses recherches précédant leur rencontre et examiner les transformations (ou disparition) qu'ils ont subies par la suite. Cependant, on ne pourra jamais savoir qui est véritablement responsable de ces transformations, ni pour les objectifs de qui ou de quoi elles ont été faites. Par exemple, le concept de « différence », central dans *Différence et répétition* et la métaphysique deleuzienne dans les années soixante, sera de plus en plus remplacé par celui de « multiplicité ». La question est alors de savoir si ces deux concepts répondent exactement aux mêmes problèmes, s'ils sont synonymes. On peut faire l'étude détaillée de cette évolution, démontrer ici et là quelques ressemblances, mais déterminer si ces transformations sont dues aux discussions de Deleuze avec

pas été biographiquement fusionnels, ils l'ont été dans l'écriture et, de la rencontre entre Deleuze et Guattari, naît littéralement un troisième auteur. Cette écriture à « deux mains » (et le militantisme de Guattari) amène Deleuze à s'éloigner encore davantage du style universitaire de ses précédents livres (ce qui ne l'empêche pas pour autant de faire appel à l'histoire de la philosophie) et à prendre plus de latitude dans sa façon d'écrire. En fait, Deleuze et Guattari voudront établir une écriture qu'ils qualifient de « rhizomatique » et dont l'objectif est de permettre au lecteur de se connecter à n'importe quel point d'entrée du livre (« - chacun prend ce qui lui est utile dans nos livres, et nous prenons les choses qui nous sont utiles chez les autres »<sup>32</sup>). Il s'agit pour eux de s'opposer au « livre-racine » dans lequel tout le développement argumentatif du livre se ramène à l'Un de sa thèse<sup>33</sup>. Dans *Mille Plateaux*, ce style culminera au point où les auteurs affirmeront que les plateaux du livre peuvent être lus dans n'importe quel ordre, au gré du lecteur. Bref, Deleuze s'engage, à la suite de sa rencontre avec Guattari, dans une voie plus littéraire, plus contestataire, plus politique, voie si unique dans l'histoire de la philosophie qu'elle nous fait même parfois oublier l'intention philosophique de la première période du travail de Deleuze. La force (et

---

Guattari, à la volonté de Guattari ou de Deleuze lui-même, personne ne peut le savoir, pas même Deleuze et Guattari ! Cela constitue un autre argument validant notre démarche consistant à nous concentrer sur la première période du travail de Deleuze pour comprendre la teneur de son projet philosophique.

<sup>32</sup> Dans un entretien du début des années soixante-dix, *Les intellectuels et le pouvoir*, Deleuze discutera avec Foucault de cette idée d'« écriture ouverte » : « [...] une théorie, c'est exactement comme une boîte à outils. Rien à voir avec le signifiant [...] Il faut que ça serve, il faut que ça fonctionne. Et pas pour soi-même. S'il n'y a pas de gens pour s'en servir, à commencer par le théoricien lui-même, qui cesse alors d'être théoricien, c'est qu'elle ne vaut rien, ou que le moment n'est pas venu. On ne revient pas sur une théorie, on en fait d'autres, on en a d'autres à faire ». Cité à partir de : Foucault. *Dits et écrits I*, op.cit., p.1177.

<sup>33</sup> C'est dans l'introduction (qui est la reprise modifiée d'un article *Rhizome* publié en 1976) de *Mille Plateaux* que Deleuze et Guattari expliciteront ce qu'ils entendent par une écriture « rhizomatique » : « Principe de connexion et d'hétérogénéité : n'importe quel point d'un rhizome peut être connecté avec n'importe quel autre, et doit l'être. C'est très différent de l'arbre ou de la racine qui fixent un point, un ordre ». Deleuze et Guattari. *Mille Plateaux : capitalisme et schizophrénie II*, Éditions de Minuit, 2004, p.13.

le succès médiatique) de *L'anti-Œdipe* et de *Mille Plateaux* sera telle qu'on ne peut pratiquement plus aujourd'hui penser les deux auteurs séparément (en ce sens, ils ont parfaitement réussi ce qu'ils souhaitaient accomplir avec l'écriture), mais uniquement réunis sous le syntagme Deleuze et Guattari.

Cependant, ce n'est pas seulement l'écriture qui est bouleversée par sa rencontre avec Guattari, ce sont aussi les thèmes qui le préoccupent. Là aussi, Deleuze s'éloigne de l'histoire de la philosophie proprement dite, pour s'inscrire plus directement dans les débats intellectuels et politiques de son époque (en premier lieu la psychanalyse et le structuralisme, intérêts qui se manifestent par les références à Freud, Mélanie Klein, Lévi-Strauss et aux recherches contemporaines qui ponctuent *L'anti-Œdipe* et *Mille Plateaux*). Guattari est, bien avant d'écrire des livres, un psychanalyste de gauche (élève de Lacan) qui travaille à l'hôpital La Borde. Guattari bouillonne, pour ainsi dire, de concepts afin de réfléchir son expérience pratique de la clinique et de la folie et il trouve, chez Deleuze, une philosophie pouvant servir à appuyer ses conceptions. De l'autre côté, Deleuze peut, en confrontant sa philosophie avec l'expérience psychanalytique de Guattari, engager, au sens politique du terme, sa philosophie et lui ouvrir de toutes nouvelles perspectives pratiques. Évidemment, la philosophie de Deleuze ne voulait pas être une « abstraction » détachée du monde réel (et il s'était même déjà intéressé de près aux questions psychanalytiques dans son livre sur Sacher-Masoch de 1967), mais sa rencontre avec Guattari lui permet d'émanciper un peu plus sa philosophie du monde universitaire dans lequel elle s'inscrivait jusqu'alors, et de l'inscrire, légitimement (Guattari a véritablement côtoyé la « maladie mentale » à La Borde et on ne peut donc pas accuser facilement Deleuze et Guattari de faire du sensationnalisme avec la schizophrénie), sur le plan politique.

L'attaque première du livre *L'anti-Œdipe* concerne évidemment la psychanalyse et, plus particulièrement, sa conception de l'inconscient qui, selon Deleuze et Guattari, est une réduction au « familiarisme du maman-papa »<sup>34</sup>. Cependant, cette critique de l'inconscient conduira Deleuze et Guattari à élaborer non seulement une nouvelle conception de ce dernier (l'homme est une « machine désirante » branchée directement sur le « Socius » : « on ne délire pas sur maman-papa, car « le délire est historico-mondial, pas du tout familial. On délire sur les Chinois, les Allemands, Jeanne d'Arc et le grand Mongol, les aryens et les juifs, l'argent, le pouvoir et la production, pas du tout sur papa-maman »<sup>35</sup>), mais aussi une nouvelle façon de penser ce qu'est le pouvoir et comment il fonctionne. En dénonçant la loi de « Signifiante » que le psychanalyste impose sur l'inconscient de son patient, Deleuze et Guattari montrent que le pouvoir ne peut pas être envisagé seulement selon les grandes formes qu'il prend (l'État, la Police, l'Église, etc.), mais qu'il doit aussi, pour reprendre un concept de Foucault à la même époque, être aperçu dans ses formes « micropolitiques »<sup>36</sup>. Le pouvoir s'exerce à tous les échelons de la société, et ce ne sont donc pas uniquement l'État ou le Droit qui, pour ainsi dire, impriment l'idéologie

---

<sup>34</sup> « Or, dans la mesure où la psychanalyse enveloppe la folie dans un « complexe parental » et retrouve l'aveu de culpabilité dans les figures d'autopunition qui résultent d'Œdipe, elle n'innove pas, *mais achève ce qu'avait commencé la psychiatrie du XIX siècle* [...] Alors, au lieu de participer à une entreprise de libération effective, la psychanalyse prend part à l'œuvre de répression bourgeoise la plus générale, celle qui a consisté à maintenir l'humanité européenne sous le joug de papa-maman, et à *ne pas en finir avec ce problème là* ». Deleuze et Guattari. *L'anti-Œdipe : capitalisme et schizophrénie I*, op.cit., p.58-59.

<sup>35</sup> Deleuze. *Pourparlers*, op.cit., p.34.

<sup>36</sup> Ce concept est développé par Foucault dans *Surveiller et punir*. Deleuze et Guattari vont toujours souhaiter inscrire leur réflexion politique en continuité avec les recherches de Foucault. Par exemple, dans *Mille Plateaux* : « Chaque centre de pouvoir est aussi moléculaire, s'exerce sur un tissu micrologique où il n'existe plus que comme diffus, dispersé, démultiplié, miniaturisé [...] L'analyse des « disciplines » ou micro-pouvoirs selon Foucault (école, armée, usine, hôpital, etc.) témoignent de ces « foyers d'instabilité » où s'affrontent des regroupements et accumulations, mais aussi des échappées et des fuites, et où se produisent des inversions ». Deleuze et Guattari. *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie II*, op.cit., p.274.

bourgeoise dans la société (et peut-être qu'ils ne sont même pas les plus grands responsables de cette propagation), mais aussi la psychanalyse, l'école, l'usine, la prison, etc.

Le contexte politique en France est propice à ce genre de réflexion, puisqu'au lendemain de Mai 68<sup>37</sup> (où les syndicats et les forces traditionnelles de la gauche ont fini par se rallier à la politique de Gaulle), il faut repenser à la fois le rôle de la gauche (et des intellectuels) dans la société et les façons d'intervenir sur celle-ci. Ce qui fait la particularité des travaux de Deleuze et Guattari, c'est qu'ils s'intéressent aussi à comment il est possible de ne pas reconduire les mécanismes de fonctionnement du pouvoir sur nous-mêmes et sur les autres. Cette dernière question est importante, car elle engage la pensée politique sur le chemin de l'éthique, faisant dire à Foucault que *L'anti-Œdipe* est une « éthique non fasciste » du pouvoir<sup>38</sup>. La paranoïa de l'État qui veut tout contrôler et tout capturer sous sa puissance, c'est la même qu'un individu peut avoir envers sa femme, ses biens, ses enfants, etc., et en analysant le pouvoir sous l'angle du désir, Deleuze et Guattari sortent la pensée politique de son éternel dilemme moral : soit l'exercice du pouvoir est un mal (donc une chose qu'on doit condamner pour permettre l'émancipation de l'homme), soit il est une répression nécessaire sans laquelle il ne peut y avoir de société.

Dans la troisième période de son travail, Deleuze va se consacrer à des réflexions esthétiques, en publiant des livres, au début des années quatre-vingt, portant sur la peinture

---

<sup>37</sup> Voici comment Deleuze qualifie, à la lettre g (pour gauche) de son abécédaire, les événements de Mai 68 : « C'était un devenir-révolutionnaire, sans désir de révolution » : [https://youtu.be/IijyaxwJ2\\_I](https://youtu.be/IijyaxwJ2_I)

<sup>38</sup> « Je dirai que *L'Anti-Œdipe* est un livre d'éthique, le premier livre d'éthique que l'on ait écrit en France depuis longtemps [...] Comment faire pour ne pas devenir fasciste même quand (surtout quand) on croit être un militant révolutionnaire ? Comment débarrasser notre discours et nos actes, nos cœurs et nos plaisirs du fascisme ? ». Foucault. *Dits et écrits II*, op.cit., p.134-135.

et le cinéma. Deleuze s'éloigne donc à la fois (et une fois de plus) de ses premiers livres d'histoire de la philosophie et des réflexions politiques qu'il menait avec Guattari. Il serait tentant d'affirmer que cette troisième période survient, pour ainsi dire, par découragement vis-à-vis du contexte intellectuel des années quatre-vingt en France. En effet, les circonstances politiques et sociales sont propices à cette lassitude. Mitterrand arrive au pouvoir et met fin, en 1983, à tous les espoirs d'une gauche véritablement antilibérale, tandis que sur la scène médiatique française, c'est l'apogée des nouveaux philosophes. Deleuze parlera lui-même, dans son abécédaire, de cette période comme d'une « période pauvre » de la pensée française<sup>39</sup>. Par contre, et il faut insister sur ce point, ses recherches esthétiques ont un objectif beaucoup plus important qu'être une échappatoire à l'ère du temps, puisque l'art a toujours été, pour Deleuze, un moyen de poursuivre, sur d'autres chemins, ses recherches philosophiques. En effet, peu importe la période de son travail que nous examinons, nous remarquons que l'art a une place privilégiée. Pensons simplement à ses réflexions sur la littérature qui sont concomitantes à la fois de ses premiers travaux d'histoire de la philosophie (*Proust et les signes* en 1964 par exemple) et de sa seconde période de travail (puisqu'il écrira avec Guattari un livre sur Kafka en 1975). Bref, bien que Deleuze semble se consacrer à l'art plus spécifiquement dans la troisième période de son travail, ce type de réflexion a toujours fait partie intégrante des développements de son travail<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Deleuze mentionne, à la lettre C (pour culture) de son abécédaire, que le passage entre période riche et période pauvre de la pensée est nécessaire et que lui-même a déjà vécu ce passage. Selon lui, le plus effrayant « ce n'est pas de traverser un désert, mais de naître dedans » : <https://youtu.be/VdboZNlm3Co>

<sup>40</sup> Cette omniprésence de l'art est très bien soulignée par Sauvagnargues : « La première constatation qui s'impose est très simple : l'importance de l'art éclate au seul énoncé d'une liste chronologique des publications. Du seul point de vue descriptif, Deleuze consacre plus du tiers des titres qu'il publie à des analyses d'œuvres [...] Deleuze consacre des livres entiers à des œuvres [...] et fournit ainsi un vrai travail de

Avec la littérature, la peinture, le cinéma (mais aussi la musique qui joue un rôle non négligeable dans son livre : *Le pli : Leibniz et le baroque*), Deleuze peut, en quelque sorte, observer l'opérationnalité de ses concepts sur d'autres scènes. En ce sens, si sa rencontre avec Guattari a permis à Deleuze de confronter sa philosophie avec l'expérience clinique de la folie, il en va de même avec l'art qui lui permet d'établir de nouvelles expérimentations conceptuelles. Par exemple, le concept de virtuel, sur lequel nous reviendrons plus loin dans notre travail, passe d'un concept métaphysique dans *Différence et répétition* à un concept cinématographique dans *L'image-mouvement*, ou encore, le concept d'affect qui a une portée ontologique dans *Spinoza et le problème de l'expression* et qui, dans son livre sur la peinture de Francis Bacon, prendra une tournure plutôt « sensorielle ». C'est précisément afin d'accomplir ce jeu d'expérimentation des concepts, qu'on voyait déjà à l'œuvre dans ses travaux sur la littérature (par exemple, le concept d'« image de la pensée », qui est au cœur de *Différence et répétition* et de son livre sur Nietzsche, prendra une consistance existentielle dans *Proust et les signes*<sup>41</sup>), que Deleuze entreprend ces réflexions esthétiques. Comme le mentionne Sauvagnargues : « La manière dont il se sert des œuvres comme terrain d'expérimentation et de validation nous permet de saisir sur le vif la fabrique conceptuelle de sa philosophie »<sup>42</sup>. Évidemment, ces dernières ont leurs valeurs intrinsèques propres (et c'est sans doute pourquoi, aujourd'hui, les études

---

critique, qui dépasse de loin l'intérêt pour l'art, même marqué. C'est un nouvel usage de l'art, dont la rencontre et l'exercice s'avèrent indispensables à la pensée ». Sauvagnargues. *Deleuze et l'art*, op.cit., p.9-10.

<sup>41</sup> « Si le temps a grande importance dans la Recherche, c'est que toute vérité est vérité du temps. Mais la Recherche est d'abord recherche de vérité. Par là se manifeste la portée « philosophique » de l'œuvre de Proust : elle rivalise avec la philosophie. Proust dresse une image de la pensée qui s'oppose à celle de la philosophie. Il s'attaque à ce qui est le plus essentiel dans une philosophie classique de type rationaliste ». Deleuze. *Proust et les signes*, PUF, Quadrige, Paris, 1998, p.115.

<sup>42</sup> Sauvagnargues. *Deleuze et l'art*, op.cit., p.10.

cinématographiques utilisent si abondamment les réflexions de Deleuze sur le cinéma), mais elles permettent aussi (et peut-être surtout) de penser autrement, sur d'autres lieux, ce que la philosophie ou la pensée politique tentent elles-mêmes de penser.

### 1.3 La place de Spinoza dans le travail de Deleuze

Si nous acceptons désormais la prémisse selon laquelle le travail de Deleuze est de la philosophie au sens traditionnel du terme et que la première période de son travail s'y consacre entièrement, nous devons expliquer en quoi Spinoza, plus que tous les autres philosophes auxquels Deleuze s'est intéressé durant cette première période, est essentiel pour comprendre la teneur de sa propre philosophie<sup>43</sup>. En fait, pour comprendre l'importance qu'a eue Spinoza dans la philosophie deleuzienne, il suffit de constater la récurrence de cette référence. Spinoza est tout simplement partout ! Deleuze mentionne, dans son abécédaire, que Spinoza a toujours occupé une place privilégiée dans son travail, que ce philosophe est dans une classe à part. Comme il le dira plus tard lui-même : « C'est sur Spinoza que j'ai travaillé le plus sérieusement d'après les normes de l'histoire de la philosophie ; mais c'est lui qui m'a fait le plus l'effet d'un courant d'air qui vous pousse

---

<sup>43</sup> En fait, les études que fera Deleuze sur l'histoire de la philosophie ne se distinguent pas seulement entre elles parce qu'elles traitent de philosophes différents, mais aussi par le contexte de leur publication. Par exemple, le livre sur Hume est une commande de son ami André Cresson qui dirige alors une série de petits livres d'initiation philosophique. Pour son premier livre sur Spinoza, *Spinoza et le problème de l'expression* (que nous étudierons abondamment), il s'agit de sa thèse complémentaire, tandis que ses livres sur Nietzsche (*Nietzsche et la philosophie* (1962) et *Nietzsche* (1965)) s'inscrivent parallèlement à son travail de réédition complète des œuvres de Nietzsche et de l'engouement grandissant pour ce philosophe au début des années soixante (travail auquel participera aussi Maurice de Gandillac, Jean Wahl et Foucault).

dans le dos chaque fois que vous le lisez, d'un balai de sorcière qu'il vous fait enfourcher »<sup>44</sup>.

Ainsi, que l'on pense à *Spinoza et le problème de l'expression* publié à la fin des années soixante (et qui se situe donc à l'éclosion de sa propre philosophie), à la réédition augmentée, au début des années 80, d'un autre livre sur Spinoza, *Spinoza : philosophie pratique*, ou encore au cours que donna Deleuze à la fin des années 70 (au sommet de sa collaboration avec Guattari et de sa philosophie politique), nous constatons que Spinoza demeure une référence permanente dans son travail. En ce sens, tout comme l'art, peu importe la période du travail de Deleuze que nous souhaitons étudier (histoire de la philosophie, politique, esthétique<sup>45</sup>), il est toujours possible de la mettre en lien avec sa lecture de Spinoza. L'omniprésence de Spinoza dans le travail de Deleuze est déjà en soi, une raison suffisante pour justifier l'examen de sa lecture de ce philosophe et ses impacts sur l'élaboration de sa propre philosophie. Car, en examinant ce qu'il retint de sa lecture de Spinoza et les usages qu'il en fit, nous pourrions ainsi mieux comprendre l'ambition du projet philosophique deleuzien. En effet, en suivant, pas à pas, sa lecture, nous pourrions non seulement mettre à jour les enjeux à partir desquels Deleuze se questionne en histoire

---

<sup>44</sup> Deleuze. *Dialogue* op.cit., p.22. Nous pouvons aussi citer les formules extravagantes de *Qu'est-ce que la philosophie ?* où Deleuze et Guattari qualifient Spinoza de « prince des philosophes » ou du « Christ des philosophes ».

<sup>45</sup> On ne compte plus les remarques du genre : « - ceci est un roman spinoziste », « - il peint de façon spinoziste », « - c'est un film spinoziste », etc. En fait, ces remarques teintent l'ensemble de la réflexion esthétique de Deleuze, comme si, même à ce niveau, c'est Spinoza qui constitue le modèle et la source d'inspiration pour comprendre les enjeux des autres pratiques : « Des écrivains, des poètes, des musiciens, des cinéastes, des peintres aussi, même des lecteurs occasionnels, peuvent se retrouver spinoziste, plus que des philosophes de profession. Non pas qu'on soit spinoziste sans le savoir. Mais, bien plutôt, il y a un curieux privilège de Spinoza, quelque chose qui semble n'avoir été réussi que par lui ». Deleuze. *Spinoza, philosophie pratique*, Éditions de Minuit, 2003, p.173.

de la philosophie (la dispute Spinoza/Descartes), mais aussi comprendre les stratégies qu'il développe pour y répondre.

Notre thèse interprétative est que, rompant avec le style habituel des historiens de la philosophie, Deleuze ne se contente pas de commenter Spinoza, mais se réapproprie complètement sa philosophie afin de trouver, à l'intérieur de celle-ci, des appuis métaphysiques permettant de légitimer le bien-fondé de ses croisades philosophiques. Bien sûr, avec une telle façon de faire, Deleuze n'évite pas, encore une fois, le reproche de faire *du* Deleuze avec Spinoza. Mais selon lui, l'historien de la philosophie doit être non pas un commentateur, mais plutôt un « portraitiste », c'est-à-dire qu'à l'instar du peintre qui doit d'abord passer par l'exercice du portrait, le philosophe doit lui aussi commencer en peignant des « tableaux » de philosophes. Comme nous le mentionnions plus haut, ce n'est qu'après avoir fait cet exercice d'apprentissage des concepts philosophiques qu'on peut, par la suite, développer les siens et proposer ses propres couleurs. De la sorte, bien que sa démarche en histoire de la philosophie semble toujours s'être écartée intempestivement de la rigueur du texte qu'il étudie (« de lui faire un enfant dans le dos »), Deleuze ne fait pourtant que suivre le problème à partir duquel il réfléchit sur eux. C'est le portrait d'un Kant tiraillé par le problème de l'unité (« l'architectonique ») des facultés de l'âme que nous brosse Deleuze et non celui d'un Kant « *de la chose en soi* »<sup>46</sup>. Il en va de même pour sa lecture de Spinoza qui sera guidée par le développement de sa métaphysique immanentiste dans l'*Éthique* et de ses conséquences sur la conception de la subjectivité.

---

<sup>46</sup> Pour plus d'explications sur la méthode deleuzienne en histoire de la philosophie, voir le livre de Manola Antonioli *Deleuze et l'histoire de la philosophie* ou encore le texte de Guy Lardreau : « *L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie* », article publié dans *Rue Descartes Gilles Deleuze : immanence et vie*, PUF, Paris, 1998, p. 59-67.

Mais alors, le portrait que Deleuze dessine de Nietzsche n'aurait-il pas été plus pertinent pour comprendre la teneur de son projet philosophique (ou le portrait de n'importe quel autre philosophe que Deleuze a étudié) ? En effet, nombreux sont ceux qui ont déjà identifié ce moment des années soixante en France à une sorte de nietzschéisme de gauche et affirmé que les positions de Nietzsche en faveur d'un perspectivisme des valeurs, sa méthode généalogique, ainsi que sa conception d'une subjectivité tenaillée par ses multiples instincts sont précisément celles que partage l'ensemble de ce moment des années soixante en France (et donc *a fortiori* Deleuze qui a publié de nombreux textes sur ce philosophe). Nonobstant cela, notre avis est qu'en examinant les liens entre Nietzsche et Deleuze, nous n'observons qu'une seule facette de la posture critique de Deleuze envers la tradition rationaliste de l'histoire de la philosophie (sans doute la plus flamboyante), mais qui ne nous permet pas de comprendre entièrement le problème philosophique qui provoque cette critique, c'est-à-dire ce qui fait en sorte que la philosophie de Nietzsche devient, à ce moment précis, une alliée nécessaire dans cette croisade<sup>47</sup>.

En fait, en examinant comment se joue la référence à Nietzsche dans le travail de Deleuze, nous remarquons qu'elle est davantage axée sur la manière de faire de la philosophie (et à désigner l'ennemi) qu'à définir le plan sur lequel ce problème philosophique (la critique du rationalisme moderne) pourra établir sa solution

---

<sup>47</sup> La lecture deleuzienne de Nietzsche prend son importance lorsque nous mettons en parallèle sa reprise du concept de l'éternel retour et la question du devenir dans sa philosophie de la différence. Dans *Différence et répétition*, Deleuze mentionne même que Nietzsche est la troisième étape, après Duns Scot et Spinoza, menant à une véritable métaphysique des modes. Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.52-59. Cependant, et sur ce point nous suivons Sauvagnargues, il est essentiel de souligner qu'il s'agit ici d'une métaphysique des *modes* et que, pour pouvoir l'établir, il faut d'abord avoir situé la place ontologique du mode. Sauvagnargues. *L'empirisme transcendantal*, op.cit., p.152-153. C'est en sens que Spinoza devient un passage obligé afin de parvenir à cette troisième étape métaphysique. Spinoza offre donc à Deleuze une métaphysique *première*, métaphysique dont notre thèse a pour objectif de restituer le développement.

métaphysique. L'ambition de Nietzsche fut celle de redonner à la philosophie son rôle critique, de lui permettre de penser à « coup de marteau » et d'ainsi ébranler les dogmes moraux sur lesquels repose son histoire<sup>48</sup>. Nietzsche est sans doute le plus grand styliste de *l'intempestif*, celui qui brise le plus violemment les anciennes façons de philosopher, mais dont l'influence s'arrête précisément là, dans la réintroduction de l'exigence critique pour la philosophie. Avec Nietzsche, Deleuze peut identifier et combattre la tradition rationaliste de la philosophie, montrer ses faiblesses et ses préjugés, mais il ne *construit* pas une philosophie, c'est-à-dire qu'il n'établit pas avec Nietzsche une nouvelle métaphysique. Nous ne préjugeons pas de l'impossibilité de la tâche (il serait tout à fait possible, à notre avis, de construire une métaphysique de la volonté de puissance par exemple), mais affirmons simplement que ce n'est pas à l'aide de Nietzsche que Deleuze posera ce problème philosophique de la construction métaphysique.

C'est pourquoi, la référence à Spinoza nous semble jouer un rôle plus important pour notre compréhension du projet philosophique deleuzien, car celle-ci ne fait pas juste donner la cible (et le ton) de la critique, mais situe précisément le problème philosophique sur lequel se joue cette bataille et établit le plan à partir duquel une autre métaphysique devient possible. Notre objectif est qu'en examinant la dispute entre Descartes et Spinoza, concernant ce qu'est l'âme humaine, et en montrant le rôle que cette dispute a joué dans le développement de la philosophie de Deleuze, nous pourrions entrer plus directement dans le

---

<sup>48</sup> « C'est pourquoi la philosophie a, avec le temps, un rapport essentiel : toujours contre son temps, critique du monde actuel, le philosophe forme des concepts qui ne sont ni éternels ni historiques, mais intempestifs et inactuels ». Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*, op.cit., p.122. De plus, il faut noter que les attaques (contre la dialectique ou contre les penseurs du ressentiment par exemple) de Deleuze dans son livre sur Nietzsche sont encore souvent des condamnations morales. À notre avis, c'est uniquement avec Spinoza que Deleuze parvient à développer une position *éthique* en philosophie, s'élevant contre celle de la morale.

nœud problématique qui caractérise, selon nous, l'enjeu philosophique de ses premiers travaux. Cette crise de la subjectivité (et la remise en question de la puissance fondatrice du sujet) constitue l'enjeu par excellence de la philosophie deleuzienne et c'est sa lecture de Spinoza qui expose le mieux les paramètres de ce problème.

Dans cette optique, il ne s'agit pas pour nous de savoir si Deleuze trahit ou non la pensée de Spinoza puisque cette question est à la fois inutile (tout historien de la philosophie transforme, en parlant *pour* elle, la pensée de l'auteur qu'il étudie) et, au fond, sans importance du point de vue même de cette discipline. En effet, une fois qu'on prouve que Deleuze trahit bel et bien tel passage de l'*Éthique*, que ce qu'il en dit n'est pas, à la lettre, exact par rapport aux intentions de Spinoza, cela ne nous explique en rien pourquoi Deleuze a eu précisément besoin de s'appuyer sur cet auteur. Il faut donc examiner plutôt ce que Deleuze retient de Spinoza, les concepts qui lui paraissent essentiels et comment il les transforme afin que ceux-ci lui servent à établir ses propres positions métaphysiques. À notre avis, c'est seulement en étudiant les déplacements théoriques qu'opère Deleuze, c'est-à-dire en comparant la signification de tel ou tel concept chez Spinoza et la place qu'il occupe dans sa philosophie avec ce qu'il devient après la lecture de Deleuze, que nous pourrions mieux comprendre l'originalité (et la pertinence) du projet philosophique deleuzien. C'est pour cette raison qu'il nous apparaît indispensable d'étudier cette lecture deleuzienne des concepts spinozistes, puisqu'en agissant de la sorte, nous pourrions à la fois identifier le nœud problématique de sa pensée et entrevoir comment la philosophie deleuzienne s'inscrit peut-être dans un mouvement plus vaste en France à la fin des années soixante.

#### 1.4 Méthode de recherche en histoire de la philosophie : étude des nœuds problématiques

Avant d'examiner plus attentivement les concepts que Deleuze reprendra à Spinoza, il nous faut dire quelques mots d'abord sur la méthode que nous utiliserons pour mener à bien cette investigation. Comment doit-on aborder la pensée d'un auteur et comment peut-on identifier sa philosophie ? Parmi tous les sarcasmes faits à la philosophie, celui voulant que son histoire n'ait été qu'une succession de philosophes s'entredéchirant en prétendant détenir la vérité est sans aucun doute le plus tenace. Mais au-delà du cliché populaire, notons aussi que plusieurs philosophes célèbres ont eux-mêmes recommandé un enseignement prudent de la philosophie, puisque les batailles d'opinion qu'elle suscite toujours pourraient, selon eux, nuire à la concorde publique ou, pire encore, détruire les valeurs qui fondent la communauté<sup>49</sup>.

Évidemment, aujourd'hui nous ne craignons plus que les disputes métaphysiques soulevées par la philosophie (existence ou non de Dieu par exemple) déchainent les passions, ni que son enseignement corrompe l'esprit (c'est bien davantage sa disparition qui nous inquiète). Cependant, un fait demeure, tous les concepts philosophiques (*cogito*, *Dasein*, lutte des classes, etc.) que nous étudions portent en eux l'empreinte d'une ou de plusieurs rivalités qu'ils ont entretenues avec d'autres concepts qui, s'attaquant au même

---

<sup>49</sup> Citons seulement deux exemples, l'un venu des Anciens et l'autre du Moyen-Âge: Platon affirme, dans la *République*, que la dialectique ne doit pas être enseignée aux jeunes, car ces derniers l'utiliseraient afin de tout contredire ce qui est nuisible pour la Cité. Deuxième exemple : Maïmonide mentionne à son élève Josef, à qui s'adresse le *Guide des égarés*, qu'il est essentiel de ne pas étudier la métaphysique de façon trop précoce, car les questions de cette science conduisent trop souvent à l'incroyance.

problème, n'auraient néanmoins pas su répondre à ses exigences (par exemple, pour Heidegger, le *Dasein* est un meilleur passage vers la question de l'Être que l'ego transcendantal husserlien). Qu'aurait été la dialectique platonicienne sans son affrontement avec la rhétorique des sophistes, la critique kantienne sans son souhait de vaincre le scepticisme empirique de Hume ou encore la volonté de puissance de Nietzsche sans sa volonté d'en finir à jamais avec le ressentiment chrétien ?

Dans cette perspective, comme le souligne d'ailleurs Martial Guérout (sur qui nous nous appuyons pour notre méthode en histoire de la philosophie), lorsque nous nous intéressons à l'histoire de la philosophie, nous sommes toujours devant un étrange paradoxe. Car, d'un côté, chaque philosophe cherche (comme nous l'avons souligné) à établir le fondement des choses premières, c'est-à-dire établir un principe, une manière de penser à partir de laquelle il peut expliquer le réel, mais qui, une fois posée, échappe complètement à la contingence de l'histoire. Cependant, de l'autre côté, l'inéluctable discordance entre philosophes nous indique plutôt que chaque système philosophique ne fait que ruiner les aspirations d'un autre, montrer son insuffisance et que malgré toutes ses revendications d'avoir enfin atteint la *vraie* philosophie, le philosophe reste et restera toujours prisonnier de la relativité de son histoire : « Par là se comprend l'idée du vulgaire, et même de certains philosophes, sur l'histoire de la philosophie ; elle apparaît comme un amas d'opinions, de pensées contingentes, relatives à ses objets les plus spécifiques [...] »<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Guérout. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier Montaigne, 1979, p.41.

En ce sens, lorsque nous nous y arrêtons un peu, nous constatons que ce paradoxe de l'histoire de la philosophie, bien qu'il semble à première vue constituer un argument contre cette pratique, en est aussi l'une de ses conditions nécessaires, puisque chaque concept philosophique ne peut s'élaborer qu'en rivalisant avec les prétentions d'autres concepts. Mais attention, il ne s'agit pas simplement de dire des banalités du genre : « - Marx n'aurait pu être le philosophe qu'il a été sans la dialectique historique hégélienne » ou encore « - chaque philosophe nous est seulement accessible à travers les débats de son époque ». Ce sur quoi il faut insister ici, c'est que la rivalité entre philosophes touche le cœur même de chaque concept philosophique, constitue, en quelque sorte, la genèse de son élaboration. Ainsi, bien plus qu'une simple affaire d'histoire discontinue de la pensée ou d'une bataille d'opinion, la rivalité philosophique est, pour paraphraser l'expression de Deleuze dans *Proust et les signes*, « la violence qui force à penser »<sup>51</sup>, celle qui ôte la paix au philosophe et le sort, pour reprendre cette fois l'expression consacrée de Kant, de son « sommeil dogmatique ».

Admettons donc que les concepts philosophiques auxquels chaque philosophe s'attaque ne sont jamais complètement étrangers aux rivalités (réelles ou fictives) qu'ils entretiennent avec ceux d'autres philosophes qui ont posé autrement un même problème. Mais qu'est-ce que cela implique pour notre compréhension de l'histoire de la philosophie ? En fait, avec une telle grille de lecture, ce qui devient dorénavant important pour cette discipline est d'identifier les nœuds problématiques des différents philosophes, trouver

---

<sup>51</sup> Deleuze. *Proust et les signes*, op.cit., p.24.

l'inquiétude fondamentale<sup>52</sup> qui motive leur travail et qui nous explique le chemin de leur réponse. Cette méthode consistant à examiner la philosophie d'un auteur en fonction du problème qui l'a générée, est précisément celle de Deleuze lui-même : « Les problèmes sont des épreuves et des sélections. L'essentiel est que, au sein des problèmes, se fait une genèse de la vérité, une production du vrai dans la pensée. Le problème, c'est l'élément différentiel dans la pensée, l'élément génétique du vrai »<sup>53</sup>.

C'est donc seulement en repérant ce qui provoque les différentes batailles conceptuelles entre philosophes que nous pouvons comprendre l'originalité de chacun et saisir la teneur de leurs ambitions philosophiques. Voilà pourquoi les remarques de Guérout et de Deleuze en matière d'histoire de la philosophie nous paraissent essentielles. Ce rapprochement entre Guérout et Deleuze est d'ailleurs très bien expliqué par Sauvagnargues :

L'histoire de la philosophie consiste alors à déduire la formule constituante du système. En cela, Deleuze se rapproche de la méthode dianoématique de Guérout : le donné philosophique, étranger à l'histoire proprement dite, doit être réduit à ses conditions idéelles de possibilité. L'ordre génétique de l'élaboration du système consiste en réalité dans sa nécessité logique et doit être ramené vigoureusement à son « idée-système », son dianoema (doctrine)<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Nous reprenons ici l'expression de Jean-Luc Marion dans *Sur la théologie blanche de Descartes*, mais qui rejoint aussi celle de Jean-Luc Nancy dans son livre sur Hegel *L'inquiétude du négatif* et celle de Sophie-Jan Arrien dans son livre sur le jeune Heidegger : *L'inquiétude de la pensée : l'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1921)*. Ce dernier livre est exemplaire de la méthode que nous souhaitons, nous aussi, adopter pour notre travail, car pour examiner Heidegger, elle identifie d'abord son « inquiétude fondamentale » (l'expérience facticielle de la vie comme objet premier de la philosophie) et examine comment il construit sa réponse dans un affrontement avec autres philosophes (Rickert, Natorp, Husserl, Saint-Augustin, etc.). À notre avis, c'est uniquement de cette façon que nous pouvons à la fois faire de l'histoire de la philosophie et de la philosophie.

<sup>53</sup> Deleuze. *Différence et répétition*, PUF, Épiméthée, 2003, p.210.

<sup>54</sup> Sauvagnargues. *Deleuze : l'empirisme transcendantal*, PUF, 2009, p.18. Ainsi, tant pour Deleuze que pour Guérout, il est possible de comprendre un système philosophique seulement à partir du moment où nous

De la sorte, pour Deleuze (tout comme Guérault), avant même de pouvoir entreprendre l'étude d'un philosophe, il est d'abord nécessaire de repérer quels ont été les problèmes auxquels il a voulu répondre et ainsi se placer soi-même au niveau des nœuds problématiques à partir desquels se détermine sa philosophie. Ce n'est qu'après avoir fait ce premier travail de localisation que nous pouvons, par la suite, explorer la « logique » interne qui ramifie les concepts de l'auteur étudié ensemble et en « tracer la carte »<sup>55</sup>. C'est précisément cette « logique » interne au sein de chaque système philosophique que la méthode dianoématique de Guérault vise à examiner. En dégagant la « doctrine » de chaque philosophe, Guérault et Deleuze se trouvent non seulement à exposer les problèmes philosophiques auxquels celui-ci s'est attaqué, mais aussi (et c'est ce qui fait la marque d'un grand philosophe selon eux) si celui-ci a été cohérent avec les exigences de sa question.

C'est donc cette cohérence au sein d'un nœud problématique qui donne l'intemporalité à chaque entreprise philosophique et qui fait en sorte, par exemple, que nous pourrions toujours réactualiser la philosophie aristotélicienne bien que sa physique nous semble aujourd'hui complètement dépassée<sup>56</sup>. Bref, si tous les systèmes philosophiques se

---

mettons en lumière ses conditions de possibilité (d'où l'idée de qualifier cette méthode de « génétique »), c'est-à-dire ce qui a exigé et permis son érection.

<sup>55</sup> C'est exactement ce que fait remarquer Manola Antonioli dans son livre *Deleuze et l'histoire de la philosophie* : « L'histoire de la philosophie n'a de sens que si elle détermine les conditions et les implications du problème qui est à l'origine d'une philosophie [...] la tâche difficile de l'historien de la philosophie est de se situer sur le même plan du philosophe étudié, puisque les concepts et les doctrines n'acquièrent leur sens qu'à partir du plan de questionnement qui leur est propre, du problème qui les détermine ». Antonioli. *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, op.cit., p.17.

<sup>56</sup> « De là naît le conflit de systèmes. Ils revendiquent non pas la valeur absolue et exclusive d'un monde spécifique qu'ils ont construit, mais la valeur absolue et exclusive de l'intellection-explicative qu'ils ont construite du monde commun à toute pensée philosophante [...] Mais puisque chacun de ces mondes ne fait que se penser lui-même et se refléter en lui-même, sans être le reflet de la soi-disant réalité extérieure à lui

relativisent entre eux, la façon par laquelle ils créent leur monde (pour reprendre l'expression de Guérout, mais Deleuze dirait sans doute leur « image de la pensée ») nous demeure éternellement accessible. Il s'agit donc pour nous, qui nous intéressons à l'histoire de la philosophie, de suivre, au cœur de la « doctrine », son fil d'Ariane :

L'appréhension du système ou de l'Idée dans la pensée subjective, c'est la doctrine. Le livre, c'est la carte géographique que dresse le découvreur du système par l'acte de sa pensée subjective, c'est à cette carte que nous devons nous confier pour explorer, à la suite du premier inventeur, le labyrinthe du monde découvert [...] Par là il s'explique que le travail de l'historien de la philosophie soit toujours la redécouverte d'un réel, grâce au fil d'Ariane de la doctrine [...] <sup>57</sup>.

En ce sens, examiner les rivalités entre philosophes n'est pas une tâche qui se doit d'être nécessairement contemporaine (par exemple, nous pourrions montrer en quoi Léo Strauss trouve dans la philosophie politique des Anciens, notamment celle de Platon, une façon de répondre à ceux qu'il considère comme les relativistes moraux qui dominent, selon lui, la pensée politique contemporaine), ni même de s'appliquer à un même champ de pensée, mais qui doit seulement nous permettre de repérer un nœud problématique à partir duquel nous pouvons retracer les mouvements, les devenirs de la pensée d'un auteur.

## 1.5 La bataille Spinoza/Descartes : Modernité et Postmodernité

---

que d'autres systèmes estimeraient eux aussi refléter adéquatement, on conçoit que cette prétention à la validité absolue soit pour chacun légitime et compatible [...] ». Guérout. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, op.cit., p.166-167. C'est exactement ce que soulignent Deleuze et Guattari lorsqu'ils mentionnent que les concepts sont à la fois relatifs aux problèmes qui les génèrent, mais absolus par rapport à eux-mêmes, par rapport aux mondes qu'ils créent. C'est donc dans cette absoluité à soi-même que les concepts peuvent toujours être réactualisés. Deleuze et Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Éditions de Minuit, 2005, p.26-27.

<sup>57</sup>Guérout. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, op.cit., p.180.

Plus haut, nous avons mentionné que Deleuze reprenait la bataille entre Spinoza et Descartes afin d'établir les bases métaphysiques de sa philosophie et de légitimer historiquement son opposition à l'existentialisme et à la phénoménologie. Essayons maintenant de préciser davantage quel est le nœud problématique de cette bataille. Cela nous permettra de mieux en comprendre l'enjeu (et son importance dans la lecture deleuzienne de Spinoza) et d'illustrer la validité de notre démarche en histoire de la philosophie.

En fait, de toutes les plus célèbres disputes que l'histoire de la philosophie a connues, celle qui opposa Spinoza et Descartes est sans doute l'une des plus intrigantes. À première vue, les deux philosophes partagent le même horizon conceptuel (Dieu, âme, corps), mais pourtant, ils produiront chacun une métaphysique diamétralement opposée à l'autre. Les positions des deux protagonistes sont bien connues. D'un côté, Descartes prétend qu'il existe, chez l'homme, deux substances distinctes, l'âme et le corps, et dont la première est en mesure d'intervenir sur la seconde. De l'autre, Spinoza rétorque qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance, Dieu, et que celui-ci s'exprime<sup>58</sup> également dans tout l'être. De ce simple différend concernant la distinction des substances (et le problème de l'essence de Dieu qui s'y rattache), découlera d'immenses conséquences, touchant non seulement l'articulation interne de chacune de ces philosophies, mais le cœur même de ce

---

<sup>58</sup> Ce concept d'« expression » chez Spinoza est fondamental pour Deleuze et guide l'ensemble de sa lecture : « Il n'en reste pas moins que l'idée d'expression résume toutes les difficultés concernant l'unité de la substance et la diversité des attributs. La nature expressive des attributs apparaît alors comme un thème fondamental dans le premier livre de l'*Éthique* ». Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, 1968, p. 9-10. Pierre Macherey, auteur d'une très belle étude sur Spinoza et qui connaît très bien l'œuvre de Deleuze (et qui nous permettra, au fil de notre examen, de contraster la lecture deleuzienne de Spinoza) précisera ce concept en disant que les attributs « expliquent » l'expression de la substance : « Pour résumer ces indications, on peut dire que l'attribut explique la substance, c'est-à-dire qu'il fait comprendre ce qu'est la substance, nécessairement telle qu'elle est en soi ». Macherey. *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la première partie la nature des choses*, PUF, 2001, p.40-41.

qu'a été la philosophie moderne. En effet, à travers cette dispute, deux conceptions de ce qu'est l'âme (la *mens*)<sup>59</sup> s'opposeront. Celle de Spinoza, dans *l'Éthique*, où l'âme peut certes comprendre le monde comme Dieu l'exprime, mais sans qu'elle obtienne par là un statut éminent. Contre, celle de Descartes où l'âme doit, au contraire, maîtriser le corps, « parce que [pour reprendre l'argument de Jean-Luc Marion] dans l'acte du *cogito* la *mens* se perçoit elle-même pour la première fois avant et sans le corps »<sup>60</sup>.

Ainsi, pour Descartes, le fait qu'il soit impossible, lorsque nous pensons, de douter de notre existence démontre l'éminence de notre âme (qui devient alors le premier fondement de la connaissance) sur le corps. Cette éminence fait en sorte que le libre arbitre est « la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujet »<sup>61</sup>. Nous examinerons plus loin ces deux conceptions de la substance (et ses conséquences sur la définition des pouvoirs de l'âme humaine) lorsque nous développerons l'utilisation deleuzienne de cette bataille dans sa propre philosophie. Cependant, ce que nous voulons faire remarquer dès

---

<sup>59</sup> Nous traduirons toujours le terme latin *mens* par âme. Ce choix est justifié par le fait que c'est celui pour lequel Deleuze optera (conforme, en ce sens, à la traduction de Guérault, Alquié, Appuhn, etc.). Cependant, nous sommes conscient que nombreux traducteurs actuels préféreront traduire *mens* par le concept d'« esprit ». C'est le cas notamment de Bernard Pautrat, qui considère que le mot âme est un terme trop « spiritualiste », incompatible avec la physique des idées que comporte la *mens* de Spinoza. Notons aussi que Pierre-François Moreau choisit lui aussi de traduire par esprit : « Le traducteur français de *l'Éthique* se trouvera donc devant une aporie : nous n'avons pas en français de mot qui se réfère aux deux domaines à la fois – la fonction de la connaissance (la *mens* comme formant les idées) et la fonction passionnelle (la *mens* comme vivant les passions) ; mais s'il y a une différence, dans le français actuel entre « esprit » et « âme », elle est là ; [...] nous entendons par l'expression « état d'âme » une dimension émotive dont l'expression « état d'esprit » semble dépourvue. [...] nous avons considéré que *mens* était un terme fort qui signifiait la connaissance ou l'intention. Nous l'avons donc rendu par esprit [...] ». Moreau. *Problèmes du Spinozisme*, Vrin, 2006, p.104-105.

<sup>60</sup> Marion. *Le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, Épiméthée, 2004, p.30.

<sup>61</sup> Lettre de Descartes à Christine datée du 20 novembre 1647 que nous citons à partir de Marion : Ibid., p.341.

maintenant, c'est que cette dispute entre les deux philosophes corrobore directement notre méthode à propos de l'histoire de la philosophie, et ce, pour deux raisons : d'abord parce qu'elle montre à quel point un problème philosophique, tel que celui de l'essence ou de l'existence de Dieu chez Spinoza par exemple, se comprend mieux lorsque nous le développons à partir de ses oppositions à une autre philosophie, en l'occurrence la philosophie cartésienne. Deuxièmement, et c'est ce qui nous semble maintenant important de souligner, en reprenant les termes de cette dispute, ce n'est pas uniquement la bataille entre Spinoza et Descartes qui s'éclaire, mais aussi les enjeux concernant ce qu'a été l'enjeu de la modernité philosophique.

Examinons ce deuxième point de plus près. Le concept de *cogito* chez Descartes, qui relie la pensée à l'être (le fameux « je pense donc je suis »), lui permet non seulement de trouver un premier fondement à la connaissance (Je qui doute et qui atteint la certitude de son existence par le fait qu'il ne peut nier qu'il doute), mais aussi (pas qui sera complètement assumé par ses successeurs) de faire en sorte que les vérités éternelles appartiennent *toujours déjà* au Je<sup>62</sup>. Foucault voit dans l'ébauche cartésienne du *cogito* une véritable révolution philosophique puisque, contrairement aux philosophies antiques, dans lesquelles la vérité implique toujours une certaine transformation du sujet (ce que Pierre Hadot nomme des « exercices spirituels »<sup>63</sup>), le Je de Descartes devient auto-légiférant

---

<sup>62</sup> Voici comment Descartes expose cette autosuffisance épistémologique innée du *cogito* dans sa troisième méditation métaphysique : « Et par conséquent il ne reste plus autre chose à dire, sinon que, comme l'idée de moi-même, elle est née (l'idée de Dieu) et produite avec moi dès lors que j'ai été créé ». Descartes. *Méditations métaphysiques : objections et réponses suivies de quatre lettres*, (édition bilingue, présentation et traduction par Michelle et Jean-Marie Beyssade), Flammarion, 1979, p.129.

<sup>63</sup> Cette thèse de Hadot se retrouve dans son livre *Exercices spirituels et philosophie antique*, où il montre comment les épithètes « intellectuelles » ou « éthiques » sont insuffisantes pour qualifier les exercices qu'exigeait la philosophie durant l'Antiquité. Pour lui : « le mot « spirituel » permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu et surtout

(autonome) de sa propre démarche épistémologique. Le *cogito* possède en lui tout ce qu'il faut pour atteindre la vérité et ce thème de la ressaisie de soi sera repris par la phénoménologie et son concept d'« époque »<sup>64</sup>. Même Hegel constate que cette fantastique libération de la puissance subjective de penser, qui caractérise la modernité, est due à Descartes : « René Descartes est en réalité le véritable initiateur de la philosophie moderne, pour autant qu'il a fait de la pensée le principe »<sup>65</sup>.

De l'autre côté du balancier, Spinoza relativise cette éminence de la pensée humaine, non pas en disant qu'elle ne peut pas atteindre la connaissance adéquate du monde (position qui serait celle d'un empirisme sceptique par exemple), c'est-à-dire connaître Dieu tel qu'il se connaît lui-même, mais en affirmant que la Pensée n'est que l'un des infinis attributs de Dieu, soumise aux mêmes lois de causalité que l'Étendue et ne possédant pas ainsi de privilège sur celle-ci<sup>66</sup>. À bien des égards, tous les soubresauts qui ponctuent les diverses réflexions à propos de la puissance subjective de penser et de ce que

---

il révèle les vraies dimensions de ces exercices : grâce à eux, l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du tout. » Pour plus d'explications, voir : Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustinienne, 1981, p. 13-15. Foucault ne cache d'aucune manière l'apport essentiel de Hadot dans sa compréhension de la pratique philosophique durant l'Antiquité et ne va cesser de la contraster avec ce qu'il nomme le « moment cartésien » de la Modernité.

<sup>64</sup> Cette parenté entre Descartes et la phénoménologie est confirmée par Husserl dans ses *Méditations cartésiennes* et ses conférences de Paris : « Cette abstention universelle de toute prise de position à l'égard du monde objectif, que nous appelons l'époque phénoménologique, devient donc précisément la méthode grâce à laquelle je m'apprends purement comme ce moi et cette vie de la conscience, au sein de quoi et à travers quoi la totalité du monde objectif existe pour moi, et telle qu'elle est pour moi précisément » Husserl. *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, PUF, Épiméthée, 1994, p.7.

<sup>65</sup> Nous citons à partir de Marion. *Le prisme métaphysique de Descartes*, op.cit. p.74

<sup>66</sup> Macherey confirme cette lecture : « Or Spinoza rejette ce dualisme ; et c'est pourquoi [...] il tient à faire reconnaître que l'Être absolument infini est constitué d'une infinité d'attributs, parmi lesquels pensée et étendue ne disposent d'aucun privilège particulier [...] ». Macherey. *Introduction à l'Éthique de Spinoza : première partie la nature des choses*, op.cit. p.117-118. Nous verrons plus bas l'importance que Deleuze donnera à cette égalité des attributs de Dieu, fondement essentiel de toute métaphysique de l'immanence.

l'âme est capable d'accomplir oscillent entre cette subjectivité cartésienne maître d'elle-même et ayant la force de consentir ou non à ses idées (présente dans la phénoménologie, mais aussi au cœur de la liberté sartrienne ou du néo-kantisme de la fin des années soixante-dix en France) et celle spinoziste qui réfléchit cette expérience à partir de la question « qu'est-ce que peut un corps ? » et de l'impossibilité pour l'âme d'avoir une connaissance adéquate d'elle-même. En fait, si l'expression galvaudée de « postmodernité » a un sens pour décrire la pensée de Deleuze, c'est bien celui de remettre en scène ce problème de la philosophie moderne consistant à déterminer les limites et capacités de la subjectivité.

## **1.6 Une cartographie de Deleuze**

Maintenant que nous avons identifié le nœud problématique autour duquel nous allons organiser notre examen de la philosophie deleuzienne (soit la dispute métaphysique entre Spinoza et Descartes), brossons un tableau des différents espaces qui découperont notre cartographie. Notre première escale portera sur l'utilisation deleuzienne de la théologie immanentiste de Spinoza et l'univocité de l'être qu'elle proclame. Cette dernière signifie, selon Deleuze, que « Dieu n'est pas cause de soi en un autre sens que cause de toutes choses. Au contraire, il est cause de toutes choses au même sens que cause de soi »<sup>67</sup>. À première vue, rien d'original ne semble se dégager de cette lecture de Deleuze puisqu'elle rejoint parfaitement la pensée de Duns Scot lorsque celui-ci affirme que : « l'Être se dit dans un seul et même sens de toutes ses formes ». Néanmoins, Deleuze

---

<sup>67</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.149.

accorde une importance capitale à cette position de Spinoza, car en proposant l'égalisation des choses avec Dieu (affirmation qui coûtera déjà à Spinoza, on le sait, l'accusation de panthéisme, puisque cette égalisation revient à dire que tout est *en* Dieu et que Dieu *est* dans chaque chose<sup>68</sup>), l'univocité spinozienne constitue une véritable attaque en règle contre les conceptions analogiques et transcendantes de Dieu. Pour Deleuze, c'est uniquement à l'aune de cette bataille qu'on peut comprendre le projet philosophique de Spinoza. Deleuze est clair sur ce point : « Nous croyons que la philosophie de Spinoza reste en partie inintelligible, si l'on n'y voit pas une lutte constante contre les trois notions d'équivocité, d'éminence et d'analogie »<sup>69</sup>. C'est donc l'objet de cette bataille, soit l'existence ou non d'une séparation entre Dieu et ses expressions et le problème sous-jacent de l'éminence de l'Un sur la différence, que Deleuze souhaite réactiver et mettre à l'ordre du jour. Il s'agit, selon lui, d'« arracher la différence à son état de malédiction [et cet objectif] semble alors [être] le projet de la philosophie de la différence »<sup>70</sup>.

Ce qui intéresse plus particulièrement Deleuze dans cette relecture de la théologie immanentiste de Spinoza, c'est la possibilité qu'elle lui offre de contester toutes les formes de philosophies transcendantes. Avec Spinoza, Deleuze développe donc une

---

<sup>68</sup> C'est ce que mentionne la proposition XV de la première partie de l'*Éthique* : « Tout ce qui est, est en Dieu, et rien, sans Dieu, ne peut ni être ni être conçu ». Deleuze comprend très bien la portée ontologique *radicale* de cette position de Spinoza : « Or, chez Spinoza la Nature comprend tout, contient tout, en même temps qu'elle est expliquée et impliquée par chaque chose ». Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.13. Le commentaire de Macherey à ce sujet est très éclairant : « Toutes choses sont en Dieu (in deo), parce que la réalité de Dieu est ce qui fait être absolument toutes les choses : il n'est lui-même rien d'autre que cette active et intense complétude du réel, qui n'est que par sa propre nécessité ». Macherey. *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la première partie la nature des choses*, op.cit., p.124.

<sup>69</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.40.

<sup>70</sup> Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.44.

« métaphysique de l'immanence »<sup>71</sup> dans laquelle, pour utiliser un vocabulaire heideggérien, non seulement l'être n'a plus aucun privilège sur l'étant, mais il « est » l'expression même de la différence. Cette métaphysique immanentiste permet ainsi à Deleuze de dépasser les positions philosophiques morales dans lesquelles il existe toujours, selon lui, une dévalorisation de monde sensible au nom de l'infini (comme c'est le cas par exemple dans le néo-platonisme) et celles qui cherchent à subsumer la différence au profit de l'Un. Cette métaphysique de l'immanence se traduira chez Deleuze par l'idée que l'actuel (qui correspond au monde fini des créatures de Dieu chez Spinoza, la Nature naturée) est le résultat de l'expression différentielle du virtuel, mais où chacun ne peut *être*, sans que l'autre ne soit aussi.

Notre seconde escale portera sur la théorie des modes finis de Spinoza. Cette dernière postule que les attributs de Dieu et les modes à travers lesquels ceux-ci s'expriment n'ont aucun privilège entre eux. Nous l'avons mentionné, chez Spinoza, il n'y a pas de distinction réelle entre le corps et l'âme, les deux choses étant la même, mais envisagées selon deux attributs différents (le corps selon l'attribut Étendue, l'âme selon l'attribut Pensée<sup>72</sup>). Plus important encore pour Deleuze, Spinoza considère l'union de l'âme et du corps seulement comme une *chose* existante en acte, c'est-à-dire chez qui l'existence n'est pas nécessaire : « L'essence de l'homme n'enveloppe pas l'existence,

---

<sup>71</sup> Nous reprenons ici la formule de Sauvagnargues dans son livre : *Deleuze : L'empirisme transcendantal*, op.cit., p.156-157.

<sup>72</sup> À cet égard, il suffit de consulter la proposition XIII de la seconde partie de l'*Éthique* ou encore le scolie de la proposition XXI de la seconde partie pour s'en convaincre : « L'âme et le corps, sont un seul et même individu, qui est conçu tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue. ». Nous reviendrons sur ce problème de l'union du corps et l'âme lorsque nous discuterons du « parallélisme épistémologique » de Spinoza. Pour l'instant, il s'agit simplement de constater qu'ici aussi, l'univocité de l'être proposée par Spinoza le conduit à éliminer l'éminence, mais cette fois, non plus seulement de Dieu sur les créatures (de l'infini sur le fini), mais de l'âme sur le corps (il n'y a pas de hiérarchie du fini).

c'est-à-dire que, selon l'ordre de la Nature, il peut se faire que cet homme-ci ou cet homme-là existe ou n'existe pas »<sup>73</sup>. Cela signifie que l'âme humaine n'est qu'une affection, parmi un nombre incalculable d'autres, de la substance infinie qu'est Dieu. En langage spinoziste, ceci signifie que l'âme et le corps, loin d'être des substances à part entière, ne sont que des modes<sup>74</sup>, c'est-à-dire des « manières d'être de l'être » toujours dépendantes des choses extérieures qui viennent les affecter et qu'elles affectent par la même occasion.

Pour Deleuze, cette théorie des modes finis, fondée métaphysiquement par la théologie immanentiste, permet de penser une subjectivité passive, c'est-à-dire une subjectivité dans laquelle le Je n'est non seulement pas maître de ce qui arrive à son corps (et comment celui-ci vient l'affecter), mais pas non plus maître de ses idées qui dépendent, le plus souvent, de ce corps. À l'aide de cette lecture de Spinoza, Deleuze élabore sa propre définition de la subjectivité. Celle-ci devient l'expression d'une singularité, un « événement », une manière d'être de l'être, composée d'une infinité de parties maintenues ensemble sous un certain rapport de vitesse. Cette dépendance vis-à-vis des rapports de vitesse de ce qui arrive à son corps vient limiter les pouvoirs que l'on peut octroyer à l'expérience subjective, qui sera conçue par Deleuze sous le concept de « Je fêlé », concept qui clame haut et fort la passivité fondamentale du Je. Deleuze exploite donc la théorie des modes finis de Spinoza, en extrapolant ces résultats pour penser l'expérience subjective. Selon lui, Spinoza inaugure le tournant éthique de la philosophie, c'est-à-dire qu'il ne s'agit plus d'évaluer l'âme humaine *en soi* (comme c'est le cas en morale), mais en fonction de ce que son degré de perfection, sa complexion (*igenia*) peut accomplir. C'est donc le passage

---

<sup>73</sup> Premier axiome de la seconde partie de l'*Éthique*.

<sup>74</sup> « Par mode, j'entends les affections de la substance, autrement dit ce qui est dans autre chose. Par quoi il est aussi conçu ». Cinquième définition de la première partie de l'*Éthique*.

d'un monde moral de la transcendance à un monde immanent éthique qui sera découvert par Deleuze à la suite de sa lecture de Spinoza. Ainsi, pour Deleuze, Spinoza déplace, bien avant que Nietzsche s'y soit intéressé dans sa *Généalogie de la morale*, le problème du Bien et du Mal vers celui du bon et du mauvais. Ce déplacement a pour effet que la philosophie n'a plus pour objectif de juger le comportement humain en fonction d'une forme universelle (*Loi* à laquelle nous aurions simplement à obéir), mais en fonction de ce que chacun de nous est capable.

Selon Deleuze, et ce sera la troisième escale de notre thèse, ce passage met de l'avant non seulement la question du corps (« qu'est-ce que le corps peut ? ») dans la philosophie, mais il marque aussi la naissance de l'éthologie. Cette science vise, selon Deleuze, à étudier les animaux à partir de leur puissance d'agir et non plus en fonction de leur forme ou de leurs organes : « Vous allez définir un animal, ou un homme, non pas par sa forme, ses organes et ses fonctions, et pas plus comme un sujet : vous allez le définir par les affects dont il est capable [...] »<sup>75</sup>. Cependant, l'éthologie prend, chez Deleuze, l'allure d'une véritable méthode philosophique pouvant aussi servir à déterminer l'éthique humaine<sup>76</sup>. En fait, cette méthode consistant à évaluer chaque chose en fonction de ce

---

<sup>75</sup> Deleuze. *Spinoza, philosophie pratique*, op.cit., p.166-167. Nous retrouvons ici l'exemple préféré de Deleuze à propos de Spinoza : « Par exemple : il y a de plus grandes différences entre un cheval de labour ou de trait, et un cheval de course, qu'entre un bœuf et un cheval de labour ». Ce qui est étonnant avec cet exemple est que Deleuze semble toujours l'inférer à Spinoza, alors qu'il ne se retrouve nulle part dans ses textes. En fait, Deleuze transforme l'exemple qu'il donne dans *l'Éthique* lorsqu'il mentionne dans le scolie de la proposition XVIII de la seconde partie que l'interprétation d'une trace de cheval faite au sol sera différente selon que ce soit le soldat ou le paysan qui l'entreprend. Ceci illustre, encore une fois, à merveille ce procédé de déplacement théorique qu'opère Deleuze et qui caractérise sa façon de faire de l'histoire de la philosophie. Quant à nous, nous réitérons que c'est seulement en examinant les objectifs de ce déplacement, en identifiant le nœud problématique qu'il constitue, que nous pourrions saisir les enjeux de la philosophie deleuzienne.

<sup>76</sup> L'exemple le plus saisissant (sur lequel nous reviendrons) pour expliquer cette discipline et sa vision éthique des choses est celui que Deleuze reprend à Uexküll et qui décrit le monde de la tique : « Vous n'avez pas défini un animal tant que vous n'avez pas fait la liste de ses affects [...] Un lointain successeur de Spinoza

qu'elle peut a de nombreuses conséquences philosophiques. En effet, en refusant l'éminence de l'âme et de la Pensée sur les autres modes de l'Étendue, cela revient à dire que l'homme n'est pas, ontologiquement parlant, une valeur plus grande que celle des animaux ou des choses. Cela illustre, selon Deleuze, toute l'originalité de Spinoza par rapport à la distinction classique de l'homme et de l'animal voulant que ce soit précisément le caractère *raisonnable* du premier qui le distingue du second (c'est à partir de cette distinction que Descartes pourra, par exemple, affirmer que les animaux ne sont que des machines sans âme). Chez Spinoza, chaque mode fini est *parfait* en son genre, c'est-à-dire qu'il actualise ce qu'il peut<sup>77</sup>.

Les conclusions éthiques de cette méthode éthologique prendront une tournure particulière sous le concept de « devenir-animal » que Deleuze développera avec Guattari. Pour eux, devenir animal ne signifie pas une diminution de la puissance d'agir de l'homme, mais une modification de son effectuation, une exploration d'autres possibilités. Bref, la détermination de ce que permet l'expérience subjective (ce que Foucault nommera, quant à lui, les « processus de subjectivation ») ne sera plus réfléchi à partir d'une forme idéale (les catégories transcendantales à partir desquelles l'expérience est possible) ou d'une quelconque finalité morale à atteindre, mais en vertu de ses capacités propres, sous la question « qu'est-ce que peut un corps ? ». Cette subjectivité passive est non seulement un

---

dira : voyez la Tique, admirez cette bête, elle se définit par trois affects, c'est tout ce dont elle est capable en fonction des rapports dont elle est composée, un monde tripolaire et c'est tout ! [...] Quelle puissance pourtant ». Deleuze. *Dialogues*, op.cit., p.74-75.

<sup>77</sup> L'exemple qu'emploie Spinoza pour décrire cette relativité des puissances d'agir de l'homme et celle des animaux est celui de la toile d'araignée qui, du point vue de l'araignée, est une chose très facile à tisser, mais qui donnerait à l'homme énormément de peine. Alors, comment, à partir de ce constat, affirmer que l'homme est plus « parfait » que l'araignée. « Pour ne pas chercher d'autres exemples, qu'on prenne celui de l'araignée qui tisse facilement sa toile que des hommes ne pourraient tisser sans de très grandes difficultés [...] » Spinoza. *Principes de la philosophie cartésienne*, note du scolie de la proposition VII de la première partie.

élément de discordance que Deleuze extrait de la bataille entre Spinoza et Descartes, mais illustre aussi la rupture que Deleuze va vouloir opérer avec les philosophies phénoménologiques ou, comme les appellera Foucault, les philosophies « du sujet » et dans lesquelles la subjectivité obtient toujours un statut privilégié et fondateur. C'est pourquoi, après avoir exposé en détail chacune de ses échelles, nous pourrions conclure sur les raisons qui font que Deleuze devient, selon nous, un, sinon *le*, philosophe de la crise de la subjectivité survenant à la fin des années soixante en France.

## Chapitre 2 : métaphysique

### 2.1 Deleuze : critique de la transcendance, de l'analogie et de l'éminence en philosophie

Si aujourd'hui les débats théologiques discutés dans l'*Éthique* ne semblent plus troubler personne et que bien peu de choses nous paraissent scandaleuses dans ce livre, Spinoza avait pourtant conscience que ce texte pouvait lui coûter très cher<sup>78</sup>. Mais qu'implique exactement cette univocité de l'être pour avoir tant rebuté ses contemporains ? Quels sont ses « dangers » et quelles différences trace-t-elle par rapport à une conception transcendante (et plus traditionnelle) de Dieu ? En opposant l'univocité de l'être de Spinoza avec la position cartésienne, voici comment Deleuze résume les enjeux de cette opposition métaphysique :

Contre Descartes, Spinoza pose l'égalité de toutes les formes d'être, et l'univocité du réel qui découle de cette égalité. De tous les points de vue, la philosophie de l'immanence apparaît comme la théorie de l'Être-un, l'Être-égal, de l'Être univoque et commun. Elle cherche les conditions d'une affirmation véritable, dénonçant tous les traitements qui retirent à l'être sa pleine positivité, c'est-à-dire sa communauté formelle<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> « Comme je m'occupais de cela, le bruit se répandit qu'un certain livre où je traitais de Dieu était sous presse, et que je m'efforçais d'y montrer que Dieu n'existe pas [...] De surcroît, des cartésiens idiots, qu'on soupçonne de m'être favorables, pour écarter d'eux ce soupçon, n'ont eu de cesse d'afficher leur horreur de mes opinions [...] j'ai décidé de différer l'édition que je préparais, en attendant de voir comment les choses tournent [...] Cependant, cette affaire semble devenir chaque jour plus grave, et je ne sais quoi faire pour autant ». Lettre LXVIII.

<sup>79</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.152.

*A contrario*, cela signifie que Descartes propose, selon cette lecture de Deleuze, une philosophie où justement il n'y a pas d'égalité entre toutes les formes d'être et dans laquelle il existe donc une différence ontologique. Il y a une séparation qui distingue les différentes formes d'être, qui distingue Dieu de ses expressions. En fait, ce que Deleuze reproche à la philosophie cartésienne, ce sont les concepts de transcendance, d'analogie, d'équivocité et d'éminence qu'elle implique, selon lui, nécessairement. Cependant, si nous souhaitons bien comprendre la nature de ce reproche et quels sont les usages que Deleuze en fera pour la bataille qu'il mène à l'aide de Spinoza contre ce type de philosophie, il nous faut d'abord examiner comment se déploient ces concepts dans la philosophie de Descartes (la philosophie cartésienne implique-t-elle vraiment ces concepts, sont-ils un enjeu au sein du cartésianisme ?), identifier le rôle qu'ils jouent dans l'élaboration de sa métaphysique et quelles sont leurs conséquences sur le *cogito*.

### **2.1.1 La métaphysique cartésienne et ses conséquences métaphysiques**

Pour comprendre ce qui est au cœur d'une conception transcendante de Dieu, il faut reprendre la question aristotélicienne du « premier moteur ». L'idée est la suivante : pour connaître une chose, nous devons remonter à sa cause qui, quant à elle, doit aussi avoir une cause et ainsi de suite jusqu'à ce que nous arrivions à la première cause (cause de toutes les causes) de laquelle toute chose existe. Dieu est donc *la* cause du monde, le « premier moteur », mais cette causalité, selon la conception transcendante de Dieu, ne peut pas être de même nature que celle qu'exercent les créatures entre elles. En effet, si tel était le cas, cela signifierait que la causalité de Dieu est égale, équivalente à celle de l'ordre des choses

finies. Ainsi, ce qui caractérise la conception transcendante de Dieu, c'est précisément cette distinction, cette différence qu'elle pose entre deux ordres de choses, celui de Dieu et celui de l'homme, des choses ou des créatures. Tout l'enjeu philosophique de cette conception est donc à la fois de prouver l'existence de cette séparation (c'est-à-dire l'existence de Dieu), mais, du même souffle, de reconnaître aussi l'incompréhensible absoluité de celle-ci. Mais alors, quel peut être le statut de la cause de soi divine, si elle n'est pas du même ordre que celui des choses finies ?

D'un côté, il est évident que Dieu est cause de lui-même (sinon, cela signifierait qu'il a besoin d'autre chose pour exister, ce qui est absurde puisque Dieu, en tant que « premier moteur », ne peut pas nécessiter un autre moteur), mais de l'autre, cela ne peut s'entendre que de façon négative, c'est-à-dire comme une absence de cause extérieure. En effet, c'est seulement parce que rien ne peut être dit cause de Dieu et que rien ne peut émerger du néant, que Dieu est dit être cause de soi. C'est donc par analogie, par « allégorie » dira Sauvagnargues<sup>80</sup>, (expression qui renforce encore davantage le caractère « imaginaire » de la connaissance de la cause de soi divine dans l'âme) avec la causalité efficiente des choses finies, que l'on peut dire que Dieu est cause de soi. En ce sens, dans une conception transcendante, on ne peut parler de Dieu que de façon analogique, comparant (à des fins gnoséologiques) sa perfection à ce qui existe dans le monde, tout en sachant, par ailleurs, que Dieu est infiniment supérieur à toutes nos comparaisons imaginaires.

---

<sup>80</sup> Sauvagnargues. *Deleuze : l'empirisme transcendantal*, op.cit., p.149-156.

Cette supériorité n'est pas anodine. En effet, elle implique que dans toutes les conceptions transcendantes de Dieu, celui-ci sera toujours considéré, nous dit Deleuze, comme « éminemment » cause de soi. Le concept d'éminence signifie ici que la cause de soi de Dieu *dépasse* son effet, qu'il peut être dit cause de lui-même, mais seulement en un autre sens que celui auquel nous attribuons habituellement ce mot, en un sens supérieur<sup>81</sup>. Dans cette optique, selon Deleuze, bien que Descartes utilise lui aussi ce vocabulaire de la cause de soi pour définir Dieu (« la chose qui d'elle-même peut demeurer, ce qui n'existe que par soi-même »<sup>82</sup>), il garde néanmoins une conception analogique et éminente de Dieu, puisqu'en aucun cas Descartes ne voudra mettre la substance divine et les « substances

---

<sup>81</sup>Pour comprendre ce que Deleuze entend par la transcendance de Dieu, il faut écouter la très belle leçon qu'il donne à ce sujet, lorsqu'il parle du concept d'éminence et de ce qu'il signifie dans la théologie négative. Il donne l'exemple de la bible qui mentionne, à plusieurs reprises, que Dieu est une montagne. Il est clair que cela ne veut pas dire que Dieu est effectivement une montagne, et ce, aussi haute soit elle. Mais en même temps, cela indique qu'il est, en quelque sorte, la montagne de toutes les montagnes, que de lui *émane le sens* de ce que sont toutes les montagnes. Dans cette optique, si nous pouvons dire que Dieu est une montagne, c'est seulement en un autre sens, un sens allégorique, que lorsque nous disons que l'Himalaya en est une par exemple. Deleuze dira alors que la montagne divine prend un sens éminemment supérieur. Avec une telle théorie, il est possible de parler de Dieu seulement par *analogie* avec les choses finies et c'est la conscience de ce décalage, de cette séparation entre l'être et l'homme qui permet, selon Deleuze toujours, les plus beaux poèmes sur Dieu. Cours sur Spinoza du 27 janvier 1981, consulté le 27 novembre 2013 : <http://youtu.be/6FILOSuGIsw>

<sup>82</sup> Dans sa réponse aux quatrièmes objections de Arnauld qui lui reprochait alors de parler de manière trop analogique de Dieu (et, de la sorte, réduire son éminence), Descartes montrera ce qu'il entend lorsqu'il dit que Dieu est cause de soi et l'importance de cette idée afin de prouver l'existence de Dieu : « Car, par cela même j'ai nié ce qui lui semble un peu hardi et n'être pas véritable, à savoir, que Dieu soit la cause efficiente de soi-même, parce qu'en disant qu'il fait en quelque façon la même chose, j'ai montré que je ne croyais pas que ce fût entièrement la même [...] » Plus loin : « [...] je ne vois pas pourquoi il faille tant fuir le nom de cause [...] et je pense qu'il est manifeste à tout le monde que la considération de la cause efficiente est le premier et principal moyen, pour ne pas dire le seul et l'unique, que nous ayons pour prouver l'existence de Dieu ». Nous citons à partir du livre de Ferdinand Alquié : *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Épiméthée, 2011, p.265. Ce livre, publié en 1950, est bien connu de Deleuze, puisque Alquié supervisait ses travaux de thèse. À bien des égards, c'est sur la base de ce livre que Deleuze appuiera sa propre lecture de Descartes et qu'il développera ses oppositions métaphysiques à l'aide de Spinoza. Il est important de souligner l'apport d'Alquié dans la démarche de Deleuze, car elle prouve non seulement la légitimité de la lecture cartésienne de Deleuze (à cette époque, et encore aujourd'hui d'ailleurs, Alquié fait autorité dans les cercles cartésiens), mais Alquié lui montre aussi l'importance de voir en Descartes un philosophe de la transcendance et de l'analogie (et pas seulement le penseur du *Discours sur la méthode*).

attributs » (comme celle de la Pensée ou l'Étendue), qui n'ont qu'elles-mêmes « et Dieu » pour cause, sur un même plan. Il n'y a pas d'égalité entre toutes les formes d'être et un irréductible abyme sépare donc la connaissance de ce que Dieu est et celle que nous, hommes finis, pouvons avoir de ses créatures. Voici comment Deleuze résume sa compréhension de la métaphysique cartésienne :

Cette théorie [celle de Descartes] repose sur trois notions intimement liées : l'équivocité (Dieu est cause de soi, mais en un autre sens qu'il n'est cause efficiente des choses qu'il crée ; dès lors, l'être ne se dit pas au même sens de tout ce qui est, substance divine et substance créée, substances et modes, etc.) ; l'éminence (Dieu contient donc toute la réalité, mais éminemment, sous une autre forme que celle des choses qu'il crée) ; l'analogie (Dieu comme cause de soi n'est donc pas atteint en lui-même, mais par analogie : c'est par analogie avec la cause efficiente que Dieu peut être dit cause de soi, ou par soi « comme » par une cause)<sup>83</sup>.

En ce sens, et malgré toute l'importance que Descartes accorde au *cogito* comme premier fondement de la connaissance, celui-ci demeure, pour Deleuze, un philosophe de la transcendance de Dieu, c'est-à-dire un philosophe où la connaissance de Dieu est à jamais séparée de notre propre connaissance des choses, Dieu étant toujours éminemment supérieur. C'est pourquoi Deleuze, comme bien d'autres, dira que Descartes est le représentant par excellence d'une métaphysique de la transcendance dans la Modernité<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.148.

<sup>84</sup> Deleuze suit la thèse d'Alquié : « Rien ne nous semble donc plus fondamental, en la philosophie cartésienne, que la théorie de la création des vérités éternelles [...] Car en séparant radicalement le domaine de l'Être créant et celui même de la logique, témoignant que toute vérité aperçue par l'homme est en son essence contingente, et peut nous paraître effectivement telle si nous la pensons par rapport à cet Infini qui met en place toutes nos pensées, la théorie de la création des vérités éternelles est, sous un aspect théologique, la plus exacte description que l'on puisse donner de la conscience humaine ». Alquié. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, op.cit., p.7-8. Quelques années plus tard, Marion va approfondir cette thèse, en la re-contextualisant cette fois à l'intérieur des débats métaphysiques de l'époque (notamment avec Suarez). Néanmoins, il conserve le principal argument : « La création des vérités éternelles deviendrait, dans cette optique, à la fois une question et un enjeu pour toute la pensée de Descartes et pour toute la métaphysique moderne ». Marion. *Sur théologie blanche de Descartes*, PUF, Quadrige, 2009, p.23. Ces deux

Cependant, avant d'examiner comment Deleuze confrontera cette conception cartésienne de la métaphysique moderne avec Spinoza, voyons d'abord les liens qui unissent l'impossibilité de parler de Dieu autrement que par analogie et la détermination de ce qu'il est. Car, il est évident que ce qui oblige les conceptions transcendantes à définir Dieu comme un être infini, inconnaissable et à jamais séparé de nous, provient directement de l'analogie et l'éminence par lesquelles il est conçu. Pour Deleuze, « dans la mesure où l'on admet une inégalité foncière entre les formes d'être, l'infiniment parfait peut désigner une forme supérieure qui se confond avec la nature de Dieu »<sup>85</sup>. L'analogie, qui permet de parler de Dieu en un sens supérieur et éminent, fait donc en sorte qu'on doit définir Dieu comme un être infiniment parfait, extérieur aux choses finies.

En ce sens, la transcendance de Dieu n'apparaît qu'à partir du moment où on le définit (comme le fait, selon Deleuze, Descartes) comme un être infiniment parfait, c'est-à-dire une perfection si parfaite, qu'elle ne peut en aucune manière avoir d'équivalents dans le monde fini. De plus, comme nous l'avons mentionné, toute réflexion sur Dieu le suppose aussi comme étant *la* cause de toutes choses, le « premier moteur ». Dans un tel contexte, nous pouvons comprendre pourquoi, lorsque nous imaginons la transcendance de Dieu, c'est souvent l'image d'un Dieu démiurge (selon le mot de Platon), trônant à l'extérieur du monde qu'il a créé, qui nous apparaît. Bien qu'aucun philosophe ou théologien sérieux n'appuiera une telle anthropomorphisation de Dieu (critique que poursuivra d'ailleurs aussi Spinoza), cette image démontre la charge *imaginative* de l'analogie comme méthode de vérité. Plus encore, avec cette définition, Dieu doit être conçu comme ayant la liberté de

---

exemples prouvent l'importance des débats (du moins, dans les milieux universitaires cartésiens français) entourant la présence (ou non) d'une pensée métaphysique chez Descartes.

<sup>85</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.62.

faire ou de ne pas faire les choses. En effet, il serait tout à fait contraire à l'infinie perfection de Dieu d'affirmer qu'il ne peut pas, si cela est son désir, déplacer telle ou telle montagne ou encore châtier telle ou telle faute humaine. Bref, en imaginant Dieu comme le grand démiurge du monde, cela signifie non seulement qu'il est séparé du monde qu'il crée, mais aussi, et c'est ce que nous voulons maintenant souligner, qu'il aurait très bien pu créer ceci tout autant que cela, le monde devant ainsi rester à jamais soumis à sa volonté<sup>86</sup>.

Descartes n'échappe pas aux conséquences de cette définition de Dieu. Pour s'en convaincre, il suffit simplement de nous rappeler la façon avec laquelle il démontre l'existence de Dieu dans sa troisième méditation. En fait, pour Deleuze, « toutes les preuves cartésiennes [de l'existence de Dieu] procèdent par l'infiniment parfait »<sup>87</sup>. Celles-ci sont célèbres : puisque l'âme humaine possède en elle l'idée de ce qu'est la perfection (bien qu'elle soit, quant à elle, imparfaite et finie), et qu'aucune idée ne peut avoir de réalité sans avoir aussi une cause de cette existence, c'est donc qu'il existe quelque chose de parfait : « l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le mien doit nécessairement avoir été mise en moi par un être qui soit en effet plus parfait »<sup>88</sup>. À cette première preuve, Descartes en ajoute une autre (qui n'est cependant, selon lui, que la conséquence de la première) :

---

<sup>86</sup> Dans son *Court traité*, Spinoza expose ce problème de la liberté de Dieu et explique pourquoi cette question constitue l'un des piliers de la définition transcendante de Dieu : « Si Dieu ne peut jamais tant créer qu'il ne puisse créer davantage, il ne peut jamais créer ce qu'il peut créer. Mais, qu'il ne puisse pas créer ce qu'il peut créer, cela est contradictoire ». Spinoza. *Court traité* (traduction Charles Appuhn), Flammarion, 1964, p.53. Nous reviendrons sur cet argumentaire de Spinoza lorsque nous montrerons comment il définit lui-même l'essence de Dieu, et ce, non plus à partir de l'infiniment parfait, mais à partir de l'absolument infini.

<sup>87</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.60.

<sup>88</sup> Descartes. *Médiations métaphysiques*, op.cit., p.121. Ou encore : « et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe ; car, encore que l'idée de substance soit en moi, de cela même que je suis substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie ». Ibid., p.117.

puisque l'homme n'est pas la cause de lui-même et que toute chose à une cause, c'est donc qu'il existe une cause supérieure détenant la puissance et la perfection de le faire exister<sup>89</sup>.

Cette lecture de Descartes, qui voit en lui un philosophe de la transcendance, de l'analogie et de l'éminence, est importante, car elle signifie que Descartes s'appuie non seulement sur un ordre distinct, séparé des autres formes de l'être (inégalité des formes d'être), mais que c'est aussi cet ordre distinct qui pose, par la même occasion, les conditions dans lesquelles les autres formes de l'être vont être possibles<sup>90</sup>. Dans cette perspective, la troisième méditation de Descartes ne fait pas uniquement affirmer, hors de tout « doute », l'existence de Dieu, elle subordonne aussi la connaissance que le *cogito* peut avoir du monde à l'idée de perfection qu'il possède en lui de façon innée. Dieu est à la fois transcendant et condition de possibilité transcendantale du fini. Pour Descartes, c'est seulement parce que le *cogito* a l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'idée d'une existence nécessaire douée de toutes les perfections, qu'il peut être certain de la vérité de ses propres idées.

---

<sup>89</sup> Cette seconde preuve de Descartes repose sur l'idée que si nous étions la cause de nous-mêmes, nous nous serions donné toutes les perfections dont nous avons dans l'âme l'idée : « si j'étais l'auteur de ma naissance et de mon existence, je ne me serais pas privé au moins des choses qui sont de plus facile acquisition, à savoir de beaucoup de connaissances dont ma nature est dénuée ». Ibid., p.121.

<sup>90</sup> Encore une fois, il faut souligner que cette lecture de Deleuze ne s'éloigne pas, du moins sur le fond (et ce, bien qu'elle n'affiche pas du tout la même « valorisation » philosophique), de celle de Marion qui voit lui aussi en Descartes un philosophe de la transcendance et chez qui c'est précisément cette transcendance de Dieu qui conditionne le réel : « L'infini ne précède pas le fini seulement à titre d'étant transcendant, mais surtout à titre de condition transcendantale de la possibilité du fini [...] L'infini s'impose donc comme le premier nom propre de Dieu pour, au moins, deux motifs : d'abord parce que lui seul peut rendre la substantialité attribuable à Dieu sans univocité; ensuite parce qu'il fait concevoir Dieu comme l'a priori de l'expérience finie et des objets finis de l'expérience ». Marion. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, Épiphanée, 2004, p.241-242.

Pourquoi ? Puisque sans cette idée de Dieu, les idées que nous formons pourraient très bien n'être, nous dit Descartes, que des illusions qu'un « Malin génie » aurait placées dans notre âme pour nous tromper, faisant ainsi, par exemple, que 2 et 2 n'égalent jamais 4. En effet, ce qui écarte définitivement l'hypothèse du Dieu trompeur, c'est que nous possédons objectivement, en nous, l'idée de la perfection et qu'elle doit donc, selon la première preuve de l'existence de Dieu, nécessairement exister. Ainsi, grâce à la certitude que nous avons de l'existence d'une perfection (qui est Dieu), nous pouvons conclure que Dieu ne nous trompe pas (car s'il nous trompait, cela serait contraire à la perfection qui sous-tend son idée)<sup>91</sup>. Cependant, si Descartes est catégorique et ne « doute » aucunement de la « réalité » de l'existence de Dieu, il refuse néanmoins de franchir le pas supplémentaire et d'admettre qu'il est possible de connaître ce que ce Dieu infiniment parfait est.

Cette « in-connaissabilité » de Dieu est notoire chez Descartes. Citons ici la très belle formule d'Alquié qui résume, selon nous, parfaitement l'ambiguïté à laquelle la conception cartésienne de Dieu nous soumet lorsque nous réfléchissons à l'émancipation épistémologique de l'âme humaine : « nous savons qu'il est sans savoir ce qu'il est »<sup>92</sup>. Il est évident que cette distinction que pose Descartes entre, d'une part, le Créateur des vérités éternelles et, de l'autre, l'homme qui les médite et qui s'en sert pour fonder sa propre connaissance, suffit pour comprendre en quoi Descartes peut bel et bien rejoindre le clan

---

<sup>91</sup> Voici comment Descartes conclut sa troisième méditation : « Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu, consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existait véritablement [...] D'où il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut ». Descartes. *Méditations métaphysiques*, op.cit., p.129-131.

<sup>92</sup> Alquié. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, op.cit., p.88.

des philosophes rationalistes de la transcendance. Par contre, au-delà de cet enjeu concernant la transcendance de Dieu et du rôle qu'elle joue dans les conditions de possibilité de notre existence (et de ce qu'il est possible de connaître), ce que nous voulons souligner maintenant, c'est que cette ambiguïté cartésienne fait de lui une sorte de « philosophe-limite » dont la pensée s'installe à la frontière d'une rupture philosophique, celle de la Modernité.

Qui dit frontière dit ligne entre deux parties. Selon nous, les deux moments qui caractérisent le passage à la Modernité sont les suivants : premièrement, la nouvelle contrée. En posant les fondements de la connaissance claire et distincte à l'intérieur du *cogito* (Je comme *res cogitans* et qui, grâce à sa faculté de juger, devient un analogue de Dieu), Descartes ouvre bien sûr la voie à la libération et à l'autonomie de la puissance de penser (l'âme humaine définie comme chose pensante, *res cogitans*) qui caractérise la Modernité et les Lumières qui suivront. Deuxièmement, les anciennes terres. En retirant au *cogito* la possibilité de comprendre ce que Dieu est, bien qu'il ait en lui l'idée de sa perfection, et en fondant son éminence épistémologique sur la connaissance de l'existence de Dieu, Descartes affiche, par ailleurs, sa réticence à poser l'univocité de l'être, c'est-à-dire à mettre Dieu et le *cogito* sur un même plan ontologique, comme si la pensée humaine, le concept, pouvait être la *mesure* de l'être. Jamais Descartes ne va se résoudre à poser l'identité entre la chose pensante qu'est l'âme et Dieu et donner, pour ainsi dire, une autosuffisance à la pensée humaine (malgré les tentations idéalistes qui atteindront leur apogée avec Hegel<sup>93</sup>). À bien des égards, c'est à l'intérieur même de cette réticence à

---

<sup>93</sup> C'est exactement ce que pense Alquié: « En effet, rien ne paraît à Descartes plus erroné que la croyance en la suffisance ou en l'autonomie de la pensée [...] Descartes nie la suffisance de la pensée en affirmant la substance comme substrat, il nie l'autonomie de la pensée en affirmant la substance comme cause [...] dans

affirmer ce qu'il est possible de connaître (et ce que signifie cette connaissance) de Dieu (ou de la Nature) que se joue, selon nous, tout le drame de la Modernité, et c'est précisément ce refus de donner à la pensée humaine sa pleine autonomie qui sépare à jamais Descartes du mouvement qu'il inaugure et qui, quant à lui, s'appuyant sur sa philosophie, libérera complètement, et sans complexe, cette puissance de penser subjective<sup>94</sup>.

### **2.1.2 La riposte de Spinoza : immanence, univocité, égalité**

Maintenant que nous avons un meilleur aperçu de la lecture deleuzienne de Descartes et du champ de bataille sur lequel elle s'installe, étudions comment la lecture de Spinoza répond « mieux », selon Deleuze, à la question de ce que Dieu est. En fait, l'enjeu de cette opposition métaphysique entre Spinoza et Descartes, est clairement expliqué par Deleuze dans *Différence et répétition* :

---

les deux cas, le contenu de notre pensée est rattaché à un être extérieur à elle, et c'est dans cette mesure que la vérité peut être assimilée à l'être, la pensée vraie n'étant telle que par référence à l'être qui demeure en dehors de la pensée. » Alquié. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, op.cit., p.268. Il est intéressant de noter à quel point Alquié insiste, dans ce livre, sur la « mauvaise » interprétation des philosophes « existentialistes » (critique que l'on peut aussi appliquer à la phénoménologie du début du XXe siècle) de Descartes. Selon lui, en minimisant l'importance de la transcendance de Dieu dans la philosophie de Descartes, ceux-ci tronquent complètement la compréhension qu'il avait de la liberté humaine et, pour ainsi dire, surestiment la puissance (et les pouvoirs) qu'ils accordent, dans les faits, à la pensée humaine.

<sup>94</sup> Cette lecture que propose Deleuze de Descartes rejoint, encore une fois, les thèses de Marion dans son livre *Sur la théologie blanche de Descartes* : « Descartes, par deux fois, réfute expressément que Dieu puisse se comprendre, non seulement en une science, mais absolument en quoi que ce soit d'autre et de quelque manière que ce soit : « Au contraire, nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissons. Mais cela même que nous la jugions incompréhensible nous la fait estimer davantage ». Ou « ... mais je sais que Dieu est Auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose et par conséquent, qu'il en est l'Auteur. Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois ni que je le comprends; car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme finie ne puisse le comprendre ni concevoir ». Marion. *Sur la théologie blanche de Descartes*, op.cit., p.135-136.

[...] Spinoza opère un progrès considérable. [...] Contre la théorie cartésienne des substances, toute pénétrée d'analogie [...] Spinoza organise une admirable répartition de la substance, des attributs et des modes. [Pour Spinoza,] toute hiérarchie, toute éminence sont niées, pour autant que la substance est également désignée par tous les attributs conformément à leur essence, également exprimée par tous les modes conformément à leur degré de puissance. C'est avec Spinoza que l'être univoque cesse d'être neutralisé, et devient expressif, devient une véritable proposition expressive affirmative<sup>95</sup>.

À lui seul, ce passage montre à quel point Spinoza joue un rôle essentiel dans la philosophie de Deleuze. Spinoza devient, pour Deleuze, à la fois un appui historique et une assise philosophique pour sa propre métaphysique. En effet, « penser la différence en elle-même »<sup>96</sup> implique aussi d'abattre toutes formes de hiérarchies ontologiques entre les êtres et c'est précisément cette intention que Deleuze retient du projet philosophique de Spinoza. Avec ce dernier, une véritable philosophie affirmative de la différence devient possible. Selon Deleuze, ce qui permet ce changement d'horizon métaphysique (et qui constitue l'originalité de sa philosophie) tient au fait qu'il ne définit plus Dieu comme un être infiniment parfait, mais plutôt que Spinoza définit Dieu comme un être absolument infini. De la sorte, à la question « - qu'est-ce que Dieu est? », Spinoza répond : « Dieu a pour nature de consister en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie [...] il est une substance constituée d'une infinité d'attributs »<sup>97</sup>. De ce simple changement de concept, qui ressemble davantage à un jeu rhétorique entre philosophes, se

---

<sup>95</sup> Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.58-59.

<sup>96</sup> Titre du premier chapitre de *Différence et répétition*.

<sup>97</sup> Définition V de la première partie de l'*Éthique*. Celle-ci est aussi affirmée par Spinoza à la proposition XI de cette même première partie dans laquelle il expose l'existence nécessaire d'un tel Dieu : « Dieu, autrement dit une substance constituée par une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement ». La démonstration qui suit immédiatement cette proposition procède par l'absurde, c'est-à-dire par l'impossibilité dans laquelle nous sommes de concevoir Dieu comme non existant. Comme le dira Spinoza lui-même « ou bien rien n'existe, ou bien l'Être absolument infini existe nécessairement ». Ainsi, Dieu *est*, et il est l'absolue infinité de tout ce qui est.

joue pourtant tout l'envers des philosophies de la transcendance de Dieu et, par le fait même, tout l'envers du cartésianisme.

Plusieurs choses dans cette définition spinoziste de Dieu se doivent d'être examinées en détail. Premièrement, nous constatons qu'il n'est plus possible de séparer Dieu du monde dont il est la cause, car, pour reprendre la très belle formule de Macherey, « il n'est lui-même rien d'autre que cette active et intense complétude du réel, qui n'est que par sa propre nécessité »<sup>98</sup>. Dieu « est » l'expression de l'ensemble des créatures, il ne peut y avoir de séparation entre elles et lui puisqu'il n'existe qu'un seul plan, une seule substance de laquelle s'exprime l'infinité du monde. Cela implique donc que la cause de soi de Dieu est « immanente » (et non pas cause éminente ou produite par *émanation*), puisque le résultat de son expression n'est pas autre chose que lui-même. En procédant de la sorte, Spinoza abolit complètement la distinction ontologique (fondatrice de la transcendance de Dieu) entre Dieu et les créatures qu'il crée. Dieu « est » tout ce qui est et, réciproquement, tout ce qui est *est* tout ce qu'il peut faire. Il n'y a plus qu'un seul et unique ordre pour l'ensemble de l'être, tout se jouant et s'affirmant dorénavant selon une seule expression dans laquelle Dieu ne se distingue plus de ce qu'il produit. Bref, la définition de Dieu comme absolument infini a pour première conséquence d'affirmer son immanence.

C'est pourquoi Spinoza est, aux yeux de Deleuze, l'adversaire par excellence de la conception transcendante de Dieu, car avec lui, l'univocité de l'être signifie que Dieu peut se dire seulement de la différence qu'il exprime, et ce, non pas de façon analogique, mais réelle, sans équivocité. Puisqu'il n'y a plus qu'un seul plan pour l'ensemble de l'être et que

---

<sup>98</sup> Macherey. *Introduction à L'Éthique de Spinoza : la première partie la nature des choses*, op.cit., p.124.

Dieu *est* lui-même l'infinité des choses, tout ce qui est dit de Dieu est en Dieu. Cependant, cette définition de Dieu a non seulement pour effet de rendre impossible l'idée selon laquelle Dieu puisse être séparé du monde dont il est la cause, mais, peut-être plus important encore (du moins, pour Deleuze), il n'est même plus possible de distinguer les diverses formes de l'être entre elles. En effet, puisque toute la différence exprimée est sur le même plan que Dieu, aucune d'elle ne peut prétendre avoir de privilège sur les autres, elles sont toutes *également* en Dieu. L'égalité des attributs de Dieu est le second élément que nous révèle cette définition de Dieu par Spinoza. Pour Deleuze, Spinoza est l'un des rares philosophes (avec Duns Scot et Nietzsche peut-être) à avoir eu l'audace de ne pas se réfugier dans la transcendance afin d'envisager l'unité de la différence des créatures et à avoir refusé de comprendre la différence à partir d'une rassurante et enveloppante éminence qui, du haut de sa perfection, en aurait assuré l'organisation finale. Dans une théologie immanentiste, il ne peut pas avoir de hiérarchie entre les êtres puisqu'il y règne une stricte égalité d'appartenance à Dieu. Peu sont ceux en effet qui sont prêts à accepter un monde sans hiérarchie entre les formes d'êtres et dans lequel « l'Un n'est pas supérieur à l'être ». Après tout, il faut bien que quelque chose gouverne le monde. Voici comment Deleuze parle de ce danger *anarchiste* au cœur de la philosophie de Spinoza et de la difficulté qu'il y a à poser la question de l'essence de Dieu à partir de son immanence :

Il [Spinoza] apporte avec lui le « danger » proprement philosophique : le panthéisme ou l'immanence – immanence de l'expression dans ce qui s'exprime, et de l'exprimé dans l'expression [...] Né dans la tradition de l'émanation et de la création, il s'en fait deux ennemies, parce qu'il conteste aussi bien la transcendance d'un Un supérieur à l'être que la transcendance d'un Être supérieur à la création<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.300. Il est intéressant de souligner que Deleuze caractérise de la même façon son propre geste philosophique dans *Différence et répétition* : « La pensée « fait » la différence, mais la différence, c'est le monstre. On ne doit pas s'étonner que la différence paraisse

Le troisième point que nous voulons souligner à propos de cette définition de Dieu, c'est qu'il ne faut pas croire que Spinoza « nie » pour autant l'importance de la perfection divine. En effet, il serait tout à fait absurde d'affirmer que, pour Spinoza, Dieu ne soit pas une perfection en soi ou, pire encore, qu'il soit incomplet<sup>100</sup>. En fait, selon Spinoza, la perfection de Dieu est l'une de ses nombreuses propriétés (une de ses « qualités » dira Deleuze) parmi d'autres, comme son incorporelité, sa bonté ou sa sagesse par exemple, mais qui en aucun cas nous permet de déterminer l'essence de la cause de ce qui, précisément, est. C'est l'argument que Spinoza présente à Tschirnhaus : « C'est ainsi également que si je définis Dieu comme l'Être suprêmement parfait, cette définition n'exprime pas de cause efficiente (j'entends en effet une cause efficiente interne ou externe), et je ne pourrai pas, de là, mettre à jour toutes les propriétés de Dieu. Mais j'y arrive si je définis Dieu comme l'Être [...] »<sup>101</sup>. En effet, en définissant Dieu par son infinie perfection, celui-ci ne peut pas se trouver sur le même plan que ses créatures (perfection si parfaite qu'elle ne peut avoir aucun « égal » fini) et, de la sorte, Dieu ne peut être considéré comme la cause « directe » des choses. Bref, selon Spinoza, l'infinie perfection, si chère aux conceptions transcendantes de Dieu, ne sert, pour ainsi dire, qu'à qualifier la nature de cette « complétude du réel » qu'est Dieu.

---

maudite, qu'elle soit la faute ou le péché, la figure du Mal promise à l'expiation [...] Arracher la différence à son état de malédiction semble alors être le projet de la philosophie de la différence ». Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.44. L'immanence de l'être est un monde sans hiérarchie, mais sans hiérarchie il n'y a plus d'ordre, c'est-à-dire qu'il n'y a plus d'ordination ontologique entre les formes d'être.

<sup>100</sup> C'est ce qu'affirme le second scolie de la proposition XXXIII de la première partie de l'*Éthique* : « De ce qui précède il suit clairement que les choses ont été produites par Dieu selon une perfection suprême puisqu'elles ont nécessairement suivi d'une nature souverainement parfaite. » La nuance que fait ici Spinoza est très importante, car il ne mentionne pas que Dieu *est* une souveraine perfection, mais plutôt que c'est sa *nature* de l'être, ce qui signifie que la perfection est donc l'une de ses propriétés, mais non pas son essence, c'est-à-dire ce qui fait que la chose est ce qu'elle est.

<sup>101</sup> Lettre LX.

Deleuze comprend très bien ce point lorsqu'il mentionne que « l'infiniment parfait est donc le propre de l'absolument infini, et l'absolument infini, la nature ou la raison de l'infiniment parfait »<sup>102</sup>. La perfection est le propre de Dieu, une qualité, alors que l'absolument infini est sa nature, son essence. Nous pouvons ainsi entrevoir toute l'importance que prend l'univocité spinoziste pour Deleuze, car non seulement la définition de Dieu par l'absolument infini permet d'éviter le piège de la transcendance et de la séparation du monde en deux ordres, mais elle abolit aussi toutes formes de hiérarchie entre les êtres. Le réel c'est Dieu, et cette métaphysique de l'immanence de l'être (Deleuze parle aussi, dans *Logique du sens*, d'une « philosophie de la surface ») est donc l'unique plan possible pour penser l'être. Il n'y a rien en dehors du réel, pas d'« Un supérieur à l'être », puisque tout est là dans l'être, en Dieu. Dans cette perspective, la métaphysique immanentiste spinoziste rejoint, selon Deleuze, les positions stoïciennes qui ouvrent une troisième voie à la philosophie. Non plus la voie de la transcendance, non plus la voie de la profondeur des choses (comme cela peut être le cas dans la psychanalyse avec l'inconscient comme origine de la conscience), mais bien celle de l'immanence, celle de la « surface de l'être »<sup>103</sup>.

Si maintenant nous comprenons beaucoup mieux pourquoi la définition de Dieu que propose Spinoza s'oppose directement à celle de Descartes et, plus généralement, aux

---

<sup>102</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.64.

<sup>103</sup> C'est dans *Logique du sens* que Deleuze exposera cette thèse des trois types de philosophie et de sa préférence pour la philosophie immanentiste : « La surface, le rideau, le tapis, le manteau, voilà où le Cynique et le Stoïcien s'installent et ce dont ils s'entourent. Le double sens de la surface, la continuité de l'envers et de l'endroit, remplace la hauteur et la profondeur. Rien derrière le rideau, sauf des mélanges innommables. Rien au-dessus du tapis, sauf le ciel vide. [...] Le philosophe n'est plus l'être des cavernes, ni l'âme ou l'oiseau de Platon, mais l'animal plat des surfaces, la tique, le pou ». Deleuze. *Logique du sens*. Éditions de Minuit, 2005, p.158.

conceptions transcendantes, nous devons remarquer que l'univocité de l'être, qui résulte de cette nouvelle définition, amène aussi une tout autre conception de ce qu'est la liberté divine. Car en définissant Dieu comme absolument infini, ce dernier n'a plus la liberté de faire ou de ne pas faire telle chose, Dieu étant uniquement ce qui est. Pour Spinoza, il est complètement absurde de croire que Dieu puisse se garder de faire certaines choses ou qu'il soit capable de défaire les règles physiques de notre monde (sa critique des miracles dans son *Traité théologico-politique* en témoigne<sup>104</sup>). De la sorte, Dieu ne peut plus être conçu tel un démiurge distribuant à sa guise les récompenses morales. La liberté divine consiste, selon Spinoza, dans le fait que Dieu agit toujours sans aucune contrainte, de sa seule nécessité d'être, sans que rien, pour reprendre la formule chère à Deleuze, ne puisse jamais le séparer de sa puissance d'agir (ce qui impliquerait qu'il existe une autre substance capable d'empêcher la première d'agir et que Dieu n'est donc pas absolument infini)<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> À ce sujet, le chapitre VI du *Traité théologico-politique* est limpide : « Cela plut tellement aux hommes que jusqu'à notre temps ils n'ont pas cessé de forger par l'imagination des miracles pour qu'on les crût plus aimés de Dieu que les autres et qu'on vît en eux la cause finale en vue de laquelle Dieu a créé et dirige toute chose. Quelles ne sont pas les prétentions de l'humaine déraison, l'absence de toute idée saine de Dieu et de la nature, dans la confusion qu'elle fait entre les décisions de Dieu et celles des hommes, dans les limites enfin qu'elle assigne fictivement à la Nature dont elle croit l'homme la partie principale ! ». Spinoza. *Traité théologico-politique* (traduction de Charles Appuhn), Flammarion, 1965, p.118. Les miracles seraient ainsi la preuve, selon plusieurs, de l'existence de la liberté divine. En effet, l'événement miraculeux semble indiquer une force venue d'ailleurs, prouvant que Dieu possède la capacité d'agir autrement que lois habituelles de la physique. Cependant, pour Spinoza, les miracles ne sont que des fictions imaginaires de l'âme formées afin de pallier une ignorance des véritables causes de cet événement.

<sup>105</sup> Nous retrouvons ici la définition VII de la première partie de l'*Éthique* concernant la liberté: « Est dite libre la chose qui existe d'après la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir ». Ce qui fait en sorte que Dieu est non seulement inséparable de sa puissance d'agir, mais qu'il *est* cette puissance même. Macherey souligne très bien l'importance de cette identité : « L'idée générale exprimée ici ne fait pas problème ; elle indique que ce qui est libre en Dieu n'est pas quelque chose qui s'explique par la volonté, puisque la volonté elle-même ne peut en aucun cas être considérée comme principe absolu d'une action libre ; et ainsi est évacuée la représentation traditionnelle, qu'on retrouve encore chez Descartes, de décrets divins, mystérieux et insondables, en raison de l'infinité du pouvoir qu'ils expriment [...] l'action est dite libre dans la mesure où elle se rapporte à elle-même et donc ne se rapporte à rien qui lui soit extérieur ». Macherey. *Introduction à L'Éthique de Spinoza : première partie de la nature des choses*, op.cit., p.191. L'univocité de

En fait, cette idée, voulant que Dieu ne puisse jamais être séparé de ce qu'il est, illustre un procédé typiquement deleuzien consistant à inférer une formule choc à un philosophe sans qu'elle soit véritablement présente dans le texte. En effet, on ne trouve nulle part, dans l'œuvre de Spinoza, un endroit où celui-ci affirme que Dieu puisse être *séparé de ce qu'il fait*. Cette formule de Deleuze<sup>106</sup> métaphorise l'identité absolue entre la puissance d'agir de Dieu et l'être lui-même. Il est important de constater que, par cette formule, Deleuze s'oppose non seulement aux conceptions transcendentes de Dieu, mais aussi aux philosophies de la négativité (Hegel en tête bien sûr, mais aussi, d'une certaine façon, au marxisme historique orthodoxe) dans lesquelles la différence est toujours comprise comme le *travail du négatif* dans l'être, sorte d'intermédiaire temporaire avant d'atteindre l'Absolu. Pour Spinoza, en paraphrasant la formule de Deleuze, rien ne peut empêcher Dieu d'être ce qu'il est et, ce qui est, d'être ce qui devait être. C'est pourquoi, selon Deleuze, Spinoza est un philosophe de l'affirmation pleine et entière de l'être, car chez lui, il ne peut jamais rien manquer à l'être.

De plus, cette réciprocité entre la puissance d'agir de Dieu et l'être, appliquée à l'infinité des modes, affirme aussi, nous l'examinerons plus loin, le principe que chaque

---

l'être, tel que Spinoza la pense, fait donc en sorte que tout ce qui est, est nécessairement, et c'est précisément le fait que cette nécessité *est*, sans aucune contrainte, qui constitue la seule et véritable liberté de Dieu.

<sup>106</sup> Deleuze utilise aussi cette formule dans sa monographie sur Nietzsche lorsqu'il veut montrer en quoi la critique nietzschéenne du ressentiment vise (bien que Nietzsche ne mentionne lui non plus jamais l'idée que la volonté de puissance puisse être séparée d'elle-même) à ne plus séparer la volonté de puissance de ce qu'elle peut : « Mais en vérité, la dynamique des forces nous conduit à une conclusion désolante. Quand la force réactive sépare la force active de ce qu'elle peut, celle-ci devient réactive à son tour ». Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Quadrige, 1999, p.72. Sa lecture de Nietzsche rejoint ainsi parfaitement les positions qu'il développe à l'aide de sa lecture de Spinoza : « Jamais depuis Lucrèce (exception faite pour Spinoza) l'on n'avait poussé si loin l'entreprise critique qui caractérise la philosophie ». Ibid., p.218. Les deux philosophes sont donc pour Deleuze les défenseurs d'une philosophie de l'affirmation univoque de l'être : « Qu'est-ce que l'affirmation dans toute sa puissance ? Nietzsche ne supprime pas le concept d'être. Il propose de l'être une nouvelle conception. L'affirmation est l'être ». Ibid., p.213.

chose agit toujours en fonction de ce que son degré de puissance lui permet d'accomplir, sans que rien ne puisse (comme c'est le cas, par exemple, chez Aristote qui, dans sa *Métaphysique*, sépare acte et puissance et accorde, par le fait même, une réalité ontologique au possible) la séparer de ce qu'elle peut être. L'argument que Spinoza développe pour légitimer une telle identité entre puissance d'agir de Dieu et être est déjà présent dans le *Court-traité* (ce qui montre bien l'importance de cette question) : si Dieu ne pouvait ou ne voulait pas faire tout ce qu'il peut (dans une sorte de désir dans lequel il limiterait lui-même sa puissance d'agir), cela signifierait soit qu'il ne peut jamais créer autant qu'il peut (et donc qu'il n'est pas absolument infini, puisque incapable de faire tout ce qui peut se faire) ou qu'il existe un autre Dieu (capable de faire les autres choses que le premier ne désire pas faire, ce qui est absurde et contradictoire puisqu'il ne peut y avoir qu'une seule substance)<sup>107</sup>. Ainsi, l'idée de liberté divine reposant sur sa capacité de faire ou ne pas faire telle ou telle chose est complètement éliminée par cette théologie immanentiste que propose Spinoza. Il ne manque rien à l'être, Dieu est pleine affirmation.

De cette lecture de la métaphysique spinoziste, Deleuze retiendra deux éléments importants : d'abord, cela signifie que pour lui, Spinoza est un philosophe de l'égalité de l'être (et non de la transcendance ou de la négativité dans lesquels il manque toujours quelque chose à l'être pour que celui-ci soit enfin réalisé pleinement), car en ne séparant

---

<sup>107</sup> Cet argumentaire du *Court-traité* sera repris par Spinoza dans la proposition XXXIII de la première partie de l'*Éthique* : « Les choses n'ont pu être produites par Dieu autrement qu'elles ne l'ont été, ni dans un autre ordre ». Pour avoir encore un meilleur aperçu de cet argumentaire concernant la nécessité de la puissance divine et de son identité avec l'être, il faut aussi consulter la démonstration qui suit immédiatement cette proposition : « C'est pourquoi, si les choses avaient pu être d'une autre nature, ou être déterminées à produire un effet d'une autre façon, de sorte que l'ordre de la nature fût autre, Dieu pourrait être d'une autre nature qu'il n'est ; et par suite cette autre nature devrait exister, et par conséquent il pourrait y avoir deux ou plusieurs Dieux, ce qui est absurde ». Bref, tout, en vertu de la définition spinozienne de Dieu, est nécessaire et c'est précisément cette nécessité qui est parfaite.

plus Dieu des choses qu'il crée, celui-ci est *égal* à sa puissance ; il y a donc une *réciprocité absolue* entre ce qu'il fait et ce qui est. Deuxièmement, Deleuze voit aussi dans ce geste de Spinoza une philosophie affirmant la nécessité du réel, car tout ce qui est, est tout ce que Dieu peut faire, rien d'extérieur et de contingent à cet ordre unique des causes ne pouvant survenir. Dans cette perspective, cette nouvelle définition de Dieu permet à la métaphysique immanentiste non seulement de faire éclater le problème du caractère analogique de la cause de soi de Dieu (l'analogie étant précisément ce qui fonde, selon Deleuze, « l'image dogmatique de la pensée » et qu'il va tant critiquer dans *Différence et répétition*), mais aussi, par le fait même, d'éliminer complètement l'éminence de l'un de ces deux ordres sur l'autre. Deleuze trouve ainsi dans la conception univoque de Dieu de Spinoza et, plus généralement, dans l'ensemble de sa philosophie, une véritable pensée affirmative de la différence de l'être. À l'aide de Spinoza, Deleuze peut établir une philosophie dans laquelle l'Un ne peut se dire que par la différence qu'il exprime et dont le primat est de penser l'« expressivité de la différence », et ce, sans la ravalier à une unité éminente qui en ordonnerait, du haut de sa perfection, le mouvement. Parvenir à établir cette métaphysique de la différence sera le cœur de son travail dans *Différence et répétition* et posera, par la suite, les jalons de sa pensée. Il est remarquable de constater à quel point Deleuze s'appuie sur les thèses de l'univocité de l'être et, plus précisément, sur celles de Spinoza pour articuler sa propre philosophie de la différence dans sa thèse :

En effet, l'essentiel de l'univocité n'est pas que l'Être se dise en un seul et même sens. C'est qu'il se dise, en un seul et même sens, de toutes ses différences individuantes ou modalités intrinsèques [...] Il est de l'essence de l'être univoque de se rapporter à des différences individuantes, mais ces différences n'ont pas la même essence, et ne varient

pas l'essence de l'être [...] L'Être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère : il se dit de la différence elle-même<sup>108</sup>.

Afin de « penser la différence en elle-même », il faut d'abord et avant tout concevoir l'univocité de l'être et poser l'identité entre la puissance d'agir de Dieu (son expression) et l'être (son immanence). Ces deux acquis fondamentaux, que Deleuze reprend de la métaphysique spinoziste, nous démontrent, sans aucune ambiguïté, l'irréductible opposition, tant de Spinoza que de Deleuze, aux conceptions transcendantes et, plus particulièrement, à la philosophie cartésienne. Celle-ci est non seulement la source de la Modernité philosophique, mais, ce qui intéresse plus particulièrement Deleuze, elle est aussi à *la racine* de la phénoménologie et l'existentialisme, courants contre lesquels Deleuze voudra s'établir.

## **2.2 Le déploiement de la différence dans la philosophie deleuzienne**

La théologie immanentiste de Spinoza transforme complètement la définition de Dieu et s'oppose, point par point, à une conception transcendante de l'être. Cependant, une question demeure : comment l'accord entre les différents attributs de Dieu (qui sont infinis) peut-il se réaliser au sein d'une seule substance ? Comment Dieu (qui est Un) peut-il se dire seulement de la différence qu'il exprime ? Spinoza (comme tout penseur immanentiste) est tenu de répondre à cette question, car en plaçant Dieu sur le même plan que la différence

---

<sup>108</sup>Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.53.

qu'il produit, il se doit alors d'expliquer la nature des distinctions que Dieu exprime. De plus, sur le plan épistémologique, l'univocité de l'être pose un second problème. Spinoza doit établir en fonction de quel principe les choses qui relèvent de l'attribut Pensée (c'est-à-dire les idées) et celles qui relèvent de l'attribut Étendue (les corps) peuvent concorder les unes avec les autres, et ce, autant dans l'âme humaine que dans Dieu. Les réponses à ces questions intéresseront beaucoup Deleuze puisqu'elles l'aideront à articuler sa propre philosophie de la différence.

En effet, « penser la différence en elle-même » nécessite néanmoins de penser la *genèse* de ce déploiement expressif de la différence<sup>109</sup>. De la sorte, et il faut bien le dire, la philosophie de la différence deleuzienne (comme toute pensée métaphysique immanentiste d'ailleurs) n'est pas épargnée par cet épineux problème métaphysico-théologique concernant la nature des relations entre l'Un et le multiple et est, elle aussi, tenue d'y répondre. Pour arriver à « arracher la différence » des tentations d'unification transcendante où « l'Un est supérieur à l'être » et à ne pas la soumettre au travail de la négativité, Deleuze va devoir, à l'aide de Spinoza, tracer une voie de contournement à ce problème.

### **2.2.1 Transcendance et différence**

Afin de demeurer fidèle à notre démarche et de bien faire contraster la réponse de Spinoza par rapport aux conceptions transcendantes de Dieu, examinons comment ce

---

<sup>109</sup> Nous aurons l'occasion de développer plus bas ce point, mais voici comment Deleuze pense cet aspect génétique de la différence dans son livre sur Nietzsche : « Voilà ce qu'est la volonté de puissance : l'élément généalogique de la force, à la fois différentiel et génétique ». Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*, op.cit., p.56.

problème de l'Un et du multiple est traditionnellement abordé par ces dernières et plus particulièrement par Descartes. En fait, il semble que les philosophies transcendantes soient en bien meilleure posture. En effet, en séparant d'emblée le monde sous deux plans ontologiquement distincts, il leur est toujours possible d'utiliser l'éminence de l'un de ces plans afin d'expliquer à la fois la cause de cette union et pourquoi l'âme humaine possède la capacité de connaître les fondements de l'autre membre de son union. Ainsi, sous le règne de l'inégalité des formes de l'être, la différence trouve à la fois son principe ontologique et son principe épistémologique.

L'analogie (comme le laisse d'ailleurs entendre le sens étymologique grec d'*analogia*) pose entre l'Un et le multiple une différence *proportionnelle* qui, tout en maintenant leur séparation absolue, légitime, par convenance, les usages transcendants que l'âme peut en faire. Ainsi, à la question « - pourquoi la pensée s'accorde-t-elle avec les corps qui en sont ses objets ? », une conception transcendante de Dieu répondra que celui-ci a voulu créer l'homme à son *image*, que sa perfection, bien qu'incompréhensible et d'un tout autre ordre que nous, n'a pu désirer nous tromper sur le contenu de nos idées claires et distinctes. Dieu est parfait, il est donc nécessaire que chacune des créatures qu'il produit réponde (proportionnellement à ce que Dieu a librement voulu leur donner) de cette perfection. Bref, Dieu a fait de l'homme son analogue.

Nous comprenons maintenant beaucoup mieux pourquoi Descartes a mis tant d'effort afin d'écartier, une fois pour toutes, l'hypothèse du « Malin génie ». Car, non seulement la perfection divine, dont l'âme humaine possède formellement l'idée, permet au *cogito* de mettre fin au doute qu'il entretient vis-à-vis des choses qui l'entourent (épreuve de la première méditation dans laquelle Descartes explique la nécessité de douter de tout,

afin que, de cette suspension, l'âme puisse trouver un premier principe à partir duquel fonder la science<sup>110</sup>), mais c'est aussi grâce à cette perfection divine qu'il peut avoir la certitude que les idées claires et distinctes qu'il forme sont conformes avec les choses qu'elles représentent. Pourquoi ? Puisque Dieu existe, qu'il est infiniment parfait et que cette perfection est la condition de possibilité de toutes choses (et, par le fait même, de nos idées), il est nécessaire que Dieu concorde avec lui-même (car il serait tout à fait contraire à sa perfection que celui-ci dispose les créatures de façon discordante ou contradictoire) et que notre entendement, analogue au sien, ait le même pouvoir que lui, mais dans une moindre proportion. Nos idées claires et distinctes sont conformes aux vérités éternelles que Dieu a créées et qui, pour reprendre la célèbre expression de Descartes lui-même, sont dans l'âme « comme la marque de l'ouvrier imprimée sur son ouvrage ».

Descartes comprend très bien l'importance de cette démonstration de l'accord des attributs de Dieu par l'analogie, car par cette méthode il peut à la fois sauver la transcendance absolue des perfections de Dieu (la pensée s'attribue certes autant à l'homme qu'à Dieu, mais nullement selon la même puissance, Dieu demeurant toujours, bien sûr, d'une perfection éminente) tout en fondant les droits de la connaissance humaine sur le monde fini (notre connaissance allant jusqu'à la limite de ce que Dieu nous permet, mais qui est, elle-même, éminente sur d'autres formes d'être). La vérité de nos idées claires et

---

<sup>110</sup> Pour Descartes, le doute est une étape fondamentale pour le *cogito*. En effet, ce n'est seulement qu'après avoir fait son épreuve qu'il est en mesure de fonder, de façon certaine, les plus grandes vérités métaphysiques : « [...] mais je suis contraint d'avouer que, de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsidération ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées : de sorte qu'il est nécessaire que j'arrête et suspende désormais mon jugement sur ces pensées, et que je ne leur donne pas plus de créance, que je ferais à des choses qui me paraîtraient évidemment fausses, si je désire trouver quelque chose de constant et d'assuré dans les sciences ». Descartes. *Méditations métaphysiques*, op.cit., p.65. Ce n'est qu'après l'épreuve du doute que le *cogito* devient premier fondement, première certitude, claire et distincte, dont il est *absolument* impossible douter.

distinctes est ainsi à la fois établie et circonscrite, puisque du morceau de cire je ne peux avoir une idée claire et distincte que d'un certain nombre de ses propriétés (qu'elle est une chose extensible par exemple), alors que Dieu, quant à lui, la connaît infiniment : « Et ceci ne laisse pas d'être vrai, encore que je ne comprenne pas l'infini, ou même qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être aussi atteindre par la pensée : car il est de la nature de l'infini, que ma nature, qui est finie et bornée, ne le puisse comprendre [...] »<sup>111</sup>. De la sorte, malgré cette différence proportionnelle entre ces deux niveaux de connaissance, c'est toujours l'infinie perfection de Dieu qui est cause de tout ce qui est et qui permet à l'âme d'avoir la certitude que ses idées claires et distinctes s'accordent avec les choses qu'elles représentent.

Bien sûr, nous l'avons mentionné, Descartes entame ses *Méditations métaphysiques* par la découverte du *cogito*, c'est-à-dire par l'impossibilité dans laquelle nous sommes de douter de notre propre existence (« je pense donc je suis », et ce, que Dieu me trompe ou non). Néanmoins, il ne faut jamais oublier que ce processus d'apprentissage ne peut parvenir à la certitude de ses idées qu'à partir du moment où le *cogito* reconnaît que c'est la

---

<sup>111</sup> Descartes. *Méditations métaphysiques*, op.cit., p.119. Descartes poursuit en indiquant la portée épistémologique de cette fondation transcendante : « et il suffit que je conçoive bien cela, et que je juge que toutes les choses que je conçois clairement, et dans lesquelles je sais qu'il y a quelque perfection, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement ou éminemment, afin que l'idée que j'en ai soit la plus vraie, la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit ». Ibid., p.119. Bref, pour Descartes, je ne connais pas les choses aussi infiniment bien que Dieu les connaît. Cependant, le fait que sa perfection ne peut vouloir me tromper et que je suis en mesure d'avoir certaines idées claires et distinctes (et qui possèdent donc elles aussi « quelques perfections ») suffit pour assurer, hors de tout doute, la vérité de mes idées. En ce sens, la perfection divine et son rapport analogique au monde fini fondent à la fois l'accord métaphysique entre Dieu et ses créatures (impossibilité que Dieu se contredise et que les créatures ne répondent pas elles aussi de cette perfection) et l'accord épistémologique touchant, plus particulièrement, les idées de l'âme et les corps étendus qui sont ses objets. C'est donc, en quelque sorte, un double emploi de la démonstration analogique qui sera utilisé par les conceptions transcendantes et qui leur permettront de concilier, tout en les séparant absolument, les vérités ontologiques du monde fini avec celles de la Révélation et qui sont d'ordre théologique.

perfection divine, dont il possède en lui l'idée, qui fonde la *vérité* de ses propres idées<sup>112</sup>. Bref, la transcendance de Dieu, de par la toute souveraine éminence qu'elle impose sur le monde fini, coordonne non seulement l'ensemble des créatures entre elles (accord ontologique), mais c'est aussi elle qui, par l'idée que nous avons de la perfection divine, nous permet d'être assurés que ce que l'âme humaine connaît clairement et distinctement, dans la mesure ou cela demeure dans les limites de ses capacités, est conforme avec les diverses choses de la nature (accord épistémologique). C'est pourquoi nous disions que la transcendance de Dieu fonde tant l'ordre ontologique des choses que l'ordre épistémologique des idées.

---

<sup>112</sup> Cette nécessité de reconnaître l'idée de Dieu en nous afin de fonder, par la suite, toutes les vérités métaphysiques, est au cœur de la seconde objection qui sera faite aux *Méditations métaphysiques* de Descartes. Mersenne lui pose alors le problème suivant : quel rôle peut véritablement jouer la connaissance de Dieu dans la connaissance que nous avons des créatures, si nous acceptons le principe qu'un athée peut très bien connaître, clairement et distinctement, les vérités éternelles du triangle par exemple. La question est plus que pertinente, car si la vérité est manifeste par elle-même dans l'âme humaine, pourquoi avoir besoin de l'idée de Dieu pour la corroborer ? Encore une fois, la réponse que fera Descartes à cette objection nous démontre bien sa réticence à libérer complètement, et univoquement, la puissance de la pensée subjective : « Or, qu'un athée puisse connaître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je ne le nie pas ; mais je maintiens seulement qu'il ne le connaît pas par une vraie science, parce que toute connaissance qui peut être rendue douteuse ne doit pas être appelée science ; et puisqu'on suppose que celui-là est un athée, il ne peut être certain de n'être point déçu dans les choses qui lui semblent être très évidentes. ». Descartes. *Méditations métaphysiques*, op.cit., p.266. La nécessité de reconnaître l'idée de Dieu afin de progresser dans la science est donc justifiée de la façon suivante : si le *cogito* n'admet pas l'idée d'une perfection divine, il ne peut pas être certain que Dieu ne le trompe pas (car c'est seulement parce que nous savons que Dieu existe et qu'il est parfait que nous savons aussi qu'il ne peut pas nous tromper). En ce sens, l'athée qui, par définition, refuse de croire en l'existence d'une telle idée, ne peut donc pas avoir la certitude que Dieu ne le trompe pas. De la sorte, bien qu'il affirme avec exactitude les propriétés du triangle, cette connaissance, sans la reconnaissance de la perfection divine, ne repose sur aucun fondement et c'est pourquoi nous mentionnions plus haut que la démonstration analogique permet de fonder théologiquement les droits de la connaissance humaine sur les choses du monde fini.

### 2.2.2 Parallélisme et différence

Si Descartes et, plus généralement, les conceptions transcendantes de Dieu peuvent ainsi poser la *cause* de cette harmonie entre les formes d'être dans l'inconnaissable perfection divine, en proclamant l'univocité de l'être comme le fait Spinoza, où tout se joue sur un seul plan, une telle concordance, posée de l'extérieur, n'est évidemment plus pensable. En effet, l'accord entre les différents attributs de Dieu, puisqu'immanent à cet unique plan, se doit d'être expliqué à partir du processus interne de celui-ci, c'est-à-dire d'être expliqué à partir de l'essence univoque de Dieu. La réponse de Spinoza à ce problème est bien connue sous ce que les historiens de la philosophie ont pris l'habitude de nommer le « parallélisme ». Bien sûr, le concept de parallélisme est un terme très controversé de la philosophie de Spinoza, car, comme le mentionne d'ailleurs Deleuze, il n'est même jamais employé par Spinoza lui-même<sup>113</sup>. En fait, Deleuze sait très bien que le

---

<sup>113</sup> Parmi ceux qui récusent l'usage trop fréquent et réducteur du parallélisme de Spinoza, soulignons Macherey. Selon lui, ce concept tend à nous faire croire que Spinoza affirme « la stricte corrélation entre les déterminations de la pensée, d'une part, et celles de l'étendue, d'autre part, comme si celles-ci s'inscrivaient à l'horizontale sur deux lignes parallèles dont les points se correspondent un à un à la verticale ». Macherey. *Introduction à L'Éthique de Spinoza : deuxième partie la réalité mentale*, PUF, Les grands livres de la philosophie, 1977, p.72. Bien qu'il reconnait que les propositions XIX et XX de cette même seconde partie vont dans le sens d'une telle corrélation entre les choses relevant de l'âme et celles des corps, il mentionne néanmoins « qu'elles n'en épuisent pas le contenu rationnel ». Pour lui, l'important est que « l'ordre et la connexion des idées se ramène dans sa propre constitution intrinsèque à celui auquel sont soumises toutes les choses en général dont il ne se distingue en rien ». Toutes choses étant soumises à la causalité divine, et ce, sans équivoque à travers tous les attributs de Dieu, ce sera donc un seul et même ordre de causes pour tous les types de choses. En ce sens, bien que Macherey semble vouloir s'opposer à l'usage de ce concept, il sait que « l'ordre et la connexion » dont parle Spinoza dans cette proposition est celui de la causalité divine. Quant à Deleuze, bien qu'il évite soigneusement de débattre des controverses entourant l'usage de ce concept, il

parallélisme est un concept d'origine leibnizienne et c'est pourquoi il souligne ce fait dès le début de son analyse en mentionnant à quel point il faut se « méfier du mot « parallélisme » ». Voici ce que Deleuze mentionne à propos de ce concept chez Leibniz : « Par « parallélisme », Leibniz entend une conception de l'âme et du corps, qui les rend inséparables d'une certaine manière, tout en excluant un rapport de causalité réelle entre les deux »<sup>114</sup>.

Ce qui est donc au cœur du parallélisme, c'est de concevoir un rapport entre deux choses (ici, pour Leibniz, il s'agit de l'âme et du corps, mais pour Spinoza, cet accord sera plus *global* et concernera le lien entre Dieu et ses infinis attributs) faisant en sorte qu'elles soient à la fois inséparables quant à leur mouvement (ce qui arrive à l'une, devant nécessairement arriver à l'autre), tout en demeurant néanmoins réellement distinctes l'une de l'autre (aucune de ces deux choses ne pouvant intervenir sur la chaîne causale interne de l'autre)<sup>115</sup>. Selon Deleuze, ce sont les deux conditions *sine qua non* du parallélisme, et si ce concept s'applique fort bien à la réflexion leibnizienne à propos de l'union de l'âme et du corps, il s'applique encore mieux, selon lui, à la philosophie de Spinoza. En effet, si le

---

demeure néanmoins convaincu qu'il s'agit là d'un des enjeux essentiels (qui distingue, selon lui, la réponse spinoziste au problème de la connaissance humaine, et ce, tant de celle des Anciens que de celle de Descartes ou transcendante) de la philosophie de Spinoza. Le parallélisme devient, en quelque sorte, la clé de voûte de l'expressionnisme métaphysique de Spinoza.

<sup>114</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.95 note 17.

<sup>115</sup> En sens, nous donnons, en suivant l'interprétation de Guérault, une très grande portée à ce concept du parallélisme. Pour nous, il ne s'agit pas simplement d'identifier la nature du rapport entre le corps et l'âme humaine, mais il permet aussi d'expliquer le rapport entre la Pensée et les autres attributs de Dieu ou encore celui entre la Nature naturée et la Nature naturante. Le parallélisme n'est donc pas uniquement, comme nous le démontrerons plus loin, un enjeu épistémologique, noétique, mais il est aussi un enjeu ontologique nous permettant de comprendre les concepts deleuziens de virtuel et d'actuel. Le parallélisme devient, pour ainsi dire, la clé de voûte de l'expressionnisme en philosophie et, par le fait même, de la philosophie de la différence deleuzienne.

parallélisme leibnizien aménageait, pour ainsi dire, toujours une place à l'éminence de l'âme (ou, pour parler comme Leibniz lui-même, à la « forme substantielle » qu'est l'âme) sur le corps (ce qui signifie que, pour Leibniz, « l'harmonie préétablie » voulue par Dieu s'explique seulement à travers une hiérarchie des complexions des êtres<sup>116</sup>), en posant l'égalité des attributs de Dieu comme le fait Spinoza, nous assistons à une sorte de parallélisme *absolu*, où aucune des deux séries n'a de rapport privilégié sur l'autre.

C'est pourquoi nous croyons qu'il est important, quoique Spinoza n'utilise lui-même jamais ce concept, d'examiner, à l'aide de celui-ci, le sens qu'il donne à cette fameuse septième proposition de la seconde partie de son *Éthique* stipulant que : « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses ». Afin de nous aider à comprendre en quoi consiste précisément cette position paralléliste de Spinoza, la lecture que propose Guérout de ce concept (et qui correspond, dans les grandes lignes, aussi à celle de Deleuze<sup>117</sup>) est tout indiquée, ce dernier étant sans l'ombre d'un doute le

---

<sup>116</sup> Dans son livre sur Leibniz, Deleuze reprendra à nouveau frais ce problème du parallélisme et montrera comment la philosophie leibnizienne fut en mesure de penser une distinction qui est à la fois réelle (et non pas simplement conceptuelle ou abstraite), mais sans pour autant détruire l'unité fondamentale qui unit le corps et l'âme : « J'ai un corps, un corps m'appartient : comment ma monade peut-elle avoir une possession extrinsèque, hors d'elle, à l'étage d'en bas ? Une des thèses essentielles de Leibniz consiste à poser à la fois la distinction réelle et l'inséparabilité : ce n'est pas parce que deux choses sont réellement distinctes qu'elles sont séparables. C'est même là que l'Harmonie et l'Union trouvent le principe de leur répartition : l'harmonie préétablie de l'âme et du corps régit leur distinction réelle, tandis que l'union détermine leur inséparabilité » Deleuze. *Le pli : Leibniz et le baroque*, Éditions de Minuit, 2005, p.144. Nous retrouvons exactement le même problème chez Spinoza, mais concernant cette fois l'accord entre les différents attributs de Dieu. Car, bien que Spinoza élimine toute éminence de l'un de ces « étages » sur l'autre, il s'agit, dans les deux cas, de réfléchir à une distinction qui serait réelle (ce qui évite que la substance divine ne tombe dans une totale *confusion des êtres* ou rien ne puisse plus se distinguer de rien), mais dont les rapports entre les différents éléments seraient néanmoins organisés en fonction d'un même processus interne.

<sup>117</sup> Il ne fait aucun doute que Deleuze connaissait et appréciait beaucoup les travaux de Guérout sur Spinoza, et ce, non seulement pour des raisons biographiques, mais aussi, et surtout, pour des raisons philosophiques. Deleuze fera, en 1968, une recension très élogieuse du premier tome de la grande étude que consacra Guérout à Spinoza. Les remarques introductives de Deleuze suffisent, à elles seules, à démontrer la grande affinité philosophique entre les deux hommes : « Le livre admirable de M. Guérout a une double importance,

commentateur ayant le plus insisté sur l'importance du parallélisme à l'intérieur du système de l'*Éthique*. En fait, Deleuze souscrit entièrement à l'idée de Guérout selon laquelle il existe, chez Spinoza, deux parallélismes. Cependant, au lieu de parler du parallélisme « *extra-cogitatif* » (concernant l'accord ontologique de la différence) et du parallélisme « *intra-cogitatif* » (concernant cette fois l'accord gnoséologique) comme le fait Guérout, Deleuze parle, quant à lui, du parallélisme ontologique et du parallélisme épistémologique de Spinoza. Cependant, au-delà de ces légers changements conceptuels, non seulement les questions inhérentes à chacun de ces deux parallélismes sont les mêmes, mais Deleuze voit dans la réponse à ces questions la clé de voûte de l'expressionnisme de Spinoza et d'une véritable philosophie de la différence : « Par son strict parallélisme, Spinoza refuse toute analogie, toute éminence, toute forme de supériorité d'une série sur l'autre, toute action idéale qui supposerait une prééminence : il n'y a pas plus de supériorité de l'âme sur le corps que de l'attribut Pensée sur l'attribut Étendue »<sup>118</sup>.

---

du point de vue de la méthode générale qu'il met en œuvre, et du point de vue du spinozisme qui ne représente pas pour cette méthode une application parmi d'autres, mais, à l'issue de la série d'études sur Descartes, Malebranche et Leibniz, en constitue le terme ou l'objet le plus adéquat, le plus saturé, le plus exhaustif. Ce livre fonde l'étude véritablement scientifique du spinozisme ». Cité à partir de : Deleuze. *L'île déserte*, Éditions de Minuit, 2002, p.216. De ceci, nous pouvons conclure que Deleuze apprécie non seulement la façon avec laquelle Guérout aborde l'histoire de la philosophie (la méthode « dianoématique » cherchant à dégager le cœur doctrinal, le nœud problématique autour duquel s'élabore la pensée du philosophe), mais aussi l'orientation de sa lecture de Spinoza. Nous soulignons l'apport de Guérout sur Deleuze afin de démontrer, comme nous l'avons fait avec l'apport d'Alquié dans sa lecture de Descartes, la légitimité, du point de vue de l'histoire de la philosophie, de sa lecture de Spinoza.

<sup>118</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.96. Si la recension élogieuse de Deleuze à propos des recherches de Guérout sur Spinoza et l'utilisation de sa grille de lecture dans sa thèse complémentaire suffisent pour justifier notre intérêt à examiner le parallélisme sous l'angle des recherches de Guérout, nous devons voir que ce concept a une portée encore plus grande. Par l'entremise du parallélisme, c'est toute la méthode synthétique de Spinoza qui prend sa véritable consistance et c'est donc grâce à ce concept que Spinoza parvient à se séparer de la méthode analytique de Descartes ou encore celle, faussement synthétique, selon Spinoza, d'Aristote. Le parallélisme n'est pas simplement une réponse à un problème métaphysique précis, c'est-à-dire celui portant sur l'harmonie entre Dieu et les créatures, mais il est la condition de possibilité d'une nouvelle forme de philosophie.

De la sorte, le parallélisme de Spinoza répond aux deux problèmes que nous posions précédemment en parlant des conceptions transcendantes de Dieu, soit celui de l'accord ontologique entre les différentes formes d'être et celui de la validité de la connaissance humaine qui concerne l'ordre épistémologique des idées. Dans le premier problème, il s'agit pour Spinoza de savoir comment, si tout est l'unique expression de Dieu, il peut y avoir des choses qui se distinguent réellement entre elles, mais qui, selon la condition que nous avons vue à partir du parallélisme de Leibniz, demeurent néanmoins sous l'emprise d'une même causalité. En effet, si Dieu est « cause immanente » de chacune des modifications de l'être, quelles sont les conséquences qu'entraînent ces modifications dans le rapport que les divers attributs de Dieu entretiennent entre eux et comment ceux-ci peuvent-ils toujours se rapporter à Dieu ? Ce qui affecte l'un des attributs de Dieu doit-il nécessairement affecter l'ensemble des autres attributs ?

Examinons plus en détail ce premier problème. Guérout argue, dans le deuxième tome de sa grande étude sur l'*Éthique*, que Spinoza résout celui-ci en affirmant que l'ordre et la connexion entre la chaîne des idées et la chaîne des choses hors de la Pensée sont les mêmes et que, par conséquent, ce qui arrive à l'une de ces deux chaînes doit nécessairement arriver aussi à l'autre. À première vue, cela ne fait que reformuler, à quelques mots près, ce que Spinoza affirme déjà lui-même dans la proposition VII de la seconde partie de l'*Éthique*. Mais pourtant, de ce simple « choses hors de la pensée »

qu'ajoute Guérout<sup>119</sup>, toute la question sous-jacente à cette proposition se précise et nous permet d'en apercevoir l'ampleur métaphysique.

En fait, pour démontrer cet accord entre les idées et les choses hors de la Pensée, Guérout s'appuie sur la proposition III de la seconde partie de l'*Éthique* selon laquelle Dieu a toujours une idée de tout ce qu'il produit : « en Dieu est nécessairement l'idée tant de son essence que de tout ce qui suit nécessairement de son essence ». Puisque Dieu a l'idée de tout ce qui suit son essence, peu importe ce qui arrive à l'intérieur de la chaîne des choses hors de la pensée, puisqu'elles suivent toutes de l'essence de Dieu, il en formera nécessairement l'idée. En invoquant ce principe, Guérout peut donc conclure que le mouvement qui entraîne chacune de ces deux modifications (celle de la chose hors de la pensée et celle de l'idée) est tel, qu'il rend l'une et l'autre totalement inséparables (les idées de Dieu suivant nécessairement ce qui arrive aux choses hors de sa pensée).

Dans cette perspective, cet accord a d'importantes conséquences sur le plan ontologique, car non seulement cela montre que le mouvement des idées de l'attribut Pensée est inséparable de celui de tous les autres attributs de Dieu, mais il nous permet aussi de déduire que ce qui arrive à un attribut de Dieu entraîne une modification sur tous les autres (et non pas seulement celui de la Pensée qui forme l'idée de toutes les choses hors de la pensée). L'inséparabilité des attributs de Dieu est donc absolue pour Spinoza, chacun d'eux suivant ce qui arrive aux autres selon ce qui suit de l'essence de Dieu. Une telle conception de l'accord ontologique entre Dieu et ses créatures remplit pleinement la

---

<sup>119</sup> Guérout affirme ce principe de la manière suivante : « Ce « parallélisme », en tant qu'il règne entre, d'une part, les idées dans la Pensée et, d'autre part, les choses hors de la Pensée, peut être dit extra-cogitatif ». Guérout. *Spinoza II : l'âme*, op.cit., p.66.

première condition que Deleuze (suivant Leibniz) a posée à propos d'une réflexion paralléliste (inséparabilité de mouvement), et c'est précisément l'*extension* de cette condition à tous les attributs de Dieu qui constitue la particularité du parallélisme spinoziste.

Avant d'examiner comment se met en place, dans l'*Éthique* de Spinoza, la seconde condition du parallélisme (stipulant que chaque attribut de Dieu doit être réellement distinct des autres), nous devons d'abord élucider ce qui semble être un étrange paradoxe à l'intérieur de la philosophie de Spinoza. Car l'argument qu'utilise Guérout afin de résoudre cette question ontologique nous induit à croire que pour y parvenir, Spinoza a besoin d'octroyer un statut privilégié à l'attribut Pensée, ce dernier étant, *dans les faits*, le seul attribut à partir duquel il lui est possible de mettre à jour l'ampleur de cette inséparabilité des attributs de Dieu<sup>120</sup>. En effet, c'est seulement parce que nous *savons* (en vertu du principe que Dieu a nécessairement l'idée de tout ce qu'il fait) que toutes les modifications que subissent les choses hors de la pensée produisent nécessairement une idée dans l'attribut Pensée, que nous pouvons conclure, par la suite, que tout ce qui arrive à un attribut, arrive aussi à tous les autres. Mais alors, comment peut-il y avoir, si tous les

---

<sup>120</sup> En fait, nous pouvons dire que ce paradoxe s'installe dès la définition IV de la première partie de l'*Éthique* qui définit l'attribut de la manière suivante : « Par attribut j'entends ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence ». Il faut comparer cette définition à la définition VI de la première partie qui, quant à elle, définit Dieu en disant que celui-ci est constitué par une infinité d'attributs. Ainsi, d'un côté, l'attribut semble être quelque chose que l'entendement est en mesure de *percevoir* de la substance, et de l'autre, il semble désigner plutôt une propriété *réelle* de Dieu (et qui, en ce sens, dépasse l'idée que l'homme peut en avoir). L'attribut est-il un concept de l'âme humaine ou une propriété réelle de Dieu ? Simon De Vries, fidèle ami de Spinoza, va souligner ce problème : « Ainsi, cher ami, tu sembles supposer que la nature de la substance est ainsi constituée qu'elle peut avoir plusieurs attributs, ce que tu n'as pas encore démontré ; à moins que tu ne considères la cinquième définition, celle de la substance absolument infinie, autrement dit Dieu. Autrement, si je dis que chaque substance a seulement un attribut, et s'il y a en moi l'idée de deux attributs, je pourrais correctement conclure que là où il y a deux attributs différents, il y a deux substances différentes ». Lettre VIII. C'est ce que Guérout va nommer « la controverse » de l'attribut et dont Deleuze, nous le verrons, est parfaitement conscient.

attributs de Dieu sont égaux, un attribut particulier à partir duquel nous pouvons connaître ce qui arrive aux autres ? Nous soulignons ce problème, car il est très important pour Deleuze et lui permettra de développer l'aspect épistémologique de sa philosophie de la différence. Mais voici d'abord comment Deleuze résume ce problème :

Comment concilier les deux points de vue ? D'autant plus que l'épistémologie nous force à conférer à l'attribut Pensée un singulier privilège : cet attribut doit contenir autant d'idées irréductibles qu'il y a de modes d'attributs différents, bien plus, autant d'idées qu'il y a d'attributs. Ce privilège apparaît en contradiction flagrante avec toutes les exigences du parallélisme ontologique<sup>121</sup>.

Pour Deleuze, le parallélisme ontologique s'établit chez Spinoza sur le principe d'égalité des puissances de Dieu, c'est-à-dire que si Dieu a la *puissance de faire* une chose, il doit nécessairement avoir aussi la *puissance de la penser*. Ainsi, selon Deleuze, les puissances de Dieu sont, contrairement à ses attributs qui sont infinis, au nombre de deux, soit celle de faire (ou de faire exister) et celle de penser. Cependant, en ajoutant l'idée de puissance à ce principe d'accord entre les idées et les choses hors de la pensée de Guérout, Deleuze insiste sur le fait que le Dieu de Spinoza n'est que selon ces deux actions (bien qu'elles produisent chacune une infinité de choses). Ce principe de l'égalité des puissances permet donc à Deleuze de déterminer la nature de l'accord ontologique entre les différents attributs de Dieu, car le rapport qu'entretient l'attribut Pensée, qui représente à lui seul l'une de ces deux puissances de Dieu, met en lumière tout ce qui arrive dans l'autre puissance de Dieu, soit celle de faire exister des choses hors de la pensée. Bref, cette égalité

---

<sup>121</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.100. À l'appui de cette position, Deleuze mentionne le corollaire qui suit immédiatement cette proposition VII de la seconde partie de l'*Éthique* stipulant que : « La puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir, c'est-à-dire que tout ce qui suit formellement de la nature infinie de Dieu suit aussi en Dieu objectivement dans le même ordre et avec la même connexion de l'idée de Dieu ». En ce sens, tous les niveaux (ontologique et épistémologique) du parallélisme sont couverts par ce corollaire. Car, non seulement l'accord ontologique est démontré une fois de plus (ce qui est de l'essence de Dieu existe nécessairement), mais nous pouvons aussi concevoir pourquoi c'est l'attribut Pensée qui joue le rôle de révélateur de cet accord.

des puissances, sur laquelle insiste Deleuze, renforce l'argument que, chez Spinoza, non seulement le mouvement des idées de Dieu suivra toujours celui de ses autres attributs, mais aussi que tous les attributs se suivent entre eux selon le même ordre et la même connexion.

À bien des égards, c'est comme si, pour Deleuze, le Dieu de Spinoza, malgré son infinité d'attributs, n'avait que « deux côtés ». En fait, cette conception bidimensionnelle de Dieu aura un écho dans l'ensemble du travail subséquent de Deleuze dont la reprise la plus étonnante sera celle qu'il fera avec Guattari dans *Mille Plateaux* où ils parleront des « deux pinces » du réel et de la bi-univocité de Dieu. Ceux-ci vont tellement métaphoriser ce concept de la bi-univocité de Dieu qu'ils iront même jusqu'à dire que : « Dieu est un homard, une double pince » et mettront l'image de ce crustacé en ouverture du plateau *La géologie de la morale*<sup>122</sup>. Cependant, par delà ces quelques extravagances conceptuelles (typiques de l'écriture à « deux mains » de *Mille plateaux*), voici comment cette conception de la double expressivité de Dieu prend forme dans sa lecture de Spinoza :

Si l'on peut se servir d'une formule bergsonienne, l'absolu a deux « côtés », deux moitiés. Si l'absolu possède ainsi deux puissances, c'est en soi et par soi, les enveloppant dans son unité radicale. Il n'en est pas de même des attributs : l'absolu possède une infinité d'attributs [...] La détermination des deux puissances, au contraire, n'est nullement relative aux limites de notre connaissance, pas plus qu'elle dépend de l'état de notre constitution. La puissance d'exister que nous affirmons de Dieu est une puissance absolument infinie [...] De même, la puissance de penser est absolument infinie<sup>123</sup>.

Ainsi, si nous sommes dans l'obligation de concevoir Dieu selon ces deux puissances uniquement, ce n'est pas parce que notre connaissance humaine est incapable de faire mieux, mais parce chacune d'elle est absolument infinie. Dieu fait et pense toute

---

<sup>122</sup> Deleuze et Guattari. *Mille plateaux*, op.cit., p.53-60.

<sup>123</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.103.

l'expression de la différence, il est cette expression<sup>124</sup>. Ce principe est décisif, car c'est à partir de lui que Deleuze peut conclure que si l'une de ces deux puissances forme à chaque fois une idée correspondante à tout ce arrive dans l'autre puissance de Dieu (et ce, peu importe l'attribut d'où provient la modification), c'est parce que ces deux puissances de Dieu couvrent l'ensemble de l'expression de la différence. C'est pourquoi, pour Deleuze, la théologie de Spinoza ne se contredit pas lorsqu'elle utilise l'attribut Pensée afin de fonder l'accord ontologique entre Dieu et ses créatures. Elle ne fait que suivre ce qui est de l'essence de Dieu, soit d'avoir nécessairement une idée de chaque chose qu'il fait.

Maintenant que nous avons examiné comment, selon Deleuze, Spinoza ne contrevient pas à l'égalité des attributs et ne s'appuie pas sur l'éminence de l'attribut Pensée pour déterminer l'accord ontologique, nous devons résoudre un autre problème concernant le parallélisme ontologique de Spinoza. Car cette double expressivité de Dieu ne nous explique pas encore comment une seule et même substance peut être en mesure d'envelopper l'ensemble de la différence qu'elle exprime sans renier, par la même occasion, l'*indivisibilité* absolue de Dieu. En effet, comment Dieu peut-il s'exprimer selon deux puissances si, comme le mentionne la proposition XIII de la première partie de l'*Éthique*, « la substance absolument infinie est indivisible » ? Quel est alors le statut (réel ou abstrait) de la différence que Dieu exprime ? Ce problème est incontournable si nous

---

<sup>124</sup> En fait, malgré l'extravagance de certaines formules de Deleuze et Guattari, nous devons reconnaître que cette conception de Dieu est loin d'être aussi originale qu'elle y paraît. En effet, elle correspond tout à fait à la définition traditionnelle des puissances de Dieu voulant que celui-ci soit toujours à la fois *acte et intellect*. Cependant, en mentionnant, comme le fait Spinoza dans le scolie II de la proposition X de la seconde partie de l'*Éthique*, que « tous devraient sans aucun doute accorder que rien sans Dieu, ne peut ni être ni être conçu », cela nous démontre que ces deux puissances constituent toute la réalité de son expressivité.

souhaitons comprendre la théologie immanentiste de Spinoza et ses répercussions dans la lecture de Deleuze<sup>125</sup>.

Afin de mieux comprendre l'enjeu de ce problème, examinons comment il a été posé classiquement dans la théologie sous l'aporie des « divers noms de Dieu ». Voici comment Deleuze définit lui-même l'enjeu de ce débat :

D'après une longue tradition, les noms divins se rapportent à des manifestations de Dieu. [...] Une théologie d'ambition plus positive comme celle de saint Thomas compte sur l'analogie [...] Dieu est bon ne signifie pas que Dieu est non mauvais ; ni qu'il est cause de bonté. Mais en vérité : ce que nous appelons bonté dans les créatures « préexiste » en Dieu, suivant une modalité plus haute qui convient à la substance divine<sup>126</sup>.

L'enjeu est le suivant : la bonté, la sagesse, la justice sont toutes des perfections de Dieu et donc, en ce sens, elles doivent toutes lui appartenir. Il serait absurde d'affirmer que Dieu ne possède pas la justice ou encore la bonté puisque se sont des qualités, des *perfections*, et que Dieu, en tant qu'infiniment parfait, se doit de les posséder toutes (sinon il ne serait pas parfait). Évidemment, c'est l'âme humaine qui forme l'idée de ces différentes perfections, c'est elle qui affirme que la bonté de Dieu n'est pas la même chose que sa sagesse. Dans cette optique, la distinction des diverses perfections de Dieu est *abstraite*, c'est-à-dire qu'elle est une sorte de fiction conceptuelle de l'âme, puisque l'unité

---

<sup>125</sup> Pour Alquié, il s'agit même du principal problème de la philosophie de Spinoza. En effet, selon lui, affirmer simultanément une substance indivisible et constituée d'une infinité d'attributs montre toute l'inconsistance du rationalisme que Spinoza propose : « Ainsi, que nous considérons le problème du rapport de la substance et de ses attributs, celui de l'unité ou de la multiplicité des substances, celui de l'expression, celui de la possibilité d'énoncer des définitions à la fois mathématiques et ontologiques [...] nous sommes toujours conduits à conclusions semblables : l'idée d'un Dieu-nature, loin d'être issue d'une construction claire et d'une synthèse logique, paraît le fruit d'une juxtaposition ou d'une confusion ». Alquié. *Le rationalisme de Spinoza*, op.cit., p.141. La critique du spinozisme ne peut pas être plus cinglante et nous montre bien à quel point l'enjeu de l'unité de Dieu vis-à-vis de la multiplicité qu'il exprime traverse toute réflexion métaphysique et n'épargne donc nullement l'immanence spinozienne.

<sup>126</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.44-45.

de Dieu (qui est aussi l'une de ses perfections) ne peut « réellement » se décomposer en parties. Dieu est Un, et ce n'est que par des concepts, par analogie dit Deleuze, que l'âme humaine peut diviser Dieu en différentes vertus. Aucune théologie sérieuse ne pourra échapper à ce problème métaphysique concernant la distinction réelle ou abstraite des attributs de Dieu, et la plupart adopteront cette dernière solution de l'analogie<sup>127</sup>. Mais quelle est la position de Spinoza ?

À ce problème, Spinoza répond, non sans une certaine audace, en disant que Dieu doit être conçu comme l'identité simultanée entre ce qu'il nomme la « Nature naturante » et la « Nature naturée » (traduction de *Natura naturans* et *Natura naturata*) : « [...] par Nature naturante, il faut entendre ce qui est en soi et est conçu par soi, autrement dit les attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie [...] Par Nature naturée, j'entends tout ce qui suit de la nécessité de Dieu, autrement dit de la nécessité de chacun des attributs de Dieu, c'est-à-dire tous les modes des attributs de Dieu »<sup>128</sup>. En fait, nous avons déjà tous les éléments pour poser nous-mêmes cette identité de Dieu. Car, nous l'avons dit, l'immanence et l'univocité, tant réprochées par les adversaires de Spinoza, consistent en ce que Dieu n'est plus considéré comme un être extérieur à ce qu'il exprime,

---

<sup>127</sup> C'est le cas de Saint-Augustin par exemple : « Est-ce que la bonté et la justice aussi sont distinctes entre elles dans la nature de Dieu, autant qu'elles sont éloignées dans ses œuvres, comme si elles étaient deux qualités différentes de Dieu, l'une la bonté, l'autre la justice? Non, pas du tout, mais celle qui est la justice est la bonté même, et celle qui est la bonté est la béatitude même ». Nous citons à partir de : Scot, Duns. *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* (traduction Olivier Boulnois), PUF, Épiméthée, 2011, p.441.

<sup>128</sup> Scolie de la proposition XXIX de la première partie de l'*Éthique*. À notre avis, c'est Macherey qui résume le mieux la relation fondamentale qui s'établit entre ces deux concepts : « [...] ainsi, « la nature », ce n'est pas seulement le réel en tant qu'il est donné comme ça, et relève de l'ordre factuel du modal [...] mais c'est d'emblée ce qui, du fond même de cette réalité, « nature », et ceci activement, au sens d'une production de réalité dont les figures sont inépuisables, car la puissance de Dieu (de la nature) est par définition infinie. Nature naturante et nature naturée sont en quelque sorte les deux pôles extrêmes de ce processus : la nature en tant qu'elle est ce qui « nature » [...] et le produit de cette action». Macherey. *Introduction à L'Éthique de Spinoza : la première partie la nature des choses*, op.cit., p.137-138.

mais comme la substance de laquelle tout ce qui est, est nécessairement. Dans cette perspective, si Spinoza veut être cohérent avec sa doctrine, il est nécessaire qu'il pose cette identité entre la substance qui *nature* le réel et le réel lui-même. En effet, puisque rien de ce que Dieu fait ne peut être contraire à son essence et que rien ne peut être sans que Dieu ne soit aussi, il est donc nécessaire que Dieu soit l'expression d'une infinité de choses différentes et distinctes entre elles, mais qui sont toutes nécessaires en fonction de son essence. Pour Deleuze, cette identité nous explique comment Dieu peut être à la fois le support indivisible à partir duquel la différence s'exprime et *être* cette différence elle-même. Ainsi, sans qu'aucun des attributs de Dieu ne se confonde, ils suivent tous l'ordre de la causalité divine. Dieu doit être conçu simultanément comme le producteur et le produit du réel.

Cependant, et c'est ce que nous voulons souligner maintenant, puisque tout se joue sur un seul plan, ce n'est qu'abstraitement, par une sorte de distinction conceptuelle, que nous sommes en mesure d'envisager Dieu une fois comme celui qui nature le réel et une autre fois comme le résultat nature de cette substance<sup>129</sup>. Car, ontologiquement parlant, Dieu est toujours l'union simultanée de ces deux pôles. De la sorte, si nous comprenons désormais que le parallélisme ontologique qu'examine et approfondit Deleuze (ce dernier en faisant même la clé de voûte de l'expressionnisme de Spinoza) s'établit à partir de l'identité que pose Spinoza entre les deux puissances de Dieu, soit celle de faire et celle de penser, nous pouvons désormais conclure que, rapporté à la question des divers noms de

---

<sup>129</sup> C'est déjà ce que laisse entendre la définition IV de la première partie de *l'Éthique* : « Par attribut, j'entends ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence » Spinoza indique clairement le caractère abstrait de la distinction entre Dieu producteur (substance) et Dieu production (attribut).

Dieu, ce parallélisme signifie que tous les attributs de Dieu et Dieu lui-même sont, en quelque sorte, la même chose, mais considérés selon un angle différent, c'est-à-dire une fois comme le « producteur » du réel et une autre fois comme le résultat expressif de celui-ci. Nous retrouverons, plus loin, cette distinction abstraite lorsque nous examinerons l'union de l'âme et du corps humain, mais retenons pour l'instant que les créatures que Dieu produit ne sont pas « indignes » de lui, pâles copies des Idées d'un Modèle transcendant, mais qu'elles sont, au contraire, ce par quoi il est ce qu'il est et ce sans quoi il n'est pas.

### **2.2.3 La distinction réelle : les deux genres de différence selon Deleuze**

Il nous semble inutile de rajouter quelque chose à propos de cette première condition du parallélisme, de l'ordre unique des causes qu'elle sous-tend et comment celle-ci s'impose à la lumière de la définition univoque de Dieu que donne Spinoza. Cependant, si nous comprenons pourquoi ce qui arrive à un des attributs de Dieu arrive aussi nécessairement à tous les autres et le rôle exact que joue l'attribut Pensée pour nous permettre de le découvrir, nous devons maintenant approfondir la seconde condition du parallélisme qui veut que chaque attribut demeure, malgré sa totale inséparabilité avec ce qui arrive aux autres, réellement distinct. Ce n'est qu'en remplissant cette seconde condition que nous pourrions véritablement valider le parallélisme de Spinoza.

En fait, Spinoza développe cette seconde condition du parallélisme concernant l'autonomie et l'indépendance de chaque attribut de Dieu dès la proposition X de la première partie de l'*Éthique* en mentionnant que : « chaque attribut d'une substance doit

être conçu par soi »<sup>130</sup>. Il faut être très attentif ici, car Spinoza dit bien conçu *par soi*, ce qui démontre que, d'un point de vue ontologique, la substance demeure *logiquement* antérieure aux moyens d'expression qu'elle emploie pour produire la différence, quoique les attributs se développent, pour ainsi dire, de leur propre *autorité*. Notre examen doit donc porter sur la façon avec laquelle Spinoza parvient à établir ce « par soi » des attributs de Dieu, tout en maintenant l'idée qu'ils sont toujours enveloppés dans un même ordre et connexion de causes.

La question de l'autonomie des attributs de Dieu est loin d'être évidente à résoudre, car si Leibniz parvient à penser l'indépendance respective du corps et de l'âme, c'est seulement en conservant l'idée que l'âme est éminente sur le corps et qu'elle dirige, en tant que « forme substantielle » du corps, ses possibilités et finalités. Cependant, une telle solution est impossible à l'intérieur du spinozisme, car, nous le savons, tous les attributs sont égaux entre eux et rien ne peut servir d'intermédiaire privilégié entre Dieu et les créatures qu'il exprime. Aucun attribut ne peut, chez Spinoza, être défini en tant que substance. En ce sens, comment est-il possible de penser que les attributs puissent être la fois complètement dépendants de ce qui arrive aux autres, sous l'univocité de l'être, mais être, en eux-mêmes, conçus par soi, et se déployer à partir de leur propre ordre de causalité interne ? Il semble bien que nous soyons, encore une fois, confrontés à un autre paradoxe de la théologie immanentiste de Spinoza<sup>131</sup>. De plus, à cette première difficulté, Spinoza en

---

<sup>130</sup> Il est intéressant de constater que cette définition apparaît dès 1661 dans la lettre que Spinoza écrit à Oldenburg : « il faut noter là que par attribut, j'entends tout ce qui se conçoit par soi et en soi, de sorte que son concept n'enveloppe le concept d'aucune autre chose ». Lettre II. En ce sens, pour Spinoza, cette définition de l'attribut est très tôt assumée et affirme que chaque attribut se développe à partir de lui-même, de sa propre essence qui, quant à elle, est éternelle et infinie.

<sup>131</sup> C'est un autre paradoxe qu'Alquié s'empresse de souligner : « Mais la conséquence la plus grave de la définition de Dieu comme « constitué » par les attributs est qu'elle rend difficile, sinon impossible, de

ajoute une autre en mentionnant que la distinction entre les différents attributs doit être « réelle » et non pas simplement « abstraite » ou d'ordre conceptuel. Ainsi, contrairement au problème des divers noms de Dieu qui trouvait sa solution dans l'idée que la distinction entre Nature naturante et Nature naturée était abstraite, pour Spinoza, il est hors de question de penser la distinction entre les différents attributs de Dieu de cette façon.

À ce problème, il semble bien que les conceptions transcendantes de Dieu soient, encore une fois, en meilleure posture pour y répondre, puisque l'analogie qui fonde la distinction entre les deux plans ontologiques permet à la fois d'affirmer la validité de la distinction abstraite qu'établit l'âme humaine (pour elle, sur le plan du monde fini, tel ou tel attribut est bel et bien distinct de l'autre, bien que *réellement*, cela soit tout à fait impropre à l'unité divine) tout en conservant l'unité de Dieu. Ainsi, pour les conceptions transcendantes, si les attributs de Dieu sont dits distincts les uns des autres, cela n'est possible que par l'incapacité de l'âme à saisir complètement l'essence absolue de Dieu, car dans la réalité, ils sont tous uniques et réunis en lui. Rappelons-nous, Dieu est à la fois sagesse, bonté, justice ; ce n'est que par abstraction que l'âme est autorisée à distinguer en Dieu des attributs différents. Ainsi, vouloir que la distinction des attributs de Dieu soit réelle, comme le propose Spinoza, semble impossible à réaliser sans décomposer à nouveau Dieu en une infinité de parties et lui faire perdre, par la même occasion, l'unité substantielle qui, pourtant, le définit.

---

concevoir l'unité divine [...] la Pensée et l'Étendue étant réellement distinctes, les idées que nous en avons sont différentes et sans rapport. N'ayant rien de commun, comment Pensée et Étendue pourraient-elles être conçues selon l'unité et rapportées à une seule et même substance ? ». Alquié. *Le rationalisme de Spinoza*, op.cit., p.120.

Néanmoins, malgré cette seconde difficulté, Spinoza va vouloir que la distinction entre les attributs de Dieu soit réelle et va continuer de combattre toutes les conceptions analogiques de Dieu. C'est précisément cette audace à ne faire aucun compromis avec l'univocité, audace que Duns Scot aura, selon Deleuze, contribué à mettre de l'avant avec le concept d'étant, qui fascine Deleuze chez Spinoza et qui le motive à examiner les conséquences ontologiques de la distinction réelle. Voici comment Deleuze souligne ce rapprochement : « [...] dans sa [celle de Spinoza] conception d'une distinction réelle non numérique, on n'aura pas de peine à retrouver la distinction formelle de Scot. Bien plus, la distinction formelle cesse avec Spinoza d'être un minimum de distinction réelle, elle devient toute la distinction réelle donnant à celle-ci un statut exclusif »<sup>132</sup>. En fait, à l'aide de ce principe de la distinction réelle, essentiel de la métaphysique de Spinoza, Deleuze développera une réflexion sur les différents genres que peut avoir la différence au sein de l'immanence, c'est-à-dire d'être à la fois une différence productrice et qualitative (ce qu'il nommera, nous le verrons plus bas, le « virtuel ») et une différence produite et quantitative (qu'il nommera cette fois l'« actuel »).

Voilà pourquoi il est important d'examiner en détail la lecture que Deleuze propose de ce problème de la distinction réelle chez Spinoza. En fait, selon lui, si Spinoza parvient à

---

<sup>132</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.56. Cet enjeu de l'unicité du concept d'étant est très important dans la métaphysique de Duns Scot. Selon lui, les partisans des positions analogiques de l'Être et de la distinction de raison qu'elle impose entre les différents attributs de Dieu rendent complètement impossible le fait d'avoir une quelconque connaissance de Dieu (ce que l'âme humaine attribue à Dieu n'est pas réel). Dans cette perspective, une telle position revient à rendre complètement caduque la science théologique (qui ne peut plus rien dire sur Dieu, celui-ci étant, selon l'expression consacrée, ineffable). C'est pourquoi, toujours selon Duns Scot, il est primordial de montrer que la distinction des attributs est formelle et qu'ainsi, la distinction qu'établit l'âme humaine entre ces différents attributs est non seulement adéquate (puisque'elle correspond à une distinction formelle en Dieu), mais permet aussi à l'âme d'avoir une certaine connaissance de ce que Dieu est. Sur ces deux points, l'affinité philosophique de Duns Scot avec Spinoza est remarquable et nous montre comment, dans une certaine mesure, Spinoza poursuit les traces ouvertes par son prédécesseur de la philosophie de l'immanence.

penser la distinction entre les différents attributs de façon réelle, c'est uniquement parce que chacun des attributs de Dieu représente une *qualité*, une propriété à partir de laquelle celui-ci s'exprime. Mais d'abord, voyons comment Spinoza expose lui-même ce problème :

Par là il apparaît que, bien que deux attributs soient conçus comme réellement distincts, c'est-à-dire l'un sans le secours de l'autre, nous ne pouvons cependant pas conclure qu'ils constituent deux êtres, autrement dit deux substances différentes ; car il est de la nature de la substance que chacun de ses attributs soit conçu par soi, puisque tous les attributs qu'elle possède ont toujours été ensemble en elle, et que l'un n'a pu être le produit de l'autre, mais que chacun exprime la réalité ou l'être de la substance<sup>133</sup>.

De la sorte, les attributs ne sont pas des propriétés de Dieu comme la bonté, la sagesse ou la perfection pouvait en être une. Les attributs *réalisent* l'essence de Dieu et sont donc les moyens d'expression de la substance. Cela signifie que la substance est certes le support originaire de certaines propriétés ou qualités qui expriment l'essence de Dieu, mais ces dernières ont néanmoins une *autonomie* les unes par rapport aux autres, chaque attribut n'étant pas développé par l'intermédiaire d'un autre attribut que lui-même. Ils sont, pour reprendre les mots de Spinoza, « conçus par soi sans le secours des autres attributs ». Deleuze poursuit cette réflexion de Spinoza et voit dans les attributs les qualités expressives de Dieu (les idées étant l'une de ces qualités par exemple), c'est-à-dire, pour reprendre la formule qu'il emploiera, qu'ils sont « les éléments dynamiques et génétiques »<sup>134</sup> par lesquels Dieu nature le réel et produit l'infinité des modes qui constituent ce qu'il est.

---

<sup>133</sup> Scolie de la proposition X de la première partie de *l'Éthique*. Si la définition IV de la première partie de *l'Éthique* nous laissait entendre que les attributs étaient ce que l'entendement concevait de la substance et qui constitue son essence, cela ne signifie pas que les attributs ne puissent pas être réellement distincts les uns des autres. Bien que ce soit abstraitement que nous séparons Nature naturante et Nature naturée, les moyens par lesquels Dieu s'exprime sont, quant à eux, réellement distincts.

<sup>134</sup> Discutant de la façon traditionnelle avec laquelle la philosophie expressionniste a réfléchi le rôle des attributs, soit celui de miroir de la substance, Deleuze souligne que Spinoza va encore plus loin : « Mais, aussi bien, l'exprimé est enveloppé dans l'expression, comme l'arbre dans le germe : l'essence de la substance est moins réfléchie dans les attributs que constituée par les attributs qui l'expriment; les attributs sont moins des

Nous constatons que, pour Deleuze, il n'existe, ontologiquement parlant, que deux types de différence : la différence substantielle et la différence modale, cette dernière étant le résultat exprimé par la première. L'attribut joue donc, en quelque sorte, un rôle génétique entre chacun de ces deux pôles de la différence, c'est-à-dire qu'il est simultanément ce par quoi Dieu s'exprime et ce par quoi les modes se réalisent. Ainsi, si la substance est en mesure de s'exprimer d'une infinité de manières, à travers une infinité de choses, et ce, sans jamais perdre son unité, c'est uniquement parce que cette expression est le produit de ses différentes qualités, réellement distinctes entre elles, mais qui, puisqu'elles sont toujours l'expression d'une unique substance, s'expriment sur le même plan qu'elle. Dans cette perspective, chaque qualité de Dieu, chaque attribut est complètement enchaîné à ce qui arrive aux autres attributs, et ce, sous l'ordre de la causalité divine (la substance est cause immanente de tout ce qui existe). Cependant, et c'est cela qui est désormais important de noter, chaque attribut ne peut pas subir de modification interne (concernant sa nature « conçue par soi ») sans, par le fait même, changer aussi complètement de nature.

Ce dernier point est très important. La différence entre les attributs est d'ordre qualitatif et, selon Deleuze, on ne peut pas diviser ou modifier une qualité sans, en même temps, changer complètement la nature de cette qualité. Deleuze insiste beaucoup sur cette idée dans son étude sur Bergson et montre comment ce dernier établit, tout comme Spinoza, deux types de différence. Selon Deleuze, Bergson conçoit d'abord, dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, la différence de l'espace comme une différence

---

miroirs que des éléments dynamiques ou génétiques ». Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.69. L'attribut n'est donc pas une substance (ce qui serait contradictoire puisqu'il ne peut y avoir qu'une seule substance). Cependant, il n'équivaut pas non plus aux modes que Dieu produit, il est le moyen par lequel Dieu produit (ce qui permet d'affirmer une différence attributive de la substance, sans pour autant détruire l'unité de la substance).

quantitative, c'est-à-dire où il est toujours possible de décomposer l'espace en une infinité de parties plus petites ou plus grandes se rapportant les unes avec les autres. Par contre, toujours selon Deleuze, Bergson aurait une tout autre conception de la différence du temps, qui serait, cette fois, une différence qualitative. En ce sens, contrairement à l'espace, la différence temporelle ne peut pas se diviser en une infinité de parties égales et c'est pourquoi la différence qui la compose ne peut pas se comprendre comme une simple succession d'instant.

Afin d'appuyer cette lecture de la différence temporelle, Deleuze prend l'exemple du rôle particulier que joue la mémoire dans l'expérience humaine pour Bergson. La question est la suivante : comment le passé, par l'entremise du souvenir, peut-il être quelque chose de présent si le temps n'est qu'une succession d'instant ? À bien des égards, le souvenir réunit en lui divers instant du passé (odeur, parole, lieu, etc.) qui ne peuvent se séparer les uns des autres, car si on en retire un seul de ses éléments, le souvenir perd alors entièrement sa consistance. Il devient autre chose. Par exemple, qu'aurait été, pour le narrateur de la *Recherche du temps perdu*, la mélodie de Vinteuil, sans le goût des madeleines ? Ainsi, les souvenirs viennent toujours tout entier, dans un seul bloc, sans possibilité d'être modifiés ou d'avoir subi quelque extraction. C'est précisément en ce sens que Deleuze réemploie cette formule bergsonienne dans sa lecture de Spinoza. La distinction réelle des attributs est comme la différence du temps, c'est-à-dire que les attributs de Dieu ne peuvent pas subir de modification sans, par la même occasion, changer aussi complètement de nature :

L'important, c'est que la décomposition du mixte nous révèle deux types de « multiplicité ». L'une est représentée par l'espace (ou plutôt, si nous tenons compte de toutes les nuances, par le mélange impur du temps homogène) : c'est une multiplicité

d'extériorité, de simultanéité, de juxtaposition, d'ordre, de différenciation quantitative, de différence de degré, une multiplicité numérique, discontinue et actuelle. L'autre se présente sans la durée pure ; c'est une multiplicité interne, de succession, de fusion, d'organisation, d'hétérogénéité, de discrimination qualitative ou de différence de nature, une multiplicité virtuelle et continue, irréductible au nombre<sup>135</sup>.

Chaque attribut est donc unique « en son genre », exprimant, pour reprendre les mots mêmes de Spinoza dans la proposition X de la première partie de l'*Éthique*, une « essence éternelle et infinie », dont rien ne peut intervenir sur sa nature sans venir, par cette action, la modifier complètement. Sur le plan du parallélisme ontologique, cette lecture nous permet de comprendre comment les divers attributs de Dieu peuvent être réellement distincts en Dieu sans en compromettre pour autant l'unité. Ainsi, selon Deleuze, la distinction entre les différents attributs de Dieu est d'ordre qualitatif, tandis que celle qui concerne les modes (tel ou tel corps ou encore telle ou telle idée) est d'ordre quantitatif, ces derniers étant, en quelque sorte, des « degrés de puissance », des manières d'être exprimés par les attributs de la substance. En ce sens, l'essence qu'exprime l'attribut est indivisible et ne peut pas être *mélangée* à celle d'aucun autre attribut. Pour Deleuze, cette distinction réelle et qualitative des attributs de Dieu est, il va sans dire, un élément essentiel de l'expressionnisme philosophique de Spinoza. D'ailleurs, Deleuze va conserver les éléments de cette réflexion afin d'élaborer sa propre conception de la différence, notamment dans *Différence et répétition* où il reprend cette idée qu'il existe deux types de différence chez Spinoza : l'une de degré qui concerne les modes et l'autre de nature qui concerne les attributs.

Spinoza organise une admirable répartition de la substance, des attributs et des modes. [...] il fait voir que les distinctions réelles ne sont jamais numériques, mais seulement formelles, c'est-à-dire qualitatives ou essentielles (attributs essentiels de la

---

<sup>135</sup> Deleuze. *Le bergsonisme*, op.cit., p.30-31.

substance unique ; et, inversement, que les distinctions numériques ne sont jamais réelles, mais seulement modales [...] Les attributs se comportent réellement comme des sens qualitativement différents [...] <sup>136</sup>.

Ces deux types de différence représentent « toute la nature de la différence ». La portée ontologique de cette réflexion sur la distinction réelle de Deleuze ne peut pas être plus grande. Voici comment Deleuze développe cette idée des deux types de différence dans la philosophie de Spinoza et de l'impossibilité de penser les attributs selon une distinction quantitative :

Et la compatibilité des attributs ne se fonde pas, chez Spinoza, dans une région de l'entendement divin supérieure aux relations logiques elles-mêmes, mais dans une logique propre à la distinction réelle. C'est la nature de la distinction réelle entre attributs qui exclut toute division de substances [...] Spinoza semble être celui qui va le plus loin dans la voie de cette nouvelle logique : logique de l'affirmation pure, de la qualité illimitée [...] <sup>137</sup>.

La distinction réelle et qualitative des attributs de Dieu signifie donc pour Spinoza que l'attribut Pensée, par exemple, en tant que qualité ou moyen d'expression de Dieu, n'est pas déterminé à être ce qu'il est par l'intermédiaire d'une autre qualité de Dieu, comme celle de l'Étendue. Ainsi, ce n'est pas le corps humain ou, plus précisément, le cerveau qui forme l'idée de la chose, mais bien l'âme humaine en elle-même (en tant que mode de l'attribut Pensée). De la sorte, les idées sont exprimées par l'entremise de leur propre processus interne, de leur propre ordre et connexion. La nuance est importante, car une telle autonomie dans le processus interne de chacun des attributs ne permet pas, par exemple, que les idées que l'âme humaine forme ne correspondent pas à leurs idéats corporels (ou que ces derniers n'ont pas la capacité d'affecter les idées que l'âme produit,

---

<sup>136</sup> Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.58-59.

<sup>137</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.69.

bien au contraire). Chaque attribut doit suivre, au nom du parallélisme, le mouvement des autres attributs, mais la façon dont chaque attribut se détermine à ces modifications ne concerne que cet attribut.

Mais il y a plus. En définissant chaque attribut comme différence qualitative, Spinoza octroie aussi un statut à l'attribut Étendue qui s'éloigne grandement des définitions disons plus traditionnelles de cet attribut. Comme la Pensée, l'Étendue doit elle aussi être conçue comme une qualité infinie de Dieu et qui ne peut donc pas se modifier sans changer, en même temps, de nature. En effet, puisqu'il règne, dans la théologie immanentiste de Spinoza, l'égalité des attributs, ce qui caractérise la Pensée doit aussi caractériser l'Étendue. Aucun attribut ne peut faire exception à cette règle. Par contre, pour la plupart des conceptions transcendantales de Dieu, concevoir l'Étendue comme étant quelque chose de *positivement* infini (et non pas être dit infini parce que l'âme humaine est incapable d'aller plus loin dans la division de la matière) revient à donner une finitude à l'infinité de Dieu (lui seul peut être dit positivement infini) et, pire encore, une égalisation de Dieu à la matière sensible<sup>138</sup>.

Il s'agit, ici aussi, d'une autre dispute entre Spinoza et Descartes. Pour ce dernier, ce qui distingue la substantialité de la Pensée de celle de l'Étendue (substantialité qui est déjà à distinguer de celle de Dieu), c'est précisément le fait que la première est indivisible alors que la seconde, au contraire, l'est. Pour Spinoza, que ce soit l'attribut Pensée ou encore l'attribut Étendue, dans les deux cas, il s'agit d'une qualité infinie de Dieu qui, bien qu'elle

---

<sup>138</sup> Pour les réflexions théologiques traditionnelles, affirmer, comme le fait Spinoza dans la proposition II de la seconde partie de *l'Éthique*, que : « l'Étendue est un attribut de Dieu, autrement dit Dieu est chose étendue », a quelque chose de scandaleux. Comment, en effet, peut-on consentir à réduire la perfection de Dieu à celle des choses étendues qui ne sont, au final, que de la matière corruptible ?

ne puisse prétendre être l'« origine » d'elle-même (position qui est l'objet de la toute première proposition de l'*Éthique* stipulant bien que « la substance est antérieure par nature à ses affections »), est tout de même un élément dynamique et génétique qui, en son genre, est infini. De la sorte, tout comme il est tout à fait impossible pour Descartes de diviser la production des idées de l'âme (puisque celle-ci est toujours tout entière, comme pour le souvenir, dans chacun de ses actes d'intellection), il est impossible, pour Spinoza, de diviser l'Étendue (considérée en tant qu'attribut de Dieu). Mais pourquoi est-il important pour Spinoza d'octroyer un tel statut qualitatif à l'Étendue ? Car si la distinction entre les différents attributs de Dieu était d'ordre numérique ou quantitatif, ceux-ci pourraient se décomposer à l'infini et ainsi invalider le principe qui veut que l'expression de la substance divine soit infinie, indivisible et sur le même plan que lui.

Ce dernier point est très important dans la compréhension de Deleuze du parallélisme ontologique de Spinoza, puisqu'il définit le statut de la différence quantitative. En effet, ce qui distingue la différence quantitative des modes de la différence qualitative des attributs, c'est qu'il est toujours possible de penser la première selon un rapport différentiel entre ses parties (rapport que Deleuze qualifie, nous en discuterons davantage plus bas, de différentiel et qui dirige l'actualisation ou, en vocabulaire spinoziste, la production des modes). La différence quantitative opère ainsi par degré de puissance, c'est-à-dire qu'elle se compose et se décompose selon une échelle de puissance sur laquelle elle peut s'actualiser. Ainsi, avec une telle conception quantitative de la différence, il devient alors possible d'imaginer ajouter quelque chose à l'infini, comme si l'infini pouvait être plus ou moins grand qu'il ne l'est déjà (représenter par l'idée mathématique de  $\infty + x$ ). Pour Spinoza, une telle compréhension de l'infini est tout simplement absurde. L'infini, lorsqu'il

est compris positivement, c'est-à-dire qualitativement, ne peut en aucun cas subir d'ajout ou d'amputation sans que son concept ne s'évanouisse par la même occasion. Bref, l'infini est adéquatement conçu uniquement lorsque nous saisissons qu'il est une positivité qualitative pleine et entière, sans décomposition possible.

Nous comprenons mieux maintenant la teneur de la critique spinoziste de la conception cartésienne de l'Étendue, car pour Spinoza, en aucun cas l'Étendue, en tant qu'attribut de Dieu, ne peut être divisée, puisqu'elle est (comme tous les autres attributs) infinie en son genre, conçue par soi. En fait, pour Spinoza, ce n'est que lorsque nous envisageons cet attribut à partir de ses modifications que nous pouvons décomposer l'Étendue en diverses parties. Il faut être très attentif à ce point, car il ne faut pas croire qu'avec une telle conception de l'Étendue, Spinoza nie le « fait » que la matière puisse être décomposée en multiples parties et que chaque corps soit toujours, en quelque sorte, un corps composé (comme le démontrent les expériences de physique auxquelles Spinoza s'intéresse beaucoup<sup>139</sup>). Cela signifie simplement que cette division est possible qu'à partir du moment où l'âme humaine considère l'Étendue non plus comme une qualité infinie de Dieu, mais bien en tant que modification de cet attribut. Par conséquent, si l'attribut est, selon la lecture que propose Deleuze de la philosophie de Spinoza, qualitatif et infini, les modes sont, quant à eux, des variations quantitatives (ou degrés de puissance) de ces

---

<sup>139</sup> La correspondance qu'entretiendra Spinoza avec Oldenburg (et les rapports détaillés que ce dernier lui envoie des avancements des recherches de Boyle au sein de la Royal Society de Londres) est très illustre de cet intérêt marqué de Spinoza envers la physique de son époque.

moyens d'expression de Dieu (et donc soumis à l'ordre et à la connexion de la différence quantitative)<sup>140</sup>.

### **2.3 Spinoza dans la métaphysique deleuzienne : la conception bi-univoque de l'être**

Maintenant que nous avons développé les concepts importants qui guident la lecture de Deleuze et les liens qui unissent la théologie de Spinoza avec sa philosophie de la différence, il faut voir que cette reprise de Spinoza touche l'ensemble de la métaphysique deleuzienne, notamment avec l'élaboration des concepts de « virtuel » et d'« actuel ». Ceux-ci occupent une place centrale dès ses premiers travaux<sup>141</sup> et, bien que leur origine

---

<sup>140</sup> Nous retrouvons, toujours dans cette fameuse lettre sur l'infini de Spinoza, cette distinction entre deux types d'infini possibles, dont le premier est qualitatif (et adéquat avec la positivité de l'infini) et le second quantitatif (et qui constitue, en quelque sorte, une limite à laquelle l'âme humaine est confrontée lorsqu'elle réfléchit à l'incommensurabilité d'une chose) : « De tout ce qui a été dit, il apparaît désormais clairement que certaines choses sont infinies par leur nature, et qu'elles ne peuvent en aucun cas être conçues comme finies. Certaines le sont par la force de la cause en laquelle elles sont, mais elles peuvent cependant, quand on les conçoit abstraitement, être divisées en partie et être considérées comme finies. Certaines enfin sont dites infinies, ou si cela te gêne, indéfinies, parce qu'elles ne peuvent correspondre à aucun nombre, bien qu'elles puissent se concevoir plus grandes ou plus petites [...] ». Lettre XII. En fait, bien que Descartes utilise lui aussi cette distinction entre un infini qui est pleinement positif et donc indécomposable et un autre qui est dit plutôt « indéfini », Spinoza va encore plus loin et extrapole, quant à lui, cette différence à un niveau ontologique. Cela lui permet alors de préserver l'unité substantielle de Dieu (l'attribut est infini, mais uniquement en son genre) tout en montrant ce qui distingue chaque attribut (en tant que qualités à partir desquelles Dieu s'exprime) et les modes (qui sont le résultat expressif de ces différents attributs). En ce sens, les attributs sont dits infinis de la première façon, c'est-à-dire celle positive, tandis que les modes sont dits infinis, mais seulement dans un second genre, c'est-à-dire de façon indéfinie.

<sup>141</sup> En fait, ces concepts seront élaborés très tôt dans le travail de Deleuze puisque, dès 1956, en examinant le concept d'« élan vital » de Bergson, Deleuze en donne déjà une première définition. Bien qu'il en précisera le sens au fil de ses différents travaux, la définition qu'il en donne alors est toujours valable (preuve de son

soit plutôt d'inspiration bergsonienne, ils se comprennent parfaitement dans l'horizon de sa lecture de Spinoza. En effet, placés dans un tel contexte, nous voyons immédiatement leur fonction métaphysique et comment, à l'aide du virtuel et de l'actuel, Deleuze établit une philosophie à partir de laquelle il pourra ensuite penser sur d'autres scènes (politiques, esthétiques, etc.). En effet, les développements que Deleuze fera à propos des concepts d'« événement », de « devenir-minoritaire » ou encore de l'« image-affection » au cinéma, s'appuient tous, à un moment ou un autre, sur les concepts métaphysiques de virtuel et d'actuel<sup>142</sup>. De la sorte, et bien au-delà de leur élaboration dans ses premiers travaux, ces concepts auront une influence permanente dans ses recherches. C'est pourquoi il est important d'examiner en quoi consiste l'horizon métaphysique de ces deux concepts et les filiations qu'il est possible d'établir avec sa lecture de l'*Éthique*.

En fait, de leurs premiers grands développements dans *Différence et répétition*, au travail de Deleuze en 1988 sur Leibniz, en passant par *Mille Plateaux*, le virtuel et l'actuel joueront toujours le même rôle pour Deleuze : expliquer pourquoi l'être se conçoit seulement en tant que différence, comment celle-ci s'exprime de façon bi-univoque et, de ce constat, établir les conséquences ontologiques, politiques, artistiques d'une telle production de l'être. Voici comment, dans son livre de 1966 sur Bergson, il définit ce

---

importance) : « Une virtualité qui se réalise est en même temps ce qui se différencie, c'est-à-dire ce qui donne des séries divergentes [...] Comprendons que le virtuel n'est pas un actuel, mais n'en est pas moins un mode d'être, bien plus est d'une certaine façon l'être lui-même [...] ». Deleuze. *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1972*, op.cit., p.37-38.

<sup>142</sup> Citons seulement l'utilisation de ces concepts dans ses recherches cinématographiques : « Quelles que soient leurs implications mutuelles, nous distinguons donc deux états des qualités-puissances, c'est-à-dire des affects : en tant qu'ils sont actualisés dans un état de choses individué et dans les connexions réelles correspondantes [...] en tant qu'ils sont exprimés pour eux-mêmes, en dehors des coordonnées spatio-temporelles, avec leurs singularités propres idéales et leurs conjonctions virtuelles. ». Deleuze. *Cinéma I : l'image-mouvement*, Éditions de Minuit, 2006, p.146.

qu'est le virtuel : « Que veut dire Bergson, quand il parle d'élan vital ? Il s'agit toujours d'une virtualité en train de se différencier, d'une totalité en train de se diviser : c'est l'essence de la vie, de procéder « par dissociation et dédoublement », par dichotomie »<sup>143</sup>.

Bien que Deleuze prend ici un vocabulaire beaucoup plus « vitaliste » que celui de Spinoza dans *l'Éthique* (« [le virtuel] c'est l'essence de la vie »), on peut facilement percevoir en quoi l'« élan vital » du virtuel rejoint directement ce que nous disions plus haut à propos du parallélisme de Spinoza. Pour Deleuze, le virtuel est le mouvement par lequel l'être, le réel, est toujours « en train de se différencier », il est la *genèse* de la différence, bref, sa substance. En ce sens, tant dans sa lecture de Bergson que dans celle de Spinoza, c'est le même problème qui est mis de l'avant. Que ce soit « l'essence de la vie » ou Dieu qui s'exprime de la sorte, métaphysiquement parlant, cela signifie toujours de penser l'être comme production immanente de différence. Plus encore, puisqu'il ne peut jamais rien manquer à l'être, le virtuel n'est pas conçu comme un *possible*, une sorte de réserve de différence existant à l'extérieur de l'étant, mais exprimant l'être lui-même. Le virtuel est donc réel car, comme chez Spinoza où Dieu s'exprime sur un seul plan, il ne peut rien y avoir en dehors de l'être. D'ailleurs, Deleuze le dit clairement : « Le virtuel, au contraire, ne s'oppose pas au réel ; il possède une pleine réalité par lui-même »<sup>144</sup>. De la sorte, la fonction métaphysique du virtuel devient encore plus évidente, car « c'est à partir

---

<sup>143</sup> Deleuze. *Le bergsonisme*, op.cit., p.96.

<sup>144</sup> Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.273. Anne Sauvagnargues explique très bien en quoi consiste ce caractère réel (sans être actuel) du virtuel chez Deleuze : « Tous deux sont aussi réels l'un de l'autre, mais l'actuel concerne l'individu achevé, le cristal matériel alors que le virtuel désigne le champ problématique préindividuel, la différenciation intensive non actualisée ». Sauvagnargues. *Deleuze et l'art*, op.cit., p.90.

de sa réalité que l'existence est produite »<sup>145</sup>. De la sorte, sans être quelque chose d'actuel, le virtuel est néanmoins réel, il est ce à partir de quoi la différence se produit.

Dans son livre sur Leibniz, afin d'illustrer le statut ontologique de ce concept et de sa distinction avec l'actuel, Deleuze donnera l'exemple des notes de la gamme qui vont être jouées au concert. Les notes sont, nous dit-il, « inséparables de processus d'actualisation ou de réalisation dans lesquels [elles] entrent. ». Sans ces processus, il n'y a tout simplement pas de concert<sup>146</sup> ! Cependant, pour Deleuze, cette distinction entre les notes de la gamme et les processus dans lesquels elles entrent a une grande importance. Car, ontologiquement parlant, cela signifie que les notes de la gamme n'ont pas besoin d'être jouées, d'être actualisées, pour être réelles. Elles existent sans le concert et c'est pourquoi Deleuze nous dit qu'elles sont le virtuel de celui-ci, le concert étant, quant à lui, l'actualisation de ce virtuel, c'est-à-dire l'état de chose réalisé. C'est à partir de cette distinction que nous pouvons comprendre un autre concept important de la philosophie deleuzienne, soit celui de l'événement. L'événement, c'est ce qui se passe entre les deux, ou, mieux encore, comme le dira Sauvagnargues : « l'événement est ce qui va se passer ou ce qui vient de se passer, jamais ce qui se passe : il ne s'effectue pas au présent, mais subsiste comme ce qui donne sens au présent »<sup>147</sup>.

Mais comment Deleuze réfléchit-il ce processus d'actualisation du virtuel ? Quelle différence y a-t-il entre cette position métaphysique de Deleuze et les résultats de l'ontologie aristotélicienne ? En quoi Spinoza est-il un allié essentiel dans cette bataille ?

---

<sup>145</sup> Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.273.

<sup>146</sup> Deleuze. *Leibniz : le pli et le baroque*, op.cit., p.108-109.

<sup>147</sup> Sauvagnargues. *Deleuze : l'empirisme transcendantal*, op.cit., p.348.

Dans *Différence et répétition*, Deleuze définit plus précisément la relation qui se noue entre le virtuel et ses actualisations. Voici comment il explique alors ce qu'est la « synthèse idéale de la différence » et comment celle-ci se produit : « Nous appelons différenciation la détermination du contenu virtuel de l'Idée ; nous appelons différenciation l'actualisation de cette virtualité dans des espèces et des parties distinguées »<sup>148</sup>.

Au-delà du simple jeu de lettre qui distingue les deux formes de différenciation selon Deleuze (différenciation du virtuel et différenciation de l'actuel), nous constatons que la relation qui s'établit entre le virtuel et ses actualisations est, somme toute, la même que celle qui se noue entre la substance et ses modes chez Spinoza. En effet, tant le virtuel, qui joue le rôle de genèse différentielle du réel, que les résultats actualisés, nous retrouvons la même cette conception bi-univoque de la différence et de l'identité simultanée de l'être, c'est-à-dire que Dieu *est* la différence qu'il produit. Deleuze donne une portée moins grande aux questions proprement théologiques de l'immanence et pense plus radicalement le caractère *productiviste* de celle-ci (Deleuze parlant même, avec Guattari, du caractère « machinique » de l'immanence), mais c'est bel et bien le parallélisme de Spinoza qui ouvre cette voie métaphysique de la bi-univocité de la différence. Cette position philosophique se forme donc très tôt dans la pensée de Deleuze et elle lui servira d'appui permanent pour la suite de ses travaux. Ainsi, à l'aide de Spinoza, Deleuze peut donner à

---

<sup>148</sup> Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.267. Autre exemple, cette fois repris dans sa lecture de Leibniz : « Le monde est une virtualité qui s'actualise dans les monades ou les âmes, mais aussi une possibilité qui doit se réaliser dans la matière ou les corps » Deleuze. *Le pli : Leibniz et le baroque*, op.cit., p.140.

ses concepts de virtuel et d'actuel une assise dans l'histoire de la philosophie légitimant l'ambition de sa métaphysique<sup>149</sup>.

Il est très intéressant de remarquer les transformations que Deleuze va faire subir, au fil de ses travaux, à la notion d'expressivité (pourtant si importante dans sa lecture de Spinoza à la fin des années soixante). En fait, Deleuze va de plus en plus donner un caractère productiviste à l'expressivité, tâchant ainsi de montrer le caractère essentiellement matérialiste de la production de différence. En effet, la notion d'expressivité peut laisser entendre que la genèse de la différence est quelque chose d'idéelle, c'est-à-dire faire croire que les choses *émanent* de la substance, alors que pour Deleuze, la substance machine littéralement la différence. Pour lui, le virtuel devient donc la machination de l'être, l'usine des manières d'être de l'être. C'est sans doute après sa rencontre avec Guattari que cette transformation du concept d'expressivité se fera le plus sentir et que le concept de « machine » prendra la tournure politique que nous lui connaissons<sup>150</sup>. Avec Guattari, le concept de virtuel sera de plus en plus remplacé par celui de « machine abstraite ou corps sans organe » et auront pour objectif d'expliquer la façon par laquelle les individus et les

---

<sup>149</sup> Macherey, dans un petit hommage qu'il rend à Deleuze à la fin des années 80 dans le *Magazine littéraire*, souligne lui aussi cette parenté conceptuelle entre la substance chez Spinoza et le concept de virtuel chez Deleuze : « Vue du milieu de cette « expression », la philosophie de Spinoza se présente comme une philosophie actuelle de l'actualité : on comprend pourquoi, dans tous les domaines, elle définit à la notion de virtualité une signification rationnelle [...] » Macherey in *Magazine littéraire* no 257, *Penser dans Spinoza*.

<sup>150</sup> Deleuze et Guattari ne seront pas les seuls à voir en Spinoza, à la même époque, un penseur *matérialiste*. En effet, cette lecture se retrouve aussi chez des auteurs marxistes comme Althusser, Macherey et Balibar, qui tâcheront de rapprocher le matérialisme historique marxiste avec la métaphysique immanentiste de Spinoza : « Par là nous entrons dans la voie qui nous a été ouverte, je dirais presque à notre insu [...], par deux philosophes dans l'histoire : Spinoza et Marx ». Althusser Balibar. *Lire le capital I*, Petite collection Maspero, 1968, p.46. Deleuze et Guattari vont très souvent se référer à ceux-ci pour leurs propres analyses politiques (celles sur Marx notamment), mais il est aussi intéressant de noter que ce courant, que nous pourrions nommer « spinozico-marxiste », se poursuivra avec Negri ou encore, plus récemment, dans l'excellent travail économique de Frédéric Lordon.

sociétés se constituent (société primitive, impériale, fasciste, etc.). Dans leurs études politiques des divers agencements sociaux, il s'agit, pour Deleuze et Guattari, d'exposer les mécanismes à partir desquels les sociétés se composent et, plus particulièrement, ce que ces mécanismes impliquent pour notre compréhension de notre propre société, c'est-à-dire la société capitaliste :

C'est la théorie de la distinction réelle, en tant qu'elle implique une logique spécifique. C'est parce qu'ils sont réellement distincts [...] que des éléments ultimes ou forces simples appartiennent au même être ou à la même substance. [...] Et la machine désirante n'est pas autre chose : une multiplicité d'éléments distincts ou de formes simples, et qui sont *liés sur* le corps plein d'une société [...] <sup>151</sup>.

Cependant, malgré les transformations que Deleuze fera subir à la notion d'expressivité, les résultats métaphysiques seront toujours les mêmes, c'est-à-dire établir une conception bi-univoque de la différence. Ainsi, cette conception permet à Deleuze de distinguer certains domaines de l'être, mais sans pour autant tomber dans le piège de la séparation ontologique. En effet, la différenciation qualitative du virtuel *ne vaut jamais mieux* que la différenciation de l'actuel. Bref, penser et définir la substance, le virtuel, comme le fait le Deleuze, c'est se donner les moyens de penser l'unité expressive de l'être sans jamais réduire la différence produite à une fonction analogique ou de hiérarchiser les manières d'être entre elles. N'oublions pas, jamais chez Deleuze il n'y aura un « Un supérieur à l'être » et c'est uniquement à cette condition qu'il est possible, selon lui, de penser « la différence en elle-même ». Toute l'ambition du projet métaphysique de

---

<sup>151</sup> Deleuze et Guattari. *L'anti-Oedipe : capitalisme et schizophrénie I*, op.cit., p.484. Cette réflexion se poursuivra dans *Mille plateaux* : « Le plan de consistance est un plan de variation continue, chaque machine abstraite peut être considérée comme un plateau de variation qui met en continuité des variables de contenus et d'expression. [...] La schizo-analyse n'est pas seulement une analyse qualitative des machines abstraites, mais aussi une analyse quantitative des agencements par rapport à une machine abstraite supposée pure ». Deleuze et Guattari. *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie II*, op.cit., p.637-640.

*Différence et répétition* est donc là. C'est pourquoi nous affirmons que sa lecture de Spinoza est déterminante pour la suite de ses travaux, car elle lui permet de légitimer, par l'histoire de la philosophie, une philosophie qui pense la différence librement, sans séparation ontologique, sauvetage transcendant ou formalisation transcendantale. Dieu, le virtuel, est production, machination de différence<sup>152</sup>. Voici comment Deleuze résume sa position métaphysique dans *Différence et répétition* :

Il faut montrer non seulement comment la différence individuante diffère en nature de la différence spécifique, mais d'abord et surtout comment l'individuation précède en droit la forme et la matière, l'espèce et les parties, et tout autre élément de l'individu constitué. L'univocité de l'être, en tant qu'elle se rapporte immédiatement à la différence, exige que l'on montre comment la différence individuante *précède* dans l'être les différences génériques, spécifiques et même individuelles – comment un champ préalable d'individuation dans l'être conditionne et les spécifications des formes, et la détermination des parties et leurs variations individuelles<sup>153</sup>.

Ceci nous conduit à réfléchir au second statut de la différence que Deleuze se réapproprie à partir de sa lecture de Spinoza, soit celui de la différence quantitative des modes sous le concept d'actuel. Avec ce concept, il ne s'agit plus de penser la genèse de la différence, mais de penser la dynamique interne de la différence produite. Ce rapport de composition interne à chacun des modes (qui consiste à l'actualisation d'un état de chose, une manière d'être de l'être), Deleuze l'examine en détail à l'aide de ce que les commentateurs ont nommé *La petite physique* de Spinoza. En effet, sur la base de celle-ci Deleuze ne se contente pas d'éliminer la séparation ontologique entre Dieu et ses créatures,

---

<sup>152</sup> C'est précisément ce que note Sauvagnargues quand elle montre l'importance que prend le concept de virtuel dans l'élaboration de la métaphysique deleuzienne : « Ainsi défini, le concept de virtuel nous conduit donc à abandonner cette conception statique d'une opposition terme à terme entre l'un et le multiple. Nous comprenons maintenant qu'elle impliquait en fait le seul dynamisme temporel de la multiplicité substantive ». Sauvagnargues. *Deleuze : l'empirisme transcendantal*, op.cit., p.109. Tout ce qui compte pour Deleuze, c'est donc de penser le dynamisme expressif de la différence (qui, a proprement parlé, est l'être en tant que tel) sans jamais la rabattre sous une quelconque transcendance ou philosophie transcendantale du sujet.

<sup>153</sup> Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.56-57.

il extrapole ce dynamisme différentiel aux modes et affirme que ceux-ci se constituent eux aussi différenciellement. Cette application de la petite physique de Spinoza à la différence quantitative de l'actuel va donc permettre à Deleuze de penser le dynamisme productif du fini, c'est-à-dire le fonctionnement de la différence en elle-même.

Pour comprendre cet enjeu et la place essentielle qu'il occupe dans la conception bi-univoque de la différence de Deleuze, reprenons l'exemple (que nous développerons davantage plus bas) que Spinoza donne dans l'*Éthique* visant à expliquer le fonctionnement du corps humain. Spinoza mentionne alors que le corps humain (mais c'est ce même principe qui détermine la constitution de chaque mode) se décompose en plusieurs parties (le cœur, les bras, le cerveau, etc.), parties qui à leur tour se décomposent aussi en plusieurs corps (pour le cœur, il s'agit de l'aorte, des ventricules, du système de circulation sanguine ; pour le sang il s'agit de la lymphe et du chyle, etc.) et ainsi de suite indéfiniment. Chacun de ces systèmes se juxtapose, ou mieux, se *compose* les uns avec les autres selon des rapports déterminés (que Spinoza identifie à des rapports de mouvement et de repos) permettant à la chose d'actualiser ou non ce qu'elle est. En ce sens, nous comprenons bien l'importance de cette pensée *physique* dans la philosophie de Spinoza, puisque c'est précisément celle-ci qui permet à Deleuze de comprendre et de définir l'actualisation de chaque chose. Certes le virtuel s'actualise en se différenciant, mais l'actuel est lui-même une composition de différence, un agencement par lequel la différence s'individualise et se singularise en s'actualisant.

Nous retrouvons donc la petite physique de Spinoza au cœur de la réflexion deleuzienne à propos des processus d'individuation et comment chaque chose (donc l'homme aussi) s'actualise sous la forme d'un événement singulier. En ce sens, le Je est

toujours pensé comme la conjonction d'éléments à partir desquels il se compose, une pure actualisation de virtualité (thème de la singularisation ou de l'haecceité qu'il développera notamment dans *Logique du sens* et avec Guattari dans *Mille plateaux*<sup>154</sup>). Pour Deleuze, le Je est un *résultat synthétisé* et non pas une *force synthétisante*. De la sorte, les choses (les modes) ne sont plus comprises comme une organisation téléologique des corps dont nous aurions à découvrir le sens (on note bien l'écart irrémédiable avec l'ontologie aristotélicienne dans laquelle la chose est ce qu'elle est en fonction de sa finalité, de son essence), mais sont le résultat d'un agencement de corps (chaque corps est un composé de corps plus simples mis en rapport de mouvement et de repos les uns avec les autres), agencement toujours variable, mais cherchant à demeurer à l'intérieur d'un certain rapport de vitesse dans lequel il peut s'actualiser.

Nous reviendrons sur le développement de ces thèses spinozistes dans la philosophie de Deleuze lorsque nous examinerons, dans les prochains chapitres, les processus d'individualisation intensifs et leurs conséquences dans la réflexion que Deleuze mènera sur les corps (et comment, à partir de cette réflexion, Deleuze pourra contester les philosophies du sujet). Cependant, notons déjà toute l'importance que prend « le prince des philosophes » dans l'élaboration de sa philosophie de la différence. C'est en effet à l'aide de cette lecture que Deleuze élabore les thèmes qui deviendront, pour ainsi dire, les balises de son travail subséquent, notamment lorsqu'il définira ce qu'est la subjectivité. Que nous pensions aux concepts de multiplicité, de plan d'immanence, d'événement, tous prennent

---

<sup>154</sup> Bien que ce passage s'appuie sur une lecture de Leibniz, il aurait très bien pu aussi s'appuyer sur sa lecture de Spinoza : « Le monde exprimé est fait de rapports différentiels et de singularités attenantes. Il forme précisément un monde dans la mesure où les séries dépendant de chaque singularité convergent avec celles qui dépendent des autres : c'est cette convergence qui définit la « compossibilité » comme règle d'une synthèse du monde ». Deleuze. *Logique du sens*, op.cit., p.134-135.

leur sens dans l'horizon de cette métaphysique que Deleuze élabore grâce à sa lecture de la théologie immanentiste de Spinoza.

Par contre, plus que pour des considérations internes, cette relecture de la métaphysique de Spinoza met en scène, en quelque sorte, le combat de Deleuze dans les années 60 en France. C'est sur la base de sa lecture de Spinoza que Deleuze peut établir, en toute légitimité historique, une philosophie en dehors des métaphysiques transcendantes ou transcendantales (qu'elles soient théologiques ou morales, et dont le principal objectif est de séparer l'Un de la différence et rabattre cette dernière dans la forme de l'Un). Pour lui, le véritable geste philosophique est plutôt d'affirmer tout l'être en une seule et unique fois (ou, pour reprendre la formule qu'il développera dans son livre sur Nietzsche, d'un seul « *coup de Dé* »<sup>155</sup>). C'est pourquoi nous affirmons, malgré ce que nous pourrions croire, que Deleuze ne s'écarte aucunement des sentiers métaphysiques de la philosophie. En effet, bien qu'il utilise cette lecture de Spinoza afin de mener ses propres batailles et contester les directions des philosophies du sujet de son époque (en tête, la phénoménologie et l'existentialisme), sa position s'insère néanmoins parfaitement dans les débats classiques de l'histoire de la philosophie. C'est ainsi qu'à l'intérieur même de l'histoire de la philosophie, Deleuze met sur pied son propre camp et bien que la bataille qu'il mène soit contemporaine, ses motivations s'inscrivent au cœur même de cette histoire.

---

<sup>155</sup> « Les dés qu'on lance une fois sont l'affirmation du hasard, la combinaison qu'ils forment en tombant est l'affirmation de la nécessité. La nécessité s'affirme du hasard, au sens exact où l'être s'affirme du devenir et l'un du multiple. [...] Car, pas plus que l'un ne supprime ou ne nie le multiple, la nécessité ne supprime ou n'abolit le hasard ». Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*, op.cit., p.29-30.

## Chapitre 3 : subjectivité et épistémologie

### 3.1 Le statut ontologique de l'âme chez Spinoza

Il est très rare qu'un philosophe s'arrête aux questions métaphysiques (ou même qu'il ne débute par elles) et qu'il ne poursuive pas son effort sur d'autres interrogations, plus concrètes, plus urgentes, qu'il souhaite aussi résoudre. En effet, pourquoi s'interroger sur ce que Dieu (l'être) est, si ce n'est pas pour connaître ce que l'homme est (et peut) ? Les stoïciens parlaient des trois branches de la philosophie (physique, éthique, métaphysique) et, en ce sens, nous pouvons dire que la métaphysique a toujours été comprise comme une pièce (certes fondatrice) d'un édifice philosophique plus vaste. Deleuze et Spinoza ne font pas exception à cette règle et c'est pourquoi notre examen de la lecture deleuzienne de Spinoza ne doit pas seulement éclairer l'élaboration de sa philosophie de la différence proprement dite, mais doit aussi éclairer sa conception de la subjectivité. Si la métaphysique immanentiste de Spinoza clarifie le rôle de la bi-univocité de la différence chez Deleuze, l'éclatement de la subjectivité que cette position deleuzienne entraîne ne s'explique qu'à partir du statut ontologique de l'âme qui découle de cette métaphysique. C'est pour cette raison qu'il est essentiel de poursuivre notre examen de la lecture deleuzienne de Spinoza et de regarder comment la philosophie de ce dernier lui permet de développer une conception de la subjectivité qui s'inscrit dans l'histoire de la philosophie (Deleuze répondant, lui aussi, à la question de la nature et des capacités épistémologiques de la subjectivité) et qui établit une objection sérieuse aux philosophies du sujet. Afin d'y

parvenir, nous devons d'abord dire quelques mots sur le statut ontologique de l'âme dans l'*Éthique* de Spinoza.

### 3.1.1 Conséquences de la non-substantialisation de l'âme

Lorsque nous avons entamé notre examen du parallélisme ontologique de Spinoza, nous avons mentionné que c'était aussi sur la base des principes de ce dernier que nous pouvions comprendre ce que Deleuze nommait le parallélisme épistémologique. Celui-ci concernait, rappelons-nous, le rapport entre les idées de l'âme humaine et les choses hors de la pensée (et en premier lieu le corps dont elle est l'idée). C'est pourquoi Deleuze ne s'arrête pas à la théologie immanentiste de Spinoza et poursuit sa lecture du parallélisme afin de comprendre les conséquences, pour la subjectivité, de celui-ci. Après tout, la théologie immanentiste de Spinoza est développée dans un livre intitulé *Éthique* ! L'objectif de cette métaphysique ne peut donc pas être mieux situé et Deleuze comprend très bien son importance. Mais alors, quelle est la définition de l'âme que Deleuze retrouve dans sa lecture de l'*Éthique* de Spinoza ? « L'objet de l'idée constituant l'âme humaine est le corps »<sup>156</sup>. Pour comprendre ce que Spinoza entend par ceci, nous devons d'abord situer cette réflexion dans les débats théologiques concernant la place que l'âme occupe dans l'être, c'est-à-dire ce que Dieu lui permet d'exprimer. Ce problème est incontournable, car pour *fonder* épistémologiquement les idées qui sont produites par l'âme, c'est-à-dire

---

<sup>156</sup> Proposition XIII de la seconde partie de l'*Éthique*.

déterminer, hors de tout doute, la *vérité* à laquelle elles peuvent prétendre (et la méthode nous permettant de les formuler), il faut d'abord avoir défini le statut ontologique de l'âme.

Dans l'idéalisme transcendant, l'argumentaire est à peu près le suivant : si les idées de l'âme possèdent une valeur supérieure par rapport à son corps et aux autres créatures de Dieu (pensons ici à « l'âme purifiée » du *Phédon* de Platon), c'est parce que l'âme est une substance *différente* (comme c'est le cas avec Descartes), à part de l'Étendue. Dans cette perspective, l'âme est, pour ainsi dire, plus proche de ce que Dieu est que le corps peut l'être. Cette proximité avec Dieu donne à l'âme une plus-value ontologique, plus-value sur laquelle l'idéalisme transcendant s'appuie pour faire du résultat de son activité la fondation de la connaissance et de la vérité. C'est la *pureté* de l'idée (détachée de toutes traces matérielles corruptibles) qui pave la voie à une compréhension du monde et des choses ou, pour reprendre les concepts fondamentaux de Descartes, d'avoir une idée claire et distincte de ceux-ci.

En effet, sur ce point précis, la position de Descartes ne s'écarte pas tellement de celle héritée du néo-platonisme affirmant que la plus haute *réalité* de la chose se situe toujours dans l'« Idée » de celle-ci. Selon le néo-platonisme, l'Idée vraie possède une universalité et une éternité rendant l'âme, par sa production, digne de l'entendement divin (dignité à laquelle aucune autre chose matérielle finie ne peut prétendre. Rien d'autres que la Pensée produit de l'infini). Il est facile de caricaturer le néo-platonisme sous la forme d'un mysticisme de l'Un et de ne voir, dans ce courant philosophique, qu'une négation du monde ici-bas, des apparences et des simulacres. Mais pourtant, cette position de l'idéalisme transcendant, pour qui seul le monde des idées est vrai et éternel, pose un enjeu qu'aucun philosophe véritablement consciencieux ne peut s'épargner : quel statut devons-

nous donner aux idées de l'âme ? Deleuze, dans son chapitre *Les trois images de philosophes* de son livre *Logique du sens*, qualifie cette façon néo-platonicienne de philosopher de « philosophie des hauteurs », puisque son ambition consiste à contempler les Idées qui sont le « ciel étoilé » du monde matériel<sup>157</sup>. C'est uniquement lorsque l'âme porte son attention sur ce ciel étoilé des Idées qu'elle accomplit sa nature.

Évidemment, sur plusieurs points importants, Descartes se distingue radicalement de cette « philosophie des hauteurs » dont nous parle Deleuze dans *Logique du sens*. En effet, sur le plan épistémologique, Descartes semble bien davantage se rapprocher de l'idéalisme transcendantal de la Modernité que de celui transcendant du néo-platonisme. Le *cogito* deviendra, avec Descartes, producteur de son propre ciel étoilé. Mais il faut faire très attention ici, car, pour fonder épistémologiquement cette puissance de penser, Descartes a toujours besoin de recourir à la transcendance de Dieu. Rappelons-nous, c'est l'existence de ce dernier qui donne à l'âme la certitude de ne pas être trompée et c'est son rapport analogique à Dieu qui lui permet de revendiquer la vérité de ses idées (et qui distingue l'homme de l'animal-machine). Le constat est le même entre Descartes et le néo-platonisme : les idées de l'âme sont plus proches de ce que Dieu est que le corps et si l'âme n'était pas prisonnière de ce dernier, selon la formule consacrée par Platon, nous pouvons à peine imaginer ce qui lui serait possible d'espérer !

Spinoza, quant à lui, ne peut pas donner un tel privilège ontologique à l'âme et à ses idées. Nous le savons, pour lui, il peut y avoir qu'une seule substance, un seul plan d'immanence où s'exprime, d'un seul coup, toute la puissance de Dieu. En ce sens, pour

---

<sup>157</sup> Deleuze. *Logique du sens*, op.cit., p.152-158.

demeurer cohérent avec sa métaphysique, Spinoza doit concevoir l'âme (et le résultat épistémologique de son activité) autrement que par la voie du privilège ontologique. Sa position sera celle de la non-substantialisation de l'âme. Avec cette réponse, non seulement l'âme ne peut plus prétendre être plus proche de Dieu que les corps étendus (qui sont, eux aussi, l'expression nécessaire de Dieu), mais elle ne peut même plus prétendre jouer un rôle *moral* sur le corps dont elle est l'idée. Car, sans éminence, sans plus-value ontologique, rien ne peut plus fonder les capacités épistémologiques de l'âme. Si l'âme ne se distingue plus des corps, elle ne peut plus se soustraire de ce qui arrive au corps dont elle est l'idée, ni prétendre former des idées exemptes de toutes traces matérielles. Bref, la réponse de la non-substantialisation de l'âme humaine de Spinoza nous indique qu'aussi puissante et indépendante peut-elle nous paraître lorsque nous l'expérimentons, l'âme demeure, pour Spinoza, une simple expression de Dieu, complètement déterminée par la nécessité divine. Mais comment accepter une telle relativisation du rôle de l'âme sur le plan épistémologique, tout en cherchant la vie philosophique ? Assistons-nous, avec Spinoza (et donc par ricochet avec Deleuze aussi), à l'impossibilité de la vérité ? Quelle nouvelle forme peut-elle prendre en pareille circonstance ?

Afin de bien comprendre les enjeux de ce problème et les répercussions qu'il aura au sein de la philosophie deleuzienne, il est judicieux de resituer cette question de la non-substantialisation de l'âme au sein des débats moraux de la philosophie cartésienne. C'est dans ses derniers écrits que Descartes défendra la thèse de la substantialisation de l'âme humaine et tâchera de démontrer quels sont ses privilèges dans la relation qu'elle entretient avec son corps. L'exposé le plus limpide à ce sujet se retrouve dans son *Traité des passions* (mais dont nous pouvons situer l'origine du projet dans sa correspondance avec la princesse

Élisabeth, où celle-ci questionne Descartes sur les implications morales du dualisme prôné dans ses *Méditations*<sup>158</sup>). Voici en quelques mots la solution restée célèbre que Descartes proposera alors au problème de l'union de l'âme et du corps : l'âme, à travers ce qu'il nomme la « glande pinéale » (qui constitue, en quelque sorte, le siège matériel de l'âme), perçoit ce qui arrive à son corps (ressentir, par exemple, une excitation), mais elle peut aussi, réciproquement, inférer sur le mouvement des « esprits animaux » et ainsi diriger les actions de son corps. Le problème de Descartes est donc double : comment maintenir le dualisme substantiel de l'âme et du corps, tout en accordant à l'âme, pour des intérêts moraux évidents (sinon l'âme demeurerait strictement passive à ce qui arrive à son corps),

---

<sup>158</sup> Pour comprendre les implications morales de la distinction substantielle entre l'âme et le corps et le privilège que Descartes octroie à celle-ci, la correspondance qu'il entretiendra avec la princesse Élisabeth est tout indiquée. C'est, à bien des égards, l'insistance de la princesse qui mènera Descartes à la rédaction de son *Traité des passions*. En fait, ce qui motive la princesse à entreprendre cette correspondance avec Descartes, c'est précisément le fait qu'elle souhaite comprendre les conséquences morales d'une telle distinction et surtout, comment il est en mesure de concevoir l'action du corps humain sur l'âme (que les faits, nous dit-elle, démontrent), si celui-ci est séparé d'elle : « [...] en vous priant de me dire comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante [...]) C'est pourquoi je vous demande une définition de l'âme plus particulière qu'en votre métaphysique, c'est-à-dire de substance séparée de son action, de la pensée. Car encore que nous les supposions inséparables, comme les attributs de Dieu, nous pouvons, en les considérant à part, en acquérir une idée plus parfaite ». Lettre d'Élisabeth à Descartes datée du 16 mai 1643. Nous citons à partir de : Descartes. *Correspondance avec Élisabeth : et autres lettres*, (traduction Jean-Marie et Michelle Beyssade), Flammarion, 1989, p.65-66. En effet, le problème est de taille (et sera l'objet de nombreuses pages en histoire de la philosophie !) : comment, si l'âme et le corps sont des substances distinctes, l'une peut inférer sur l'autre ? À bien des égards, la réponse définitive à ce problème viendra dans le *Traité des passions* avec cette idée de la « glande pinéale » qui sera, pour ainsi dire, le siège matériel de l'âme humaine : « Mais la volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte. [...] et toute l'action de l'âme en ce que par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande, à qui elle est étroitement jointe, se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté ». Descartes. *Traité des passions*, article XLI. Spinoza va, tout au long de l'*Éthique*, se montrer très critique envers cette position : « Je sais bien que le très illustre Descartes, encore qu'il ait cru au pouvoir absolu de l'âme sur ses actions, a tenté l'explication des sentiments humains par leurs causes premières et a montré en même temps comment l'âme peut dominer absolument les sentiments ; mais, à mon avis, il n'a rien montré du tout que l'acuité de sa grande intelligence, comme je le démontrai en son lieu ». Préface de la troisième partie de l'*Éthique*. En fait, cette position cartésienne de la substantialisation de l'âme (et surtout sa solution de la « glande pinéale ») est si improbable pour Spinoza, qu'il écrira, dans la préface de la cinquième partie de l'*Éthique*, qu'il s'étonne que Descartes « soutienne une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte ».

une capacité d'intervenir sur son corps. Mais aussi, deuxième problème, comment expliquer que les passions qui proviennent du corps (et donc d'une autre chose que l'âme elle-même) produisent autant de remous en elle et viennent toujours, en quelque sorte, la troubler ?

Ce dernier point est important, car le dualisme et la séparation substantielle de l'âme et du corps doit aussi valoir pour le corps. Rien ne nous permet encore de comprendre en quoi consistent les *règles d'enfermement* du corps, ni quelle est la puissance qu'exerce cet enfermement sur l'âme. C'est d'ailleurs cette puissance du corps sur l'âme qui pousse la princesse Élisabeth à questionner Descartes, car malgré son dévouement à la science et à la connaissance de la vérité, son âme, dit-elle, est constamment préoccupée par les malheurs de la vie, ce qui l'empêche de jouir des bienfaits de la science<sup>159</sup>. L'expérience quotidienne semble donc contredire le dualisme, puisqu'il n'est jamais vraiment possible pour l'âme de se séparer de ce qui arrive à son corps. Voilà donc pourquoi il est si important d'accorder ce privilège ontologique à l'âme, puisque sans cette éminence qui la distingue (et la sépare) de son corps, plus rien ne peut *fonder* sa puissance, sa légitimité épistémologique, ni même, à la limite, sa capacité *morale* d'échapper à la passivité de son corps.

---

<sup>159</sup> Malheurs qui sont bien réels. Intrigues politiques, vie d'exil, oncle décapité, orpheline, etc. La princesse mentionne souvent à Descartes la difficulté qu'elle a à se consacrer pleinement à la science à cause des afflictions de son corps : « Mais j'avoue que je trouve de la difficulté à séparer des sens et de l'imagination des choses qui y sont constamment représentées par discours et par lettres, que je ne saurais éviter sans pécher contre mon devoir. Je considère bien qu'en effaçant de l'idée d'une affaire tout ce qui me la rend fâcheuse [...] j'en jugerais tout aussi sainement et y trouverais aussitôt les remèdes que l'affection que j'y apporte. Mais je ne l'ai jamais su pratiquer qu'après que la passion avait joué son rôle. Il y a quelque chose de surprenant dans les malheurs, quoi que prévus, dont je ne suis maîtresse qu'après un certain temps, auquel mon corps se désordonne si fort, qu'il me faut plusieurs mois pour le remettre, qui ne se passent guère sans quelque nouveau sujet de trouble. » Lettre d'Élisabeth à Descartes, 22 juin 1645. Descartes. *Correspondance avec Élisabeth : et autres lettres*, op.cit., p.104-105.

Descartes, en grand philosophe, comprend donc parfaitement l'importance d'aménager une solution conceptuelle à ce problème afin de demeurer à la fois cohérent avec le dualisme de ses *Méditations* et l'expérience, disons quotidienne, qu'on fait de cette chose pensante qu'est l'âme. En fait, déjà dans l'élaboration du doute méthodologique au cœur de la première méditation, Descartes est confronté à ce problème. En effet, cette capacité qu'a l'âme de suspendre ses jugements sensibles immédiats présuppose qu'elle est capable d'*extérioriser* sa puissance de penser des passions de son corps et d'être, pour ainsi dire, seule avec elle-même. Ainsi, que ce soit dans une perspective métaphysico-épistémologique (c'est-à-dire fonder la vérité des idées de l'âme) ou dans une perspective morale (l'action de l'âme sur le corps), il s'agit toujours, pour Descartes, de démontrer l'éminence de l'âme sur le corps.

En ce sens, et c'est ce que nous voulons maintenant souligner, que ce soit pour établir le doute méthodologique ou pour fonder le libre arbitre de l'âme, cela nécessite un premier principe consistant à distinguer (ontologiquement) l'activité pensante de l'âme (et le résultat de cette activité, c'est-à-dire ses idées) de ce qui arrive à son corps. C'est de cette façon que Descartes perpétue la tradition philosophique, et ce, tant d'un point de vue épistémologique (comment l'âme peut-elle prétendre connaître les choses du monde en toute certitude si Dieu ne lui a pas donné ce privilège et qu'elle est prisonnière de son corps ?) que moral (c'est ce privilège du libre arbitre et de la suspension de ses idées, que Dieu a accordé à l'homme qui lui donne son éminence sur le reste des créatures qui n'ont pas ce privilège d'être, elles aussi, des *res cogitans*).

De son côté, Spinoza, nous le savons, ne peut en aucune façon proposer une telle solution conceptuelle. L'âme humaine est définie non plus comme une substance, mais

comme un mode<sup>160</sup>, c'est-à-dire qu'elle est un résultat, une manière d'être de l'être. En ce sens, non seulement l'âme est finie parce qu'elle est toujours dépendante, pour être ce qu'elle est, d'une cause extérieure (comme le mentionne Deleuze : « les modes passent à l'existence et cessent d'exister, en vertu de lois extérieures à leurs essences »<sup>161</sup>) mais elle ne peut jamais dépasser son champ d'expertise qui consiste à être une chose pensante (restreinte à cet attribut particulier de Dieu). Son essence se résume à produire et à enchaîner les idées les unes avec les autres, selon l'ordre et la connexion exprimés par Dieu. Encore une fois, nous constatons l'importance du parallélisme dans l'expressionnisme de Spinoza, car, selon la différence qualitative des attributs de Dieu, cela signifie que l'âme, en tant que mode de l'attribut Pensée, ne peut nullement avoir, comme c'est le cas chez Descartes, de siège matériel dans le corps.

Par contre, cela ne résout pas le problème de la non-substantialisation de l'âme, ni celui de la nature de sa relation avec son corps. Pour Spinoza, corps et âme sont l'expression nécessaire d'une seule substance et ni l'un ni l'autre ne peut prétendre avoir une éminence sur l'autre. Chacun s'exprime, pour ainsi dire, de son côté, selon son propre ordre et connexion. Cependant, et la nuance est importante : refuser d'octroyer à l'âme un privilège ontologique ne signifie pas pour autant que Spinoza veuille en octroyer un au corps. Pas plus qu'il ne s'agit de construire une philosophie substantielle de l'âme, il ne

---

<sup>160</sup> L'argument de Spinoza repose sur l'existence nécessaire de la substance. Si l'homme était substance, il devrait nécessairement exister, ce qui, pour Spinoza, est absurde. Nous retrouvons cet argument au premier axiome de la seconde partie de l'*Éthique* : « L'essence de l'homme n'enveloppe pas l'existence nécessaire, c'est-à-dire que, selon l'ordre de la nature, il peut se faire que cet homme-ci ou cet homme-là existe ou n'existe pas ». Voici comment Deleuze interprètera ce passage : « Un mode passe à l'existence, non pas en vertu de son essence, mais en vertu des lois purement mécaniques qui déterminent une infinité de parties extensives quelconques à entrer sous tel rapport précis, dans lequel son essence s'exprime ». Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.191-192.

<sup>161</sup> Ibid., p.192.

s'agit d'en fonder une sur le corps. Deleuze sait qu'une lecture rapide de Spinoza peut nous faire croire que ce dernier promeut une sorte de philosophie corporelle ou sensualiste de l'existence : « Pourtant, une des thèses théoriques les plus célèbres de Spinoza est connue sous le nom de parallélisme : elle ne consiste pas à nier tout rapport de causalité réelle entre l'esprit et le corps, mais interdit toute éminence de l'un sur l'autre. Si Spinoza refuse toute supériorité de l'âme sur le corps, ce n'est pas pour instaurer une supériorité du corps sur l'âme, qui ne serait pas davantage intelligible »<sup>162</sup>. Bref, dans l'« anarchie couronnée » que Deleuze lit dans la philosophie de l'immanence de Spinoza, il faut toujours maintenir l'égalité des attributs entre eux.

En résumé, nous constatons que le parallélisme permet de comprendre deux choses fondamentales à propos des capacités épistémologiques de l'âme humaine : premièrement, l'autonomie de la *res cogitans* sur laquelle s'appuie Descartes s'explique, selon Spinoza, par le fait que toutes les idées que l'âme humaine forme sont des modifications, des manières d'être, qu'exprime *un* (et lui seul) attribut de Dieu. L'âme n'est l'affaire que d'un seul attribut, celui de la Pensée. Seule avec elle-même, l'âme croit facilement que sa production d'idées et sa capacité de les enchaîner les unes avec les autres la rende aussi puissante et infinie que l'entendement divin qui l'a créée. Comme le mentionne Spinoza (nous y reviendrons plus bas), si les triangles pouvaient parler, ils diraient sans doute que Dieu est « éminemment triangulaire » ! Nietzsche écrira de très belles pages sur cette présomption de l'homme à propos de sa puissance de penser. L'imagination de l'âme s'emballe bien souvent à propos de son origine attributive, mais cette origine ne lui permet

---

<sup>162</sup> Deleuze. *Spinoza : philosophie pratique*, op.cit., p.28. Spinoza ne fait donc pas une *inversion* du cartésianisme ou, plus généralement, une inversion du néo-platonisme, mais il *relativise* l'âme et le corps à la fois.

en aucune manière, en tant que mode, de fonder et d'assurer la maîtrise de son activité pensante, nous dit Spinoza. L'âme est, la plupart du temps, complètement submergée par sa production d'idées et l'existence de chacune de ses idées dépend toujours d'une cause extérieure, donc l'âme dépend d'autre chose qu'elle-même. De la sorte, cette origine attributive de l'âme nous explique à la fois l'essence modale de l'âme et son autonomie interne (différence qualitative de l'attribut Pensée).

Deuxièmement, et c'est ici que les choses deviennent intéressantes pour notre examen de la lecture deleuzienne de Spinoza, les idées que l'âme humaine forme doivent néanmoins suivre le mouvement de ce qui arrive aux autres attributs de Dieu. En effet, en vertu du parallélisme ontologique de Spinoza, ce qui arrive à un attribut de Dieu doit aussi arriver aux autres. C'est donc à partir de ce principe que Spinoza réfléchit cette union que nous expérimentons si fortement entre l'âme et le corps. En effet, pour demeurer cohérent avec son *Éthique*, Spinoza doit concevoir les choses étendues qui affectent le corps humain (et le corps humain lui-même, qui est lui aussi un mode de l'attribut Étendue) de façon telle que, ce qui arrive au corps humain (qui est l'objet de l'idée de l'âme) doit nécessairement arriver aux idées qui en expriment l'affection. La non-substantialisation de l'âme et du corps humain a donc pour conséquence que l'âme et le corps sont conçus par Spinoza comme une seule et même manière d'être (l'homme) de Dieu, mais envisagés selon deux attributs différents (une fois selon celui de l'Étendue, l'autre selon celui de la Pensée). C'est donc seulement par l'intermédiaire du parallélisme que nous pouvons comprendre l'aménagement conceptuel avec lequel Spinoza (et par ricochet Deleuze) réfléchit l'union du corps et de l'âme et leurs pouvoirs respectifs sur l'un et l'autre.

### 3.1.2 L'union de l'âme et du corps humain chez Spinoza

À première vue, le parallélisme de Spinoza semble aboutir à un non-sens par rapport à la définition de l'homme qu'il donne dans l'*Éthique* : « D'où suit que l'homme consiste en une âme et un corps, et que le corps humain existe comme nous le sentons »<sup>163</sup>. Certes, d'un point de vue ontologique, nous pouvons facilement convenir qu'au nom de la différence qualitative des attributs, Pensée et Étendue sont conçues comme des attributs de Dieu réellement distincts. Par contre, lorsque nous envisageons cette distinction sous l'angle de l'expérience humaine, en la rapportant à la relation intime et in-dissécable qui se noue entre l'âme et le corps au sein de l'homme (sa nature étant précisément celle d'être un mode exprimant ces deux attributs), le parallélisme semble nous replonger au cœur du dualisme cartésien, celui-là même que Spinoza a tant décrié. En effet, c'est Descartes qui sépare substantiellement l'âme du corps et non Spinoza. Le problème est donc le suivant : comment Spinoza peut-il penser une distinction réelle entre les différents attributs de Dieu (dont celui de la Pensée et celui de l'Étendue constituent l'essence de l'homme) tout en réfutant, du même souffle, que l'âme puisse être séparée de ce qui arrive à son corps, qu'elle *est* l'idée d'un corps ? Spinoza n'incorpore-t-il pas deux plans de réalité au sein d'une seule expérience ? Les modes seraient-ils eux aussi bi-univoque ? Il est important d'examiner la réponse spinoziste à ce problème de l'union de l'âme et du corps, car c'est précisément à partir de cette réponse que Deleuze pourra appuyer sa propre conception de ce qu'il nomme, quant à lui, la subjectivité mutilée.

---

<sup>163</sup> Corollaire de la proposition XIII de la seconde partie de l'*Éthique*.

Afin de mieux comprendre cette réponse spinoziste (à propos de laquelle se sont écrites, il va sans dire, de nombreuses pages de philosophie) et d'examiner plus en détail ce qui intéressera plus particulièrement Deleuze dans cette conception, reprenons l'explication de Guérout et son exemple du triangle :

Il faut conclure, au contraire, que, dans la Pensée, les idées s'engendrent les unes les autres selon l'ordre et la connexion de leur propre causalité dans la Pensée, et que cet ordre se trouve être la même chose que l'ordre et la connexion qui sont ses objets dans les autres attributs. On dira, en conséquence, que l'idée du triangle engendre d'elle-même, dans la Pensée, l'idée de l'égalité des angles du triangle à deux droits, de la même façon que, dans l'Étendue, l'être formel du triangle engendre l'être de cette propriété, mais non du fait que cet être formel l'y contraint du dehors<sup>164</sup>.

Guérout ne choisit pas cet exemple fortuitement, car c'est celui que Spinoza exploite lui-même, sous diverses formes, dans ses écrits<sup>165</sup>. Selon lui, Spinoza distingue ce que le triangle est en tant qu'idée et ce qu'il est en tant que figure. Cela signifie que l'idée du triangle, que l'âme humaine forme, engendre, par elle-même, en elle-même, ses propres conséquences. De la sorte, à partir de cette première idée, l'âme peut former aussi l'idée

---

<sup>164</sup> Guérout. *Spinoza II : l'âme*, op.cit., p.66. L'autonomie causale de chaque attribut est donc identifiée et clairement située dans l'attribut Pensée, mais ce « *de la même façon que* », qui, dans les faits, constitue le fondement même du parallélisme spinoziste, est la clé pour comprendre, selon Guérout, les limites « existentielles » de l'âme humaine (qui ne va jamais plus loin que jusqu'où le corps, dont elle est l'idée, lui permet d'aller) et fonde, épistémologiquement, sa connaissance. Voilà pourquoi, Spinoza, tout en restant fidèle à l'égalité attributive de sa philosophie métaphysique, répond aussi directement aux questions des critiques de la connaissance modernes.

<sup>165</sup> C'est notamment le cas dans le premier scolie, de la proposition VII de la seconde partie de l'*Éthique* : « Par exemple, un cercle qui existe dans la Nature et l'idée du cercle – idée qui est aussi en Dieu – sont une seule et même chose, qui s'explique par des attributs différents ; et ainsi, que nous concevions la Nature soit sous l'attribut de l'Étendue, soit sous de l'attribut de la Pensée, soit sous quelque autre, nous trouvons un seul et même ordre, autrement dit une seule et même connexion des causes [...] ». Pour Spinoza, loin d'être un obstacle à une réflexion sur la nature de l'ordre et la connexion du corps humain et de l'âme, le parallélisme ontologique vient plutôt confirmer cette union modale entre ces deux attributs. C'est à partir de cette position que nous pouvons comprendre comment il est possible de contourner le fameux dualisme cartésien, tout en déterminant (en donnant une réalité) l'essence de la pensée. L'âme est l'idée d'un corps existant en acte et qui existe pour nous, pour reprendre la définition de ce corollaire que nous citons précédemment de la proposition XIII de la seconde partie de l'*Éthique*, « comme nous le sentons ».

que les angles du triangle sont toujours égaux à deux droits et, suivant l'ordre et la connexion des idées entre elles, former, indéfiniment, d'autres idées reliées aux différentes propriétés du triangle. De l'autre côté, Spinoza affirme que la figure du triangle engendre elle aussi, d'elle-même, ses propres propriétés selon l'ordre des causes des corps étendus de la Nature, et ce, sans égard à l'âme qui peut, ou non, en avoir l'idée. L'idée du triangle et le triangle en tant que figure sont donc deux qualités distinctes, mais qui pourtant, du point de vue de Dieu, lorsqu'ils s'actualisent dans ce triangle-ci ou ce triangle-là, ne sont qu'une seule et même chose, une fois envisagée en tant qu'idée et une autre en tant que figure. Le triangle est ainsi, en tant que mode, tout ce que Dieu exprime à travers lui, et ce, bien qu'il puisse, pour ainsi dire, se décortiquer en divers attributs.

Cet exemple, rapporté à l'homme, signifie donc qu'il est l'expression simultanée d'un corps étendu (figure du triangle) et d'une âme pensante (idée du triangle). Évidemment, il est possible de décortiquer cette union modale, c'est-à-dire qu'en nous appuyant sur la différence qualitative des attributs, nous pouvons concevoir l'homme une fois comme activité pensante et une autre comme corps étendu. Cependant, en aucun cas poser cette différence qualitative ne vient modifier l'existence modale et quantitative de l'homme, pas plus qu'elle ne permet de concevoir, entre ces deux attributs, une éminence de l'un sur l'autre, ni même la possibilité d'intervenir sur sa production. Les idées s'enchaînent par elles-mêmes, en elles-mêmes, tout comme c'est le cas pour le développement des corps étendus. En ce sens, tout comme c'est *abstraitement* que nous distinguons Dieu comme Nature naturante et Nature naturée, c'est abstraitement que nous décortiquons l'homme en tant que corps et en tant qu'âme. Pensée et Étendue sont deux qualités réellement distinctes de Dieu, mais qui sont, dans l'homme (en tant que

modification finie de Dieu) la même chose, la même expérience modale. Cette position de Spinoza est fondamentale d'un point de vue existentiel et épistémologique, car elle signifie que le corps ne peut ni être senti ou conçu, sans les idées que forme l'âme et que cette dernière ne peut former aucune idée, sans qu'elle passe par le corps. Parallélisme absolu, un peu comme si deux solitudes vivaient, réunies, la même vie.

De cette définition, un premier problème surgit : si nous comprenons intuitivement que l'âme soit dans l'impossibilité de penser la figure du triangle sans l'intermédiaire de ses idées et, qu'à la limite, le triangle ne puisse pas même exister sans une âme humaine pour en former quelque part l'idée, nous voyons mal comment la figure du triangle peut affecter l'âme de façon à enclencher en elle ce processus d'enchaînement des idées. En effet, avec une telle conception de l'union modale de l'homme, Spinoza affirme que les idées que l'âme forme ne peuvent être enchaînées entre elles que si, et seulement si, elles sont affectées à être enchaînées de la sorte dans le corps auquel elle est unie et avec lequel elle actualise son existence. Pour Spinoza, si l'âme est en mesure de former l'idée du triangle, c'est que son corps a d'abord été affecté par cette figure, l'idée et le corps étant, pour ainsi dire, pris dans une seule et même relation paralléliste, s'exécutant certes chacun de son côté, mais selon un même ordre nécessaire<sup>166</sup>. Ce principe de la philosophie de Spinoza nous permet de mieux comprendre le sens, et surtout l'importance, de la formule que nous

---

<sup>166</sup> Alexandre Matheron souligne habilement cette relation, quasi *mimétique*, entre le corps et l'âme humaine et montre comment il est nécessaire que le premier soit affecté, d'une certaine manière, par la figure pour que la seconde puisse avoir les idées qui y correspondent. Même le géomètre est soumis à cette logique paralléliste des attributs et doit se laisser disposer corporellement afin d'avoir les idées adéquates des objets qu'il étudie : « Lorsque nous construisons le concept de cercle, notre corps esquisse, ne serait-ce que de façon imperceptible, la série des gestes par lesquels nous pourrions, le cas échéant, fabriquer un objet circulaire : ceux-là mêmes qu'exprime idéalement la définition génétique de l'objet [...] En définitive, toute déduction rationnelle a pour corrélat physique un comportement technique esquissé ou effectif, par lequel, virtuellement ou réellement, nous devenons maîtres et possesseurs d'une partie de la Nature » Matheron. *Individu et communauté chez Spinoza*, op.cit., p.76.

citations précédemment affirmant que nous sommes exactement comme nous « sentons notre corps ». L'idée *est* ce que nous sentons de notre corps, et le corps *est* ce qui est senti par l'idée. C'est pourquoi les idées et les affections du corps peuvent être conceptualisées comme une seule et même affection, une seule et même expérience, et ce, au nom de la relation paralléliste que nous propose, métaphysiquement, Spinoza.

Cet exemple nous permet aussi d'identifier précisément où se situe le caractère dissécable des attributs dans l'actualisation des modes. Figure et idée *sont* et réalisent, selon Spinoza, le même triangle, mais une fois considéré comme l'expression de l'attribut Pensée et une autre fois comme l'expression de l'attribut Étendue. C'est ainsi que nous pouvons constater, encore une fois, toute la puissance, et surtout, l'absoluité de cette position paralléliste de Spinoza puisque, au final, rien ne peut échapper à sa *logique* métaphysique, pas même l'âme humaine (qui n'échappe pas à ce qui arrive à son corps). L'idée de cette séparation (si importante dans l'idéalisme transcendant ou transcendantal) entre figure et idée est précisément une *idée* qui est, de surcroît, imaginaire. En ce sens, rien n'ébranle la cohérence métaphysique de Spinoza et sa conception de la subjectivité, c'est-à-dire l'idée que l'âme humaine a d'elle-même est déterminée par les principes de cette métaphysique.

### **3.2 Conséquences épistémologiques de cette lecture de Spinoza dans la conception deleuzienne de la subjectivité**

Si ce point est désormais clair et que nous comprenons que la solution spinoziste au problème du statut ontologique de l'âme et, plus précisément, à celui de son union avec le corps, est inscrite au cœur même de son parallélisme, nous devons maintenant examiner les conséquences de cette union et comment elle se met, concrètement, en œuvre chez Spinoza. Plus encore, nous devons mettre en lumière qu'elles sont les répercussions de cette lecture pour Deleuze dans l'élaboration sa propre réflexion sur la subjectivité. Que retient-il exactement de la définition de l'âme humaine spinoziste et quelle importance prend-elle dans son travail ? Sur quelles batailles cette définition de l'âme le mène-t-il ?

Premièrement, ce qu'il faut remarquer, c'est que cet ordre causal, considéré cette fois strictement du point de vue interne à chaque attribut, renforce non seulement l'argument de la distinction réelle entre les différents attributs, mais nous oblige aussi à penser le parallélisme non plus d'un point de vue ontologique, mais, pour reprendre le mot que nous citons précédemment de Deleuze, d'un point de vue « épistémologique »<sup>167</sup>.

---

<sup>167</sup> Il est important de souligner, encore une fois, à quel point la lecture de Deleuze ne s'écarte pas de celle de Guérault. Voici comment ce dernier explique cette seconde déduction (qu'il nomme, quant à lui, gnoséologique) du parallélisme : « l'unité ontologique des modes ne doit pas faire perdre de vue les différences réelles et essentielles. Ainsi, contrairement à la démonstration de la première partie, qui est ontologiquement fondée sur la substance infiniment infinie, la démonstration de cette contrepartie est-elle gnoséologique ; se tirant de celle de la proposition 7, elle se fonde comme elle sur la loi de connaissance énoncée dans l'Axiome 4 du livre I : nous ne pouvons connaître un mode de la pensée que par sa cause, laquelle est un mode de la pensée, etc. ; connaître un mode de l'étendue que par sa cause, c'est-à-dire un mode de l'étendue, etc. La puissance causale des attributs est conclue là d'une nécessité gnoséologique, et,

Cette nouvelle interrogation vise à déterminer le rapport de vérité qui peut (ou non) s'établir entre les idées de l'âme et les choses extérieures qu'elles représentent. Certes l'homme est l'union modale de deux attributs distincts, mais que peuvent dire les idées concernant les autres modes qui sont d'attributs distincts ? Où se situe la vérité de l'idée et de quelle manière l'âme peut-elle en revendiquer ses droits ? Quel savoir lui permet-elle d'établir sur son propre corps ? Ainsi, il ne s'agit plus, avec ce second questionnement paralléliste, de démontrer, au plan existentiel, la nature de l'union modale de l'homme, mais de définir quel est le statut de la connaissance et quelles sont, pour l'âme, ses limites. Voici comment Deleuze explique l'interrogation épistémologique de Spinoza : « Ce parallélisme est donc « épistémologique » : il s'établit entre l'idée et son « objet » (*res ideata, objectum ideae*) [...] le point de vue épistémologique signifie : un mode étant donné dans un attribut, une idée lui correspond dans l'attribut Pensée, qui représente ce mode et ne représente que lui »<sup>168</sup>.

Selon le parallélisme ontologique, l'apparition d'un mode provoque nécessairement en Dieu l'idée de ce mode, mais l'idée de ce mode est précisément une idée, qui ne concerne donc, en ce sens, que l'attribut Pensée. De la sorte, Deleuze exploite, afin d'expliquer l'accord épistémologique entre les idées de l'âme et les corps qu'elles représentent, le même argument que pour sa démonstration du parallélisme ontologique, c'est-à-dire celui des deux puissances de Dieu. Cet argument stipule, rappelons-nous, que tout ce que Dieu fait, il doit nécessairement en avoir aussi l'idée et que ces deux actions (faire et penser) résument, pour ainsi dire, toute la puissance de Dieu. L'argument, sur le

---

même lorsqu'il s'agit de celle de l'Étendue, il est procédé du connaître à l'être ». Guérault. *Spinoza II : l'âme*, op.cit., p.87.

<sup>168</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.99-100.

plan épistémologique, devient ainsi le suivant : Dieu produit l'âme et le corps humain de façon telle qu'ils peuvent être chacun affecté de nombreuses façons (et ce, indéfiniment). Ces affections sont donc quelque chose que Dieu fait exister et dont il doit aussi, par le fait même, former l'idée. En ce sens, si l'âme humaine a, elle aussi, l'idée de ses affections et que celles-ci sont adéquates (nous reviendrons plus bas sur ce concept de l'idée adéquate) avec la chose qui affecte, à ce moment, son corps, cela signifie que ses idées correspondent aux idées que Dieu a lui-même de cette chose. Le rapport de vérité de l'idée ne s'établit donc pas entre elle et la chose qu'elle représente (qui concerne un autre attribut qu'elle), mais plutôt entre elle et *l'idée que Dieu a de cette chose*.

Cette lecture du parallélisme épistémologique de Spinoza est très importante pour Deleuze, car elle lui permet de réfléchir deux éléments essentiels qui concernent toute réflexion sur la subjectivité : premièrement, elle lui permet de déterminer en quoi consiste l'expérience de l'âme humaine chez Spinoza, c'est-à-dire comment les processus, par lesquels nos idées s'enchaînent les unes avec les autres en fonction de ce qui arrive à notre corps, forment notre subjectivité. Cette première interrogation est importante, car elle représente, à notre avis, le nœud du problème concernant la définition moderne de la subjectivité (et que Deleuze voudra contester). Deuxièmement, sa lecture du parallélisme épistémologique lui permet aussi d'identifier les droits et possibilités de la connaissance humaine. En ce sens, Deleuze s'insère, avec cette seconde interrogation, parfaitement dans les débats philosophiques traditionnels concernant la critique de la connaissance de la subjectivité. Car, en plus de déterminer sa nature, il s'agit aussi (et peut-être, pour l'histoire de la philosophie, surtout) de fonder (entendu ici au sens fort du terme et qui correspond à

l'intention fichtéenne dans sa « *Doctrine des sciences* »<sup>169</sup>) le statut des idées de l'âme et de démontrer leur puissance, tant épistémologique que morale. Dans cette perspective, avec cette lecture, Deleuze poursuit directement les batailles philosophiques qui, de Hume à Kant, en passant par Descartes (mais au fond, il n'existe aucune philosophie qui ne s'interroge pas sur ce qu'est et peut la subjectivité), ont essayé d'établir une critique de la connaissance humaine. Deleuze partage ainsi, lui aussi, cette ambition et répond, dans cette optique, au questionnement kantien consistant à déterminer les limites de la connaissance humaine et de ce qui est permis à l'homme d'espérer, en fonction de ses limites, accomplir.

Deleuze se pose donc deux questions dans sa lecture de l'épistémologie spinoziste : la première, comment l'âme parvient-elle à avoir l'idée d'elle-même et des choses qui affectent son corps (question visant à concevoir ce qu'est la conscience d'un Je dans l'âme) ? La seconde, comment l'âme peut-elle connaître ses idées (question visant à faire la critique de la connaissance) ? Plus encore, c'est à l'aide de cette lecture que Deleuze pourra élaborer sa propre conception de la subjectivité, en opposition avec toutes celles d'inspiration cartésiennes (culminant dans la phénoménologie husserlienne). C'est pourquoi nous devons être très attentif à cette lecture, car, à bien des égards, c'est précisément les réponses qu'il établira à l'aide de celle-ci qui lui permettront de concevoir une philosophie non pas du sujet (comme c'est le cas dans la phénoménologie sartrienne

---

<sup>169</sup> D'ailleurs, Deleuze est parfaitement conscient des liens qui unissent la critique de la connaissance de Spinoza et celle que tentera, des années plus tard, Fichte (et, dans une certaine mesure, Schelling et l'ensemble de l'idéalisme allemand) : « On trouverait chez Fichte et chez Schelling un problème analogue de la différence quantitative et de la forme de quantifiabilité dans leurs rapports avec la manifestation de l'absolu ». Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.180, note 15. Ainsi, selon Deleuze, chez ces deux philosophes, l'objectif est le même : poser un point de départ unique (Spinoza à partir de Dieu, Fichte à partir du Moi absolu) à partir duquel la science pourra être fondée.

par exemple), mais de la *subjectivation* ou, dans un langage emprunté à Foucault, de l'« évènementialisation » du soi.

Cette lecture lui permet donc de tracer une réponse cohérente, bien que critique, à un nœud problématique de la modernité philosophique (et qu'à bien des égards, la postmodernité rejoue, ou, selon l'expression de Deleuze, « *re-dramatise* » à sa manière), soit celui du rôle fondateur du sujet. Deleuze s'oppose à toute fondation transcendantale du sujet (comme il s'opposait à toute métaphysique de la transcendance et ses postulats, soit l'analogie et l'éminence), mais en s'appuyant, encore une fois, sur Spinoza, il ne quitte nullement ce problème moderne de l'*émancipation* du *cogito* de Descartes (et de sa *valeur* épistémologique et morale). En effet, l'ambition de recherche de Deleuze demeure d'établir ce que l'âme humaine est, ce qu'elle peut ou non accomplir et ce qu'elle peut espérer connaître du monde qui l'entoure. En ce sens, loin d'être inactuel et de refuser les problèmes philosophiques de la modernité, Deleuze s'y inscrit de plain-pied, mais en choisissant un autre point d'entrée que le cartésianisme. Voilà pourquoi il est important d'examiner ce mécanisme interne des idées (mécanisme qui fait en sorte qu'à partir de l'idée du triangle, l'âme va être en mesure de faire découler toutes les autres idées de ses diverses propriétés), car c'est seulement à l'aide de celui-ci que nous pourrions comprendre à la fois la façon avec laquelle l'âme établit la connaissance qu'elle a d'elle-même, mais aussi, en quoi consiste plus précisément la vérité de ses idées.

### 3.2.1 L'idée de l'idée : la conscience de l'âme

Commençons par examiner la première question que Deleuze développe à partir de sa lecture du parallélisme épistémologique, soit celle de la détermination de ce qu'est pour l'âme la conscience, et en quoi consiste cette expérience. Nous savons déjà que les idées s'enclenchent dans l'âme selon un ordre et une connexion qui ne concernent que l'attribut Pensée, mais quelle est la teneur de ce mécanisme interne des idées et quelles en sont ses conséquences pour l'existence modale de l'homme ? Que signifie avoir « conscience » de soi pour Spinoza et quels concepts Deleuze utilise-t-il pour sa conception de la subjectivité ? La conscience est-elle une sorte de *re*-connaissance de soi par l'âme, une idée que l'âme a d'elle-même ?

Mais n'allons pas trop vite. Métaphysiquement parlant, Dieu est cause immanente des idées (comme de toutes choses) et l'âme humaine n'est qu'une manière d'être de l'attribut Pensée. Cependant, dans la mesure où celle-ci enchaîne ses idées les unes avec les autres dans un processus qui ne la concerne qu'elle seule, les idées qu'elle produit ne peuvent être comprises qu'à partir d'autres idées. En ce sens, l'idée se comprend, se saisit et se connaît à l'aide d'une autre idée qui vient, en quelque sorte, redoubler la première. En effet, en suivant ce que nous avons établi lors de notre examen du parallélisme ontologique de Spinoza, nous savons que l'âme humaine ne peut pas prétendre connaître directement le corps dont elle est l'idée (tout comme elle ne connaît pas le triangle en tant que figure ou

chose étendue, car cela concerne un autre attribut qu'elle-même)<sup>170</sup>. De plus, en nous appuyant cette fois sur l'axiome IV de la première partie de l'*Éthique* qui stipule que la connaissance de la cause enveloppe celle de l'effet (et que la connaissance de la cause est la véritable connaissance), nous devons conclure qu'on ne peut connaître un mode de la pensée, c'est-à-dire une idée, que par sa cause, qui est, nécessairement, une autre idée.

De ceci, nous pouvons établir un postulat épistémologique fondamental chez Spinoza et sur lequel Deleuze insistera beaucoup dans sa lecture : ce que l'âme peut prétendre connaître, *en droit*, c'est l'idée de la cause de son mode, ou, en d'autres mots, l'idée de la cause de son idée. Pour Spinoza, le mécanisme gnoséologique de l'âme s'inscrit toujours à l'intérieur d'un seul attribut, et ce, même lorsqu'il s'agit de connaître la nature d'un corps extérieur, qui, pourtant, concerne un autre attribut de Dieu. La connaissance ne porte pas sur le corps extérieur *en soi*, mais bien sur *l'idée* de l'affection de ce corps et c'est seulement parce que l'âme est en mesure de connaître l'idée de la cause de l'enchaînement de ses idées (cette nouvelle idée demeurant toujours un mode de l'attribut Pensée) que l'âme peut prétendre dire vrai. De plus, en formant l'idée de la cause de son idée, l'âme peut, à partir de cette nouvelle idée, en faire découler d'autres du même genre, et c'est précisément ce processus d'enchaînement des idées qui nous permet de comprendre pourquoi Spinoza affirme qu'à partir de l'idée du triangle, l'âme enchaîne l'idée de toutes ses autres propriétés.

---

<sup>170</sup> C'est ce qu'affirme clairement la proposition XXIII de la seconde partie de l'*Éthique* : « L'âme ne se connaît elle-même qu'en tant qu'elle perçoit les idées des affections de son corps ». L'âme ne connaît pas son corps, mais l'idée de l'affection de son corps, ce qui, nous le verrons, rend impossible la connaissance *adéquate* du corps.

En effet, avoir l'idée de la cause de l'enchaînement de ses idées ne concerne que l'attribut Pensée<sup>171</sup>. Sur ce principe, la lecture de Spinoza par Deleuze est parfaitement légitime (lecture qui, nous n'insisterons jamais assez sur ce point, ne s'éloigne aucunement de celle de Guérout et, plus généralement, de l'ensemble de la littérature spinoziste à partir de Victor Delbos<sup>172</sup>), car si l'âme est en mesure de connaître la cause de sa propre production, il lui est possible de connaître la cause de ses idées et donc (et c'est ce que nous voulons souligner) d'elle-même en tant qu'idée d'un corps en acte. Ainsi, la conscience que l'âme humaine prend de sa propre activité pensante correspond, selon une formule qu'utilisera abondamment Spinoza et qui sera chère à Deleuze, à former « l'idée de son idée »<sup>173</sup>.

---

<sup>171</sup> L'explication de Guérout à ce sujet est limpide : « En effet, tandis que le Corps et l'Âme sont une seule et même chose quant à la cause, mais non quant à l'essence, qui diffère en chacun d'eux comme leurs attributs respectifs (l'Étendue et la Pensée), l'Âme et l'idée de l'Âme, l'idée et l'idée de l'idée sont une seule et même chose, non seulement quant à la cause, mais aussi quant à l'essence, puisqu'il n'y a entre elles aucune différence d'attribut ». Guérout. *Spinoza II : l'âme*, op.cit., p.249. C'est seulement parce qu'il n'y a aucune différence d'attribut (entre l'idée et l'idée de l'idée) que l'idée de l'idée, dans la mesure où elle représente la cause de l'idée dont elle est l'affection, peut être vraie.

<sup>172</sup> Voici ce que Victor Delbos disait, au début du siècle dernier, à propos de cette question épistémologique chez Spinoza : « La doctrine du parallélisme des attributs, dont la signification est épistémologique en même temps que métaphysique, sans être littéralement invoquée, est rigoureusement appliquée. Au lieu d'exprimer l'action totale des objets, les idées vraies expriment l'action propre de l'esprit (mens) ; elles dérivent les unes des autres à partir du premier principe et selon des rapports qui traduisent la connexion réelle des choses. Ce n'est donc pas par des caractères extrinsèques qu'elles révèlent leur vérité, mais par des caractères intrinsèques [...] ». Delbos. *Le spinozisme*, op.cit., p.97. Nous reviendrons sur ce principe selon lequel la vérité se mesure seulement dans le « caractère intrinsèque » de l'idée, mais il est très intéressant de noter que Delbos voyait déjà le déplacement qu'opère cette façon de déterminer la vérité par rapport aux philosophies idéalistes. Deleuze poursuit donc cette lecture, mais en l'inscrivant dans ses propres batailles philosophiques.

<sup>173</sup> À cet égard, il est très intéressant de constater que ce concept de l'idée de l'idée, dont se servira par la suite Spinoza tout au long de l'*Éthique*, est établi afin de démontrer la puissance, dans l'âme, des idées inadéquates ou imaginaires. Cela signifie que, pour Spinoza, la conscience de l'âme n'équivaut pas *immédiatement* à une connaissance vraie de son idée, elle tronque, en quelque sorte, les idées. Voici ce que mentionne le scolie de la proposition XXVIII de la seconde partie de l'*Éthique* : « On démontre de la même façon que l'idée qui constitue la nature de l'âme humaine n'est pas, si on la considère en elle seule, claire et distincte ; et qu'il en est de même de l'idée de l'âme humaine et des idées des idées des affections du corps humain, en tant qu'elles se rapportent à l'âme seule, ce que chacun peut voir facilement ».

À partir de ce redoublement de l'idée, l'âme peut prendre conscience de sa propre activité productrice, c'est-à-dire de l'idée qu'elle *est*, mais c'est aussi uniquement grâce à ce processus qu'elle prend conscience de l'idée qu'elle *a*, à cet instant. La conscience de soi est donc, chez Spinoza, une idée d'une idée, c'est-à-dire une idée qui a pour objet l'idée de sa propre affection soit, à l'occurrence, celle de son corps en acte. Ainsi, et il faut bien comprendre cette nuance, ce que nous appelons la conscience, c'est certes l'idée de notre corps en acte, mais qui se comprend elle-même, c'est-à-dire qui se prend pour son propre objet. Dans cette perspective, ce qui fait la particularité de l'âme humaine (mais en fait, de toute âme, tant celle des animaux, ou encore, pour reprendre un exemple que Deleuze développera à quelques reprises, l'âme des minéraux), c'est qu'elle prend conscience de l'idée qu'elle a, et ce, même passivement, lorsqu'elle est affectée par un corps extérieur. En effet, cette affection produira alors en elle tel ou tel sentiment, sentiment qui deviendra, à cet instant précis, l'idée de l'idée de son corps, idée qui désignera non seulement comment elle *se sent*, mais aussi comment elle se pense. C'est pourquoi l'âme a toujours une certaine idée d'elle-même (qu'elle ne peut, à proprement parler, jamais arrêter de penser), puisqu'elle est perpétuellement en contact avec un monde qui l'affecte et qui lui fait produire, en conséquence, les idées de ses affections. La pratique de la relaxation ne vise pas autre chose. Faire cesser les mouvements du corps afin de créer une absence d'idées dans l'âme (comme le veut l'adage « ne pensez à rien »).

Cependant, et il faut immédiatement le souligner, cela signifie que, selon Deleuze, l'activité pensante de l'âme (Macherey parlera plutôt de la « *réalité mentale* » de l'âme) déborde largement la conscience qu'elle a d'elle-même. Ce débordement de l'âme par ses idées est un élément fondamental de la lecture deleuzienne de Spinoza, car elle lui permet

de fragiliser à la fois l'éminence et la supériorité morale que la philosophie cartésienne (et ses suites) accorde à l'âme humaine. L'âme humaine, dépouillée de toute substantialisation, n'étant plus séparée de ce qui arrive à son corps et de ses affections, ne peut plus prétendre être *maître* du processus interne de ses idées (user de son libre-arbitre), car la conscience que nous expérimentons de cette puissance de penser n'est qu'une idée d'une idée, s'exprimant avec la même nécessité que l'ensemble des autres modes de Dieu (et donc, non cause d'elle-même, n'étant que l'effet de l'idée qui a fait d'elle une idée). Spinoza le répétera, l'âme humaine n'est jamais cause adéquate d'elle-même. Voici ce que retient Deleuze de la définition de la conscience de Spinoza et de ses conséquences philosophiques :

Propriété de l'idée de se dédoubler, de redoubler à l'infini. En effet, toute idée représente quelque chose qui existe dans un attribut (réalité objective de l'idée) ; mais elle est quelque chose qui existe dans l'attribut Pensée (forme ou réalité formelle de l'idée) ; à ce titre, elle est l'objet d'une autre idée qui la représente, etc. [...] 1 Réflexion : la conscience n'est pas la propriété morale d'un sujet, mais la propriété physique de l'idée ; elle n'est pas réflexion de l'esprit sur l'idée, mais réflexion de l'idée dans l'esprit (traité de la réforme) 2 Dérivation : la conscience est toujours seconde par rapport à l'idée dont elle est consciente, et ne vaut que ce que vaut la première idée ; [...] <sup>174</sup>.

Ce passage ne peut pas être plus explicite pour notre propos concernant la lecture deleuzienne du parallélisme épistémologique de Spinoza et de son utilisation dans sa conception de la subjectivité. Pour Deleuze, il s'agit de faire un travail de relativisation de la puissance épistémologique de l'âme. Puisqu'« elle est toujours seconde par rapport à l'idée dont elle est consciente », la conscience n'est plus une « propriété » d'un sujet, une réflexion de l'âme sur ses idées, mais le résultat d'un processus interne aux idées elles-mêmes. De la sorte, cette secondarité de la conscience permet à Deleuze de conceptualiser,

---

<sup>174</sup> Deleuze. *Spinoza : philosophie pratique*, op.cit., p.82.

sur le plan ontologique, ce qu'il nomme « l'impensé de la pensée », c'est-à-dire le fait que l'âme est, la plupart du temps, inconsciente du processus par lequel les idées qu'elle a lui apparaissent. Telle affection du corps provoque telle idée qui elle, en provoque une autre idée, et ce, indéfiniment. Dans un pareil dédale d'idées, l'âme ne peut en aucune façon avoir une connaissance complète du processus par lequel ses idées s'enchaînent les unes avec les autres en elle. En ce sens, l'âme subit, pour ainsi dire, ses idées et c'est pourquoi Deleuze peut dire que la conscience est toujours seconde par rapport aux idées, elle est débordée par le flux de ses idées et elle n'en connaît que rarement la cause<sup>175</sup>. Comme le dira Deleuze lui-même : « la conscience baigne de toute part dans l'inconscient »<sup>176</sup>.

Ainsi, l'enjeu épistémologique et moral au cœur de cette conquête subjective de la vérité (ouverte par les *Méditations* de Descartes et qui sera poursuivie par toutes les philosophies qui réfléchiront à partir d'un sujet transcendantal fondateur) est complètement détourné par cette lecture de Spinoza. Comment l'âme pourrait-elle avoir la liberté de suspendre son jugement et de refuser de donner son approbation à ses idées si elle n'est elle-même qu'une idée d'une idée, soumise, en tant que mode, à un processus infini qui

---

<sup>175</sup> Vinciguerra souligne très bien l'importance de cette compréhension de la conscience comme idée de l'idée pour Deleuze (mais aussi de l'ensemble de la philosophie française contemporaine) et en quoi celle-ci lui permet d'établir une critique virulente de la subjectivité transcendantale : « Il n'est pas de notre propos ici de développer ni de discuter cet aspect du spinozisme par ailleurs connu et souvent exploité par certains courants de la philosophie contemporaine dans le sens d'un refus d'une pensée s'inscrivant dans la tradition du subjectivisme transcendantal. Nous en assumons, comme tant d'autres avant nous, la critique, la considérant davantage comme un apport du spinozisme, voire la marque d'une pensée qui, dans sa lignée, a pu se reconnaître dans le mot de Deleuze : « la conscience est seulement un rêve les yeux ouverts ». ». Vinciguerra. *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*, op.cit., note 2 p.70. Bref, cette lecture de Deleuze du paralléliste épistémologique de Spinoza et qui définit la conscience comme un « rêve les yeux ouverts », va permettre à Deleuze de se positionner au cœur du nœud problématique de la Modernité. La conscience ne peut plus être le *point de départ* d'une philosophie, puisqu'elle est littéralement débordée par son activité pensante, elle n'est qu'une pointe, un *résultat*, un « pli » dira Deleuze dans son livre sur Leibniz, qu'elle fait à partir des affections qu'elle a avec le dehors.

<sup>176</sup> Deleuze. *Spinoza : philosophie pratique*, op.cit., p.82.

enchaîne toutes les idées de l'âme en communauté les unes avec les autres (et avec les autres attributs qu'elle perçoit de Dieu) ? C'est exactement cette impossibilité de s'abstraire du flux de pensées qu'elle est qui nous explique pourquoi Deleuze affirme que la conscience est complètement débordée par celui-ci. De la sorte, la vérité de nos idées ne peut plus être fondée sur une faculté de juger conçue séparément du corps. L'âme est, selon Deleuze, un automate spirituel, une véritable « machine à penser » :

L'âme est une espèce d'automate spirituel, c'est-à-dire : en pensant, nous n'obéissons qu'aux lois de la pensée, lois qui déterminent à la fois la forme et le contenu de l'idée vraie, qui nous font enchaîner les idées d'après leurs propres causes et suivant notre propre puissance, si bien que nous ne connaissons pas notre puissance de comprendre sans connaître par les causes toutes les choses qui tombent sous cette puissance<sup>177</sup>.

Dans cette lecture de Spinoza, la production de l'âme devient si vaste, si inéluctable dans ses principes, que l'âme peut se définir, nous dit Deleuze, comme une machine à produire des idées, dont parfois elle est capable de saisir la cause de son idée, mais qui ontologiquement ne peut jamais être la cause adéquate de son corps et de ses affections. Nous y reviendrons plus bas, mais pour Spinoza, ce que nous nommons la faculté de juger est une idée *imaginaires* que l'âme humaine forme parce qu'elle se « sent », pour ainsi dire, maîtresse et responsable des actes que son corps entreprend. Je crois que ce sont mes *idées* qui soulèvent mon bras, alors que, nous dit Spinoza, ce mouvement n'est qu'un enchaînement nécessaire d'une infinité de muscles dont l'âme ne peut ni déterminer le

---

<sup>177</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.126. Ou encore : « Elles [les idées adéquates] ne sont donc pas séparables d'un enchaînement autonome d'idées dans l'attribut Pensée. Cet enchaînement, ou concatenatio, qui unit la forme et la matière, est un ordre de l'entendement qui constitue l'esprit comme automate spirituel ». Deleuze. *Spinoza : philosophie pratique*, op.cit., p.107. Deleuze peut appuyer ce concept de l'automate spirituel sur un passage du Traité de la réforme de l'entendement : « [comme disaient les Anciens] la vraie science procède de la cause aux effets ; à cela près cependant que, jamais que je sache, on n'a conçu, comme nous ici, l'âme agissant selon des lois déterminées et telle qu'un automate spirituel ». Spinoza. *Court-traité, Traité de la réforme de l'entendement* (paragraphe XCVI), op.cit., p.210.

mouvement, ni connaître toutes les causes. Bref, à l'aide de Spinoza, Deleuze conçoit ce qu'est l'expérience subjective, c'est-à-dire la conscience que l'âme a d'elle-même, à la fois sous l'aspect de la secondarité (idée d'une idée) et de la passivité (découlant de ce qui arrive au corps dont elle est l'idée).

### **3.2.2 Vérité et erreur de l'idée : l'idée adéquate selon Deleuze**

Nous constatons à nouveau l'originalité de la philosophie de Spinoza et à quel point elle prend à contre-pied les schémas de l'idéalisme transcendant ou transcendantal (et plus particulièrement du cartésianisme). C'est cette bataille Spinoza/Descartes que Deleuze souhaite réactualiser afin d'appuyer ses attaques contre la phénoménologie et l'existentialisme. Cependant, il faut bien mesurer l'ampleur des transformations que cette conception de Spinoza opère sur le concept de vérité et ce que ces transformations impliquent concrètement pour l'expérience épistémologique de l'âme. En effet, en concevant la conscience humaine comme l'idée d'une idée, un mode redoublé de la Pensée, l'âme humaine n'est jamais, selon Spinoza, extérieure à ses idées et ne possède pas la *puissance* de suspendre son processus de production d'idées. Nous le savons, Spinoza affirme la non-substantialisation de l'âme et c'est pourquoi elle ne peut pas être conçue tel un juge devant ses idées ou, selon l'expression consacrée de Spinoza, tel un « empire dans un empire ». Déjà, nous pressentons l'écart entre Spinoza et Descartes, car, pour ce dernier, ce qui permet de fonder épistémologiquement les idées de l'âme (ce qui fait en sorte qu'elles sont vraies), c'est précisément sa capacité de s'extraire de ce processus (par le doute méthodologique) afin de ne retenir et de tenir pour vrai que les idées qui sont claires

et distinctes. Ceci nous mène à la seconde question que se pose Deleuze à partir du parallélisme épistémologique de Spinoza, soit celle des *droits* et puissance épistémologiques de l'âme.

En fait, il faut bien voir que c'est la définition traditionnelle de la vérité, concevant celle-ci comme une *adéquation* entre la pensée d'un sujet et un objet extérieur, qui ne peut plus tenir avec ce parallélisme épistémologique de Spinoza. D'une certaine façon, nous pouvons dire que Spinoza amplifie le caractère idéaliste de la vérité, car en définissant la connaissance comme une idée de l'idée de la cause de son propre processus, cela signifie que c'est uniquement à l'intérieur de l'idée que la vérité peut se mesurer et se déterminer (dans son contenu intrinsèque disait Delbos). À la limite, nul besoin d'un objet extérieur et l'idée du triangle n'a pas besoin de la figure du triangle pour être formée et être vraie. En effet, ce qui autorise Spinoza à affirmer que certaines de nos idées sont vraies, c'est-à-dire conformes à l'essence de l'idée qu'elles ont, se situe toujours *dans* une autre idée. Deleuze rejoint cette lecture de Delbos et situe l'idéalisme épistémologique de Spinoza dans ce qu'il nomme, quant à lui, la « réalité physique » de l'idée. De la sorte, il s'agit non plus de fonder la vérité sur une adéquation formelle ou extrinsèque entre deux attributs distincts (Pensée et Étendue), mais bien dans la puissance même de l'idée. Pour Spinoza, l'idée est dite vraie, seulement par rapport à ce qu'elle établit en tant qu'idée et non parce qu'elle correspond à l'objet ou aux corps extérieurs qu'elle représente dans l'âme. Pierre Macherey explique très bien ce renversement spinoziste de la définition traditionnelle de la vérité :

La thèse développée dans la proposition XXXII [de la seconde partie de l'Éthique] permet donc de mieux comprendre ce qui distingue l'idée vraie de l'idée adéquate [...]. L'idée adéquate, déterminée par ses caractères intrinsèques d'idée est telle dans l'absolu [...]. Alors que l'idée vraie, déterminée comme telle en relation avec son idéal, donc en fonction de caractères extrinsèques à sa nature propre d'idée, est reconnue vraie en

application de procédures différentes selon qu'elle est rapportée à Dieu ou à l'âme humaine [...] <sup>178</sup>.

Pour Descartes, la vérité de l'idée découle de l'application d'une méthode permettant à l'âme de suspendre le flux de ses perceptions et de *sélectionner* seulement les idées qui sont claires et distinctes. En procédant à l'aide d'idées claires et distinctes, l'âme est assurée de sa science, mais cela signifie aussi que les idées sont, pour Descartes, en soi, ni vraies ni fausses, puisque c'est toujours le jugement de l'âme qui est dans l'erreur. De l'autre côté, Spinoza affirme que la vérité de l'idée se révèle dans la ressaisie de son contenu intrinsèque, sans avoir, pour ainsi dire, besoin d'un vis-à-vis *matériel* extrinsèque.

Cette position de Spinoza signifie que la vérité de nos idées ne repose plus sur le consentement d'un Dieu transcendant, ni sur le jugement que l'âme humaine peut imposer sur ses idées. Pour Spinoza, la vérité est, pour reprendre l'expression latine consacrée (mais à laquelle il donne toutefois un sens très différent), *index sui*, c'est-à-dire vérité par *adéquation* à son propre contenu interne, soit la connaissance de la cause du processus dynamique qui l'a exprimée <sup>179</sup>. Cependant, si jusqu'à maintenant nous parlons de la *vérité* des idées dans leur contenu intrinsèque, Spinoza (et ses lecteurs le savent bien) ne parle pas tant de l'idée vraie que de l'idée adéquate. Quelles différences ce concept d'adéquation amène-t-il par rapport à l'idée vraie ou à l'idée claire et distincte de Descartes ? Voici d'abord comment Spinoza définit lui-même l'idée adéquate dans la seconde partie de l'*Éthique* : « Par idée adéquate, j'entends une idée qui, en tant qu'elle est considérée en soi,

---

<sup>178</sup> Macherey. *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la seconde partie : la réalité mentale*, op.cit., p.255.

<sup>179</sup> Ceci est expliqué dans la proposition XLIII de la seconde partie de l'*Éthique* : « Qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie, et ne peut douter de la chose ». La vérité, ou l'adéquation, rend compte, par elle-même, de la vérité. Puisque l'âme n'est pas extérieure à ses idées, il serait absurde de croire que celle-ci puisse *consentir* ou non à la vérité de ses idées. En effet, si l'âme a une idée vraie, elle ne peut qu'être que cette idée.

sans relation à un objet, à toutes les propriétés ou présente tous les signes intrinsèques d'une idée vraie »<sup>180</sup>.

Spinoza poursuit en donnant une explication à propos de cette définition et de ce qu'il entend par « intrinsèques » : « Je dis intrinsèques, afin d'exclure celle qui est extrinsèque, à savoir la convenance de l'idée avec l'objet qu'elle représente ». Cette explication de la quatrième définition de la seconde partie de l'*Éthique* démontre, à elle seule, ce que nous disions plus haut et qui, depuis Delbos, situe la vérité de l'idée chez Spinoza dans le contenu intrinsèque de l'idée. Ce qui fonde l'adéquation de l'idée n'est pas une concordance extrinsèque ou formelle avec la chose qu'elle représente. Mais alors, pourquoi le concept de vérité ne convient-il pas à la philosophie épistémologique de Spinoza ? Quelle est la spécificité de l'idée adéquate par rapport à une idée vraie ou à une idée claire et distincte ?

Pour répondre à ces questions, reprenons d'abord le principe ontologique voulant que l'adéquation de l'idée s'atteste par l'univocité de Dieu, c'est-à-dire par le fait qu'il n'y a pas de différence entre une idée vraie que l'âme forme d'une chose (le triangle) et l'idée que Dieu a de cette chose. L'idée adéquate de l'âme à propos du triangle est la même que celle de Dieu. En ce sens, et c'est cela qui est important de retenir maintenant, l'adéquation se situe au niveau de Dieu lui-même et pas uniquement dans la relation entre l'âme et son objet ou de son idée. L'idée est dite adéquate, car elle est la même que celle que Dieu a de cette chose. De plus, puisque Dieu a nécessairement l'idée de toutes nos idées, cela signifie que l'idée de la cause de l'idée dans l'âme est une idée que Dieu exprime aussi et qu'il

---

<sup>180</sup> Quatrième définition de la seconde partie de l'*Éthique*.

enveloppe en lui-même<sup>181</sup>. Deleuze connaît très bien la spécificité de l'idée adéquate spinozienne par rapport à l'idée claire et distincte de Descartes et comment l'adéquation de l'idée est fondée à partir de l'univocité. Il sait aussi que l'adéquation avec Dieu est possible seulement pour l'idée qui est l'idée de la cause de l'idée et qui fait connaître à l'âme le processus interne qui la génère. Voici comment Deleuze définit l'idée adéquate et explique sa différence fondamentale avec l'idée claire et distincte de Descartes :

L'idée adéquate, c'est précisément l'idée comme exprimant sa propre cause. C'est en ce sens que Spinoza rappelle que sa méthode se fonde sur la possibilité d'enchaîner les idées les unes aux autres, l'une comme « cause complète » d'une autre. Tant que nous en restons à une connaissance claire et distincte, nous n'avons que la connaissance d'un effet ; ou si l'on préfère, nous ne connaissons qu'une propriété de la chose. Seule l'idée adéquate, en tant qu'expressive, nous fait connaître par la cause, ou nous fait connaître l'essence de la chose<sup>182</sup>.

Comme nous le mentionnions plus haut à l'aide de l'axiome IV de la seconde partie de l'*Éthique*, la connaissance que nous avons de l'égalité des angles du triangle à deux droits dépend, pour être véritablement fondée, d'abord et avant tout de notre connaissance de l'idée de la cause du triangle. En ce sens, chez Spinoza, épistémologiquement parlant, c'est toujours la connaissance de la cause qui fonde celle de l'effet et non l'inverse<sup>183</sup>. C'est

---

<sup>181</sup> Démonstration de la proposition XXXIV de la seconde partie de l'*Éthique* : « Lorsque nous disons qu'une idée adéquate et parfaite est en nous, nous disons simplement qu'une idée adéquate et parfaite est en Dieu, en tant qu'il constitue l'essence de notre âme [...] ».

<sup>182</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.119. La vérité de l'idée n'est véritablement fondée qu'à partir du moment où l'âme possède la connaissance de la cause. Nous reviendrons plus bas sur la méthode génétique de Spinoza et ce qu'elle implique, mais soulignons, encore une fois, à quel point Deleuze ne s'éloigne nullement de la lecture que propose Guérault à ce sujet. En effet, Deleuze, tout comme Guérault, voit dans l'épistémologie spinoziste une méthode « génétique », parfois nommée « synthétique » par Deleuze, c'est-à-dire une méthode dont l'ambition est d'être à la recherche de la cause.

<sup>183</sup> L'exemple du cercle nous permet de bien comprendre la spécificité de la méthode synthétique de Spinoza. Le cercle doit être défini, selon lui, de la manière suivante : « [...] une figure qui est décrite par une ligne dont une extrémité est fixe et l'autre mobile ». Ainsi, définir le cercle comme « une figure où les lignes menées du centre à la circonférence sont égales, il n'est personne qui ne voie que cette définition n'exprime pas du tout l'essence du cercle, mais seulement l'une de ses propriétés ». Ainsi « pour qu'une définition soit dite parfaite

aussi, selon Deleuze, ce point qui distingue l'idée adéquate de Spinoza de l'idée claire et distincte de Descartes qui, quant à elle, n'a pas besoin d'exprimer la cause de l'idée pour être fondée épistémologiquement. Dans une perspective cartésienne, il n'est nullement nécessaire de connaître l'idée de la cause du triangle pour affirmer que l'égalité des angles du triangle à deux droits est une idée vraie. De plus, d'un point de vue existentiel, il semble bien que l'âme prend d'abord conscience des propriétés de la chose avant d'avoir celle de sa cause. Néanmoins, malgré ces difficultés, Spinoza (et Deleuze le sait pertinemment) fonde l'adéquation de l'idée dans sa puissance à *exprimer* sa cause. L'idée de la cause est dite « expressive » par Deleuze, car c'est elle qui enveloppe toutes les propriétés de la chose, c'est elle qui en révèle l'essence, puisque seule cette idée de la cause peut contenir en elle l'expression de toutes les propriétés qui font que la chose est ce qu'elle est<sup>184</sup>.

De la sorte, Deleuze comprend parfaitement que, pour Spinoza, c'est seulement en opérant une sorte de régression vers la connaissance de l'idée de la cause première de toute chose que l'âme humaine peut accomplir sa puissance épistémologique. En effet, il s'agit de concevoir, au-delà de toutes les idées de causes partielles, l'idée à partir de laquelle toutes les propriétés des choses vont pouvoir être exprimées, enveloppées dans une seule idée. Cette idée ultime, qui exprime la cause de toute chose, c'est évidemment l'idée de Dieu. Par contre, et ce point est très important, il ne s'agit pas tellement dans l'*Éthique* de former une idée particulière de Dieu (en lui donnant un contenu précis) que de connaître, à

---

elle devra exprimer l'essence intime de la chose [...] ». Spinoza. *Traité de la réforme de l'entendement*, op.cit., p.213.

<sup>184</sup> Voici comment Deleuze va illustrer la puissance épistémologique de l'idée de la cause : « La cause comme raison suffisante est ce qui, étant donné, fait que toutes les propriétés de la chose le sont aussi, et, étant supprimé, fait que les propriétés le sont toutes ». Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.120.

travers cette idée adéquate de Dieu, notre propre puissance de penser ou de connaître. L'idée adéquate de Dieu permet à l'âme de connaître à la fois l'idée de la cause de tout ce qui est et de connaître, à partir de cette idée, sa propre capacité à former adéquatement cette idée. Voici comment Deleuze explique ce double enjeu de l'idée adéquate (connaître l'idée de Dieu et connaître l'extension de la puissance de connaître de l'âme) : « l'objet de la méthode est aussi bien le but final de la philosophie. Le livre V de l'*Éthique* décrit ce but, non pas comme la connaissance de quelque chose, mais comme la connaissance de notre puissance de comprendre ou de notre entendement ; on en déduit les conditions de la béatitude, comme pleine effectuation de cette puissance »<sup>185</sup>.

Pour Deleuze, cela signifie donc que l'objectif épistémologique de l'*Éthique* est non seulement de connaître adéquatement l'idée de Dieu, de savoir qu'il est cause de tout ce qui est (et donc, des idées que nous avons de telle ou telle chose), mais aussi qu'en formant cette idée, l'âme puisse prendre conscience de ce qu'elle est capable de connaître. Cette idée adéquate de Dieu constitue ainsi le moment où l'âme accomplit au maximum sa puissance de connaître.

Cependant, avant d'être en mesure de comprendre comment il est possible d'atteindre cette connaissance adéquate de l'idée de Dieu et d'envisager ses effets sur l'âme (la béatitude), Deleuze mentionne qu'il faut être très attentif au « double sens » de l'idée adéquate spinoziste. En fait, c'est uniquement en prenant garde à cet enjeu que nous pourrions examiner l'enjeu éthique (et non plus moral) qui en découle. Selon Deleuze, l'idée adéquate est à la fois une idée « réflexive », en tant qu'elle est une idée de l'idée et qu'elle

---

<sup>185</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.115.

correspond ainsi à la prise de conscience dans l'âme de l'idée qu'elle est, et une idée « expressive », en tant que l'idée de l'idée exprime la cause de son idée et contient l'ensemble de ses propriétés. L'idée exprime la cause de son processus interne. Ce second aspect de l'idée adéquate nous dévoile simultanément jusqu'où s'étend notre puissance de connaître, car l'idée adéquate, en tant qu'elle exprime la cause de l'idée, indique aussi jusqu'où l'âme peut régresser sur le chemin de la connaissance. Voici comment Deleuze présente ce double aspect de l'idée adéquate :

L'idée vraie est, du point de vue de la forme, l'idée de l'idée ; et du point de vue de la matière, l'idée adéquate. De même que l'idée de l'idée se définit comme idée réflexive, l'idée adéquate se définit comme expressive. Le terme « adéquat », chez Spinoza, ne signifie jamais la correspondance de l'idée avec l'objet qu'elle représente ou désigne, mais la convenance interne de l'idée avec quelque chose qu'elle exprime<sup>186</sup>.

Par l'idée adéquate, l'âme prend conscience de sa propre puissance de penser et de sa capacité à connaître les causes de ses idées. Dans cette perspective, si Deleuze souhaite examiner plus attentivement la portée libératrice de l'épistémologie spinoziste, il doit d'abord comprendre comment Spinoza envisage ce processus d'acquisition des idées adéquates, c'est-à-dire comment l'âme est en mesure d'enchaîner des idées qui expriment de plus en plus de propriétés des choses, et ce, jusqu'au moment où elle forme l'idée adéquate de Dieu, idée qui enveloppe l'idée de tout ce qui est. La question est au final très simple : comment l'âme arrive-t-elle à former l'idée adéquate de Dieu et quelles en sont ses effets sur elle ?

---

<sup>186</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.118.

### 3.2.3 L'expressivité de l'idée adéquate : Deleuze critique de la pensée représentative

Pour y répondre, reprenons le débat concernant l'*adaequatio rei et intellectus*, (c'est-à-dire de l'adéquation entre la chose et de l'idée) et de son incontournable question du *qui* est à l'origine de *quoi*. Nous avons déjà dit que l'idée adéquate se concevait, selon Spinoza, à partir de son contenu intrinsèque ou, pour reprendre les mots de Deleuze, de sa « réalité physique ». Jamais les idées ne doivent leur vérité à une concordance formelle ou figurative avec la chose qu'elles représentent, car cette concordance est non seulement imaginaire, mais ontologiquement impossible (puisque ce sont deux modes d'attribut distinct). En fait, ce que l'âme *représente* de la chose qu'elle pense (bien que ce processus soit sans doute très utile pour elle) ne dépend, en bout de piste, que de la contingence des rencontres extérieures et de leurs effets (eux aussi contingents) sur le corps de l'âme. Pour paraphraser Deleuze (thème sur lequel nous reviendrons plus bas lorsqu'il sera question du rôle de l'imagination dans sa lecture de Spinoza), les idées en disent toujours plus long sur les effets de la chose sur notre corps que sur la chose en elle-même. En effet, l'idée de ce que Pierre est est différente de l'idée que Paul a de Pierre, puisque l'idée que Paul a de Pierre ne représente pas juste Pierre, mais exprime aussi l'effet de Pierre sur Paul<sup>187</sup>. Mais qu'apporte précisément ce déplacement de l'essence de la vérité dans le contenu intrinsèque de l'idée ? En quoi l'expressivité de l'idée adéquate permet-elle de contourner l'aporie de l'origine (entre le sujet et l'objet) de la vérité ? Ces questions sont importantes, puisque, et

---

<sup>187</sup> Scolie de la proposition XVII de la seconde partie de l'*Éthique*.

il ne faut pas cacher ce fait, Spinoza indique lui-même que la condition nécessaire de l'idée vraie repose sur sa convenance avec la chose qu'elle représente. En effet, l'axiome VI de la première partie de l'*Éthique* est limpide à ce sujet: « Une idée vraie doit s'accorder avec l'objet qu'elle représente ». N'est-ce pas contradictoire avec ce que nous venons d'exposer ?

En fait, bien que cet axiome semble tout à fait conforme aux définitions traditionnelles de la vérité, il faut toujours garder en tête, nous dit Deleuze, que Spinoza déplace complètement le lieu de cet accord, ce qui change, du même coup, la façon de comprendre le rôle épistémologique de l'idée. Selon Deleuze, chez Spinoza, l'idée n'est pas comprise uniquement comme une *représentation* de la chose ou, comme Spinoza le dira lui-même, l'idée n'est pas juste « quelque chose du muet comme une peinture sur un tableau »<sup>188</sup>. L'idée adéquate exprime aussi la cause de son idée, ce qui signifie qu'elle produit, en quelque sorte, quelque chose de plus que « l'image de la chose dans l'âme »<sup>189</sup>. Cet ajout de l'idée de la cause dans l'expressivité de l'idée adéquate explique pourquoi, selon Deleuze, cette dernière va beaucoup plus loin que la connaissance claire et distincte de la chose représentée de Descartes : « D'une part, Descartes, dans sa conception du clair et du distinct, s'en est tenu au contenu représentatif de l'idée ; il ne s'est pas élevé jusqu'à un contenu expressif infiniment plus profond »<sup>190</sup>. Chez Spinoza, l'activité pensante de

---

<sup>188</sup> Cette expression de Spinoza se retrouve dans le scolie de la proposition XLII de la seconde partie de l'*Éthique* dans lequel Spinoza explique comment l'âme, qui a une idée vraie, sait nécessairement que son idée est vraie.

<sup>189</sup> Voici comment Spinoza définit le rôle représentatif de l'idée : « Aussi bien, pour conserver les termes en usage, les affections du corps humain dont les idées nous représentent les corps extérieurs comme présents, nous les appellerons images des choses, quoiqu'elles ne reproduisent pas les figures des choses ». Scolie de la proposition XVII de la seconde partie de l'*Éthique*.

<sup>190</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.137.

l'âme ne se définit pas uniquement par sa capacité à représenter en elle les choses du monde, ni d'abstraire de ses représentations les idées dont il est impossible pour elle de douter. Elle exprime, en elle, la cause de son idée.

Pour Spinoza, les idées que l'âme humaine forme sont, ou bien spontanées et relatives aux affections du corps qui les provoque (et donc, en ce sens, passives, puisqu'elles s'enchaînent les unes les autres tel un « automate spirituel »), ou bien des idées de la cause de l'idée et dont l'objet est l'idée de la cause de l'idée elle-même. De la sorte, si Spinoza peut affirmer dans l'axiome VI de la première partie de l'*Éthique* la nécessité que l'idée soit en conformité avec son objet, c'est seulement parce que cet objet est, selon lui, l'idée de la cause de l'idée elle-même. En ce sens, et c'est ce que nous voulons souligner maintenant, l'idée adéquate *active* (et c'est pourquoi Spinoza affirme que l'âme humaine n'est pas uniquement passive à ce qui arrive à son corps) le processus interne des idées, elle produit un supplément dans l'idée qui provoque, selon l'ordre et la connexion nécessaire, une autre idée adéquate et permettant ainsi à l'âme (du moins, c'est le but de l'*Éthique*) de remonter jusqu'à l'idée adéquate de Dieu. C'est de cette façon, pour Deleuze, que l'expressivité de l'idée adéquate dépasse son rôle représentatif dans la philosophie de Spinoza, car non seulement l'idée produit quelque chose de plus dans l'âme que la simple représentation en image de la chose, mais elle active l'âme, elle lui fait produire d'autres idées. C'est précisément à l'aide de cette conception épistémologique de l'idée adéquate élaborée par Spinoza que Deleuze pourra contester les philosophies du sujet qui s'appuient toujours, selon lui, sur les principes de la pensée représentative cartésienne et la supposée *neutralité* de la pensée.

Mais avant d'aller voir les conséquences de cette lecture dans les positions épistémologiques de Deleuze, il faut souligner que c'est l'expressivité de l'idée adéquate qui permet à Spinoza de démontrer l'importance de la connaissance pour l'homme. En effet, malgré la secondarité de la conscience par rapport à ses idées, il ne faut pas croire que Spinoza condamne l'âme à une condition de passivité imaginative, puisqu'en saisissant et en exprimant l'idée adéquate de cette passivité, l'âme peut, par cette prise de conscience, déterminer la cause de cet enchaînement. Évidemment, ontologiquement parlant, nous savons que c'est Dieu qui est la cause de toutes les idées que l'âme humaine forme. Cependant, l'idée qui exprime et saisit la cause de son idée, puisqu'elle est non seulement adéquate à son objet (l'idée dont elle est l'idée), mais qu'elle est aussi sur le même plan que Dieu, atteint une adéquation donnant accès, pour reprendre l'expression consacrée de Spinoza, à une « certaine forme d'éternité ». Voici comment Deleuze commente ce passage :

Aussi l'éternité de l'âme est-elle objet d'une expérience directe. Pour sentir et expérimenter que nous sommes éternels, il suffit d'entrer dans le troisième genre de connaissance, c'est-à-dire de former l'idée de nous-mêmes telle qu'elle est en Dieu. Cette idée est précisément celle qui exprime l'essence du corps ; dans la mesure où nous la formons, dans la mesure où nous l'avons, nous expérimentons que nous sommes éternels<sup>191</sup>.

---

<sup>191</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.293. L'expression latine *Sub species aeternitatis* va faire, chez les commentateurs de Spinoza, couler beaucoup d'encre. Que signifie cette « espèce » d'éternité ? Est-ce à dire qu'il y aurait plusieurs types d'éternité ? Guérout va s'insurger contre les polémiques faites à l'endroit de la philosophie épistémologique de Spinoza et ce concept d'« espèce d'éternité » : « Au total, d'aussi longues explications seraient superflues sans les commentateurs qui ont embrouillé comme à plaisir ce qui est des plus simples. L'expression *sub specie aeternitatis* n'offre, en effet, la moindre difficulté [...] Elle signifie que, lorsque [...] nous connaissons les choses au point de vue de Dieu, nous les connaissons au point de vue de l'éternité divine [...] ce qui est le propre de toute connaissance adéquate, rationnelle ou intuitive ». Guérout. *Spinoza II : l'âme*, op.cit., p.614-615. Ainsi, selon Guérout, il n'y a pas lieu de donner une équivocité au concept d'éternité de Spinoza, celui-ci demeurant toujours cohérent avec sa métaphysique de l'immanence.

Bref, en exprimant l'idée de la cause éternelle de son propre enchaînement interne, l'âme atteint l'idée de l'éternité elle-même et *sent* en elle l'idée de ce que Dieu est. La destination finale de l'*Éthique* est ainsi tracée. Par contre, il faut bien voir que cette idée adéquate de Dieu chez Spinoza n'a rien en commun avec les conceptions transcendantes de Dieu, dans lesquelles c'est précisément ce dernier qui crée les vérités éternelles et les rend accessibles à notre entendement. Chez Spinoza, il ne s'agit pas de rejouer la *réminiscence* platonicienne des idées innées (idées vraies qui sont aussi pensées de façon innées chez Descartes), puisque l'idée adéquate de Dieu se produit bel et bien à partir de l'âme humaine. Plus encore, l'expressivité de l'idée adéquate signale le fait que la vérité n'est plus fondée épistémologiquement par le bon usage de certaines facultés transcendantales de l'âme qui, par leur éminence (ou séparation ontologique) sur les autres, fixeraient les conditions de possibilité de la vérité. L'âme est dans le vrai lorsqu'elle exprime l'idée de la cause de son idée, pas lorsqu'elle emploie ses facultés de façon appropriée ou avec méthode.

Pour Deleuze, en ce qui concerne le rôle épistémologique de l'idée, Spinoza n'est ni un disciple de la transcendance de Dieu, ni un disciple du sujet transcendantal. L'âme est un « automate spirituel » ayant la possibilité d'exprimer parfois l'idée de l'essence de sa production. Nous avons déjà dit que cette lecture de Spinoza permettait à Deleuze d'inscrire sa philosophie de la différence (et la conception de la subjectivité qui en découle) dans le nœud problématique de la Modernité, soit le statut fondateur du sujet. Cependant, en examinant le rôle expressif de l'idée adéquate, Deleuze peut établir une véritable *critique de la connaissance* (détrônant le sujet) et construire une épistémologie qui sera contre ce qu'il nomme la « pensée représentative ».

En fait, cette critique de la pensée représentative, Deleuze la mènera, dans ses premiers travaux, à l'aide du concept de « l'image de la pensée » (concept qu'il développe notamment dans son livre sur Nietzsche, *Nietzsche et la philosophie*, dans *Proust et les signes* et qui constitue l'un des chapitres les plus importants de *Différence et répétition*<sup>192</sup>). À notre avis, cette critique de la pensée représentative est d'une importance fondamentale dans la philosophie deleuzienne, car elle pointe précisément ce que Deleuze reproche tant à l'épistémologie des philosophies du sujet (et plus particulièrement au cartésianisme). Deleuze montre, avec ce concept d'image de la pensée, quels sont les a priori nécessaires de l'épistémologie des philosophies du sujet. Selon lui, l'image de la pensée représentative (qu'il qualifie même, dans *Différence et répétition*, de « l'Image de la pensée dogmatique »<sup>193</sup>) s'élabore sur deux présuppositions : la première veut que l'activité représentative de l'âme soit commune à tous de la même manière (c'est le « sens commun », la lumière naturelle de l'homme) et la seconde, que la pensée a *naturellement* pour objectif d'atteindre la vérité (c'est le « bon sens » de la pensée). C'est d'ailleurs de cette façon que Descartes commence son *Discours de la méthode* : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ».

Ce sont là, pour Deleuze, les deux présupposés philosophiques qui, depuis la Modernité, sont les plus tenaces et qu'il souhaite remettre en cause puisqu'ils dictent, selon lui, tous les horizons de la philosophie. La tâche devient alors pour Deleuze (mais ce sera

---

<sup>192</sup> Dans son chapitre portant sur l'image de la pensée, Sauvagnargues montre bien l'évolution de ce concept et comment il passe d'une critique de « l'usage représentatif » de la pensée dans *Différence et répétition* à un plan pré-philosophique sur lequel le philosophe joue son « inscription historique singulière » dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Sauvagnargues. *Deleuze : l'empirisme transcendantal*, op.cit., p.37-45.

<sup>193</sup> « Cette image de la pensée, nous pouvons l'appeler image dogmatique ou orthodoxe, image morale ». Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.172.

aussi celle, d'une certaine façon, de Foucault qui, dans son livre *Les mots et les choses*, montrera les conséquences historiques d'une telle position philosophique<sup>194</sup>) d'invalider ces présupposés épistémologiques et d'établir, à l'aide de sa lecture de Spinoza, une nouvelle image de la pensée. L'image de la pensée c'est donc, pour Deleuze, l'axiomatique des philosophies du sujet ou, pour parler comme Foucault, son « sol archéologique ». Voici comment Deleuze décrit les conséquences d'une telle axiomatique du sujet : « En ce sens, la pensée conceptuelle philosophique a pour présupposé implicite une Image de la pensée, préphilosophique et naturelle, empruntée à l'élément du pur sens commun. D'après cette image, la pensée est en affinité avec le vrai, possède formellement le vrai et veut matériellement le vrai. Et c'est sur cette image que chacun sait, est censé savoir ce que signifie penser »<sup>195</sup>.

Quelques lignes plus loin, Deleuze va montrer comment cette image de la pensée représentative s'appuie directement sur la philosophie cartésienne et, plus précisément, sur le *cogito* :

Simultanément la reconnaissance réclame donc un principe subjectif de la collaboration des facultés pour « tout le monde », c'est-à-dire un sens commun comme *concordia facultatum* ; et la forme d'identité de l'objet réclame, pour le philosophe, un fondement dans l'unité du sujet pensant dont toutes les autres facultés doivent être des modes. Tel est le sens du *Cogito* comme commencement : il exprime l'unité de toutes les facultés dans le sujet, il exprime donc la possibilité pour toutes les facultés de se rapporter à une forme d'objet qui réfléchit l'identité subjective, il donne un concept philosophique au présupposé du sens commun, il est le sens commun devenu philosophique<sup>196</sup>.

---

<sup>194</sup> Dans *Les mots et les choses*, Foucault explique que la pensée, dans ce qu'il nomme l'âge classique, se structure autour du thème de la représentation, c'est-à-dire dans la transparence entre l'ordre des mots et l'ordre des choses. Il est d'ailleurs intéressant de noter que dans sa description de l'âge classique, Foucault ne fera aucune mention de Spinoza, qui pourtant aurait très bien pu jouer le rôle de contre-exemple à sa thèse.

<sup>195</sup> Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.172.

<sup>196</sup> Deleuze. Ibid., p.174.

Deleuze attaque les présupposés de la pensée représentative de deux façons. Premièrement, il affirme que non seulement nous ne pouvons pas établir métaphysiquement qu'il existe une *concordance* au sein des facultés d'un seul l'homme (elles agissent toujours, selon Spinoza, d'un seul bloc, en fonction de ce qui arrive au corps), mais qu'il est encore plus improbable que ces facultés soient les mêmes chez tous les hommes. En ce sens, l'âme, qui est l'idée d'un corps en acte, agit toujours variablement selon le corps dont elle est l'idée, provoquant ainsi à chaque fois, différentes idées de ces affections. À une même chose, deux âmes humaines n'auront pas la même idée, puisqu'elles n'auront pas été affectées par cette chose de la même façon. Bref, l'architectonique transcendantale des facultés de l'âme, établie sur le *sens commun* de la pensée, ne permet pas de comprendre la « physique » des idées. Deuxièmement, pour Deleuze, rien n'indique que l'idée a pour premier et unique objectif de *représenter* la chose et de montrer, dans la transparence et la neutralité de l'évidence, sa vérité. Contrairement à Descartes, pour qui la vérité est une « *notion si transcendentale claire, que nul ne peut l'ignorer* »<sup>197</sup>, chez Spinoza, l'idée adéquate est le résultat d'une activité de l'âme qui engage plus que la simple représentation figurative de la chose dans l'âme<sup>198</sup>.

Nous reviendrons sur les conséquences qu'aura cette lecture de Spinoza sur sa conception de la subjectivité qu'il mettra de l'avant (à travers ce qu'il nomme le « Je

---

<sup>197</sup> Lettre à Mersenne du 16 octobre 1639. Nous citons à partir du livre de Gilles Olivo : *Descartes et l'essence de la vérité*. Olivo. *Descartes et l'essence de la vérité*, PUF, 2005, p.14.

<sup>198</sup> Vinciguerra explique très bien la teneur de ce débat entre les deux philosophes : « La doctrine des traces permet à Spinoza de briser l'identité supposée entre l'image et la figure qui avait été affirmée par Descartes dans certains textes : « imaginer n'est autre chose que contempler l'image ou la figure d'une chose corporelle ». Identifiant image et figure, Descartes s'exposait à une conception figurative (et donc mimétique) de l'image, que Spinoza récuse radicalement, proposant, au contraire, une théorie de la représentation qui ne doit plus rien au régime de la ressemblance ». Vinciguerra. *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*, op.cit., p.186.

fêlé »). Mais déjà nous constatons à quel point le rôle épistémologique de l'idée chez Spinoza permet à Deleuze de reconsidérer radicalement ce qu'est la puissance de connaître de l'âme, cette dernière n'étant plus conçue comme un fondement (la chose pensante comme *unité* de toutes les facultés), point de départ ferme et absolu pour la connaissance, mais comme une fêlure à partir de laquelle s'exprime ce que le Je, la conscience est en mesure d'accomplir. Le Je n'est donc pas un fondement (première connaissance) allant de soi (un sens commun), mais plutôt le résultat d'un jaillissement d'idées qui, à bien des égards, déborde complètement la conscience que le Je peut en avoir.

### 3.2.4 La connaissance du troisième genre : l'ambition libératrice de l'*Éthique*

Avant d'examiner plus attentivement le rôle que joue l'imagination dans l'épistémologie de Spinoza et l'importance que lui accordera Deleuze dans sa lecture, il faut comprendre que sur le plan épistémo-théologique, tant dans une conception transcendante que chez Spinoza, l'idée que Dieu forme de chacune des choses qu'il fait ne peut qu'être vraie et nécessaire. « Toutes les idées, en tant qu'elles sont rapportées à Dieu sont vraies »<sup>199</sup>. Certes, pour Spinoza, cette proposition ne vise pas à fonder la connaissance humaine sur Dieu, ni soumettre l'âme à un *modèle* analogique au sien ; elle ne fait qu'indiquer une nécessité ontologique. Cependant, elle signifie tout de même que d'un point de vue épistémologique, l'idée adéquate que l'âme humaine forme ne se distingue pas de la connaissance que Dieu a de cette chose. De la sorte, ce qui est vrai pour l'âme l'est

---

<sup>199</sup> Proposition XXXII de la seconde partie de l'*Éthique*. Puisque tout ce que Dieu pense il le fait, et ce qu'il fait existe nécessairement, l'idée qu'il a de chacune de ces choses est vraie.

également, de la même façon, pour Dieu, et l'âme peut donc connaître Dieu comme Dieu se connaît lui-même. Deleuze insiste, dans son examen de l'idée adéquate, sur le renversement que la philosophie spinoziste fait subir au cartésianisme (Descartes affirmant que nous pouvons avoir une idée claire et distincte de l'existence de Dieu, mais que celui-ci demeure néanmoins incompréhensible pour nous) et comment cette univocité de la connaissance de Dieu que propose la théologie de Spinoza est *rationaliste*, c'est-à-dire qu'elle ne laisse aucune place pour ce que nous pourrions nommer les « mystères » de Dieu : « Chez Spinoza, au contraire, la critique radicale de l'éminence, la position de l'univocité des attributs, ont une conséquence immédiate : notre idée de Dieu n'est pas seulement claire et distincte, mais adéquate. En effet, les choses que nous connaissons de Dieu appartiennent à Dieu sous cette même forme où nous les connaissons [...] »<sup>200</sup>. Mais qu'implique exactement pour l'âme cette univocité de la connaissance de Dieu ? Quelle extension Spinoza lui donne-t-elle ?

Premièrement, et il faut toujours garder ce principe en tête, ce n'est pas parce que l'idée adéquate de l'âme est la même que celle que Dieu forme que l'âme peut prétendre connaître, selon Spinoza, tout ce que Dieu connaît. Connaître ce que Dieu est n'implique aucunement de connaître tout ce que Dieu connaît. Spinoza a toujours été très clair sur ce point : l'âme humaine est en mesure de connaître seulement deux attributs de Dieu, soit celui de la Pensée et celui de l'Étendue, et ce, bien que Dieu en exprime, par ailleurs, une infinité. Dans cette optique, il ne faut pas croire que l'adéquation univoque signifie que

---

<sup>200</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.128. Dans la cinquième leçon de son cours de 1980 sur Spinoza, Deleuze dira, en faisant un parallèle avec l'expressionnisme en peinture, que la philosophie de Spinoza est une « philosophie de la lumière », c'est-à-dire une philosophie où il n'y a pas d'ombre. Tout est *clair* chez Spinoza, même l'ignorance de l'âme.

l'âme est en mesure de connaître l'ensemble des infinis attributs de Dieu, ni même de connaître toutes les causes particulières qui sont nécessaires à l'actualisation des modes dans la Nature naturée (l'âme demeure ignorante, bien qu'elle sache que Dieu est cause immanente de tous les modes, des causes particulières conduisant, par exemple, la foudre à frapper le promeneur à cet instant). L'âme, bien qu'elle puisse avoir l'idée adéquate de Dieu, ne peut en aucun cas remplir tout le champ des idées adéquates que Dieu forme. De la sorte, l'âme est toujours, pour paraphraser Leibniz, limitée à sa propre fenêtre et son pouvoir de connaître s'étend jusqu'où sa puissance de penser lui permet d'aller. Bref, jamais l'univocité de la connaissance que l'épistémologie de Spinoza affirme ne signifie que l'âme a la possibilité de devenir *omnisciente*.

Cependant, malgré cette limitation, l'attribut que l'âme exprime (et la conscience qu'elle peut avoir d'elle-même et du processus interne de ses idées), c'est-à-dire la Pensée, celui-là donc, s'exprime exactement de la même façon en elle qu'en Dieu. Évidemment, Dieu a l'idée adéquate d'un plus grand nombre de choses que l'âme humaine, mais c'est la même qualité expressive qui s'exprime, ce qui signifie que si l'âme est en mesure de former l'idée adéquate de Dieu, cette idée est la même que Dieu a de lui-même (tout comme l'idée adéquate du triangle est la même en l'âme qu'en Dieu). En ce sens, à l'instar de Duns Scot, qui refusait de garder Dieu sous le joug de l'ineffabilité (qui a pour conséquence, *in fine*, de nier la pertinence de la science théologique, car à quoi bon s'intéresser à Dieu si on ne peut rien en dire), Spinoza refuse de garder la connaissance de Dieu sous le silence d'une incompréhensibilité de la transcendance telle que Descartes l'envisage dans ses *Méditations*. Mais alors, comment l'âme humaine peut-elle parvenir à former une idée adéquate de Dieu et connaître ce qu'il est ? Quelle est la nature de cette idée adéquate de

Dieu ? La finitude de notre âme ne vient-elle pas rendre impossible la connaissance de ce qu'est l'infinité divine ? Spinoza n'a-t-il pas lui-même limité l'âme à n'être qu'une manière d'être de Dieu, confinée à sa propre expertise modale ? Comment les idées de nos idées peuvent atteindre « une espèce d'éternité » et, de ce contact, conduire l'âme à la béatitude, but ultime de l'*Éthique*<sup>201</sup> ?

Nous sommes encore bien démunis vis-à-vis de ce genre de questions, car si le parallélisme épistémologique nous a révélé la puissance de l'enchaînement des idées et l'impossibilité pour l'âme de s'extraire de cette chaîne infinie, rien ne nous permet encore de comprendre pourquoi cet enchaînement, dans la mesure où l'âme en fait la ressaïe (qu'elle en prend conscience) par l'idée expressive de la cause de son idée, peut parvenir à former une idée adéquate de Dieu. Selon Spinoza, la béatitude s'obtient lorsque l'âme atteint ce qu'il nomme, dans l'*Éthique*, la connaissance du troisième genre : « Notre âme, dans la mesure où elle se connaît elle-même et connaît le corps, sous l'espèce de l'éternité, a nécessairement la connaissance de Dieu, et sait qu'elle est en Dieu et est conçue par Dieu »<sup>202</sup>. Les conséquences et les possibilités libératrices de l'univocité de la connaissance sont abordées par Spinoza dans la cinquième partie de son *Éthique* consacrée à définir la

---

<sup>201</sup> Ce but ultime de l'*Éthique* est très bien mis en lumière par Guérout : « l'*Éthique*, en effet, n'est pas un traité de psychologie (pas plus qu'il n'est, comme il est dit ailleurs, un traité logique) ; c'est une métaphysique qui vise à établir que la connaissance par entendement donne accès à la félicité et à la béatitude » Guérout. *Spinoza II : l'âme*, op.cit., p.232. Ainsi, comme nous le disions au début de ce chapitre, métaphysique et épistémologie sont deux questions dont le sort est, pour ainsi dire, noué l'une à l'autre, la subjectivité se définissant seulement en fonction de ce qu'a préalablement déterminé la métaphysique. Dans la première leçon de son cours de 1980 sur Spinoza, Deleuze va lui aussi souligner cette relation intime entre métaphysique et épistémologie dans la philosophie de Spinoza en mentionnant qu'il ne faut jamais oublier que l'ontologie de Spinoza se retrouve dans un texte dont l'ambition (et le titre) est de faire une « éthique » : « Dans l'*Éthique*, Spinoza fait une ontologie. Cependant, il ne l'appelle pas ontologie, mais bien « éthique ». Il faut se demander pourquoi [...] ».

<sup>202</sup> Proposition XXX de la cinquième partie de l'*Éthique*.

« puissance de l'entendement et la liberté humaine » (*De potentia intellectus seu de libertate humana*).

Deleuze reconnaîtra toujours la particularité du livre V de l'*Éthique*. En fait, selon lui, ce qui caractérise l'idée adéquate de Dieu par rapport aux autres idées adéquates, c'est qu'il ne peut y avoir aucune autre idée qui puisse augmenter davantage la puissance de connaître de l'âme. C'est avec cette idée que l'âme atteint, pour ainsi dire, le paroxysme de sa puissance. Voici comment Deleuze décrit l'effet de l'idée adéquate de Dieu : « C'est pourquoi les joies qui suivent des idées du troisième genre sont les seules à mériter le nom de *béatitude* : ce ne sont plus des joies qui augmentent notre puissance d'agir, ni même des joies qui supposent encore une telle augmentation, ce sont des joies qui dérivent absolument de notre essence, telle qu'elle est en Dieu et est conçue par Dieu »<sup>203</sup>.

Pour appuyer sa lecture du livre V de l'*Éthique*, Deleuze reprend l'argument de Spinoza selon lequel plus un mode peut être affecté par un grand nombre de choses, plus il a de puissance ou de réalité. De la sorte, en suivant ce principe, plus une idée peut faire connaître un grand nombre de choses, plus elle a de puissance, et l'idée qui consiste à penser Dieu comme substance absolument infinie et cause immanente de tout ce qui est est de loin la plus puissante. Sur le plan ontologique, cet argument apparaît à la proposition IX de la première partie de l'*Éthique* : « Plus une chose possède de réalité (ou d'être), plus d'attributs lui appartient ». Dieu est composé d'une infinité d'attributs et c'est pourquoi Spinoza nous dit qu'il est substance absolument infinie. Ce principe, rapporté au plan épistémologique des modes, permet aussi à Spinoza d'affirmer que plus une idée en fait

---

<sup>203</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.287.

connaître d'autres, plus elle a de réalité et donc, par le fait même, plus elle fait augmenter la puissance de connaître de l'âme. Pour Deleuze, à ce niveau des modes (nous en verrons plus bas les conséquences pour les corps), ce principe met en place toute une physique quantitative des idées et c'est précisément cette conception quantitative de l'épistémologie spinoziste (une idée s'évalue non pas *en soi*, mais en fonction de ce qu'elle fait connaître) qui distingue, selon Deleuze, la philosophie éthique de Spinoza d'une philosophie morale comme celle de Descartes.

Avec l'idée adéquate de Dieu, l'âme comprend non seulement la nécessité de l'ensemble de la Nature naturée, mais aussi d'elle-même, en tant que mode et partie de cette nature. L'extension de la puissance de connaître de l'âme ne peut pas aller plus loin et l'effet, pour ainsi dire, thérapeutique de cette idée est ressenti immédiatement dans l'âme. En ayant conscience de l'absolue nécessité de la « Nature naturée », l'âme se sent allégée des angoisses que provoque l'apparente contingence des choses (ce n'est pas la malédiction qui s'est abattue sur le promeneur, mais l'expression modale nécessaire de Dieu)<sup>204</sup>. De la sorte, avec cette idée de Dieu en tant que substance absolument infinie, tout s'explique *rationnellement* et trouve son ordre et sa connexion. Deleuze comprend très bien la dimension apaisante de la connaissance du troisième genre : « Or la loi spécifique de la raison consiste précisément à considérer les choses comme nécessaires : les notions communes nous font comprendre la nécessité des convenances et des disconvenances entre

---

<sup>204</sup> C'est ce que nous indique la proposition VI de la cinquième partie de *l'Éthique* : « Dans la mesure où l'âme comprend toutes les choses comme nécessaires, elle a sur les sentiments une puissance plus grande, autrement dit elle est moins passive. ». Le scolie suivant cette proposition nous éclaire un peu mieux cette situation : « Nous voyons, en effet, que la tristesse de perdre quelque bien s'adoucit, sitôt que l'homme qui a perdu ce bien considère qu'il n'aurait pu être conservé d'aucune façon ». La connaissance de la nécessité divine rend donc l'âme moins perturbée devant la contingence des choses et les aléas de son sort.

corps. La raison profite ici d'une disposition de l'imagination : plus nous comprenons les choses comme nécessaires, moins les passions fondées sur l'imagination ont de force ou d'intensité »<sup>205</sup>.

Ce commentaire de Deleuze nous montre à quel point, si nous souhaitons comprendre comment l'âme parvient à la béatitude et à l'extension maximale de sa puissance de connaître, nous devons d'abord examiner le processus par lequel elle prend conscience de l'idée de ce que Dieu est. La question est très simple : comment l'âme passe-t-elle de l'idée adéquate d'une chose (le triangle par exemple) à l'idée adéquate de Dieu ? En fait, dans l'*Éthique*, la connaissance humaine est classée selon trois genres : le premier concerne l'imagination, le troisième Dieu<sup>206</sup>. C'est donc nécessairement à partir du second genre, celui que Spinoza identifie aux « notions communes », que ce passage entre passivité et activité de l'âme devient pensable. Spinoza définit le second genre de connaissance de la manière suivante : « Il s'ensuit qu'il y a certaines idées, ou notions, communes à tous les hommes ; car tous les corps ont en commun (*conveniunt*) certaines choses, qui doivent être perçues par tous de façon adéquate »<sup>207</sup>. Selon Deleuze, il faut être très attentif au sens que donne Spinoza au concept de « convenance » entre les modes, car il ne faut pas simplement

---

<sup>205</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.274.

<sup>206</sup> Pour un examen des différentes classifications de Spinoza, il faut consulter l'appendice de Guérout à ce sujet : « *La classification des genres de connaissance dans les traités antérieurs à l'Éthique* ». Guérout. *Spinoza II : l'âme*, op.cit., p.593-603.

<sup>207</sup> Corollaire de la proposition XXXVIII de la seconde partie de l'*Éthique*. La proposition qui suit ce corollaire explique le sens de cette convenance universelle entre les corps : « De ce qui est commun et propre au corps humain et à certains corps extérieurs par lesquels le corps humain est d'ordinaire affecté, et qui est également dans la partie et dans le tout de chacun de ces corps, l'idée aussi sera adéquate ». Plus encore, après avoir défini ce que sont les notions communes, Spinoza établit ce que Deleuze nomme la chaîne physique des idées, qui stipule que d'une première idée adéquate, l'âme enchaîne nécessairement d'autres idées adéquates. C'est la proposition XL de la seconde partie de l'*Éthique* qui pose ce principe : « Toutes les idées qui, dans l'âme, suivent d'idées qui sont adéquates en lui, sont aussi adéquates ».

envisager celui-ci de façon mathématique (et définir les notions communes comme des universaux ou transcendants, comme par exemple ceux d'extension, de longueur, de vitesse, d'être, etc.), mais comprendre que pour Spinoza, les convenances entre les modes qu'identifient les notions communes sont d'abord et avant tout d'ordre *biologique*, au sens littéral du terme. « Les notions communes chez Spinoza sont des idées biologiques, plus encore que des idées physiques ou mathématiques »<sup>208</sup>. Voici comment Deleuze commente l'enjeu des notions communes chez Spinoza :

Voilà ce que Spinoza appelle une « notion commune ». La notion commune est toujours l'idée d'une similitude de composition dans les modes existants. Mais en ce sens, il y a différents types de notions. Spinoza dit que les notions communes sont plus ou moins utiles, plus ou moins faciles à former ; et aussi plus ou moins universelles [...] Ces notions nous font donc comprendre les convenances entre les modes : elles n'en restent pas à une perception externe des convenances observées fortuitement, mais trouvent dans la similitude de la composition une raison interne et nécessaire de la convenance des corps<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.257. Deleuze appuie sa lecture de Spinoza sur le premier scolie de la proposition XL de la seconde partie de l'*Éthique* dans lequel Spinoza cherche, sans réfuter nécessairement leur utilité, à expliquer l'origine de ce que l'histoire de la philosophie a nommé les *universaux*. Pour Spinoza, ces notions sont certes universelles, mais elles naissent de l'incapacité de l'âme humaine à imaginer simultanément un très grand nombre de choses semblables : « Mais lorsque les images se confondent entièrement dans le corps, l'âme elle aussi imagine tous les corps confusément, sans aucune distinction, et les comprend, en quelque sorte, sous un seul attribut, à savoir sous l'attribut de l'Être, de la Chose, etc. [...] C'est de causes semblables que sont nées les notions que l'on appelle Universelles, telles qu'Homme, Cheval, Chien, etc. ».

<sup>209</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.254-255. Deleuze, dans son *Index des principaux concepts de l'Éthique*, poursuivra son analyse des notions communes en insistant sur le fait qu'elles ne doivent pas être interprétées comme des idées abstraites, mais bien comme des idées générales. De plus, il va préciser en quoi consiste le rôle *transitif* de ce second genre de connaissance : « Le statut central des notions communes est bien indiqué par l'expression « second genre de connaissance », entre le premier et le troisième. Mais de deux manières différentes, non symétriques. Le rapport du deuxième au troisième genre apparaît sous la forme suivante : étant des idées adéquates, c'est-à-dire des idées qui sont en nous comme elles sont en Dieu, les notions communes nous donnent nécessairement l'idée de Dieu. [...] Quant au rapport du second genre avec le premier, il se présente ainsi, malgré la rupture : en tant qu'elles s'appliquent exclusivement aux corps existants, les notions communes concernent des choses qui peuvent être imaginées (c'est pourquoi l'idée de Dieu n'est pas en elle-même une notion commune) ». Deleuze. *Spinoza : philosophie pratique*, op.cit., p.126-131.

La possibilité, pour l'âme, de former des notions communes est établie chez Spinoza en fonction du principe suivant : puisqu'il est impossible que les tous les corps ne conviennent pas au moins en quelque chose<sup>210</sup>, il *existe* des convenances et l'idée de ces convenances permet à l'âme de dépasser le stade de la connaissance contingente. En effet, puisque ces convenances entre les corps sont nécessaires, les idées de ces convenances doivent l'être tout autant. Cependant, nous dit Deleuze, les notions communes ne sont pas pour autant toutes équivalentes entre elles. Selon lui, les plus universelles, c'est-à-dire celles qui conviennent à tous les corps, expriment un domaine si large (en recourant, à la limite, à la notion d'être ou de la nature entière) qu'elles sont les moins *utiles* pour l'homme. Alors que les plus particulières, qui à la limite expriment la convenance du corps humain avec un seul autre corps extérieur, sont les plus utiles. Cette utilité des notions communes est fondamentale si nous souhaitons comprendre le processus menant l'âme vers la connaissance adéquate de Dieu car, en prenant conscience de l'extension de sa puissance de penser que procure ce second genre de connaissance, celle-ci voudra nécessairement poursuivre ces recherches afin de connaître un plus grand nombre de choses de cette façon. Une notion commune en provoque une autre et c'est dans ce processus d'enchaînement que l'âme prend non seulement conscience de sa capacité à produire des idées adéquates, mais aussi de la joie qu'il y a à connaître un grand nombre de choses de cette façon. Bref, pour Deleuze, c'est par l'entremise du second genre de connaissance que l'âme découvre sa

---

<sup>210</sup> Selon le principe développé dans le lemme II de la seconde partie de l'*Éthique* : « Tous les corps s'accordent (conviennent) en certaines choses ». C'est par l'entremise de ce principe que Spinoza peut affirmer, par la suite, dans le corollaire de la proposition XXXVIII de la seconde partie de l'*Éthique* : « Il s'ensuit qu'il y a certaines idées, ou notions, communes à tous les hommes ; car tous les corps ont en commun certaines choses qui doivent être perçues par tous de façon adéquate ».

puissance épistémologique, et cette découverte va la conduire à connaître l'idée de ce que Dieu est.

Nous avons déjà vu, plus haut, le mécanisme par lequel les idées s'enchaînent selon un ordre et une connexion nécessaires en donnant l'exemple de l'idée adéquate du triangle, qui permet à l'âme de connaître l'idée de l'égalité de ses angles à deux droits, puis le théorème de Pythagore, etc. Cependant, à terme, cette régression de la connaissance des causes doit conduire l'âme à la connaissance de Dieu. Comment arrive-t-elle à faire ce saut ? En fait, en exprimant l'idée de la convenance entre certains corps, les notions communes font découvrir à l'âme des rapports de composition qui sont nécessaires et, pour ainsi dire, universels. C'est en cherchant toujours plus loin l'idée de la cause de cette nécessité des convenances que l'âme se rapproche de l'idée adéquate de Dieu et qu'elle sent ce en quoi consiste son éternité. Mais alors, cette idée adéquate de Dieu n'est-elle pas la plus universelle et donc, pour reprendre l'argumentaire de Deleuze, la moins utile pour l'homme ?

C'est là qu'intervient la distinction qu'établit Deleuze entre une notion universelle et abstraite et une notion « générale » basée sur le principe voulant que la puissance ou la réalité d'une chose se mesure en fonction de ce qu'elle peut. Nous n'insisterons jamais assez sur l'importance de ce principe dans la philosophie de Spinoza, car non seulement il constitue une preuve de l'existence de Dieu (Dieu est ce qui possède le plus de puissance, donc ce qui a le plus de réalité, d'existence), mais il sert aussi à définir la tâche épistémologique de l'âme, c'est-à-dire à connaître un plus grand nombre de choses. En effet, ce n'est qu'en connaissant un plus grand nombre de choses que l'âme augmente sa puissance de connaître, et c'est seulement lorsqu'elle connaît les choses par le troisième genre de

connaissance qu'elle peut réaliser son plein potentiel (connaître la cause de toute chose). Loin d'être inutile à l'homme, cette connaissance adéquate de Dieu est son objectif, sa tâche étant d'aller jusqu'au bout de ce qu'il peut connaître. Nous reviendrons plus bas sur ce qui distingue la tâche épistémologique de l'âme chez Spinoza, d'une perspective morale et cartésienne de la vérité, mais essayons d'abord de comprendre comment, méthodologiquement parlant, Spinoza est en mesure de légitimer une telle définition de la puissance de connaître de l'âme.

Il est connu que la méthode avec laquelle Spinoza entreprend ses recherches consiste à toujours procéder selon l'ordre synthétique ou, pour reprendre le mot de Deleuze, l'ordre génétique des choses, c'est-à-dire que la connaissance d'une chose se fonde sur la connaissance de la cause de cette chose. C'est à partir de la connaissance de la cause que l'âme peut passer ensuite à la connaissance des effets ou des propriétés de la chose. Dans les débats épistémologiques du XVIIe siècle, cela signifie que Spinoza reprend la méthode géométrique (notamment celle d'Euclide dans ses *Éléments*, mais qui correspond aussi à l'ambition épistémologique d'Aristote dans ses *Seconds analytiques*<sup>211</sup>) qui procède en définissant un certain nombre d'axiomes incontestables, desquels pourront découler un ensemble de vérités conséquentes. De la sorte, pour Spinoza, connaître, c'est d'abord et avant tout connaître la cause de la chose à connaître et c'est l'idée adéquate de Dieu qui

---

<sup>211</sup> Il est intéressant de souligner à quel point Spinoza se rapproche des thèses défendues par Aristote dans ses *Seconds analytiques* où il veut montrer que la véritable science est celle qui procède de la cause à l'effet : « Nous pensons connaître scientifiquement chaque chose au sens absolu, et non pas à la manière sophistique par accident, lorsque nous pensons connaître la cause du fait de laquelle la chose est, savoir que c'est bien la cause de la chose et que cette chose ne peut pas être autrement qu'elle n'est ». Aristote. *Seconds analytiques*, Livre I chapitre II. C'est sans doute Manzini qui examina le plus les liens entre la démarche géométrique de Spinoza dans l'*Éthique* et celle des *Seconds analytiques* d'Aristote dans son livre *Spinoza : une lecture d'Aristote*. À cet effet, il faut consulter notamment son chapitre sur le second genre de connaissance où l'auteur montre bien la pertinence d'un tel rapprochement. Manzini. *Spinoza : une lecture d'Aristote*, PUF, 2009, p.146-160.

nous permet de connaître un plus grand nombre de choses, car c'est cette idée de Dieu qui nous permet d'établir la cause de l'essence singulière de chacune d'elles.

Ainsi, tel un géomètre, en définissant synthétiquement et dès le départ l'idée de Dieu, l'âme humaine peut ensuite former toutes les idées nécessaires pour expliquer la cause de chacune des choses qui entourent son existence<sup>212</sup>. En effet, à partir de l'idée adéquate de Dieu (défini comme substance absolument infinie), l'âme peut déduire un très grand nombre de choses (l'existence nécessaire et éternelle de Dieu, l'infinité de ses attributs, la nécessité de son expression modale, certaines convenances entre les corps, l'essence de l'âme humaine, etc.) et c'est pourquoi nous disions qu'à l'instar de l'idée du triangle qui permet d'enchaîner les idées de ses autres propriétés, la connaissance adéquate de Dieu nous dévoile l'idée de la nécessité de toutes les choses singulières qu'il exprime et

---

<sup>212</sup> Pour comprendre l'enjeu historique de cette méthode synthétique de Spinoza (et pourquoi Spinoza privilégie celle-ci plutôt qu'une autre), il est intéressant d'examiner les motifs pour lesquels Meyer demande à Spinoza de lui fournir un exposé des principes de la philosophie de Descartes, mais selon l'ordre des géomètres. En fait, dans l'esprit de Meyer (mais de plusieurs penseurs de l'époque), cette méthode des géomètres permet non seulement d'assurer la vérité des propositions (puisqu'elle repose sur des vérités préalablement démontrées et donc, hors de tout doute), mais aussi sur un souci pédagogique et mnémotechnique. En effet, cette méthode oblige le lecteur à comprendre et à enchaîner le système déductif des connaissances (en retenant et en répétant, pour ainsi dire, par cœur, l'ordre dans lequel les idées doivent apparaître). Voici comment Meyer expose cette situation dans la préface de ce livre : « Ainsi est-il advenu que beaucoup, après s'être enrôlés parmi les partisans de Descartes par un entraînement aveugle ou par docilité à l'influence d'autrui, ont seulement imprimé dans leur mémoire sa façon de penser et ses enseignements [les partisans de Descartes] sont incapables de rien démontrer. Pour leur venir en aide j'ai donc désiré qu'un homme, également exercé à l'ordre analytique et au synthétique, très familier avec les ouvrages de Descartes, et connaissant à fond sa philosophie, voulût bien se mettre à l'œuvre, disposer dans l'ordre synthétique ce que Descartes a présenté dans l'ordre analytique et le démontrer à la façon de la géométrie ordinaire ». Spinoza. *Les principes de la philosophie de Descartes*, op.cit., p.232-233. Descartes n'approuvait pas cette méthode synthétique et préférerait, quant à lui, la méthode analytique. En fait, nous pouvons même dire qu'il répugnait à exposer ses méditations selon l'ordre des géomètres : « Pour moi, j'ai suivi seulement la voie analytique dans mes Méditations, parce qu'elle semble être la plus vraie, et la plus propre pour enseigner ; [...] Mais néanmoins, pour témoigner combien je défère à votre conseil, je tâcherai d'imiter la synthèse des géomètres [...] ». Descartes. *Réponses aux secondes objections*, op.cit., p.280-281. En ce sens, loin d'être simplement une question d'esthétisme méthodologique, nous comprenons que cette question est fondamentale dans les débats épistémologiques de l'époque, l'enjeu étant ni plus ni moins la possibilité de la connaissance adéquate de Dieu sur laquelle toute l'*Éthique* s'appuie afin d'affirmer la libération de l'homme.

qui constituent, à proprement parler, notre monde. À partir de l'idée adéquate de Dieu, l'âme peut *générer* toutes les autres idées adéquates.

La méthode synthétique pose, cependant, lorsqu'on réfléchit à l'origine de la connaissance de Dieu, un sérieux problème. En effet, comment est-il possible que le processus épistémologique de l'âme commence par l'idée adéquate de Dieu ? L'âme n'a-t-elle pas d'abord, avant la connaissance de la cause, celle des effets ? C'est l'argument de Descartes qui entame, quant à lui, sa démarche épistémologique par le *cogito*, soit un *effet* de Dieu. Notre expérience quotidienne semble légitimer la méthode analytique de Descartes et, dans cette perspective, l'idée adéquate de Dieu peut bien être dite *première* en importance, elle est *existentiellement* dernière dans l'ordre d'apparition des idées. L'impossibilité d'un point de départ synthétique de la connaissance constitue d'ailleurs une critique qu'Alquié fera à la philosophie de Spinoza dans son livre *Le rationalisme de Spinoza*<sup>213</sup>.

Afin de contourner ce délicat problème tout en demeurant cohérent avec la méthode synthétique de Spinoza, Deleuze va montrer qu'à la lettre du texte, Spinoza ne commence jamais véritablement par Dieu (qui apparaît qu'à la définition VI de la première partie de l'*Éthique* et nécessite donc un certain nombre de définitions préalables), mais qu'il vise à y arriver « aussi vite que possible ». S'appuyant alors sur le *Traité de la réforme de l'entendement*, Deleuze explique que Spinoza sait qu'il est nécessaire de définir certain

---

<sup>213</sup> Les dernières lignes de l'introduction du livre d'Alquié sont catégoriques à ce sujet : « Cela permet de comprendre que ces concepts [ceux de l'*Éthique*] ne soient pas, au sens cartésien, des idées claires et distinctes, autrement dit des idées immédiatement présentes à l'esprit, mais le fruit de constructions destinées à justifier le monisme. Et j'ignore, assurément, si le monisme est justifié du point de vue de l'Être. Ce que je sais, du point de vue de l'esprit humain, point de vue que je ne saurais dépasser, c'est que nulle philosophie n'est jamais parvenue, sinon par artifice, à penser selon l'unité de la diversité des choses ». Alquié. *Le rationalisme de Spinoza*, op.cit., p.17.

nombre de choses avant de pouvoir établir synthétiquement ce qu'est Dieu et, qu'en ce sens, l'âme humaine n'entreprend pas son apprentissage par la connaissance immédiate de ce que Dieu est.

Spinoza reconnaît qu'il ne peut pas immédiatement exposer « les vérités de la nature » selon l'ordre dû. [...] On n'y verra pas une insuffisance de méthode, mais une exigence de la méthode spinoziste, sa manière à elle de prendre son temps. Car, en revanche, Spinoza reconnaît aussi qu'il peut très vite arriver au principe absolu dont toutes les idées découlent selon l'ordre dû : la méthode ne sera parfaite que lorsque nous posséderons l'idée de l'Être parfait ; « dès le début donc il faudra veiller à ce que nous arrivions le plus rapidement possible à la connaissance d'un tel être »<sup>214</sup>.

L'âme humaine, dans la perspective épistémologique-éthique que lui donne Spinoza (du moins, selon la lecture que nous propose Deleuze), c'est-à-dire connaître un plus grand nombre de choses, doit tâcher de se rendre aussi vite que possible à la connaissance de Dieu, puisque c'est avec cette connaissance adéquate de Dieu qu'elle pourra atteindre l'état de la béatitude et où elle utilisera au maximum sa puissance de connaître.

---

<sup>214</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.122.

## Chapitre 4 : subjectivité, imagination et corporalité

### 4.1 Le rôle de l'imagination dans la puissance de connaître de l'âme chez Spinoza et son utilisation dans la conception de la subjectivité deleuzienne

#### 4.1.1 Position de Spinoza : les idées inadéquates sont aussi en Dieu

Par l'entremise de l'idée adéquate de Dieu, l'âme humaine atteint donc le paroxysme de sa puissance de connaître et va jusqu'au bout de ce qu'elle peut accomplir. Cependant, lorsque Deleuze insiste sur le fait qu'à la lettre, chez Spinoza, l'âme ne commence jamais son processus gnoséologique par l'idée adéquate de Dieu, mais qu'elle doit y « arriver aussitôt que possible », il sait parfaitement que cela signifie, qu'au départ, et du reste, le plus souvent, l'âme n'utilise pas sa pleine puissance de connaître. En effet, si l'âme doit y arriver aussitôt que possible, c'est qu'au départ, elle n'y est point. De plus, en considérant l'âme comme un « automate spirituel » enchaînant ses idées selon un ordre et une connexion nécessaires, il est beaucoup plus probable que ce soit précisément les idées imaginaires qui se trouvent à être enchaînées de la sorte et non celles qui sont adéquates. Comment alors, à partir d'une connaissance imaginative des choses, passer à la connaissance adéquate de celles-ci ? Quel rôle joue l'imagination dans ce passage ? Pourquoi, la plupart du temps, l'âme demeure-t-elle à un stade imaginaire de la connaissance et en quoi exactement celui-ci peut être dit *inférieur* à celui du troisième genre ?

Mais d'abord, la première question à laquelle nous devons répondre concerne le statut ontologique des idées imaginaires. Sont-elles réelles, et si oui, de quelle manière le sont-elles et quel rapport entretiennent-elles avec Dieu ? Ici encore, c'est en suivant la métaphysique immanentiste de Spinoza que nous trouvons la réponse. Puisque Dieu est substance absolument infinie et cause immanente de toutes choses, il est nécessaire qu'il soit aussi la cause de toutes nos idées, et ce, qu'elles soient adéquates ou non avec l'objet qu'elle représente. De la sorte, au nom de l'univocité de l'être, l'ensemble de nos idées, même celles qui sont confuses et qui ignorent leurs causes sont l'expression de Dieu<sup>215</sup>. Elles sont *en* lui. Ainsi, bien que nous avons, jusqu'à maintenant, beaucoup insisté sur l'adéquation univoque des idées de l'âme avec celles de Dieu, cela ne signifie pas pour autant que les idées imaginaires échappent à ce principe d'univocité. Rien ne peut être à l'extérieur de l'être et le fait que nos idées (ce qui inclut les plus imaginaires, celle du cheval-ailé par exemple) existent prouve qu'elles sont l'expression de Dieu. Bref, ontologiquement parlant, toutes nos idées, même celles, pour prendre cette fois le vocabulaire de Spinoza, qui sont « mutilées », existent et ont une place dans l'être<sup>216</sup>.

En affirmant une telle chose, Spinoza va, une fois de plus, très loin dans les conséquences théologiques qu'il tire de l'univocité de l'être. Car, poser non seulement

---

<sup>215</sup> Nous retrouvons ici le thème de la proposition VIII (qui suit donc la proposition définissant la nature du parallélisme) de la seconde partie de l'*Éthique* : « Les idées de choses singulières ou des modes non existants doivent être comprises dans l'idée infinie de Dieu ».

<sup>216</sup> Guérout soulève un élément particulièrement intéressant du vocabulaire conceptuel de Spinoza. Quand Spinoza parle de l'idée adéquate, il mentionne souvent (en respectant la tradition cartésienne) que celle-ci est « claire et distincte », tandis que lorsqu'il qualifie l'idée inadéquate, Spinoza affirme qu'elle est « mutilée et confuse ». Guérout se demande pourquoi Spinoza ne dit pas que l'idée inadéquate est « obscure » comme le fait Descartes et ainsi garder la symétrie conceptuelle avec lui. Voici la conclusion de sa réflexion : « Pour l'*Éthique*, en effet, l'idée est mutilée et confuse en tant qu'elle laisse échapper les causes de son objet, et par là même ses propres raisons ou causes, bref en tant qu'elle est détachée de ses prémisses ». Guérout. *Spinoza II : l'âme*, op.cit., p.580.

l'existence, mais aussi l'*appartenance* des idées imaginaires et inadéquates à Dieu, constitue une position qui rebutera nombreux philosophes et théologiens de son époque. Dans une conception transcendante de Dieu, celui-ci est un être infiniment parfait et dont rien, dans le monde fini corruptible, ne peut espérer correspondre. Dans cette perspective, comment une idée imaginaire, qui est inadéquate, confuse, mutilée pourrait-elle être en Dieu et, pire encore, être exprimée par lui ? L'idée inadéquate ne vient-elle pas entacher de finitude la perfection divine ?

En fait, et la nuance est très importante, Spinoza nous dit, dans la proposition IX de la seconde partie de l'*Éthique*, que Dieu a l'idée de nos idées confuses et mutilées, non pas en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il est la cause de cette âme particulière, existante en acte, et qui nécessite, pour être ce qu'elle est, autre chose qu'elle-même (et cette autre chose nécessite, elle aussi, autre chose et ainsi de suite indéfiniment)<sup>217</sup>. Dieu exprime une infinité de choses qui se composent et conviennent les unes avec les autres, et cet enchaînement nécessaire des modes entre eux (et tout ce qu'il implique) ce qui inclut donc les idées confuses ou mutilées) exprime la Nature naturée de la Nature naturante. De la sorte, si le parallélisme nous a permis de comprendre l'ordre et la connexion des idées entre elles, nous devons comprendre maintenant que ce processus s'applique aussi aux idées inadéquates qui, elles aussi, s'enchaînent selon l'ordre et la connexion nécessaires de Dieu. « Les idées inadéquates et confuses suivent les unes des autres avec la même nécessité que les idées adéquates [...] »<sup>218</sup>.

---

<sup>217</sup> « L'idée d'une chose singulière existante en acte a pour cause Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il est considéré comme affecté d'une autre idée de chose singulière existante en acte, dont Dieu est aussi la cause en tant qu'il est affecté par une troisième idée, et ainsi à l'infini ».

<sup>218</sup> Proposition XXXVI de la seconde partie de l'*Éthique*.

Cet ordre et cette connexion nécessaires des idées imaginaires est fondamental dans la lecture deleuzienne de Spinoza, puisque c'est lui qui explique non seulement pourquoi l'âme est submergée par un flot d'idées (dont elle ne saisit pas toujours l'ensemble des causes), mais aussi pourquoi les idées produisent, d'elles-mêmes, leur propre flot d'idées. En effet, quiconque, en fixant son regard sur un paysage splendide et qui s'est déjà, selon l'expression consacrée, laissé perdre dans ses pensées, comprend parfaitement l'irrésistible puissance de l'enchaînement des idées les unes avec les autres, et ce, sans pour autant que ce processus ait été *décidé* par l'âme. En regardant le fleuve par ma fenêtre me vient l'idée du bleu, de sa majesté, puis celle de son épreuve, des baleines, et puis du fait que je dois appeler ma mère avant le souper, etc.

D'une idée adéquate découle nécessairement une autre idée adéquate et il en va de même avec les idées inadéquates. Cela signifie que l'idée de l'idée inadéquate, même si elle a pour objet l'idée qu'elle exprime (je forme l'idée de l'idée du bleu du fleuve), n'a pas la connaissance de la cause de son idée. En effet, à la question : « pourquoi ai-je, à ce moment précis, telle ou telle idée ? », nous devons reconnaître que cela dépend toujours d'une infinité de choses dont nous sommes incapables de concevoir à la fois l'origine (quand commençais-je à penser au bleu du fleuve) et l'ensemble des causes particulières nécessaires à son expression (fatigué d'écrire, je lève les yeux et vois le fleuve, mais pour lever les yeux il a fallu... etc.). Qu'est-ce qui fait en sorte qu'à partir de l'idée du bleu du fleuve me vient celle d'appeler ma mère avant le souper ? Une fois encore, nous constatons que l'univocité de l'être que propose la métaphysique de Spinoza a de graves conséquences sur le plan épistémologique et sur le nœud problématique de la Modernité concernant la subjectivité. Certes, Spinoza affirme qu'il est possible de former une idée adéquate de Dieu,

ce qui est déjà, en soi, très choquant pour un philosophe ou un théologien de son époque. Mais, pire encore, l'univocité de l'être signifie que les idées imaginaires et inadéquates ne sont pas expulsées dans un ordre extérieur à Dieu. Dans cette optique, Spinoza donne aux concepts d'imagination, d'erreur et de mal un sens *radicalement* nouveau, et c'est précisément cette radicalité (et le réaménagement conceptuel qu'elle nécessite) que Deleuze reprendra, à sa façon, pour établir ses propres positions contre les philosophies du sujet.

#### **4.1.2 Position de Descartes : faculté de juger et folie du Cogito**

En fait, si nous souhaitons comprendre la réappropriation que fera Deleuze du rôle de l'imagination dans l'épistémologie spinoziste, nous devons resituer cette dernière dans ses oppositions avec la conception cartésienne de l'imagination. Selon Deleuze, c'est précisément la réponse à cette question qui sépare la philosophie *morale* de Descartes (basée sur la bonne utilisation de la faculté de juger de l'âme) de la philosophie *éthique* de Spinoza (établie plutôt sur l'extension de la puissance de connaître de l'âme). Pour ce faire, reprenons, où nous l'avions laissé, notre examen concernant la non-substantialisation de l'âme chez Spinoza et les positions de Descartes à ce sujet.

Rappelons-nous, pour Descartes, les idées ne sont, en soi, ni vraies, ni fausses ; c'est seulement notre faculté de juger qui décide de leur sort. En ce sens, c'est la faculté de juger (fonder sur la substantialisation de l'âme, substantialisation qui permet de penser l'âme *séparée* de son corps et de ce qu'elle produit) qui est l'étalon de vérité et qui permet au *cogito* d'affirmer, hors de tout doute, si l'idée qu'il a est vraie ou fausse (l'idée étant alors si simple et évidente que le *cogito* ne peut la nier : par exemple, je ne peux nier que j'existe,

puisque à ce moment où je nie que j'existe, je pense et si je pense, c'est donc que j'existe). En ce sens, pour Descartes, l'erreur est conçue comme une sorte de précipitation fautive de la faculté de juger, cette dernière ayant donné trop rapidement son assentiment à une idée dont l'évidence n'était nullement démontrée. Ainsi, lorsque Descartes affirme, dans sa quatrième *Méditation*, que l'erreur est l'équivalent du néant, qu'elle est un *non-être* (Dieu ne pouvant être la cause de l'erreur puisqu'il est infiniment parfait), c'est précisément parce qu'elle provient du mauvais usage de la faculté de juger et que, si l'âme avait été plus attentive, elle aurait reconnu la fausseté de l'idée examinée. Cependant, et c'est ce que nous voulons souligner maintenant, ontologiquement parlant (et contrairement à Spinoza), l'erreur n'est rien pour Descartes, elle n'a aucune *réalité*<sup>219</sup>.

En fondant son épistémologie de la sorte, Descartes à certes l'avantage d'expliquer l'erreur (et donc à terme, le Mal lui-même) à partir de l'imperfection humaine et ainsi retirer toute responsabilité à Dieu pour les injustices du monde. Cependant, il se trouve, d'un autre côté, à relativiser l'apport de l'imagination dans le processus gnoséologique de l'âme. En effet, le premier geste de Descartes dans ses *Méditations* est de suspendre, par le doute, toutes les connaissances *sensibles* de l'âme<sup>220</sup>. Chez Descartes, non seulement la puissance de connaître de l'âme est divisée en différentes facultés, c'est-à-dire entre la

---

<sup>219</sup> Voici comment Descartes explique l'erreur et l'exclut complètement de la perfection divine dans sa quatrième méditation : « Or si je m'abstiens de donner mon jugement sur une chose, lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté et de distinction, il est évident que j'en use fort bien, et que je ne suis point trompé ; mais si je me détermine à la nier, ou assurer, alors je me sers plus comme je dois de mon libre arbitre [...] Et c'est dans ce mauvais usage du libre arbitre que se rencontre la privation qui constitue la forme de l'erreur ». Descartes. *Méditations métaphysiques*, op.cit., p.147. Les conséquences morales d'une telle position sont fondamentales : pour Descartes, l'homme est toujours *responsable* des erreurs qu'il commet, c'est à lui que revient la faute d'avoir donné créance à une idée non fondée, c'est lui qui n'a pas appliqué la bonne méthode.

<sup>220</sup> « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent de plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés ». Ibid., p.59.

volonté et l'entendement, différence qui est la source de l'erreur<sup>221</sup> (division qui est impossible pour Spinoza puisque l'activité pensante de l'âme est une seule expression de l'attribut Pensée), mais c'est uniquement lorsqu'elle se dégage des influences du corps qu'elle peut prétendre être fondée épistémologiquement. L'ambiguïté concernant le rôle de l'imagination à l'intérieur de l'épistémologie cartésienne ne peut donc pas être plus flagrante. Car, même si l'âme parvient parfois, à l'aide d'une ascèse stricte, à s'écarter de ses idées imaginaires et sensibles, l'existence de telles idées tend plutôt à démontrer l'indissociabilité de l'âme avec celles-ci.

Évidemment, il est important d'apporter quelques nuances à ce constat, puisque l'imagination a toujours eu un rôle important à jouer à l'intérieur du cartésianisme et, plus généralement, dans les critiques de la connaissance dites idéalistes. En fait, aucun philosophe ne peut nier la présence de l'imagination dans l'expérience humaine, ni sa grande puissance sur l'âme. De la sorte, que ce soit pour la formation des objets mathématiques (il faut bien, quelque part, imaginer le triangle pour être en mesure de déduire les propriétés lui appartenant) ou pour le schématisme kantien dans lequel l'imagination cimente, pour ainsi dire, toute l'esthétique transcendantale, l'imagination joue un rôle incontournable. Descartes affirme que la connaissance du corps fait partie de ce type de connaissance qui, bien qu'elle passe par l'imagination, il est néanmoins impossible de douter<sup>222</sup>. Malgré cela, pour Deleuze, que ce soit chez Kant ou Descartes, c'est toujours

---

<sup>221</sup> « D'où est-ce que naissent mes erreurs ? C'est à savoir de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas [...] ». Ibid., p.145.

<sup>222</sup> Voici la suite du texte de la première méditation de Descartes que nous citions précédemment : « Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut raisonnablement douter, quoique nous les connaissons par leur moyen : par exemple que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre,

la *pureté* et le bon usage de la faculté de juger qui sont au cœur de cette image de la pensée. C'est la faculté de juger qui doit être, en matière morale, l'arbitre final de la connaissance humaine. Âme, Raison, faculté de juger, conscience morale, il s'agit à chaque fois de désensibiliser, dé-corporaliser l'activité pensante de l'âme, de la séparer de ses passions afin qu'elle atteigne la pureté de la vérité. Voilà en quoi consiste l'objectif moral de l'épistémologie cartésienne selon Deleuze.

À première vue, fonder transcendentale l'erreur comme le fait Descartes et caractériser celle-ci comme une précipitation fautive du jugement n'a rien de révolutionnaire par rapport aux positions chrétiennes du Moyen-Âge. En effet, sur cette question, l'épistémologie cartésienne correspond parfaitement à celle du péché originel où, là aussi, il s'agit, en quelque sorte, d'« accuser » la sensualité de l'homme (son incapacité à se séparer de son corps et à jouer pleinement son rôle de « substance pensante ») pour l'existence des imperfections et du mal sur terre. C'est d'ailleurs pourquoi Descartes, dans sa quatrième méditation, passe du problème de l'erreur à celui du Mal aussi facilement. Pourtant, la rupture qu'inaugure Descartes est majeure. Car, en affirmant que l'âme peut connaître, et se connaître, en toute certitude, Descartes récuse les positions épistémologiques de Montaigne, Pascal, Érasme, qui n'avaient jamais été, quant à eux, aussi loin dans la reconnaissance de la puissance émancipatrice de la raison. En effet, selon ces auteurs, l'âme ne peut jamais être certaine que les idées qu'elle produit n'ont pas en elles une certaine part de folie et que, à cet égard, nous ne pouvons jamais être certains que

---

ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature ». Descartes. *Méditations métaphysiques*, op.cit., p.59. L'existence du corps, de mon corps, bien qu'elle ne soit pas démontrable par le raisonnement, accessible seulement par les sens, est une idée dont l'évidence est claire et distincte selon Descartes. Marion fait une très belle analyse de ce qu'il nomme la pensée passive de Descartes. Marion. *Sur la pensée passive de Descartes*, PUF, 2013, p.25-71.

nous ne sommes pas fous. « Ce serait être fou, par un autre tour de la folie, que de prétendre ne pas être fou », disait Pascal. Une telle transparence de la pensée avec elle-même, une telle assurance dans sa méthode était impensable avant la philosophie cartésienne. Plus encore, jusqu'alors, la folie conservait une valeur épistémologique, c'est-à-dire qu'elle donnait, selon ces auteurs, accès à une forme de savoir (la part cachée du monde) inaccessible à la raison *pure*. De la sorte, en fondant la connaissance dans la pureté de l'évidence de la chose pensante, Descartes exclut complètement l'expérience de la folie du *cogito*, celle-ci étant, pour reprendre la formule de Foucault dans son *Histoire de la folie à l'âge classique*, la « condition d'impossibilité de la pensée »<sup>223</sup>.

Nous avons déjà mentionné à quel point Descartes marque, selon nous, le début de la Modernité philosophique (qu'il en est, pour reprendre les mots de Hegel, son Christophe Colomb), mais nous constatons maintenant les conséquences morales de cette épistémologie cartésienne du *cogito*. En substantialisant dans l'âme une faculté de juger, Descartes responsabilise celle-ci comme jamais auparavant, l'âme ne pouvant plus invoquer les puissances démoniaques afin d'expliquer ses égarements. Si l'âme n'use pas convenablement de sa faculté de juger, c'est qu'elle manque de volonté. Deleuze insistera beaucoup, lui aussi, sur les conséquences morales de l'épistémologie cartésienne et ses suites dans les philosophies du sujet (notamment dans l'existentialisme où les concepts de liberté et de choix joueront un rôle essentiel chez Sartre). Cependant, si Deleuze construit son opposition au cartésianisme par une lecture de Spinoza, il est intéressant de souligner

---

<sup>223</sup> « Ce n'est pas la permanence d'une vérité qui garantit la pensée contre la folie, comme elle lui permettait de se déprendre d'une erreur ou d'émerger d'un songe ; c'est une impossibilité d'être fou, essentielle non à l'objet de la pensée, mais au sujet qui pense. [...] On ne peut [...] supposer, même par la pensée, qu'on est fou, car la folie justement est condition d'impossibilité de la pensée ». Foucault. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Tel, Paris, 2004, p.68.

que Foucault fera, quant à lui, la lecture inverse, c'est-à-dire qu'il critiquera les conséquences morales de l'épistémologie cartésienne en s'attaquant à Descartes lui-même.

Dans son livre *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault montre, dans un passage resté célèbre, comment Descartes établit une rupture épistémologique qui symbolise, philosophiquement parlant, le début de l'âge classique et de l'enfermement de la folie (selon la phrase que Foucault aime tant citer de Descartes « Mais quoi ? Ce sont des fous ; et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples »<sup>224</sup>). Pour Foucault, Descartes devient, en reprenant le concept de Deleuze et Guattari, le « personnage conceptuel » de l'âge classique<sup>225</sup>, c'est-à-dire le philosophe dont la pensée exprime le mieux les transformations épistémologiques de l'époque et la façon avec laquelle celle-ci pensa l'expérience de la folie. Descartes inaugure l'ère de l'*auto-fondation* de la pensée, de sa certitude et de sa transparence avec elle-même, rejetant l'erreur et le Mal dans le non-être. En établissant le *cogito*, Descartes a donc, selon Foucault, légitimé philosophiquement l'enfermement des fous à partir de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, puisque la folie est à l'*extérieure* de la raison. La faculté de juger ne trompe jamais et si l'âme s'égaré dans ses idées imaginaires, c'est qu'elle donne précipitamment son assentiment à ses idées

---

<sup>224</sup> « Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? Si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? Ce sont des fous ; et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples ». Descartes. *Méditations métaphysiques*, op.cit., p.59. Foucault va beaucoup insister sur cette conception corporelle de la folie (le cerveau est troublé par « les noires vapeurs de la bile ») par Descartes, légitimant à la fois dualisme de l'âme et du corps et la pureté de ses idées qui ne sont ainsi plus concernées par ce qui arrive au corps.

<sup>225</sup> « En tout cas, l'histoire de la philosophie doit passer par l'étude de ces personnages, de leurs mutations suivant des plans, de leur variété suivant les concepts. Et la philosophie ne cesse de faire vivre des personnages conceptuels, de leur donner vie ». Deleuze et Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op.cit., p.61.

et manque de volonté. La folie, c'est un mauvais usage de la raison, usage qu'il est aisé tout à fait normal de vouloir rétablir<sup>226</sup>. Pour Foucault (et pas strictement dans son *Histoire de la folie*, mais tout au long de son parcours), Descartes marque le début de l'âge classique, et tout comme Deleuze, c'est précisément ce moment qu'il s'agit de rejouer. À notre avis, ceci constitue l'une des principales raisons de l'affinité philosophique entre Deleuze et Foucault à la fin des années soixante. Pour les deux, il s'agit de combattre, à la racine, les philosophies du sujet établies sous l'égide du cartésianisme.

#### 4.1.3 Réappropriation du débat par Deleuze : critique du sujet transcendantal

Si la substantialisation de l'âme conduit à sa responsabilisation morale chez Descartes, quelles sont les conséquences de sa non-substantialisation chez Spinoza et quels sont les éléments qui intéresseront, plus particulièrement, Deleuze dans l'élaboration de sa philosophie *anticartésienne* ? Quelle importance et quelle place occupent les idées imaginaires à l'intérieur d'une métaphysique de l'immanence ? Voici comment Spinoza définit l'imagination dans la seconde partie de l'*Éthique* : pour lui, les idées imaginaires sont la production, dans l'âme, d'idées de choses (selon les affections de son corps), et ce, même lorsque ces choses qui affectent son corps ne sont pas *physiquement* présentes<sup>227</sup>.

---

<sup>226</sup> « Tout le cheminement qui va du projet initial de la raison jusqu'aux premiers fondements de la science longe les bords d'une folie dont il [Descartes] se sauve sans cesse par un parti pris éthique qui n'est autre chose que la volonté résolue de se maintenir en éveil, le propos de vaquer seulement à la recherche de la vérité ». Foucault. *Histoire de la folie à l'âge classique*, op.cit., p.187.

<sup>227</sup> C'est dans le scolie de la proposition XVII de la seconde partie de l'*Éthique* que Spinoza définit son concept d'imagination : « Aussi bien pour conserver les termes en usage, les affections du corps humain dont les idées nous représentent les corps extérieurs comme présents, nous les appellerons images des choses,

Guérout emploie une très belle formule pour décrire le rôle de l'imagination chez Spinoza en disant qu'elle « [traduit] en images mentales les affections du corps »<sup>228</sup>. Ainsi, à chaque affection du corps, par exemple celle de la faim, du froid ou de la douleur, se produit simultanément dans l'âme une idée par l'entremise de laquelle cette affection est imaginée, c'est-à-dire mise en image dans l'âme. De la sorte, lorsque notre corps est affecté par la faim, nous prenons non seulement conscience de cet état physique, mais cette affection prend la forme d'une image mentale précise, représentant, à cet instant, dans l'âme, le mets qui la rassasierait le mieux. Rien de ce qui arrive au corps n'échappe à ce processus de mise en image et, plus important encore, c'est uniquement par ce processus imaginaire que l'âme prend conscience de l'effet des choses sur son corps, car « l'âme humaine ne perçoit de corps extérieur comme existant en acte que par les idées des affections de son propre corps »<sup>229</sup>.

Tout ce qui arrive au corps est traduit immédiatement en image mentale dans l'âme. De la sorte, la connaissance du corps dont l'âme est l'idée passe nécessairement par l'imagination et Deleuze comprend parfaitement l'importance de cette origine imaginaire de la connaissance du corps (et des corps). Negri métaphorise habilement les conséquences de cette origine imaginative de la connaissance des corps extérieurs en mentionnant que l'âme est dans une « mer d'imagination »<sup>230</sup>. En effet, si toutes les affections du corps

---

quoiqu'elles ne reproduisent pas les figures des choses. Et lorsque l'âme considère les corps sous ce rapport, nous dirons qu'elle imagine ».

<sup>228</sup> Guérout. *Spinoza II : l'âme*, op.cit., p.215.

<sup>229</sup> Proposition XV de la seconde partie de l'*Éthique*.

<sup>230</sup> Voici comment Negri, dans son livre *L'anomalie sauvage* (et dont Deleuze signera la préface de l'édition française), donne à cette définition de l'imagination par la puissance, une teneur, disons plus politique : « Avant toute chose, je dois souligner que je baigne dans cette mer d'imagination : c'est la mer de l'existence

produisent dans l'âme des images de choses y correspondant (et que chacune de ces images enchaînent ensuite son propre flot d'idées), il faut reconnaître que la vaste majorité de l'activité mentale de l'âme est dirigée vers la production de ce genre d'idées. Le nombre d'idées imaginaires ainsi produites dans l'âme est, tout comme la quantité d'eau dans un océan, paradoxalement inimaginable !

Déjà, nous pressentons la différence entre le rôle que joue l'imagination au sein de l'épistémologie spinoziste et celui qu'elle prend chez Descartes. Premièrement, l'univocité de l'être que proclame Spinoza ne lui permet pas de séparer l'âme de ses idées imaginaires, ni d'expédier celles-ci hors de l'enchaînement nécessaire des idées dans l'âme, comme si cette dernière était, pour reprendre la formule consacrée de Spinoza, un « empire dans un empire ». Dans cette perspective, la faculté de juger et les idées de l'âme ne peuvent en aucun cas prétendre qu'elles sont pures, c'est-à-dire désensibilisées des affections de son corps. En fait, le jugement est lui-même une idée, c'est-à-dire un mode de l'attribut Pensée, ce qui signifie que cette division de l'âme en diverses facultés découle, selon Spinoza, directement de l'imagination.

D'un autre côté, cette mise en image des affections du corps nous explique aussi pourquoi l'imagination ne peut pas être tenue responsable des erreurs que l'âme commet<sup>231</sup>.

---

même. [...] Et pourtant, cette imagination construit effectivement le monde ! Elle est aussi puissante que la tradition, aussi vaste que le pouvoir, aussi dévastatrice que la guerre [...] Le politique, c'est la métaphysique de l'imagination, c'est la constitution de l'homme réel, du monde. La vérité vit dans le monde de l'imagination [...] L'activité imaginative conquiert [dans la philosophie épistémologique de Spinoza] un statut ontologique ». Negri. *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*, Amsterdam, 2007, p.155-170.

<sup>231</sup> Poursuivant sa définition du concept d'imagination dans le scolie de la proposition XVII de la seconde partie de l'*Éthique*, voici comment Spinoza expose sa théorie de l'erreur : Et ceci, pour esquisser la théorie de l'erreur, je voudrais que l'on remarque que les imaginations de l'âme, considérées en soi, ne contiennent pas d'erreur, autrement dit que l'âme n'est pas dans l'erreur parce qu'elle imagine, mais en tant seulement qu'elle

En effet, puisque tout ce que pense l'âme est la traduction directe de ce qui arrive à son corps, le résultat de ce travail de traduction ne dépend pas seulement de l'âme. L'imagination produit certes des idées qui sont inadéquates, c'est-à-dire qui n'expriment pas la cause de son idée (la non-existence de l'objet dont elle est l'idée par exemple), mais l'erreur de ces idées ne provient pas de l'image mentale en tant que telle, ni de son contenu intrinsèque ou, comme le dit Deleuze, de « l'impression physique » que ces idées inadéquates laissent dans l'âme<sup>232</sup>. L'inadéquation de l'idée n'est pas une précipitation fautive de la faculté de juger, puisque l'âme ne peut pas ne pas produire les idées des affections de son corps. C'est pourquoi nous pouvons dire que, dans l'épistémologie de Spinoza, l'erreur n'est pas conçue comme une faute de l'âme, un mauvais usage de la faculté de juger, mais est plutôt, pour reprendre les mots de Spinoza lui-même, comprise comme une *privation* de la connaissance de la cause de l'idée qu'elle est : « la fausseté consiste en une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, autrement dit mutilées ou confuses »<sup>233</sup>.

---

est considérée comme privée de l'idée qui exclut l'existence des choses qu'elle imagine présentes. Car, si l'âme, en imaginant présente des choses qui n'existent pas, savait en même temps que ces choses n'existent pas réellement, elle regarderait cette puissance d'imaginer comme une vertu de sa nature, et non comme un vice [...] ». L'imagination n'est donc pas un vice pour Spinoza, car, nous dit-il, si l'âme produisait l'idée de la cause de la chose qu'elle imagine, elle pourrait ainsi relativiser la puissance de son idée inadéquate. Cependant, cette relativisation de l'idée imaginaire ne lui enlève aucunement sa réalité ni la force de sa production. En effet, puisque les idées imaginaires expriment toutes les affections du corps, et comme ce dernier est affecté d'une infinité de façons, la puissance de l'imagination est elle aussi infinie. Pour Deleuze, nous y reviendrons, cela signifie que l'imagination est une véritable machine à produire des idées, source inépuisable d'idées affectives dans l'âme.

<sup>232</sup> « Au sens le plus précis, l'image est l'empreinte, la trace ou l'impression physique, l'affection du corps elle-même [...] ». Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.132.

<sup>233</sup> Proposition XXXV de la seconde partie de l'*Éthique*.

Il est très important d'insister sur cette différence entre Spinoza et Descartes, car c'est elle qui nous permet de comprendre pourquoi l'imagination n'est pas, chez Spinoza, considérée comme un vice, mais comme une puissance<sup>234</sup>. L'erreur de l'idée imaginaire est qu'elle n'a pas en vue l'ensemble des causes de sa production, qu'elle est donc une idée *incomplète*. C'est en ce sens que nous comprenons pourquoi Spinoza parle de l'idée inadéquate comme une idée « mutilée », c'est-à-dire que le défaut de l'idée imaginaire, c'est qu'il lui manque un morceau. Ce qui manque à l'idée inadéquate, c'est une idée qui situerait le genre d'idées auquel elle appartient. Pour Deleuze, cette définition de l'imagination est importante, car elle montre comment une épistémologie, fondée sur une métaphysique de l'immanence, sort la production d'idées de l'âme de ses enjeux moraux, tout en pensant la différence entre les genres d'idées qui s'expriment dans l'âme. Le *défait* de l'idée inadéquate n'est pas d'avoir une origine corporelle, affective ou passive, mais qu'en ne connaissant pas la cause de sa production, elle laisse l'âme soumise au hasard des rencontres et des affections que ces dernières provoquent sur son corps. L'âme s'imagine que c'est elle qui fait bouger le bras ou qui choisit de préférer tel ou tel mets, mais, ontologiquement parlant, elle ignore tous les mécanismes affectifs qui ont été nécessaires à la production de cette idée. Bref, l'ignorance n'est pas dans l'image mentale elle-même,

---

<sup>234</sup> Guérout comprend lui aussi parfaitement l'importance de cet enjeu concernant le rôle de l'imagination, car c'est non seulement la définition de l'erreur (et les questions épistémologiques qui en découlent), mais aussi celle de la morale tout entière qui se trouve ainsi redéfinie par Spinoza : « C'est en ce point précis que s'opposent le plus vivement Spinoza et Descartes. Alors que pour celui-ci la forme de l'erreur réside dans la privation constituée par l'acte même du libre arbitre affirmant le faux, elle réside pour Spinoza dans la privation de connaissance d'où résulte l'affirmation fautive. Si l'Âme se trompe, ce n'est pas parce qu'elle fait un mauvais usage (un usage contre nature) de son libre arbitre, puisqu'elle n'en a pas [...] c'est simplement parce qu'elle n'en fait aucun usage, la laissant ensevelie dans les perceptions imaginatives des affections corporelles et engourdie dans une sorte de torpeur ». Guérout. *Spinoza II : l'âme*, op.cit., p.314. Dans l'erreur, l'âme ne relativise pas son idée imaginaire par une idée adéquate de la cause de son idée, elle laisse toute la place à la contingence de la rencontre. C'est pourquoi Guérout mentionne que l'âme est comme dans une sorte de « torpeur », submergée, comme en pleine mer, par le torrent de ses idées imaginaires.

mais dans le fait que cette image est amputée de la connaissance de la cause de sa production.

Avec une telle conception de l'imagination, Spinoza élimine complètement le problème de la faculté de juger et du libre-arbitre. Pour lui, la faculté de juger est une *idée* avec laquelle l'âme s'imagine juger les idées qu'elle a, alors que cette *souveraineté* sentie par elle est dépendante de la façon dont son corps est affecté. « Et voilà cette fameuse liberté humaine que tous se vantent d'avoir ! Elle consiste uniquement dans le fait que les hommes sont conscients de leurs appétits et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés. C'est ainsi que le bébé croit librement appéter le lait, que l'enfant en colère croit vouloir la vengeance, et le peureux, la fuite. Et puis l'homme ivre croit que c'est par un libre décret qu'il dit des choses [...] »<sup>235</sup>. De la sorte, et c'est ce qu'il faut souligner, cette sensation d'autonomie et de liberté est très forte dans l'âme, puisqu'elle se *vit* comme si elle était véritablement extraite de ce qui arrive à son corps.

Pour Spinoza, la faculté de juger est l'image mentale que l'âme forme d'elle-même lorsqu'elle sélectionne ses idées. Ainsi, l'idée de la promenade au bord de la mer semble être le résultat d'une décision souveraine de l'âme (la promenade dans le bois aurait été possible aussi), mais elle est le résultat d'une infinité d'affections (l'effet de la mer sur le corps du marcheur, du désir de marcher de ce dernier, etc.). L'âme n'est donc jamais « cause adéquate » d'elle-même<sup>236</sup>. De la sorte, les idées imaginaires sont non seulement les premières idées à l'aide desquelles l'âme s'expérimente (qu'elle a la sensation d'elle-même

---

<sup>235</sup> Lettre LVIII.

<sup>236</sup> Ce concept de « cause adéquate » constitue d'ailleurs la première définition de la troisième partie de l'*Éthique* : « J'appelle cause adéquate celle dont on peut par elle-même percevoir clairement et distinctement l'effet. Je nomme au contraire inadéquate et partielle, celle dont on ne peut par elle seule comprendre l'effet ».

comme une entité souveraine de son corps), mais ce sont aussi elles qui permettent à l'âme de s'imaginer être un juge impartial de ses idées. La puissance de cette sensation d'autonomie est fantastique (il nous arrive tous, un jour ou l'autre, d'avoir *mauvaise conscience*) et nous révèle la puissance des idées imaginaires dans l'âme<sup>237</sup>.

Pour Deleuze, cette conception spinoziste de l'imagination est très importante, car en ne hiérarchisant pas l'âme en différentes facultés distinctes, mais en la concevant comme une unique puissance de connaître dans laquelle l'imagination est un degré (le premier) de cette puissance, il n'est plus question de culpabiliser l'âme pour les idées qui découlent de sa condition affective. D'un point de vue épistémologique, cela signifie qu'il faut inclure l'imagination (qui devient une sorte de passage obligé) dans le processus menant l'âme à la connaissance adéquate des choses. Voici comment Deleuze explique ce renversement du rôle de l'imagination dans l'épistémologie spinoziste par rapport au cartésianisme :

Notre problème se transforme donc. La question n'est plus : pourquoi avons-nous des idées inadéquates ? Mais au contraire : Comment arrivons-nous à former des idées adéquates ? Chez Spinoza, il en est de la vérité comme de la liberté : elles ne sont pas données en principe, mais apparaissent comme le résultat d'une longue activité par laquelle nous produisons des idées adéquates, échappant à l'enchaînement d'une nécessité

---

<sup>237</sup> Cette critique de la faculté de juger s'adresse avant tout à Descartes qui en fait le point central de son épistémologie. Pour Spinoza, il est complètement absurde de prétendre que l'âme humaine puisse s'abstenir de croire, comme le fait Descartes dans sa première méditation, aux idées qui découlent des affections de son corps, car cette capacité « suspensive » (qui prouve, selon Descartes, la distinction du corps et de l'âme) dépend uniquement des affections de son corps. L'âme se sent autonome, mais ce qui ne signifie pas qu'elle l'est. Vinciguerra résume parfaitement cette situation imaginative de l'âme : « Mon existence n'en est pas moins certaine et indubitable dès qu'elle est connue, sauf que, puisque je suis l'idée d'un corps, ce qui est connu de mon existence est le résultat d'une affection de celui-ci, qui a toujours sa prémisse dans autre chose qu'elle-même, et non dans l'ego artificiellement réduit à l'illusion d'un isolement transcendantal. Pour Spinoza, on ne saurait donc en douter : dès que je sais que j'existe, je sais en même temps que le monde existe, et réciproquement ; car je ne saurais être et me sentir être autrement qu'engagé dans une relation au monde qui m'affecte et que j'affecte ». Vinciguerra. *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*, op.cit., p.117-118.

externe. [...] l'étonnant c'est que les hommes arrivent parfois à comprendre le vrai, parfois à se comprendre entre eux, parfois à se libérer de ce qui les enchaîne<sup>238</sup>.

En ce sens, et c'est un élément que retiendra Deleuze de sa lecture de Spinoza, sa définition de l'imagination ne se limite pas à postuler l'indépassable matérialité de l'expérience affective de l'âme (comme c'est le cas par exemple dans l'empirisme de Hume et auquel Deleuze s'intéressa beaucoup) dans laquelle la connaissance est une « contraction » des diverses habitudes imaginatives de l'âme<sup>239</sup>. Certes, chez Spinoza, les idées imaginaires découlent directement de ce qui arrive au corps et de comment celui-ci est affecté. Cependant, l'imagination est un degré de la puissance de connaître de l'âme, degré à partir duquel l'âme peut s'élever et atteindre la connaissance adéquate des choses. L'imagination n'est pas une faute et elle ne vient pas non plus anéantir toute forme d'épistémologie. De la sorte, même si Deleuze croit que Spinoza participe de plain-pied à la tradition philosophique empiriste, selon lui, Spinoza n'en tire pas pour autant les conséquences *sceptiques* auxquelles l'empirisme semble toujours nous mener. Spinoza est, pour Deleuze, un empiriste *rationaliste* : « Un des paradoxes de Spinoza [...] est d'avoir retrouvé les forces concrètes de l'empirisme pour les mettre au service d'un nouveau

---

<sup>238</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.134. La question n'est donc plus de savoir pourquoi l'âme en reste le plus souvent au stade imaginaire de la connaissance et demeure ainsi soumise au rythme des affections de son corps (comme c'est le cas chez Descartes), mais bien comment l'imagination peut servir, au contraire, de levier pour atteindre la connaissance adéquate des choses.

<sup>239</sup> À cet égard, il est très intéressant de consulter le chapitre *Le pouvoir de l'imagination* de son étude sur Hume. Ainsi, dès 1954, Deleuze porte une attention au rapport entre l'imagination et la connaissance : « D'une part, l'habitude permet à l'entendement de raisonner sur l'expérience, elle fait de la croyance un acte possible de l'entendement (l'entendement, dit Hume, comme la mémoire et les sens, est fondé sur l'imagination, sur la vivacité de nos idées). D'autre part, l'habitude suppose l'expérience : les objets s'unissent dans l'imagination, mais une fois découverte la conjonction des objets. Si l'on veut, l'habitude est l'expérience elle-même, en tant qu'elle produit l'idée d'un objet au moyen de l'imagination, non pas au moyen de l'entendement ». Deleuze. *Empirisme et subjectivité : essai sur la nature humaine chez Hume*, op.cit., p.65.

rationalisme, un des plus rigoureux qu'on n'ait jamais conçus »<sup>240</sup>. Avec Spinoza, Deleuze trouve une philosophie empiriste, dans laquelle le corps joue un rôle déterminant dans la production des idées de l'âme, mais qui conserve la *volonté* rationaliste de la métaphysique.

De plus, cette lecture du rôle de l'imagination dans l'épistémologie de Spinoza permet à Deleuze de contourner le problème de la classification des diverses capacités épistémologiques de l'âme. En effet, dans la métaphysique immanentiste de Spinoza, entendement, volonté, imagination ne s'entre-déchirent pas entre eux et l'âme *est*, à chaque fois, tout ce qu'elle peut penser. De la sorte, le problème de l'unité des facultés de l'âme (problème que Deleuze examinera, dans son livre sur Kant, sous le thème de la « collaboration des facultés » de l'entendement) n'a aucun sens dans la philosophie de Spinoza, puisque l'âme est toujours une seule et même puissance de penser. C'est de cette façon que la définition de l'imagination de Spinoza prend son importance chez Deleuze et lui permet d'établir deux principes fondamentaux : premièrement, l'imagination est une fantastique machine à produire des idées (conception qui aura, nous le verrons, une grande importance dans son concept de « Je fêlé », mais aussi dans la description, qu'il fera avec Guattari, de l'inconscient), puisqu'elle est obligée de traduire en idée tout ce qui arrive à son corps. Pour Deleuze, l'âme fabrique sans relâche des « images mentales » et c'est la nécessité de cet enchaînement passif qui est métaphysiquement expliquée par la philosophie de Spinoza. Deuxièmement, d'un point de vue moral, cette lecture du rôle de l'imagination dans l'épistémologie de Spinoza permet à Deleuze de déculpabiliser les idées imaginaires, l'âme n'étant plus coupable de son inadéquation.

---

<sup>240</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.134.

Par contre, il faut comprendre que cette production de l'imagination, bien que *positive* et nécessaire, est complètement « passive », c'est-à-dire que l'âme dépend, pour avoir les idées qu'elle a, des affections de son corps. En ce sens, la façon dont notre corps est affecté par les choses a bien plus d'incidence sur l'image de la chose qu'elle provoque dans l'âme que la nature de l'âme elle-même. Par exemple, l'image du repas copieux que nous formons dépend davantage d'une infinité de critères sociologiques (culturels, économiques, etc.) et corporels (intolérances, allergies, etc.) que de la *nature* de notre âme. Pour Deleuze, Spinoza restitue les idées imaginaires au sein de l'épistémologie, leur donnant une pleine positivité. La question est de savoir maintenant en quoi consiste précisément cette positivité et quelle est l'étendue de son emprise sur l'âme ?

## **4.2 Les acquis de la lecture deleuzienne de l'imagination de Spinoza dans sa conception de la subjectivité**

### **4.2.1 L'irréductibilité de la puissance imaginative**

L'exemple qu'utilise Spinoza pour illustrer l'impression physique que laissent les idées imaginaires dans l'âme est celui du soleil qui est toujours perçu comme s'il était éloigné à deux cents pieds de nous<sup>241</sup>. En effet, bien que l'on sache parfaitement que le

---

<sup>241</sup> Cet exemple est donné par Spinoza dans le scolie de la proposition XXXV de la seconde partie de l'*Éthique* : « De même, lorsque nous regardons le soleil, nous imaginons qu'il est éloigné de nous de 200 pieds environ ; [...] Car, plus tard, encore que nous sachions que le soleil est éloigné de nous de plus de six cents fois le diamètre de la terre, nous n'imaginons pas moins qu'il est près de nous ; nous n'imaginons pas le

soleil est beaucoup plus éloigné que deux cents pieds, nous ne pouvons pas ne pas le percevoir à cette distance. Cela signifie donc qu'au niveau des idées imaginaires, ce qui est déterminant dans l'image mentale que l'âme forme des corps extérieurs, c'est la façon dont ceux-ci (à l'occurrence ici, le soleil) affectent son corps, et non l'idée de cette idée (celle de la véritable distance du soleil par exemple) qui est, pour ainsi dire, toujours secondaire par rapport à l'idée imaginaire. En imaginant, l'âme traduit immédiatement en idées ce qui arrive à son corps et elle ne peut, en aucun cas, se soustraire de cette production corporelle des idées.

L'immédiateté et la nécessité des idées imaginaires signifient deux choses : premièrement, cela signifie qu'aucun autre type d'idées ne peut traduire la corporalité affective de l'âme ; seules les idées imaginaires apportent à l'âme la conscience de ce qui arrive à son corps. Deuxièmement, cela signifie aussi que les idées adéquates ne modifient en rien la production imaginaire des idées. Comme le mentionne Spinoza : « Rien de ce qu'une idée fautive n'est supprimé pas la présence du vrai, en tant que vrai »<sup>242</sup>. L'idée adéquate ne détruit pas l'idée imaginaire et c'est ce principe qui nous explique pourquoi nous sommes incapables d'avoir une autre perception du soleil. Aucune autre idée ne peut exprimer, dans l'âme, l'effet du soleil sur notre corps et malgré l'idée adéquate que l'âme peut en former, le soleil sera toujours perçu à cette distance.

Plus encore, nous devons comprendre que l'idée adéquate et l'idée imaginaire sont toutes les deux *vraies*, c'est-à-dire positives, bien qu'elles expriment deux genres différents

---

soleil si proche parce que nous ignorons sa vraie distance, mais parce que l'affection de notre corps enveloppe l'essence du soleil, en tant que le corps lui-même en est affecté ».

<sup>242</sup> Première proposition de la quatrième partie de l'*Éthique*.

d'idées<sup>243</sup>. En effet, l'idée adéquate de la distance du soleil est vraie par rapport à l'idée qu'elle exprime, alors que l'idée imaginaire de la distance du soleil est vraie par rapport à l'affection du corps qu'elle traduit. Nous l'avons mentionné, l'idée adéquate est dite adéquate seulement parce qu'elle est l'idée de la cause de l'idée et son statut ne concerne que le contenu intrinsèque de l'idée, alors que l'idée imaginaire découle, quant à elle, directement de ce qui arrive au corps. L'idée imaginaire est donc vraie et positive en ce qu'elle traduit, sans ambages, ce qui arrive au corps. De la sorte, pour reprendre l'exemple de Descartes, le fou qui s'imagine qu'il est un roi alors qu'il est dans les faits très pauvre est, selon Spinoza, véritablement affecté de cette façon, c'est-à-dire que c'est l'idée de royauté qui exprime comment il sent son corps. L'idée de royauté est donc vraie par rapport à ce qu'il s'imagine qu'il est, soit d'être un roi. Ainsi, avec la même nécessité que l'enchaînement des idées adéquates, les idées imaginaires expriment la condition affective du corps et l'impression physique de ces idées est telle, qu'aucune idée adéquate ne peut rien y changer.

Deleuze exploite cette description de l'imagination (et de la puissance que ce genre d'idées exprime dans l'âme) de Spinoza de deux manières : premièrement, à l'aide de cette lecture, Deleuze montre comment les idées imaginaires constituent non seulement la vaste majorité de l'expérience mentale de l'âme (son corps étant toujours affecté par quelque

---

<sup>243</sup> Voici comment Deleuze commente l'exemple du soleil chez Spinoza : « Nous devons distinguer deux aspects dans l'idée inadéquate : elle « enveloppe la privation » de la connaissance de sa cause, mais aussi elle est un effet qui « enveloppe » cette cause en quelque manière. Sous son premier aspect, l'idée inadéquate est fautive ; mais, sous le deuxième, elle contient *quelque chose de positif*, donc quelque chose de vrai. Par exemple, nous imaginons que le soleil est distant de deux cents pieds. Cette idée d'affection n'est pas en état d'exprimer sa propre cause : elle n'explique pas la nature ou l'essence du soleil. Reste qu'elle enveloppe une essence en tant que le corps est « affecté ». Nous aurons beau savoir la vraie distance du soleil, il continuera à nous affecter dans de telles conditions que nous le verrons toujours à deux cents pieds : comme dit Spinoza, l'erreur sera supprimée, mais non l'imagination ». Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.135.

chose, elle est dans une « mer d'imagination »), mais aussi que ces idées sont vraies, positives par rapport à l'affection du corps qu'elles traduisent. Deuxièmement, Deleuze peut poser l'irréductibilité des idées imaginaires, c'est-à-dire que la connaissance adéquate ne les efface pas, jamais l'âme ne peut se séparer de ce qu'elle imagine. La puissance de connaître de l'âme s'exprime, à chaque fois, dans sa totalité. De ces deux acquis, Deleuze va pouvoir appuyer une conception de la subjectivité passive et dont, pour reprendre un concept de qu'il développe dans son livre sur Leibniz, l'âme n'est qu'un « pli », une manière d'être de l'être. Le statut fondateur du sujet est donc attaqué à la racine : si l'âme ne peut échapper à la puissance de ses idées imaginaires et que ces dernières inondent la vaste majorité de son expérience mentale, quels genres d'images peut-elle former d'elle-même et du corps dont elle est l'idée ?

Soumises à ce processus de traduction de ce qui arrive à son corps, les idées que l'âme forme d'elle-même (sa subjectivité) sont toujours affectées par autre chose qu'elles-mêmes. Bien que l'idée de la faim (et ses diverses manifestations possibles) ne concerne que l'âme, l'image mentale par laquelle elle est représentée ne dépend pas uniquement de l'âme. Un Je *pur*, dont la pensée est dénudée de toutes idées imaginaires, est impossible selon cette lecture de Spinoza. En effet, puisque les idées imaginaires sont la seule façon par laquelle l'âme peut exprimer ce qui arrive à son corps, et qu'il n'existe pas de Je sans corps (l'âme est par définition l'idée d'un corps en acte), l'âme effectue toujours ce travail de traduction. En fait, la conscience de ce qu'elle est ne passe que par cette traduction. Avec Guattari, Deleuze va approfondir la dimension « inconsciente » de cette production de soi et montrer comment notre « individualité » se compose avec le milieu d'où les idées imaginaires émergent. À partir de sa lecture de Spinoza, Deleuze peut appuyer sa

conception de la subjectivation passive (inconsciente des causes qui se mettent en œuvre dans son activité mentale. Pourquoi percevons-nous le soleil à deux cents pieds ? Cela dépend de l'œil, qui lui dépend de, et ainsi de suite à l'infini) et démontrer, métaphysiquement, la nécessité de tenir compte de ce processus affectif dans la formation d'idées de l'âme.

Deleuze reprend donc, à son propre usage, l'adage de Spinoza voulant que les idées imaginaires de l'âme en disent toujours plus long sur le corps qui perçoit les choses que sur les choses elles-mêmes qui viennent affecter le corps<sup>244</sup>. En effet, notre perception du soleil à deux cents pieds de nous en dit plus long sur la nature de l'optométrie humaine (l'image mentale du soleil pour la chat est toute autre) que sur la nature même du soleil, tout comme notre image mentale du repas copieux dépendait avant tout de ce qui rassasie le mieux notre corps (et non de ce qui rassasierait en soi)<sup>245</sup>.

---

<sup>244</sup> Cet argument est aussi mainte fois répété par Spinoza dans l'*Éthique*. Notons seulement deux exemples. D'abord, dans le second corollaire de la proposition XVI de la seconde partie de l'*Éthique* : « Que les idées que nous avons des corps extérieurs indiquent plutôt la constitution de notre corps que la nature des corps extérieurs ». Mais c'est sans doute dans l'appendice de la première partie de l'*Éthique* que Spinoza est le plus éloquent à ce sujet : « Car, bien que les corps humains se ressemblent et conviennent en beaucoup de points, ils diffèrent cependant sur beaucoup d'autres, et, par suite, ce qui paraît bon à l'un paraît mauvais à l'autre [...] Tout le monde, en effet, le répète : « Autant de têtes, autant d'avis; chacun va dans son sens ; il n'y a pas moins de différence entre les cerveaux qu'entre les palais ». Ainsi, l'opinion que nous avons d'une chose ne dépend pas tellement de la constitution de cette chose en elle-même, mais plutôt de notre propre constitution corporelle et de l'effet que la rencontre que celle-ci a sur nous.

<sup>245</sup> Nous aurons l'occasion d'aborder ce thème de la mémoire plus bas, mais il est intéressant, pour comprendre la variabilité des idées imaginaires selon la constitution individuelle, de reprendre l'exemple de Spinoza (que Deleuze transforma en lui donnant une perspective éthologique) : « Et ainsi chacun passe d'une pensée à une autre selon la façon dont l'habitude a ordonné les images des choses dans son corps. Un soldat, par exemple, en voyant sur le sable les traces d'un cheval, passera aussitôt à la pensée d'un cheval à la pensée d'un cavalier et de là à la pensée de la guerre, etc. Mais un paysan passera de la pensée d'un cheval à la pensée d'une charrue, d'un champ, etc. ; et ainsi, chacun, suivant son habitude d'enchaîner les images des choses d'une façon ou d'une autre, passera d'une pensée à telle ou telle autre ». Scolie de la proposition XVIII de la seconde partie de l'*Éthique*.

Plus important encore que cette variabilité des idées imaginaires selon la constitution individuelle, nous constatons que les idées imaginaires jouent un rôle fondamental pour l'âme, puisqu'elles sont, dans les faits, l'unique façon par laquelle celle-ci peut sentir (et non pas connaître) l'union modale qu'elle compose avec son corps : « L'âme ne se connaît elle-même qu'en tant qu'elle perçoit les idées des affections du corps. »<sup>246</sup>. La connaissance de ce qu'est son corps et de ce qui lui arrive, l'âme ne peut l'obtenir que par l'intermédiaire de ses idées imaginaires, ce qui rend, par le fait même, la connaissance adéquate du corps impossible. Cette lecture de Spinoza est cruciale pour Deleuze, car, s'appuyant ainsi sur l'*Éthique* dans laquelle, en raison du parallélisme ontologique<sup>247</sup>, l'âme ne peut former une idée adéquate de ce qu'est son corps (puisque l'idée adéquate ne concerne que le contenu intrinsèque de l'idée elle-même), Deleuze va pouvoir démontrer l'importance des idées imaginaires dans le processus de subjectivation de l'âme. Nous ne savons même pas ce que peut le corps ; voilà la leçon que Deleuze retient de l'épistémologie de Spinoza, cette dernière lui permettant de statuer, à partir de l'union modale de l'âme et du corps, l'impossibilité d'une connaissance adéquate de soi-même. Ce point est fondamental, car, dans cette perspective, il s'agit ni plus ni moins de penser l'incapacité de l'âme d'avoir la connaissance des causes qui font ce qu'elle est. En effet, si seule l'imagination réussit à traduire ce qui arrive à son corps, l'âme ne peut jamais savoir tout ce qui lui est possible.

---

<sup>246</sup> Proposition XXXIII de la seconde partie de l'*Éthique*.

<sup>247</sup> Voici comment Spinoza définit, dans le scolie de la proposition XXIX de la seconde partie de l'*Éthique* le caractère imaginaire de l'idée du corps : « Je dis expressément que l'âme n'a ni d'elle-même, ni de son corps, ni des corps extérieurs une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse, mutilée, toutes les fois qu'elle perçoit les choses suivant l'ordre commun de la Nature, c'est-à-dire toutes les fois qu'elle est déterminée de l'extérieur, par la rencontre fortuite des choses, à considérer ceci ou cela [...] ».

L'objectif éthique de la philosophie de Spinoza est, nous le disions plus haut, que nos idées inadéquates remplissent une plus faible part de notre puissance de connaître, mais qu'est-ce que cela implique précisément pour l'âme ? Si toutes les idées imaginaires sont irréductibles et positives dans l'âme, devient-il, pour reprendre le concept de Guérout, impossible pour l'âme de sortir de sa « torpeur » ? D'abord, il faut comprendre que laisser une plus faible part aux idées imaginaires ne signifie jamais pour Spinoza de les supprimer. D'abord, parce que c'est impossible, mais aussi, et peut-être surtout, parce que c'est seulement à partir des idées imaginaires que l'âme parvient à produire des idées adéquates. Pour Deleuze, l'épistémologie de Spinoza renverse complètement l'enjeu moral de la connaissance en ne demandant plus pourquoi l'âme est dans l'erreur, mais en demandant plutôt comment il lui est possible d'avoir des idées adéquates. L'idée imaginaire est le premier pas vers la connaissance et ne représente donc pas un état fautif de l'âme : « Ce mécanisme complexe ne consistera donc pas à supprimer l'idée inadéquate que nous avons, mais à utiliser ce qu'il y a de positif en elle pour former le plus grand nombre possible d'idées adéquates, et faire que les idées inadéquates subsistantes n'occupent enfin que la plus petite partie de nous-mêmes »<sup>248</sup>.

En ce sens, le but éthique de la philosophie de Spinoza, et c'est ce que nous voulons souligner maintenant, ce n'est donc pas d'éliminer l'imagination de l'expérience mentale de l'âme, mais de faire en sorte que la part qu'elle occupe dans sa puissance de connaître soit réduite, relativisée par les idées adéquates. Car, et Spinoza est très clair sur ce point, malgré l'irréductibilité des idées imaginaires dans l'âme, il existe bel et bien une différence entre une âme qui forme une connaissance adéquate des choses et une autre dont la connaissance

---

<sup>248</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.136.

demeure au stade de la passivité imaginative. La connaissance du troisième genre, et la béatitude qui en découle, sont les buts ultimes de l'*Éthique* et, dans cette optique, pour Spinoza, l'âme doit chercher à dépasser ses idées imaginaires et à former des idées qui ne sont pas mutilées par la contingence affective du corps. Mais alors, Spinoza ne rejoue-t-il pas, à sa manière, l'exigence morale contre l'imagination ?

Pour résoudre cette apparente contradiction entre la nécessité et le dépassement des idées imaginaires, il faut être très attentif à l'argument de Spinoza concernant l'identité entre la réalité d'une chose (son existence) et sa puissance. Nous le savons, la réalité d'une idée se mesure, selon Spinoza, en fonction du nombre de choses qu'elle permet de connaître, et c'est cette capacité à faire connaître des choses qui constitue sa puissance. Voilà pourquoi nous disions plus haut que l'idée adéquate de Dieu était la plus puissante de toute, puisque c'est elle qui permet de faire connaître la cause de toute chose. En ce sens, l'idée imaginaire, bien qu'elle soit le point départ du processus gnoséologique de l'âme, elle ne permet pas d'exprimer autant de puissance que l'idée adéquate et ne permet pas à l'âme de comprendre un très grand nombre de choses. Néanmoins, sa réalité prouve qu'elle remplit un certain degré de puissance. En effet, c'est elle qui permet à l'âme de sentir comment son corps est affecté ce qui, au propre comme au figuré, n'est pas *rien*. Bref, c'est uniquement parce que les idées imaginaires n'accomplissent pas complètement la puissance de connaître de l'âme que celles-ci ne sont pas le but visé par Spinoza dans son *Éthique*, ce qui ne signifie pas pour autant qu'elles n'ont aucune réalité et qu'elles n'expriment aucune puissance.

Pour Deleuze, c'est précisément l'identité que Spinoza pose entre la réalité et la puissance qui différencie sa philosophie éthique d'une philosophie morale, comme celle de

Descartes par exemple<sup>249</sup>. La philosophie morale conçoit la connaissance comme un état de perfection de l'âme qui, en s'abstrayant de sa matérialité affective, accomplit alors son essence. Cependant, la nécessité d'actualiser son essence, de se conformer à un modèle, signifie que l'âme n'est pas d'abord dans cet état, c'est-à-dire que sa puissance n'est pas égale à son être. L'essence de l'âme *est* non pas réelle mais *en puissance*, et c'est son actualisation qui constitue, pour Deleuze, l'objectif des philosophies morales. Celles-ci procèdent à chaque fois, selon lui, à l'élaboration d'un modèle, d'une valeur ou d'un Bien supérieur à l'être auquel l'âme doit tâcher de correspondre. La philosophie morale vise donc, selon Deleuze, à établir un monde du jugement, évaluant toujours les choses en fonction du modèle qu'elle doit réaliser.

Dans la philosophie éthique de Spinoza, l'être est toujours égal à la puissance, ce qui signifie que la connaissance n'est plus pensée comme un modèle à réaliser, mais comme une échelle quantitative. La connaissance est composée de différents degrés (les trois genres de connaissance chez Spinoza par exemple), mais à chaque fois, l'âme actualise sa puissance et l'objectif est que l'âme aille jusqu'au bout de ce qu'elle peut connaître. De la sorte, loin de reconduire l'exigence morale d'une conformité au Bien supérieur à l'être, cette lecture de Spinoza permet à Deleuze de réintroduire l'imagination dans la puissance de connaître (qui consiste, dans l'*Éthique*, au premier genre de

---

<sup>249</sup> Dans la seconde leçon de son cours de 1980-81 sur Spinoza (lien internet : [https://youtu.be/sV\\_e9mr4T7Q](https://youtu.be/sV_e9mr4T7Q)), Deleuze établit ce qu'il nomme les deux « paysages » de la philosophie. Celui de la morale dans lequel « *l'Un est toujours supérieur à l'être* » et où il faut viser à réaliser notre essence (signalant, par le fait même, que l'essence de l'homme est seulement quelque chose qui est « en puissance » en lui). Et celui de l'éthique où, comme nous le verrons, il s'agit plutôt d'une échelle quantitative de la puissance, c'est-à-dire d'un monde où tout s'évalue en fonction de ce que la chose peut réaliser. La question éthique est alors non pas de savoir comment parvenir à réaliser l'idéal en moi, mais qu'est-ce que la manière d'être que je suis est en mesure d'accomplir, d'aller toujours jusqu'au bout de ce qu'on peut. Deleuze reprendra cette réflexion dans son livre *Spinoza : philosophie pratique*, « Sur la différence de l'*Éthique* avec une morale », op.cit., p.27-43.

connaissance) et de penser l'imagination selon l'échelon de connaissance qu'elle à l'âme d'accomplir. C'est pourquoi, lorsque Deleuze décrit la spécificité de la philosophie de Spinoza, il mentionne qu'elle est une « vision éthique du monde ». L'âme n'est pas considérée comme une substance, mais comme une manière d'être de l'être actualisant un certain degré de puissance, selon ce qu'elle (et le corps dont elle est l'idée) peut. En ce sens, l'âme actualise toujours sa puissance, c'est-à-dire qu'elle est toujours égale à ce qu'elle peut être.

C'est dans le chapitre « vision éthique du monde » de sa thèse complémentaire que Deleuze aborde cette question et marque, pour la première fois, la différence entre les philosophies morales et celles éthiques, dont celle de Spinoza est pour lui l'exemple par excellence. Voici son constat : « Aller jusqu'au bout de ce qu'on peut est la tâche proprement éthique. C'est par là que l'*Éthique* prend modèle sur le corps ; car tout corps étend sa puissance aussi loin qu'il le peut. En un sens, tout être, à chaque moment, va jusqu'au bout de ce qu'il peut. Ce qu'il peut, c'est son pouvoir d'être affecté [...] »<sup>250</sup>.

Pas de modèle, pas de « Bien supérieur à l'être », seulement allez jusqu'au bout de ce qu'on peut, telle est la différence entre une philosophie morale et une philosophie éthique selon Deleuze. Évidemment, ce qui importe pour Spinoza, c'est que l'âme parvienne à former une idée adéquate de Dieu. Cependant, si cette idée de Dieu est le but ultime de l'*Éthique*, ce n'est pas afin que l'âme puisse s'abstraire de ce qu'elle est, mais bien plutôt parce qu'avec une telle idée, l'âme actualise au paroxysme sa puissance de connaître. De la sorte, et c'est ce que va souligner Deleuze, l'augmentation de la puissance

---

<sup>250</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.248.

de connaître ne découle jamais d'une quelconque séparation de l'âme vis-à-vis de son corps, mais se détermine plutôt en fonction de sa capacité intrinsèque à être affectée (et donc d'imaginer) et à enchaîner les idées de ses affections de façon adéquate. En ce sens, c'est, pour ainsi dire, l'extension de cette capacité à être affectée qui détermine les possibilités éthiques que telle ou telle âme et de ce qu'elle peut (ou non) accomplir. Chaque âme, à chaque instant, réalise le degré de puissance que son corps lui permet d'accomplir et c'est uniquement sous cet horizon quantitatif de la connaissance que nous pouvons comprendre comment se détermine le paysage éthique du Spinoza de Deleuze.

En concevant la connaissance selon une échelle quantitative, Spinoza sonne le glas des philosophies morales et substantialistes. Mais pour Deleuze, cela va encore plus loin, car à cette vision éthique du monde de Spinoza, il faut ajouter aussi l'univocité des modes que l'ontologie spinoziste proclame. Nous l'avons dit, pour Deleuze, la philosophie de Spinoza est une anarchie couronnée dans laquelle aucun mode ne peut prétendre avoir de privilège sur les autres. À terme, cela signifie que, comme Deleuze l'affirmera scandaleusement dans la première leçon de son cours de 1980 sur Spinoza, « l'existence du porc n'a pas plus de valeur que celle du philosophe »<sup>251</sup>. Le porc et le philosophe sont tous les deux l'union modale d'une âme et d'un corps, union qui implique nécessairement que chacun d'eux développe et enchaîne, en eux-mêmes, toutes les idées que les différentes

---

<sup>251</sup> Nous devons bien situer ces propos de Deleuze, puisque ceux-ci ont d'abord pour fonction de choquer ses étudiants et de leur faire comprendre la radicalité philosophique *antihierarchique* de Spinoza. Pour Spinoza, il est bien évident que la vie du philosophe vaut davantage que celle du porc et que, comme il le dira lui-même dans la préface de la cinquième partie de *l'Éthique*, « le sage est plus puissant que l'ignorant ». À quoi bon faire une éthique si rien ne permet d'améliorer notre sort dans l'existence et que tous les états d'être, toutes les manières d'être se valent ? En ce sens, il va de soi que la vie philosophique permet à l'âme d'atteindre un degré de perfection supérieur à celui de l'ignorant, car cette vie lui permet de connaître un plus grand nombre de choses (donc d'actualiser une plus grande puissance).

affections de leur corps leur permettent d'avoir. Cependant, ontologiquement parlant, dans la philosophie de Spinoza, plus rien ne permet de privilégier l'un de ces deux processus imaginatifs (ils sont tous les deux sur le même plan que Dieu). De la sorte, le seul argument qui permet à Spinoza d'affirmer que la vie philosophique est davantage recommandée que celle du porc, c'est précisément celui de l'identité entre réalité et puissance et qui voit dans la vie du sage le paroxysme de la puissance de connaître de l'âme humaine.

Néanmoins, et c'est sur point que Deleuze insiste dans sa provocation, le porc peut, quant à lui, un très grand nombre de choses que la plupart d'entre nous ne soupçonnons même pas. En ce sens, le porc remplit lui aussi un certain degré de puissance très appréciable. Ainsi, si nous poursuivons ce raisonnement, nous pouvons dire que certains porcs possèdent une puissance de connaître qui peut se comparer avantageusement à celle de certains humains que, bien sûr, notre politesse empêche de nommer ! Mais, au-delà de la boutade, cela signifie que la puissance du porc et celle de l'homme sont incomparables, ce qui est possible pour l'une est impossible pour l'autre et vice versa. Nous le verrons, l'éthologie et l'éthique sont deux domaines de recherche intimement reliés selon Deleuze, mais il est intéressant de constater immédiatement que les exemples animaliers sont aussi très présents dans la philosophie Spinoza : « Cela, tout le monde l'admettra, car tout ce que l'on déteste et que l'on contemple avec dégoût chez les hommes, nous l'observons avec admiration chez les animaux, comme la guerre chez les abeilles, la jalousie chez les pigeons, etc. Nous détestons toutes ces choses chez les hommes, mais nous ne jugeons pas moins qu'elles rendent les animaux plus parfaits »<sup>252</sup>.

---

<sup>252</sup> Spinoza. Lettre XIX.

Bref, pour Deleuze, la vision éthique du monde que la philosophie de Spinoza implique propose à la fois l'égalité absolue des modes en Dieu et la possibilité de les évaluer entre eux selon une échelle quantitative de la connaissance. La vision éthique du monde de la connaissance dépend donc strictement de jusqu'où l'âme humaine (mais cela vaut pour tout animal) peut aller, et cette égalité de la puissance à l'être distingue Spinoza de tous les autres philosophes moraux.

#### **4.2.2 Les variations affectives de l'âme : déploiement de la vision éthique du monde de Deleuze**

Le rôle que joue l'imagination dans l'épistémologie de Spinoza permet à Deleuze d'envisager la passivité des processus de subjectivation de l'âme, tandis que la vision éthique du monde lui montre comment, sur l'échelle quantitative de la connaissance, l'âme actualise toujours sa puissance, c'est-à-dire qu'elle va jusqu'au bout de ce qu'elle peut. Cependant, aller jusqu'au bout de sa puissance signifie qu'il y a des variations dans la réalisation de cette puissance. En considérant l'âme comme un mode, une manière d'être remplissant un certain degré de puissance, les idées se distinguent entre elles selon ce qu'elles permettent de connaître. Soit l'idée fait passer l'âme à un échelon plus élevé (l'idée d'une notion commune nous rapproche un peu plus de la connaissance du troisième genre) soit, au contraire, elle diminue la puissance de connaître (anthropomorphiser Dieu nous en éloigne). La question est maintenant de savoir quels sont les mécanismes affectifs qui sont en jeu lors de ces variations ? Certes, l'image mentale du repas copieux que nous imaginons dépend de la manière dont notre corps est affecté par la faim. Mais, pourquoi un plat qui

habituellement nous plaît devient-il une idée inimaginable lorsque nous sommes malades ? Comment expliquer qu'une même chose puisse provoquer diverses réactions affectives (et donc, diverses connaissances) au sein d'une même âme ? Et que retient Deleuze de la nature de ces variations pour sa conception de la subjectivité ?

Dans l'actualisation de sa puissance de connaître, il ne peut donc y avoir, nous dit Spinoza, que deux types d'idées : celles qui augmentent la puissance de connaître de l'âme et celles qui, au contraire, la diminuent. Cependant, il ne faut pas oublier qu'en vertu du parallélisme, cette augmentation ou diminution de la puissance de connaître de l'âme correspond exactement à celle de sa puissance d'agir. Nous devons insister sur l'importance de cette identité entre la puissance de connaître et celle d'agir de l'âme chez Spinoza. L'argument est le suivant : tout comme Dieu se conçoit uniquement selon deux puissances : celle de faire et celle de penser, il ne peut en être autrement pour l'homme (il serait absurde que l'homme ait une puissance que Dieu ne possède pas). C'est pourquoi la puissance de connaître de l'âme correspond à celle que son corps a de faire. Pour expliquer cela, prenons l'exemple des athlètes acrobatiques qui enchaînent les mouvements du corps en une fraction de seconde et qui pensent, du moins si nous écoutons leurs témoignages, à cette même vitesse. En effet, dans la fraction de seconde que dure son saut, l'athlète a le temps de prendre conscience de ce qui va bien ou pas dans sa figure, de s'ajuster et de visualiser son atterrissage. Au contraire, l'adepte de la relaxation vise exactement le phénomène inverse, c'est-à-dire une diminution de la vitesse de sa pensée afin d'entraîner une diminution de sa capacité de faire (rythme de la respiration, battements cardiaques, etc.). Ainsi, lorsque nous parlons de la puissance de connaître de l'âme, il ne faut pas y voir une chose distincte de sa puissance d'agir. Ce principe est clairement affirmé par Spinoza : « De

ce qui augmente ou diminue, aide ou contrarie la puissance d'agir du corps, l'idée augmente ou diminue, aide ou contrarie la puissance de penser de notre esprit »<sup>253</sup>.

Ce principe maintenant établi, nous devons conclure que la traduction par l'âme de ce qui arrive à son corps ne peut lui apporter que deux affects. D'une part, la tristesse (*tristitia*) qui est l'affect provoqué par une diminution de sa puissance d'agir (ou de connaître). D'autre part, la joie (*laetitia*) qui est l'affect provoqué par son augmentation<sup>254</sup>. De ces deux affects, tous les autres, un peu à l'instar des couleurs primaires qui sont dans la composition de toutes les autres, vont découler<sup>255</sup>. C'est à partir de ces deux affects que se détermine la manière d'agir (et donc, de connaître) de l'âme car, nous explique Spinoza, la tristesse inclinera toujours celle-ci à s'éloigner de la chose rencontrée et à détruire ce qu'elle croit être la cause de sa tristesse alors que, à l'inverse, la joie inclinera plutôt l'âme à désirer répéter cette rencontre et à imaginer cette chose comme si elle était présente<sup>256</sup>. De

---

<sup>253</sup> Proposition XI de la troisième partie de l'*Éthique*.

<sup>254</sup> C'est le propos de la proposition II et III de la section intitulée *Définitions des sentiments* de la troisième partie de l'*Éthique* : « La joie est le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection ». « La tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection ».

<sup>255</sup> C'est dans la troisième partie de l'*Éthique* que Spinoza fait ce classement des passions et montre en quoi nos sentiments d'amour, de haine, de pitié et d'espoir (pour ne nommer que ceux-là) découlent tous de la joie ou de la tristesse. Par exemple, « l'amour est la joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure ». Et la « haine est la tristesse accompagnée de l'idée d'une cause extérieure ». Alexandre Matheron, dans son livre *Individu et communauté chez Spinoza*, situe très bien cet enjeu de la catégorisation des passions et met en lumière l'originalité de Spinoza, par rapport aux réflexions de Hobbes et Hegel à ce sujet.

<sup>256</sup> Pour ces enjeux, il faut consulter la proposition XIII de la troisième partie de l'*Éthique* : « Quand l'âme imagine des choses qui diminuent ou empêchent la puissance d'agir du corps, elle s'efforce, autant qu'elle peut, de se souvenir de choses qui excluent l'existence des premières ». Ou encore la proposition XX de cette même troisième partie : « Celui qui imagine la destruction de ce qu'il hait se réjouira ». Du côté du sentiment de joie, il faut consulter la proposition XVIII de la troisième partie de l'*Éthique* : « Ce que nous imaginons conduire à la joie, nous nous efforçons, autant que nous pouvons, de l'imaginer ; c'est-à-dire que nous nous efforcerons, autant que nous le pouvons, de le considérer comme présent, autrement dit comme existant en acte ». Spinoza donnera une tournure plus « sociologique » à cette proposition dans la proposition suivant cette démonstration : « Nous nous efforcerons aussi de faire tout ce que nous imaginons que les hommes regardent avec joie ; et au contraire, nous répugnerons à faire ce que nous imaginons que les hommes ont en

la sorte, c'est uniquement en fonction de cette physique affective des idées imaginaires que nous pouvons comprendre les directions que prennent la puissance d'agir de l'âme. Deleuze comprend très bien l'importance de cette physique affective du corps :

Un mode existant se définit par un certain pouvoir d'être affecté. Quand il rencontre un autre mode, il peut arriver que cet autre mode lui soit « bon », c'est-à-dire qu'il se compose avec lui, ou au contraire le décompose et lui soit « mauvais » [...] On dit suivant le cas que sa puissance d'agir ou force d'exister augmente ou diminue [...] Le passage à une perfection plus grande ou l'augmentation de la puissance d'agir s'appelle affect ou sentiment de joie ; le passage à une perfection moindre ou la diminution de la puissance d'agir, tristesse<sup>257</sup>.

Nous reviendrons plus bas sur ce que Deleuze entend par la composition des corps et en quoi celle-ci détermine l'affect de joie ou de tristesse de l'âme. Mais retenons immédiatement qu'au niveau des idées imaginaires, Spinoza sait très bien que, si l'âme souhaite répéter les rencontres qui l'ont affectée de joie et s'éloigner de celles qui ont provoqué de la tristesse, ce n'est pas parce qu'elle a une *connaissance adéquate* de ce qui arrive à son corps. À ce niveau, la traduction des affections est immédiate et il est impossible pour l'âme d'avoir l'idée de l'idée de ce qui, dans la chose ou dans son corps, a provoqué cet affect plutôt qu'un autre. Plus encore, même après quelques spéculations, l'âme, nous dit Spinoza, ne pourra qu'imaginer les causes de ses joies et de ses tristesses, évaluant, selon de ce qui lui arrive le plus souvent et des « traces », pour reprendre le concept de Vinciguerra, laissées par ses idées antérieures, ce qui, dans la chose ou dans son corps, convient (ou non) à sa nature. Par exemple, prendre un café le matin provoque, dans l'âme, un affect de joie qui augmente sa puissance d'agir (du moins, pour plusieurs d'entre

---

aversion ». Ainsi, joie et tristesse enclenchent dans l'âme des mécanismes inverses, mais dont les variations déterminent non seulement comment elle sent ce qui arrive à son corps, mais aussi comment elle agit en conséquence.

<sup>257</sup> Deleuze. *Spinoza : philosophie pratique*, op.cit., p.70.

nous). Cependant, qui peut prétendre savoir ce qui, dans la rencontre du café avec notre corps, est précisément la cause de cet affect dans l'âme (est-ce la caféine, l'odeur, le rituel, notre estomac, etc. ?), et si c'est la même cause pour tous et tout le temps<sup>258</sup>. Par contre, tout comme la sensation d'autonomie est très forte dans l'âme, la joie qu'elle ressent à la convenance d'une chose avec elle est toute aussi puissante. En fait, la joie peut être si forte qu'elle tend à lui faire croire que la convenance entre elle et la chose est une convenance en soi, universelle, alors qu'elle relève uniquement de la physique de ses affections (qui parfois produisent la joie, alors que pour d'autres âmes ce sera la tristesse).

Deleuze va beaucoup s'intéresser à cette physique affective de l'âme, car, pour lui, c'est elle qui lui permet d'expliquer non seulement ce qui différencie une idée imaginaire stérile d'une idée imaginaire qui permet de passer à une perfection plus grande, mais de démontrer aussi le caractère purement *imaginaire* des évaluations morales de l'âme. Examinons d'abord le premier point : le *désir* qu'a l'âme de répéter ses affects de joie et de s'éloigner des choses qui la rendent triste est, pour Spinoza, *naturel*, c'est-à-dire qu'il est tout aussi nécessaire pour l'âme d'agir de la sorte que c'est dans l'essence de Dieu d'être ce qu'il est<sup>259</sup>. C'est seulement parce que les idées qui augmentent la puissance de connaître de l'âme l'affectent de joie qu'elle *règle* sa puissance d'agir en conséquence. En désirant cesser d'être soumise au hasard des rencontres qui la font inlassablement varier entre une

---

<sup>258</sup> C'est ce que mentionne la proposition XLII de la troisième partie de l'*Éthique* : « Tout sentiment d'un individu diffère du sentiment d'un autre autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre ».

<sup>259</sup> Voici comment Spinoza définit le concept de désir et l'importance qu'il lui donne dans sa conception de l'homme dans ses *Définitions des sentiments* de la troisième partie de l'*Éthique* : « [le] désir est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est déterminée, par une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose ». Nous reviendrons plus bas sur cette question de l'essence de l'homme et de ce que Spinoza nomme le *conatus*, mais nous constatons déjà à quel point, pour Spinoza (élément que Deleuze retiendra), le désir est à la fois déterminé par ce qui arrive au corps et déterminant dans la façon dont l'âme se compose avec le monde qui l'entoure.

plus grande et une moindre puissance, l'âme va vouloir connaître, nous dit Deleuze, ce qui, dans la rencontre des choses avec son corps, convient à sa nature.

Ainsi, la mémoire, qui est, en quelque sorte, les traces imaginaires laissées dans l'âme après la répétition des rencontres entre son corps et les choses extérieures (le paysan pense, en voyant les traces sur le sol d'un cheval, au cheval de labour, le chevalier, pense à la guerre, etc.) lui permet d'établir un certain nombre d'idées qui ne varieront plus selon la contingence de sa physique affective. Cela ne signifie pas pour autant que ces idées forment une connaissance adéquate (car, si je sais que le café le matin me procure de la joie, je ne connais jamais la cause), mais elles permettent à l'âme de passer à un échelon supérieur de la connaissance et d'augmenter ainsi sa puissance d'agir. Voilà pourquoi c'est par l'intermédiaire de ce désir d'augmenter sa puissance d'agir que l'âme prend conscience de ce qui lui convient et de l'importance qu'il y a à connaître les causes de ses affections.

En effet, l'âme, en gardant en mémoire les idées qui l'ont affectée de joie, fait déjà un premier pas vers la connaissance adéquate des choses. Pour Deleuze, ce sont ces premières sélections, parmi les passions joyeuses qui lui arrivent, qui permettent à l'âme de connaître les causes de ses idées (et, à terme, de connaître l'idée de Dieu) et d'en devenir la cause adéquate. Deleuze insiste sur ce point : « D'où l'importance de cette épreuve de l'existence : existant, nous devons sélectionner les passions joyeuses, car elles seules nous introduisent aux notions communes et aux joies actives qui en découlent ; et nous devons nous servir des notions communes comme d'un principe qui nous introduit déjà aux idées et aux joies du troisième genre »<sup>260</sup>. Ainsi, à partir de cette lecture de Spinoza, Deleuze peut

---

<sup>260</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.298. L'expression « *passions joyeuses* » est fondamentale, car elle démontre, pour Deleuze, le point de départ imaginaire de la connaissance. Il faudra

non seulement affirmer, une fois de plus, l'importance des idées imaginaires dans la production de la connaissance et de la subjectivité, mais aussi utiliser cette physique affective de l'âme pour concevoir ce qu'est le *désir* pour l'âme. En fait, et les lecteurs de Spinoza le savent bien, ce désir qu'a l'âme de répéter les rencontres joyeuses et de s'éloigner de celles qui la rendent triste, Spinoza le nomme *conatus*. Selon ce principe, chaque mode (donc, chaque âme) s'efforce toujours de persévérer dans son être, c'est-à-dire qu'en fonction de ce qu'il peut et de ce qui lui convient, il actualise à chaque fois ce qu'il est. C'est pourquoi le *conatus* représente, pour Spinoza, l'essence même de l'homme (en fait, l'essence de tout mode), car c'est ce désir qui nous explique les différentes variations affectives de l'âme<sup>261</sup>.

Nous développerons, plus bas, les conséquences de ce concept du *conatus* (à partir duquel l'homme est compris comme une manière d'être de l'être dont le but est d'augmenter sa puissance d'agir, son *quantum*) lorsque nous discuterons de ce qu'est et peut un corps selon la lecture deleuzienne de Spinoza. Cependant, nous constatons l'importance des idées imaginaires et la sélection des passions joyeuses pour la vision éthique du monde que propose Deleuze. En effet, ce sont ces premières sélections qui déterminent la puissance de faire de l'âme, ce qui signifie qu'elles ne sont jamais fondées

---

toujours le hasard d'une passion joyeuse pour que l'âme prenne conscience qu'elle cherche, dans sa rencontre avec les choses, à augmenter sa puissance d'agir.

<sup>261</sup> Le *conatus* est défini dans la proposition VI de la troisième partie de l'*Éthique* : « Chaque chose, selon sa puissance d'être (*quantum in se est*) s'efforce de persévérer dans son être ». Ce concept du *conatus* est incontournable dans la philosophie de Spinoza. En effet, c'est ce concept qui détermine à la fois la façon avec laquelle l'âme parvient à la connaissance adéquate des choses (en cherchant à connaître la cause de sa joie, elle devient consciente de son effort d'intellection et veut persévérer dans ce qui augmente ainsi sa puissance), mais aussi comment la connaissance inadéquate repose sur cette condition passive de l'âme : « L'âme, en tant qu'elle a des idées claires et distinctes, et aussi en tant qu'elle en a de confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une certaine durée indéfinie, et elle est consciente de son effort ». Proposition IX de la troisième partie de l'*Éthique*.

*en soi*, mais seulement en fonction de ce qui convient à cette âme particulière (affection qui varie à la fois selon la constitution de son corps et de l'effet de la chose sur lui). Ainsi, et c'est le second élément que Deleuze retient de sa lecture des variations affectives selon Spinoza, la vision éthique du monde que Deleuze extrapole de cette philosophie vise, une fois de plus, à marquer une vive opposition envers toutes formes de philosophies morales. En effet, puisque ce sont ses premières sélections d'idées imaginaires qui déterminent ses désirs de faire, les évaluations morales que l'âme établit, le Bien, le Mal, ne relèvent que de son *conatus* particulier. Spinoza est clair sur ce point : « En ce qui concerne le bon et le mauvais, ils ne manifestent non plus rien de positif dans les choses, du moins considérées en elles-mêmes, et ne sont que des modes de penser, c'est-à-dire des notions que nous formons parce que nous comparons les choses entre elles [...] Par bon, j'entendrai donc par la suite ce que nous savons avec certitude être un moyen de nous rapprocher du modèle de la nature humaine que nous proposons »<sup>262</sup>.

Deleuze va énormément insister sur ce point, notamment lorsqu'il étudiera la correspondance de Spinoza avec Blyenbergh dans un texte intitulé *Les lettres du mal*<sup>263</sup>. En affirmant que chaque âme s'efforce de persévérer dans son être selon ce qui augmente sa puissance, il ne peut plus y avoir de Bien et de Mal pour Spinoza, mais seulement du bon et

---

<sup>262</sup> Préface de la quatrième partie de l'*Éthique*.

<sup>263</sup> Voici comment Deleuze commente la charge de Blyenbergh contre Spinoza : « Nous trouvons donc en point de départ la thèse essentielle de Spinoza : ce qui est mauvais doit être conçu comme une intoxication, un empoisonnement, une indigestion. Ou même, compte tenu des facteurs individuants, comme une intolérance ou une allergie. Et c'est ce que Blyenbergh comprend très bien : « vous vous absteniez de ce que j'appelle les vices parce qu'ils répugnent à votre nature singulière, non parce que ce sont des vices ; vous vous en absteniez comme on s'abstient d'un aliment dont notre nature a horreur - mais que se passe-t-il pour une nature qui n'aurait pas cette intolérance, et qui aimerait le crime ? Comment un dégoût personnel peut-il faire une vertu ? ». Deleuze. *Spinoza : philosophie pratique*, op.cit., p.46. Quelle valeur peut-on donner à la morale si celle-ci découle strictement de ce qui convient à notre nature particulière ? En ce sens, Blyenbergh, malgré son arrogance envers Spinoza, sent bien la radicalité philosophique de la métaphysique immanentiste.

du mauvais relativement à ce qui convient au corps dont l'âme est l'idée. Le Bien est *en soi*, c'est un modèle moral, alors que le bon dépend de la physique affective de l'âme, et sa poursuite définit la tâche éthique. Pour Blyenbergh (et bien d'autres opposants de Spinoza), une telle conception des vices et vertus, qui ne dépendent plus que des particularités individuelles de notre propre corps (de ce qui se compose avec lui), est scandaleuse. Comment le Bien et le Mal peuvent-ils se déterminer selon la physique affective de chacun ? Spinoza demeurera ferme sur cette position, allant même jusqu'à écrire que s'il se trouvait une âme dont la puissance serait augmentée en se pendant, il serait absurde qu'elle ne le fasse pas<sup>264</sup> !

La correspondance avec Blyenbergh est révélatrice de la *radicalité* des principes éthiques de Spinoza à ce sujet. Ce problème de l'existence du Bien et du Mal sera très important dans la lecture deleuzienne de Spinoza. Pour Deleuze, Spinoza développe une philosophie *amorale*, c'est-à-dire dans laquelle il n'y a pas de critère pour évaluer les choses, outre celui de la convenance et de la disconvenance des corps. Deleuze discutera, tout au long de ses travaux, de ce problème de l'existence du Mal, ce dernier étant même le thème de sa première leçon de son cours de 1980 sur Spinoza. Selon sa lecture, Spinoza, à l'instar de la tradition philosophique, affirme que le Mal n'est rien, mais cette fois-ci non

---

<sup>264</sup> « S'il convient mieux à la nature de quelqu'un de se pendre, aurait-il des raisons pour ne pas se pendre ? Eh bien, admettons qu'une nature de ce genre soit possible, alors j'affirme que si quelqu'un voit qu'il peut vivre mieux à une potence qu'assis à sa table, il agirait comme le dernier des idiots s'il ne se pendait pas ». Lettre XXIII. Spinoza souligne, dans cette même lettre, la différence qu'il y a entre une évaluation morale de celui qui commet des crimes et une évaluation éthique : « Enfin, si vous demandez si le voleur et le juste sont également parfaits et heureux ? Je réponds que non. Car, par juste, j'entends quelqu'un qui désire avec constance que chacun possède ce qui est le sien. Ce désir, dans mon Éthique, je démontre que chez les probes, il naît nécessairement de la claire connaissance qu'ils ont d'eux-mêmes et de Dieu. Et puisqu'un désir de ce genre, le voleur n'en a pas, c'est nécessairement qu'il lui manque la connaissance de Dieu et de lui-même ». Ce qui rend la vie du voleur condamnable, ce ne sont pas les crimes contre nature qu'il commet (il ne fait que s'efforcer de persévérer dans son être), mais que sa vie n'actualise pas au maximum sa puissance d'agir et de connaître.

pas parce que Dieu est parfait et que l'être ne peut supporter d'imperfections en lui, mais parce le Bien n'est rien lui aussi. Dans une métaphysique immanentiste, il ne peut rien y avoir à l'extérieur de l'être et aucun rapport de composition ne peut être dit *contraire* à sa nature (Dieu est tout ce qui est et, tout ce qui est, est tout ce qu'il peut y avoir). Cela signifie donc que la décomposition d'un rapport ne décompose ce rapport que de son seul point de vue, puisque Dieu est toujours tout ce qu'il peut être. Le Bien et le Mal sont donc des idées imaginaires, déterminées en fonction de l'âme qui subit ces variations de composition. Deleuze insistera beaucoup sur ce principe immanentiste voulant que le Bien et le Mal ne sont que des idées imaginaires, notamment dans son livre *Spinoza : philosophie pratique* :

Spinoza donne un sens très particulier à la thèse classique selon laquelle le mal n'est rien. C'est que de toute manière, il y a toujours des rapports qui se composent [...] Seulement, les rapports qui se composent suivant l'ordre de la nature ne coïncident pas nécessairement avec la conservation de tel rapport, qui peut être décomposé, c'est-à-dire cesser d'être effectué. C'est en ce sens qu'il n'y a pas de mal (en soi), mais qu'il y a du mauvais (pour moi) [...] Sera dit bon tout objet dont le rapport se compose avec le mien (convenance) ; sera dit mauvais tout objet dont le rapport décompose le mien, quitte à se composer avec d'autres (disconvenance)<sup>265</sup>.

Très nombreux seront les correspondants de Spinoza à vouloir, avec plus ou moins de délicatesse, lui faire remarquer les difficultés (dans une perspective transcendante) de concevoir un monde dans lequel le Bien et le Mal n'ont pas d'existence *en soi*, qu'ils sont des idées imaginaires formées selon la physique affective du corps dont l'âme est l'idée. Pour Deleuze, Spinoza permet de rester ferme sur ce point, l'idée du Bien est, comme la faculté de juger, une idée imaginaire. Évidemment, l'impression physique que laisse cette

---

<sup>265</sup> Deleuze. *Spinoza : philosophie pratique*, op.cit., p.48. Par exemple, la baleine décompose le rapport du krill en le mangeant, mais cette nourriture compose un nouveau rapport avec elle et donc, sur un plan ontologique, il n'y a qu'une composition.

idée du Bien est immense dans l'âme, lui faisant croire que ce qui est bon pour elle a une valeur privilégiée. Cependant, ontologiquement parlant, cette idée du Bien ne dépend que de la physique affective de l'âme.

#### 4.2.3 La passivité de l'âme : le « Je fêlé »

Deleuze envisage donc l'épistémologie de Spinoza sous un angle bien particulier. Pour lui, ce qui importe dans l'*Éthique* de Spinoza, ce n'est pas tant la libération de l'âme que promet le livre V, mais bien le développement métaphysique sur lequel elle repose. En fait, Deleuze parle souvent de l'*Éthique* comme un livre composé de deux vitesses : la première, patiente, des quatre premiers livres où Spinoza définit ce que Dieu et l'âme sont. Et puis celle, accélérée, du cinquième, dans lequel les propositions et les démonstrations s'enchaînent à un rythme de plus en plus effréné. Pour Deleuze, cette accélération marque la spécificité du livre V, car, pour parvenir à définir la connaissance du troisième genre, Spinoza a soudainement besoin d'aller très vite, de faire des bonds, ce qui n'avait pas caractérisé sa méthode précédemment. De ce constat, Deleuze conclut que la connaissance adéquate de Dieu représente, pour Spinoza, l'extrême vitesse de la pensée de l'âme, c'est-à-dire le moment où elle pense le plus rapidement et lorsqu'elle est, pour reprendre cette fois les mots de Guérout, dans une « spontanéité absolue »<sup>266</sup>. Cependant, cette extrême vitesse

---

<sup>266</sup> Guérout. *Spinoza II : l'âme*, op.cit., p.534.

du livre V ne doit pas faire oublier le lent travail des quatre autres livres de l'*Éthique* dans lesquels Spinoza démontre, métaphysiquement, la passivité de l'âme<sup>267</sup>.

Bref, en s'appuyant sur cette double vitesse de l'*Éthique*, Deleuze argue qu'au-delà de la question de la libération de l'âme, Spinoza développe d'abord et avant tout une philosophie dans laquelle la passivité de l'âme est non seulement considérée, mais, à bien des égards, inscrite dans l'essence même de l'âme. Dans cette perspective, en focalisant sa lecture sur les quatre premiers livres de l'*Éthique*, Deleuze évite tous les débats théologiques reliés au livre V (possibilité de connaître ce que Dieu est, statut épistémologique et libérateur de cette idée, etc.), tout en radicalisant les enjeux moraux (existence du Bien et du Mal et leur relativité à la physique affective du corps) qui entourent la réception de Spinoza. Nous l'avons dit, ce qui intéresse Deleuze dans sa lecture de Spinoza, c'est la métaphysique immanentiste que ce dernier établit et les conséquences qu'une telle métaphysique a pour la définition de ce qu'est la subjectivité. De la sorte, si Deleuze s'intéresse aux développements des quatre premiers livres de l'*Éthique*, ce n'est pas pour « faire un enfant dans le dos » à la philosophie de Spinoza, mais plutôt afin de légitimer une autre conception de la subjectivité. Une subjectivité qui ne s'établit plus sur

---

<sup>267</sup> Deleuze va beaucoup insister sur cet argument des différentes vitesses de l'*Éthique*, notamment dans la première leçon de son cours sur Spinoza où il dira que le troisième genre de connaissance correspond à une « pensée-éclair ». Dans son livre, *Spinoza : philosophie pratique*, Deleuze reprendra ce thème : « L'*Éthique* est un livre simultanément écrit deux fois : une fois le flot continu des définitions, propositions et corollaires, qui développent les grands thèmes spéculatifs avec toutes les rigueurs en tête; une autre fois dans la chaîne brisée des scolies, ligne volcanique discontinue, deuxième version sous la première, qui exprime toutes les colères du cœur et posent les thèses pratiques de dénonciation et de libération. Tout le chemin de l'*Éthique* se fait dans l'immanence ; mais l'immanence c'est l'inconscient lui-même, et la conquête de l'inconscient. La joie éthique est le corrélat de l'affirmation spéculative ». Deleuze. *Spinoza : philosophie pratique*, op.cit., p.42-43. Au-delà de cette lecture deleuzienne, il faut reconnaître que la composition interne de l'*Éthique* (L'*Éthique* ayant été écrite sur plus de 10 ans et jamais publiée du vivant de l'auteur) a toujours été, pour les historiens, élément de débat. Quelle partie de l'*Éthique* doit-on considérer comme la plus achevée et la plus représentative de sa pensée ? Quelle place doit-on donner à la cinquième partie de l'*Éthique*, par rapport à la troisième ou à la quatrième que Deleuze privilégie ?

l'ego transcendantal, toujours maître de lui-même, que la Modernité, à la suite de Descartes, a promu. Deleuze retrouve dans la métaphysique de Spinoza, une philosophie lui permettant de critiquer, *à la racine*, les conceptions transcendantales et transcendantes de la subjectivité, et ce, en remettant la question du corps et de sa physique affective au cœur de la production des idées de l'âme. C'est pourquoi, après avoir montré les éléments importants sur lesquels s'appuie la lecture deleuzienne de l'épistémologie de Spinoza, nous devons désormais examiner quelles sont les conséquences de cette métaphysique de l'immanence pour sa propre définition de la subjectivité ? Certes, selon la lecture que fait Deleuze de Spinoza, l'âme est passive et dépend toujours de ce qui arrive à son corps, mais quels sont les impacts de cette production inconsciente du soi selon Deleuze ? Quelle forme prend-t-elle ?

Premièrement, tout comme l'idée imaginaire est dite mutilée parce qu'elle est amputée de la connaissance de la cause de son idée, chez Deleuze, la subjectivité est elle aussi pensée de façon « mutilée ». En effet, d'un point de vue ontologique, nous savons que l'homme n'est qu'une partie (un morceau) de la Nature tout entière et que pour être ce qu'il est, il a donc fallu le concours de beaucoup d'autres choses qui sont en dehors de lui : « nous sommes passifs dans la mesure où nous sommes une partie de la Nature qui ne peut être conçue par soi, sans les autres parties »<sup>268</sup>. La richesse du milliardaire ne dépend jamais uniquement de son *sens des affaires*, puisqu'il n'est en aucun cas la cause adéquate du

---

<sup>268</sup> Proposition II de la quatrième partie de l'*Éthique*. Ontologiquement parlant, et nous en avons déjà dit quelques mots plus haut, il est évident que nous ne pouvons pas expliquer l'existence d'une âme particulière sans le reste des choses qui ont été nécessaires à son existence. En effet, pour Spinoza (selon le premier axiome de la seconde partie de l'*Éthique*), chaque homme aurait tout aussi bien pu être que ne pas être et en aucun cas, en tant que simple partie de la Nature tout entière, l'âme ne peut s'« autodéterminer » elle-même (ce qui est la définition d'une substance).

capitalisme qui permet une telle accumulation. C'est d'ailleurs l'un des arguments qu'utilise Spinoza afin de démontrer la non-substantialité de l'âme : puisqu'elle ne peut être pensée comme la cause adéquate d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas exister sans l'existence préalable d'autres choses, l'âme n'est pas une substance<sup>269</sup>.

Suivant cette réflexion, Deleuze dira que la conscience occupe, au sein de l'âme, une place analogue à celle de l'homme au sein de la Nature, c'est-à-dire qu'elle est elle aussi un « morceau » de tout ce que l'âme pense et dépend, pour être l'idée qu'elle est, de l'existence préalable d'autres idées. Nous l'avons dit, l'idée du repas copieux qui constitue, à cet instant, notre conscience, notre « moi », dépend d'abord de la façon dont notre corps est affecté par la faim qui, quant à elle, dépend de notre alimentation du jour, qui dépend de notre organisation du travail, et ainsi de suite indéfiniment. En ce sens, l'idée par laquelle l'âme prend conscience de l'idée qu'elle est n'est en fait, nous dit Deleuze, qu'une « synthèse passive » à travers tout ce qui est pensé dans l'âme, une « contraction » ou, pour reprendre sa lecture de Spinoza, une sélection parmi ses passions joyeuses : « Ce que nous appelons « objet », c'est seulement l'effet qu'un objet a sur notre corps ; ce que nous appelons « moi », c'est seulement l'idée que nous avons de notre corps et de notre âme en tant qu'ils subissent un effet »<sup>270</sup>. De la sorte, l'idée d'un moi dans l'âme (tout comme la faculté de juger ou les idées du Bien et du mal) est, dans la lecture deleuzienne de Spinoza, une idée imaginaire dont l'effet fait sentir à l'âme qu'elle est l'unité organisatrice de ce qui lui arrive, alors que cette idée n'est que le résultat d'une « contraction » de ses affects.

---

<sup>269</sup> Selon le premier axiome de la première partie de l'*Éthique* : « tout ce qui est, est ou bien en soi, ou bien en autre chose ».

<sup>270</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.131.

Voici comment Deleuze développera cette conception de la subjectivité dans *Différence et répétition* :

Ces mille habitudes qui nous composent - ces contractions, ces contemplations, ces prétentions, ces présomptions, ces satisfactions, ces fatigues, ces présents variables – forment donc le domaine de base des synthèses passives. [...] Les moi sont des sujets larvaires ; le monde des synthèses passives constitue le moi, dans des conditions à déterminer, mais le système du moi dissous. Il y a moi dès que s'établit quelque part une contemplation furtive, dès que fonctionne quelque part une machine à contracter [...] Finalement, on est que ce que l'on a, c'est par un avoir que l'être se forme ici, ou que le moi passif est<sup>271</sup>.

Nous constatons ici toute l'importance de la métaphysique immanentiste pour Deleuze, car c'est elle qui lui permet de penser la subjectivité sans reconduire une approche transcendante ou une approche transcendantale, cette dernière consistant à universaliser la façon dont l'âme perçoit ce qui lui arrive et se à servir de cette catégorisation pour fonder ses possibilités épistémologiques<sup>272</sup>. La métaphysique immanentiste permet non seulement de contester l'autonomie de sujet (et ce, au sens étymologique du terme, soit d'être capable de se donner à soi-même ses propres lois), mais aussi de concevoir l'idée du moi dans l'âme comme un résultat, une sélection inconsciente parmi ses multiples « sujets

---

<sup>271</sup> Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.107. Nous constatons que, selon Deleuze, la subjectivité est passive à la fois dans sa formation (l'âme n'est pas responsable de la « contraction » ou de la « *synthèse passive* » qui s'opère en elle parmi tous ses « sujets larvaires ») et dans le *résultat* que cette synthèse produit.

<sup>272</sup> Anne Sauvagnargues note, elle aussi, l'importance de cette position immanentiste chez Deleuze (qu'elle nomme, quant à elle, l'« empirisme transcendantal »). À notre avis, bien que l'orientation de recherche de Sauvagnargues ne se concentre pas sur l'apport métaphysique de Spinoza (ce dernier servant seulement d'exemple pour appuyer le structuralisme de Deleuze), ces recherches démontrent la profonde cohérence philosophique de Deleuze : « La formule paradoxale de l'empirisme transcendantal mérite d'être élucidée avec soin. Elle revient à poser le sujet, privé du support substantiel, comme un résultat produit à l'interstice entre sensation et pensée. [...] L'empirisme transcendantal se définit alors comme une véritable critique de la raison représentative, qui reconduit la pensée à sa réalité vitale, et confronte le transcendantal noétique à l'empirique ». Sauvagnargues. *Deleuze : l'empirisme transcendantal*, op.cit., p.30-35. Bela Egyed souligne aussi l'importance de l'empirisme transcendantal dans la démarche philosophique de Deleuze dans son article : « *Deleuze's transcendental empiricism* », Helion, 2008, lien internet : <https://www.concordia.ca/content/dam/artsci/philosophy/profiles/bela-egyed-deleuze.pdf>

larvaires ». Nous n'insisterons jamais assez sur ce point, pour Deleuze, le Je est un *résultat synthétisé* et non pas une force synthétisante.

Nous croyons (il faudrait approfondir davantage cette question) que cette conception de la subjectivité passive que Deleuze établit à la suite de sa lecture de Spinoza rejoint un mouvement plus vaste qui, au moment des années soixante en France, va vouloir redéfinir complètement ce qu'est le sujet. En effet, que l'on pense à la psychanalyse lacanienne, à la littérature du « *Nouveau roman* » ou encore aux sciences humaines de l'époque (Althusser, le structuralisme, Foucault, etc.), tous participent à ce que nous pourrions nommer (avec d'autres<sup>273</sup>), la « *dissolution* » du rôle fondateur du sujet. Peu importe la méthode ou le champ d'action intellectuel, tous les efforts (bien que les intentions aient pu être diverses) semblent avoir été déployés afin de montrer les limites d'une pensée (et les pratiques qui s'établissent en fonction de celle-ci) conçue sur l'éminence de la raison humaine et ses promesses émancipatrices. Descombes le souligne très bien dans son historiographie de la philosophie française contemporaine : au moment des années soixante, les « maîtres du soupçon » ont, en quelque sorte, triomphé sur la scène intellectuelle et c'est dans ce contexte que la lecture deleuzienne de Spinoza apporte un éclairage intéressant à ce mouvement, puisqu'elle inscrit cette dissolution du sujet en continuité avec de l'histoire de la philosophie.

En s'appuyant sur l'*Éthique* de Spinoza, Deleuze peut penser la passivité de la subjectivité métaphysiquement et faire de cette question l'une des plus importantes batailles

---

<sup>273</sup> Nous reprenons ici, à titre d'exemple, le concept de Frédéric Keck dans son article : *Dissolution du sujet et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss*, publié dans *Archives de philosophie*, mars 2013, tome 76, p.375-392.

de l'histoire de la philosophie. Dans un tel contexte, cela nous montre que la dissolution du sujet que propose ce mouvement des années soixante en France est bien plus qu'une simple rébellion contre les vieilles façons de penser et un désir, pourrions-nous dire, naturel de chaque génération d'en découdre avec la précédente. Avec Spinoza, Deleuze pose ce problème au-delà de sa *contemporanéité* (et de la mode structuraliste par exemple) et c'est pourquoi, à notre avis, sa lecture de Spinoza est essentielle pour comprendre à la fois la teneur de ses critiques philosophiques envers les philosophies du sujet de l'époque, mais aussi, et surtout, les justifications métaphysiques sur lesquelles peut se légitimer une telle contestation. Bref, loin d'être un simple caprice de la philosophie française au moment des années soixante, la réutilisation de la philosophie de Spinoza par Deleuze nous montre plutôt que cette remise en cause de l'autonomie subjective est parfaitement légitime et fait même partie des enjeux les plus fondamentaux de l'histoire de cette discipline. En ce sens, bien que les détracteurs de ce moment de la philosophie française aient voulu nous faire croire qu'il n'a fait que rejeter la raison en proposant une philosophie de l'irrationalité ou de la déconstruction, Deleuze prouve, par sa lecture de Spinoza, que la critique du rôle fondateur du sujet peut s'établir métaphysiquement.

Par conséquent, tout comme nous disions que Foucault trouvait dans la figure de Descartes le paradigme pour illustrer l'« épistémè » de l'âge classique, Deleuze trouve en Spinoza son « personnage conceptuel » de la Modernité. En relisant Spinoza, Deleuze peut mener sa bataille contre ceux qui philosophent à partir de l'ego transcendantal et chez qui c'est précisément la transparence entre la *res cogitans* et ses idées qui définit le rôle fondateur et moral du sujet. En ce sens, Deleuze conteste les philosophies du sujet de son époque à la fois sur le plan épistémologique, c'est-à-dire quant au rôle fondateur du sujet

qui n'est plus pensé, chez lui, comme la source *génétique* de la science (selon le souhait de Husserl par exemple<sup>274</sup>), et sur le plan moral. En effet, sa lecture de Spinoza fait complètement éclater la question du libre arbitre de l'homme ; la philosophie de Spinoza permet ainsi à Deleuze d'attaquer le cœur même de l'existentialisme ou, du moins, la conception sartrienne de la liberté<sup>275</sup>. L'*Éthique* de Spinoza fournit à Deleuze un exemple, à

---

<sup>274</sup>L'ambition de la phénoménologie est connue de tous. Que ce soit avec l'ego transcendantal, l'intentionnalité de la conscience ou l'*epochè*, il s'agit toujours de retrouver la donation originaire à partir de laquelle le phénoménologue peut fonder la science. Citons un seul exemple : « *En d'autres termes, une phénoménologie transcendantale entièrement développée de manière systématique serait ipso facto la vraie et l'authentique ontologie universelle ; non pas une ontologie vide et formelle [...] Cette ontologie universelle concrète serait donc l'universum scientifique premier en soi [...]* ». Husserl. *Conférence de Paris, Méditations cartésiennes*, op.cit., p.39. Deleuze sera toujours très critique envers l'approche phénoménologique, notamment dans *Logique du sens* : « C'est aussi ce qui explique que Husserl, dans sa théorie de la constitution, se donne toute faite la forme du sens commun, conçoive le transcendantal comme Personne ou Ego, et ne distingue pas le x comme forme d'identification produite, et le x instance tout à fait différente, non-sens producteur qui anime le jeu idéal et le champ transcendantal impersonnel ». Deleuze. *Logique du sens*, op.cit., p.141. Bien que Deleuze reconnaisse plusieurs acquis importants de la phénoménologie husserlienne, notamment celui du concept de « genèse passive » (duquel on sent bien l'écho dans son propre concept de « synthèse passive »), cette approche est incapable de concevoir les véritables conséquences de la passivité du sujet. Selon Deleuze, la phénoménologie va toujours, en dernier recours, se réfugier dans un ego originaire qui sera *en dehors* du jeu de la différence se produisant dans le moi. De manière plus générale, cette critique vaut pour toutes les formes de philosophie transcendantale : « À l'autre pôle, la philosophie transcendantale choisit la forme synthétique finie de la Personne, plutôt que l'être analytique infini de l'individu ; et il lui semble naturel de déterminer ce Je supérieur du côté de l'homme, et d'opérer la grande permutation Homme-Dieu dont la philosophie se contenta si longtemps ». Deleuze. *Logique du sens*, op.cit., p.129.

<sup>275</sup>Selon Sartre (pour reprendre la formule consacrée), « l'existence précède l'essence », ce qui signifie que le sujet est (selon une autre formule célèbre), « condamné à être libre ». Sur ce point, la critique de Deleuze sera constante : « Nous cherchons à déterminer un champ transcendantal impersonnel et pré-individuel, qui ne ressemble pas aux champs empiriques correspondants et qui ne se confond pas pourtant avec une profondeur indifférenciée. Ce champ ne peut pas être déterminé comme celui d'une conscience : malgré la tentative de Sartre, on ne peut pas garder la conscience comme milieu tout en récusant la forme de la personne et le point de vue de l'individuation. Une conscience n'est rien sans synthèse d'unification, mais il n'y a pas de synthèse d'unification de conscience sans la forme du Je ni point de vue du Moi. Ce qui n'est ni individuel ni personnel, au contraire, ce sont les émissions de singularités en tant qu'elles se font sur une surface inconsciente et qu'elles jouissent d'un principe mobile immanent d'auto-unification par distribution nomade [...] Loin que les singularités soient individuelles ou personnelles, elles président à la genèse des individus et des personnes [...] ». Deleuze. *Logique du sens*, op.cit., p.124-125. Nous reviendrons plus bas sur ce que signifie ce « champ de l'impersonnel et du pré-individuel » et de ce qu'il implique pour la conception deleuzienne de la subjectivité. Cependant, ce qu'il faut souligner maintenant, c'est que malgré la volonté de Sartre de penser le sujet en incluant l'inconscient dans la formation du moi dans son livre *Critique de la*

l'intérieur de l'histoire de la philosophie, d'une métaphysique (la nécessité de corréler métaphysique et subjectivité sera aussi la motivation première de son livre sur Hume *Empirisme et subjectivité*<sup>276</sup>) dans laquelle la subjectivité est détrônée de ses pouvoirs et dans laquelle la pensée de l'âme ne sert plus à glorifier l'éminence de l'homme sur les autres créatures (peut-être est-ce pour cela que les détracteurs de Deleuze et de ce moment de la pensée française parlent d'un « antihumanisme »).

De la sorte, et c'est ce qui est maintenant important de souligner, Deleuze ne rejette pas le *cogito* cartésien en s'appuyant, pour ainsi dire, sur son seul désir d'en découdre avec une philosophie reconnue (et la tradition philosophique qui en découle). Au contraire, en « re-dramatisant » la métaphysique immanentiste de Spinoza, philosophie qui a constitué une objection légitime au cartésianisme (et donc, par ricochet, à la conception moderne de la subjectivité), Deleuze construit une réponse aux philosophies du sujet de son époque et qui, en plus, possède comme *plus-value* l'avantage de s'inscrire dans une bataille menée par une certaine tradition philosophique (l'immanentisme de Spinoza, l'empirisme de Hume, l'événement dans le stoïcisme, etc.). Ce n'est donc pas par impétuosité que Deleuze refuse d'octroyer un statut privilégié au *cogito* (privilège ontologique que nous retrouvons encore présent chez Heidegger, où le *Dasein* est le seul étant à pouvoir être « interpellé »

---

*raison dialectique*, il n'est jamais parvenu (tout comme la phénoménologie transcendantale) à se détacher complètement de cette *synthèse d'unification* qu'est le sujet ou la conscience.

<sup>276</sup> Ce livre sur Hume confirme non seulement la volonté, très précoce, de Deleuze d'expliquer la passivité du sujet à partir d'une réflexion métaphysique, mais nous explique aussi comment il est impossible, pour lui, de penser le sujet à partir d'une universalité définie a priori : « Le donné, c'est l'idée telle qu'elle est donnée dans l'esprit, sans rien qui la dépasse, pas même et surtout pas l'esprit, dès lors identique à l'idée. Mais le dépassement lui aussi est donné, en un tout autre sens et d'une autre manière, comme pratique, comme affection de l'esprit, comme impression de réflexion ; la passion dit Hume, n'est pas à définir (1) ; de la même façon, la croyance est un « je ne sais quoi » que chacun sent suffisamment (2). La subjectivité empirique se constitue dans l'esprit sous l'effet des principes qui l'affectent, l'esprit n'a pas les caractères d'un sujet préalable ». Deleuze. *Empirisme et subjectivité : essai sur la nature selon Hume*, op.cit., p.11-12.

par la question de l'Être), mais c'est uniquement parce que, métaphysiquement parlant, l'âme ne peut prétendre avoir de tels pouvoirs. Ainsi, par l'entremise de sa lecture de Spinoza, Deleuze établit une philosophie de la différence permettant la destitution du *cogito*.

Maintenant que nous avons repéré les conséquences de la métaphysique de l'immanence de Spinoza dans la conception deleuzienne de la subjectivité et avons mieux situé le contexte dans lequel s'inscrit sa lecture, essayons d'examiner de plus près comment se traduit cette « re-dramatisation » de Spinoza dans ses premiers travaux. Nous l'avons souligné, pour Deleuze, ce qui caractérise la conception de la subjectivité chez Spinoza, c'est qu'elle nous révèle à la fois, nous dit-il, « l'inconnu du corps et l'inconscient de la pensée ». L'âme est dans une « mer d'imagination » dont le flot d'idées déborde largement la conscience qu'elle peut avoir. Cette description de l'âme est importante pour Deleuze, car c'est elle qui lui permet d'établir que la conscience de l'âme (âme dont toutes les philosophies du sujet ont fait leur point de départ) ne représente, en bout de piste, que la pointe « submergée » de tout ce qui lui arrive, la conscience étant la « synthèse passive » de tout ce qui se pense dans l'âme. Outre ce concept de « synthèse passive » sur lequel nous avons déjà dit quelques mots, Deleuze emploie aussi, pour illustrer le caractère mutilé et morcelé de la subjectivité, celui du « Je fêlé » :

Les conséquences en sont extrêmes : mon existence indéterminée ne peut être déterminée que dans le temps [...] Si bien que la spontanéité dont j'ai conscience dans le Je pense ne peut pas être comprise comme l'attribut d'un être substantiel et spontané, mais seulement comme l'affection d'un moi passif qui sent que sa propre pensée, sa propre intelligence, ce par quoi il dit JE, s'exerce en lui et sur lui, non pas par lui. [...] D'un bout

à l'autre, le JE est comme traversé d'une fêlure [...] Une faille ou une fêlure dans le Je, une passivité dans le moi<sup>277</sup>.

Avec ce concept de « Je fêlé », Deleuze signale deux choses : premièrement, la conscience ne peut pas être conçue comme une activité autonome de l'âme, puisque cette sensation d'un moi dans l'âme s'exerce non pas à partir d'elle, mais « en et sur elle ». La nuance est fondamentale, car elle signifie que l'âme subit, pour ainsi dire, son Je, que ce dernier s'impose en elle et qu'en aucun cas, la subjectivité ne peut être envisagée en tant que production volontaire de l'âme. En ce sens, pour Deleuze, le Je est, en quelque sorte, un produit dérivé de la pensée et de ce qui arrive au corps dont elle est l'idée. Le Je est un « différentiel » (Deleuze s'inspire, avec ce concept, du calcul différentiel en mathématique et dont l'objectif est de trouver le taux de variation, le dérivé, exprimant toutes les variations possibles d'une fonction) de ce que l'âme peut, selon la fêlure qu'elle exprime.

Deuxièmement, le Je fêlé montre aussi l'*extériorité* des processus de subjectivation, c'est-à-dire que l'idée du Je ne provient jamais véritablement de l'âme, mais de sa fêlure (ou, pour reprendre cette fois la lecture deleuzienne de Leibniz, le Je provient de « la fenêtre ouverte de sa monade »). Deleuze insistera beaucoup sur cette extériorité des processus de subjectivation, affirmant même, dans son livre sur Foucault (idée que Deleuze poursuivra aussi dans son livre sur Leibniz) que le Je n'est en fait qu'un « pli dans

---

<sup>277</sup> Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.116-117. Le Je est donc l'expression d'une fêlure, ce qui signifie à la fois qu'il provient d'autre chose que de lui-même (c'est-à-dire de la fêlure de laquelle il émerge) et que, ce qu'il exprime, n'est pas le résultat d'une production personnelle, mais de celle d'un dehors qui se plie en lui. Avant d'examiner ce dernier point, soulignons l'importance de cette découverte spinozienne de l'« inconscient de la pensée » pour Deleuze, puisque c'est elle qui nous explique les raisons de la dissolution du sujet, celui-ci étant littéralement enseveli par les idées qu'il produit : « Mais en quel sens devons-nous comprendre « origine radicale » ? En ce même sens, les Idées doivent être dites « différentielles » de la pensée, « Inconscient » de la pensée pure [...] aussi n'est-ce pas du tout à un Cogito comme proposition de la conscience ou comme fondement, que les Idées se rapportent, mais au Je fêlé d'un cogito dissous [...] ». Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.251.

l'Être »<sup>278</sup>. Dans cette perspective, la sensation d'individualité dans l'âme sous la forme du Je est le résultat d'un plissement du dehors prenant la forme de tel ou tel conscience de l'âme.

Deleuze va pousser très loin cette réflexion à propos de l'extériorité des processus de subjectivation. Car, pour lui, l'individualisation de l'âme est un produit dérivé de la fêlure qu'elle exprime, ce qui signifie que le contenu identitaire de cette individuation ne lui appartient pas et prend plutôt la forme d'un événement « impersonnel » ou « pré-individuel »<sup>279</sup>. C'est pourquoi, chez Deleuze, le moi n'est pas tant un Je qu'un « on », c'est-à-dire que l'événement par lequel l'âme s'individualise est non seulement l'incarnation d'une extériorité en elle, mais une incarnation qui s'exprime et se vit comme

---

<sup>278</sup> Dans son livre sur Foucault, Deleuze va fortement insister sur ce point commun qu'il a avec Foucault, affirmant, lui aussi, l'extériorité des processus de subjectivation : « Le dedans comme opération du dehors : dans toute son œuvre. Foucault semble poursuivi par ce thème d'un dedans qui serait seulement le pli du dehors, comme si le navire était un plissement de la mer. [...] « Enfermer le dehors, c'est-à-dire le constituer en intériorité d'attente ou d'exception », dit Blanchot à propos de Foucault ». Deleuze. *Foucault*, op.cit., p.104. Plus loin, Deleuze montre que l'extériorité de la subjectivation a pour conséquence de concevoir celle-ci sous la forme de la troisième personne, c'est-à-dire sous la figure du « on » (figure que Deleuze retrouve à la fois chez Foucault, Blanchot et Heidegger) : « Que puis-je faire, à quel pouvoir prétendre et quelles résistances opposer ? Que puis-je être, de quels plis m'entourer ou comment me produire comme sujet ? Sous ces trois questions, le « je » ne désigne pas un universel, mais un ensemble de positions singulières occupées dans un On parle- On voit, On se heurte, On vit ». Ibid., p.122. Cependant, il faut souligner que cette conception de la subjectivité à la troisième personne était déjà présente dans *Différence et répétition* : « L'individuation comme différence individuante n'est pas moins un ante-Je, un ante-moi, que la singularité comme détermination différentielle n'est préindividuelle. Un monde d'individuations impersonnelles, et de singularités préindividuelles, tel est le monde du ON, ou du « ils », qui ne se ramène pas à la banalité quotidienne [...] ». Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.355.

<sup>279</sup> Cette conception du « champ impersonnel et pré-individuel » au cœur de la formation du Je est constante tout au long du travail de Deleuze. Nous avons déjà cité, plus haut, plusieurs exemples de *Différence et répétition* et de *Logique du sens*. Voici maintenant comment prend forme cette réflexion dans livre sur Leibniz : « L'individu, en ce sens, est l'actualisation de singularités pré-individuelles, et n'implique aucune spécification préalable. Il faut même dire le contraire, et constater que la spécification suppose elle-même l'individuation ». Deleuze. *Le pli : Leibniz et le baroque*, op.cit., p.86. Quelques lignes plus loin, Deleuze tracera un parallèle avec la pensée de l'automate spirituel de Spinoza : « L'automate est libre, non parce qu'il est déterminé du dedans, mais parce qu'il constitue chaque fois le motif de l'événement qu'il produit ». Ibid., p.98.

« on » le vit. De la sorte, l'idée que l'âme a d'elle-même n'est pas une idée qui lui est propre ou exclusive (comme sa production originale) ; au contraire, en tant que manière d'être de l'être, l'âme ne fait qu'actualiser une expression nécessaire de Dieu. Appliquons cela à notre exemple de l'idée du repas copieux. Dans une optique deleuzienne, cette idée n'est donc pas, malgré ce que nous pourrions croire, une idée « personnelle » que nous formons par nous-mêmes, mais plutôt l'actualisation d'un certain dehors en nous. Ainsi, le survivant américain qui imagine l'hambourgeois devient, selon Deleuze, l'idée de l'hambourgeois elle-même (identité qui lui est extérieure) et c'est ce devenir, en tant qu'« objet = x », qui forme, à chaque fois, ce qui constituera l'identité et la conscience du Je. En ce sens, l'âme peut bien avoir conscience d'un Je en elle, mais en aucun cas les contenus identitaires qui découlent de cette prise de conscience ne sont considérés, par Deleuze, comme les produits originaux d'une intériorité. Deleuze est très ferme sur ce point, la forme que prend l'actualisation du « Je fêlé » est toujours un événement qui outrepassa la puissance intérieure de celui chez qui il prend forme, la fêlure étant toujours, pour ainsi dire, plus béante que celui qui la porte<sup>280</sup>. En effet, l'idée de l'hambourgeois (et l'imaginaire qui en découle) forme un événement beaucoup plus vaste que le Je personnel du survivant américain. Avec Guattari, Deleuze poursuivra cette réflexion sur l'identité

---

<sup>280</sup> « Nous n'élevons pas à l'infini des qualités contraires pour en affirmer l'identité ; nous élevons chaque événement à la puissance de l'éternel retour pour que l'individu, né de ce qui arrive, affirme sa distance avec tout événement [...] ». Deleuze. *Logique du sens*, op.cit., p.209. D'ailleurs, *Logique du sens* est parsemé de ce genre de passages dans lesquels Deleuze affirme (en se basant cette fois sur une lecture du stoïcisme) qu'il faille « être digne de l'événement qui nous arrive » ou encore, en discutant de l'un des personnages de l'auteur américain Fitzgerald, qu'il « était né pour incarner la blessure qu'il a été ». Dans son l'abécédaire, à la lettre J pour joie, Deleuze donnera aussi l'exemple de Van Gogh dont les découvertes picturales furent, à bien des égards, trop grandes pour lui. Tous ces exemples montrent à quel point l'événement, notre « objet = x » que nous incarnons dépasse, selon Deleuze, le domaine d'une création intérieure de notre personnalité.

événementielle du Je, en utilisant cette fois le concept d'« heccétés »<sup>281</sup>, ce qui prouve bien l'importance de cette conception de la subjectivité mutilée tout au long de ses travaux.

Bref, l'extériorité et la passivité des processus de subjectivation, du moins tel que Deleuze les définit dans ces premiers travaux (définition qui demeurera, nous avons indiqué quelques pistes, constante par la suite), font en sorte que l'idée d'un Je dans l'âme ne peut plus être substantivée et posséder une indépendance vis-à-vis des affections du corps. Le Je n'est qu'une idée imaginaire parmi d'autres et la réalité de la conscience est qu'elle est fêlée par tout ce qui lui arrive. De cette façon, Deleuze transforme complètement « l'image de la pensée » selon laquelle le Je représente l'instance épistémologique (son « bon sens » et son « sens commun ») sur laquelle il faut s'appuyer pour émanciper l'homme. Avec cette « re-dramatisation » de la philosophie de Spinoza, Deleuze établit une nouvelle façon de philosopher qui, loin d'annoncer la « mort » de cette discipline, en relance plutôt le souffle métaphysique. Non plus une philosophie dans laquelle le sujet est le lieu de toutes les vérités, point de départ métaphysique, mais une philosophie qui trouve sa vérité dans le fait qu'il n'y a plus de sujet fondateur, seulement une âme débordée par ce qui arrive et le flot d'idées que cela provoque en elle.

---

<sup>281</sup> Il est intéressant de constater que cette réflexion de Deleuze et Guattari sur le concept d'« heccété » se situe précisément dans une section qu'ils nomment *Souvenir spinoziste* : « Si bien que chaque individu est une multiplicité infinie, et la Nature entière est une multiplicité de multiplicité parfaitement individuée. Le plan de consistance de la Nature est comme une immense machine abstraite, pourtant réelle et individuelle, dont les pièces sont les agencements ou les individus divers qui groupent chacun une infinité de particules sous une infinité de rapports plus ou moins composés ». Deleuze et Guattari. *Mille Plateaux : schizophrénie et capitalisme II*, op.cit., p.311.

#### 4.2.4 La fin des conceptions anthropomorphiques de Dieu

Avant d'aller examiner l'usage que fera Deleuze de la physique spinoziste et du rôle que joue le corps dans l'individuation de l'âme (sous la question directrice de « qu'est-ce que peut un corps ? »), il est important de souligner que cette conception de la subjectivité mutilée permet à Deleuze d'éviter un autre piège, sans doute bien plus grave aux yeux de Spinoza, celui de l'anthropomorphisation de Dieu. En fait, lorsqu'on s'appuie sur une métaphysique dans laquelle les idées de l'âme, sous la forme d'un « Je pur », possèdent un privilège ontologique sur le reste des créatures, les chances sont grandes pour que ce soit précisément cet attribut qui serve à définir ce que Dieu est. Descartes est un très bon exemple de cette conséquence. Car, bien qu'il conçoive Dieu comme une entité spirituelle infiniment plus parfaite que l'âme humaine (et donc incommensurable à celle-ci), c'est néanmoins cet attribut *humain* qui explique ce en quoi consiste l'essence de Dieu. Peu importe la transcendance qui sépare Dieu de l'homme, par analogie, les idées de l'âme nous donnent, pour ainsi dire, l'image nécessaire pour établir ce que Dieu est. Pour caricaturer cette tendance à l'anthropomorphisation de Dieu, Spinoza dira que si les triangles pouvaient parler, ils diraient, eux aussi, sans aucun doute que Dieu est éminemment triangulaire<sup>282</sup> ! Deleuze insistera beaucoup sur ce danger, car il illustre, selon lui, les

---

<sup>282</sup> Nous retrouvons cette boutade dans la lettre LVI adressée à Boxel. En fait, l'embarras de Boxel consiste à se demander comment il est possible de penser Dieu si ce dernier ne peut prendre la forme d'aucun des attributs que nous connaissons. En effet, comment pouvons-nous connaître Dieu, si cette connaissance ne passe pas par l'imagination ? : « Ensuite, si je nie que les actes de voir, d'entendre, d'observer, de vouloir, etc., soient éminemment en Dieu, tu ne saisis plus, dis-tu, ce qu'est Dieu pour moi. Ici, je te soupçonne de croire qu'on ne puisse expliquer de plus grande perfection que celle de ces attributs-là. Cela ne m'étonne pas,

raisons pour lesquelles l'âme tend à confondre ses idées imaginatives des choses avec ce que les choses sont *en soi*. Pour Spinoza, il est absurde de vouloir imaginer ce que Dieu est en lui attribuant certaines de nos propriétés qui paraissent, à nous, très utiles. Rien, outre l'idée adéquate que l'âme peut avoir de Dieu, ne permet de connaître l'essence de Dieu. Voici comment Deleuze expose ce problème et montre la pertinence de Spinoza à ce sujet :

On prête à Dieu des traits empruntés à la conscience humaine (ces traits ne sont même pas adéquats à l'homme tel qu'il est) ; et, pour ménager l'essence de Dieu, on se contente de les élever à l'infini, ou de dire que Dieu les possède sous une forme infiniment parfaite que nous ne comprenons pas. Ainsi, nous prêtons à Dieu une justice et une charité infinies ; un entendement législateur et une volonté créatrice infinies [...] <sup>283</sup>.

L'anthropomorphisation de Dieu a donc une double conséquence : d'abord, elle reconforte l'âme en lui faisant croire que la façon par laquelle elle forme ses idées est la même que Dieu, mais s'effectue à un niveau supérieur. Cependant, en procédant de la sorte, l'âme pose sa puissance de connaître comme étant analogue à celle de Dieu et donne alors, par le fait même, à cet attribut particulier de l'homme une puissance, un privilège et une responsabilité plus grands qu'il n'en mérite réellement. Deuxième conséquence : l'anthropomorphisation de Dieu tend à faire croire à l'âme que ce qui convient à sa puissance de connaître et qui la rend joyeuse est la *finalité* de la création. Dans cette perspective, l'être a été créé afin de convenir à la pensée de l'humaine. C'est pourquoi Spinoza refusera toujours d'établir un tel rapport analogique entre l'entendement humain et celui de Dieu, affirmant même, dans le scolie de la proposition XVI de la première partie de

---

car je crois que de la même manière, qu'un triangle dirait – du moins, s'il avait la faculté de parler ! Que Dieu est éminemment triangulaire ». Lettre LVI. Dans cette boutade, nous pouvons remarquer à la fois une critique des lectures beaucoup trop exotériques des textes sacrés (qui sert à maintenir le vulgaire dans son état d'ignorance et à encourager, à des fins politiques, son imagination d'un Dieu vengeur) et la volonté de Spinoza de montrer la différence infinie qu'il existe entre l'entendement de Dieu et celui de l'âme humaine.

<sup>283</sup> Deleuze. *Spinoza philosophie pratique*, op.cit., p.87-88.

*l'Éthique*, que l'entendement divin et celui de l'homme n'ont que le mot d'identique (« comme le chien, constellation céleste et le chien, animal aboyant »<sup>284</sup>). Pour lui, il est donc impossible d'utiliser l'idée de la puissance de connaître de l'homme afin de comprendre ce que Dieu est et, aussi utile et essentielle que cette idée puisse-elle être pour l'homme, en aucun cas l'attribut Pensée ne peut nous permettre d'imaginer ce que Dieu est.

Cependant, le plus grand danger de l'anthropomorphisation de Dieu demeure celui d'imaginer que tout ce que Dieu exprime est organisé à la seule fin de l'âme humaine. Deleuze est très conscient de l'importance de cet enjeu et de ses répercussions pour l'homme. Sans vouloir trop nous arrêter sur ce problème du finalisme dans *l'Éthique*, rappelons brièvement les arguments formulés par Spinoza dans l'appendice de la première partie de ce livre. Pour lui, la croyance voulant que l'homme soit la finalité de la création découle précisément du fait que celui-ci a pris l'habitude de juger les choses selon sa propre physique affective et donc, selon ses passions imaginatives<sup>285</sup>. En effet, en rencontrant les choses autour de lui et en constatant à quel point celles-ci concourent souvent à faciliter son existence (provoquant alors en lui un sentiment de joie), l'homme oublie la contingence

---

<sup>284</sup> Ce scolie est intéressant à plusieurs égards, car, en plus de critiquer l'anthropomorphisation de Dieu, il montre aussi comment cet enjeu est directement relié à celui de l'univocité de l'être. Certes, Dieu et ses créatures sont sur le même plan, mais cela ne signifie pas pour autant que la façon dont s'exprime un de ses modes puisse correspondre à ce que Dieu est. Voici l'argument de Spinoza : « Or l'entendement de Dieu est cause de l'essence et de l'existence de notre entendement : donc, l'entendement de Dieu, en tant qu'il est conçu comme constituant l'essence divine, diffère de notre entendement tant en ce qui concerne l'essence que l'existence, et rien ne peut avoir de commun avec lui, en dehors du mot qui les désigne comme nous le voulions ». Cet argument s'applique tout aussi bien au principe selon lequel Dieu est « chose étendue », car, cela ne signifie pas, bien sûr, que Dieu ait un corps au même titre que nous, nous en avons un.

<sup>285</sup> Voici l'argument que développe alors Spinoza dans cet appendice : « Et comme ils savent que ces moyens, ils les ont trouvés, mais ne les ont pas agencés eux-mêmes, ils y ont vu une raison de croire qu'il y a quelqu'un d'autre qui a agencé ces moyens à leur usage. Car, ayant considéré les choses comme des moyens, ils ne pouvaient croire qu'elles se fussent faites elles-mêmes ; mais, pensant aux moyens qu'ils ont l'habitude d'agencer pour eux-mêmes, ils ont dû conclure qu'il y a un ou plusieurs maîtres de la Nature, doués de la liberté humaine, qui ont pris soin de tout pour eux et qui ont tout fait à leur convenance ».

affective qui a provoqué cette joie et croit plutôt que Dieu a voulu que les choses soient ainsi. L'âme peine à se résoudre à l'idée que son affect de joie dépende strictement d'un enchaînement de causes nécessaires et préférera croire ainsi que la convenance des choses avec elle dépend d'une volonté supérieure, mais ayant les mêmes facultés qu'elle.

Spinoza a toujours été catégorique sur ce point, il est tout à fait ridicule (et même très dangereux) de donner à Dieu des traits humains ou croire qu'il puisse être joyeux, en colère, châtier les hommes ou encore leur donner des récompenses. En fait, pour Spinoza, le danger de cette attitude se situe dans le fait qu'en dirigeant la connaissance de Dieu à l'aide de l'imagination humaine, cela ne fait qu'encourager les pires superstitions et éloigne l'âme de la véritable connaissance de Dieu. Dans son *Traité théologico-politique*, Spinoza va montrer comment les autorités politiques et religieuses ont trop souvent utilisé l'imagination (et les craintes qu'elle suscite) à des fins de « disciplines sociales », en faisant croire, par exemple, à l'existence d'un Dieu vengeur. Selon lui, encourager de telles imaginations de Dieu permet aux autorités de maintenir la foule ignorante des questionnements entourant l'essence de Dieu et de la soumettre à un certain nombre de décrets (l'ignorant se soumettant à tel ou tel ordre afin d'éviter la vengeance de Dieu par exemple)<sup>286</sup>. C'est pourquoi cette anthropomorphisation de l'être est dangereuse, car elle

---

<sup>286</sup> Voici comment Spinoza articule cette problématique de l'utilisation politique de l'imagination : « nul moyen de gouverner la multitude n'est plus efficace que la superstition. Par où il arrive qu'on l'induit aisément, sous couleur de religion, tantôt à adorer les rois comme des dieux, tantôt à les exécuter et à les détester comme un fléau commun du genre humain ». Spinoza, *Traité théologico-politique*, op.cit., p.21. En ce sens, laissé le vulgaire croire à ses idées imaginaires de Dieu permet de lui faire craindre la perte de la bienveillance de Dieu et ainsi le soumettre plus facilement à un ensemble de règles. Cette lecture critique de l'utilisation politique de l'imagination est très présente dans la réflexion de Negri, mais aussi dans celle de Matheron dans son livre : *Le christ et le salut des ignorants chez Spinoza* ou encore chez Pierre-François Moreau qui voit dans le *Traité théologico-politique*, une sorte d'« anthropologie de la religion », c'est-à-dire une compréhension du phénomène religieux, non pas dans la catégorisation de ses dogmes, mais dans l'étude des raisons humaines conduisant à leur construction. Moreau. *Problème du spinozisme*, op.cit., p.26-32.

prive littéralement l'âme de la seule connaissance adéquate de Dieu à laquelle elle pourrait parvenir et qui, dans une certaine mesure, la libérerait du caractère néfaste et contingent de l'existence, c'est-à-dire de l'incertitude et de la tristesse que provoquent ses idées imaginatives (qui l'entraînent à perpétuer ses passions tristes, puisque toujours dans la crainte de diminuer sa puissance d'agir).

Ainsi, la variabilité de la physique affective a certes l'avantage de pousser l'âme à vouloir répéter ses passions joyeuses, mais elle a aussi l'effet négatif de lui faire craindre de perdre les choses qui provoquent cette joie. C'est de cette façon que Spinoza interprète l'origine de la superstition et de son utilisation morale et politique par les autorités publiques : si la fortune nous accompagne, nous sommes sûrs de notre vertu et envisageons l'avenir avec optimisme. Par contre, dès l'instant où elle nous abandonne, nous éprouvons la crainte de demeurer dans cet état de tristesse et sommes alors enclins à nous lancer dans toutes sortes de prières afin de ramener la fortune de notre côté<sup>287</sup>. Ainsi, paradoxalement, ce qui augmente la puissance de connaître de l'âme est aussi ce qui est la source de ses faiblesses (tristesse haine, crainte et superstition) et c'est sur cette nature imaginative de l'âme humaine que le pouvoir politique s'appuie pour gouverner les hommes.

Bref, le *conatus* à partir duquel l'âme sélectionne les choses et ses idées selon les effets qu'elles ont sur son corps signifie qu'elle évalue toujours la valeur des choses en fonction de son propre point de vue, selon les dispositions de son corps. Cette critique

---

<sup>287</sup> Ces changements d'attitude envers Dieu chez le vulgaire sont exposés d'entrée de jeu dans le *Traité théologico-politique* : « Personne en effet n'a vécu parmi les hommes sans avoir observé qu'aux jours de prospérité presque tous, si grande soit leur inexpérience, sont pleins de sagesse, à ce point qu'un leur fait injure en se permettant de leur donner conseil ; que dans l'adversité, par contre, ils ne savent plus où se tourner, demandent en suppliant conseil à tous et sont prêts à suivre tout avis qu'on leur donnera, quelque inepte, absurde ou inefficace qu'il puisse être ». Spinoza. *Traité théologico-politique*, op.cit., p.18.

épistémologique des valeurs morales est, nous le savons, à la base de la « vision éthique du monde » que Deleuze développe avec sa lecture de Spinoza, car, elle permet de ne pas de prendre les résultats de la physique affective de l'âme (qui découlent d'enchaînements nécessaires), c'est-à-dire l'actualisation de sa puissance d'agir, de sa manière d'être, comme un critère valant *en soi*, transcendant l'être.

### 4.3 Qu'est-ce que peut un corps?

#### 4.3.1 La petite physique de Spinoza : Deleuze et la vie quantitative des modes

Nous avons conclu le second chapitre de ce travail en disant quelques mots sur l'apport fondamental qu'aura la petite physique de Spinoza dans l'élaboration de la philosophie de la différence de Deleuze. En fait, de cette toute petite section de l'*Éthique*, qui, de l'aveu même de l'auteur, constitue seulement « quelques prémisses sur la nature des corps »<sup>288</sup>, Deleuze appuie sa réflexion concernant « la différenciation de l'actualité ». C'est pourquoi, malgré la petitesse de ce passage dans l'*Éthique*, il est important d'examiner attentivement son contenu et la lecture que fera Deleuze à son sujet. Car, à partir de ce passage, Deleuze trouve non seulement chez Spinoza une philosophie qui pense

---

<sup>288</sup> « Et si mon intention avait été de traiter expressément du corps, j'aurais dû expliquer et démontrer ce fait plus amplement. Mais j'ai déjà dit que je me propose autre chose, et que je parle de cela uniquement pour pouvoir déduire ce que j'ai résolu de démontrer ». Scolie du Lemme VII de la seconde partie de l'*Éthique*. En ce sens, Spinoza reconnaît lui-même que la question de la nature des corps est complexe et exige, à elle seule, un très long examen.

ce qu'est un corps, ses processus d'actualisation et ses relations avec les autres corps, mais il trouve aussi une philosophie qui légitime, pour son propre compte, sa conception matérialiste et « quantitative » du Je : « Les qualités et les parties actuelles, les espèces et les nombres, correspondent avec l'élément de la quantifiabilité dans l'Idée [...] C'est elle, en effet, qui détermine ou déclenche, qui différencie la différenciation de l'actuel [...] »<sup>289</sup>. Le principe est le suivant : Dieu se dit seulement de la différence qu'il exprime (ce qui correspond, pour Deleuze, rappelons-nous, à la différenciation du virtuel), mais la différence dont il se dit, est, elle aussi, constituée par la différence (le mode est le résultat d'une différenciation, le *c* permettant à Deleuze de souligner ce second niveau de la différence). Dans cette perspective, ce n'est plus uniquement Dieu, la Nature ou l'immanence qui s'exprime d'une infinité de manières, mais ce sont tous les modes (dont l'âme et le corps humain sont des exemples parmi d'autres) qui sont pensés en tant que produits de la différence.

Pour Deleuze, rappelons-nous, il existe deux formes de différenciation : la différenciation du virtuel et, d'autre part, la différenciation de l'actuel. La première vise les qualités infinies par lesquelles Dieu s'exprime (ses attributs), tandis que la seconde réfère plutôt au processus d'actualisation de ces expressions (c'est-à-dire les modes). En ce sens, il se constitue, au sein même de la différence, une seconde différence, c'est-à-dire une différence qui s'exprime à partir de la différence ou, pour reprendre les mots de Deleuze, une différence « qui fait la différence » : « Mais au lieu d'une chose qui se distingue d'autre chose, imaginons quelque chose qui se distingue – et pourtant, *ce dont* il se distingue ne se

---

<sup>289</sup> Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.285. On voit bien se mettre en place les deux types de différence, une première qualitative et, une seconde, correspondant à l'actualisation des modes, quantitative.

distingue pas de lui [...] La différence est cet état de la détermination comme distinction unilatérale. De la différence, il faut donc dire qu'on la fait, ou qu'elle se fait, comme dans l'expression « faire la différence »<sup>290</sup>. Cependant, si les modes ne peuvent plus être compris indépendamment du rapport différenciel qui les actualise, cela signifie que, parallèlement, tout comme l'idée du moi dans l'âme (qui est un mode de l'attribut Pensée, une contraction de ses différents « sujets larvaires »), les corps doivent être eux aussi conçus de cette façon, soit comme une conjonction entre diverses parties. En fait, c'est la cohérence même du parallélisme spinoziste qui exige un tel principe, car, qu'il s'agisse d'un mode de l'attribut Pensée ou d'un mode de l'attribut Étendue, le processus d'actualisation doit être le même pour les deux. Dans cette optique, si nous souhaitons comprendre comment Deleuze détermine ce qu'est et peut un corps (et, en premier lieu, le nôtre), il faut examiner la définition que Spinoza donne à celui-ci dans sa petite physique et la manière par laquelle, selon ce dernier, les corps s'actualisent et s'individualisent.

Pour ce faire, nous devons d'abord comprendre le contexte dans lequel apparaît cette section physique dans l'*Éthique*. En effet, pourquoi Spinoza ressent-il le besoin, ne serait-ce que brièvement, d'aborder cette question ? N'est-il pas paradoxal d'établir une « physique » dans un livre où il est spécifiquement question de « la nature et l'origine de l'âme humaine » ? Quelle importance a la connaissance des corps (et plus particulièrement le corps humain) pour la libération de l'homme ? En fait, malgré l'apparente contradiction, cette section physique au sein de l'*Éthique* est inévitable, car si Spinoza souhaite expliquer comment ce qui arrive au corps affecte les idées de l'âme, il se doit d'étudier la nature du corps à partir duquel ces affections peuvent être exprimées. L'argument est simple : si

---

<sup>290</sup>Deleuze. *Différence et répétition*, op.cit., p.43.

l'âme est l'idée d'un corps en acte et que celui-ci est en mesure d'affecter et d'être affecté par celle-là, il faut, pour comprendre ce en quoi consiste la nature de cette relation parallèle du corps et de l'âme, avoir défini ce qu'est un corps. Spinoza justifie cette physique de la manière suivante :

Aussi, pour déterminer en quoi l'âme humaine diffère des autres et en quoi elle l'emporte sur toutes les autres, il nous est nécessaire de connaître, nous l'avons dit, la nature de son objet, c'est-à-dire du Corps humain [...] C'est pourquoi j'ai jugé qu'il valait la peine d'expliquer et de démontrer ceci avec plus de soin ; mais pour ce, il est nécessaire de poser d'abord quelques prémisses sur la nature des corps<sup>291</sup>.

Ce passage démontre le rôle crucial que joue la « petite physique » dans la métaphysique de l'immanence de l'*Éthique*. En effet, avec ce passage, Spinoza pose non seulement les principes physiques de la constitution des corps (travail qu'il avait, sous une autre forme, entrepris dans son *Principes de la philosophie de Descartes*), mais situe aussi l'importance de cette recherche d'un point de vue éthique, c'est-à-dire de déterminer ce que l'âme peut. Voici la définition que donne Spinoza des corps : « Les corps se distinguent les uns les autres sous le rapport du mouvement et du repos, de la vitesse et de la lenteur, et non sous le rapport de la substance »<sup>292</sup>. Cette définition nous indique deux choses essentielles : d'abord, il est impossible de substantialiser, tout comme c'était le cas pour l'âme, le corps humain (qui est seulement l'expression modale de l'attribut Étendue). Deuxièmement, et c'est ce qui va intéresser plus particulièrement Deleuze dans l'élaboration de sa philosophie de la différence, Spinoza propose, en quelque sorte, une

---

<sup>291</sup> Scolie de la proposition XIII de la seconde partie de l'*Éthique*.

<sup>292</sup> Premier lemme de la seconde partie de l'*Éthique*. Guérout insistera beaucoup sur la différence qu'il y a entre Spinoza et Descartes à ce sujet (alors que pourtant, la mécanique demeure l'un des rares domaines philosophiques auquel Spinoza ne semble pas s'être écarté de Descartes) : « Il n'est donc nulle part question de concevoir l'Étendue comme un attribut, mais il s'agit seulement de ne plus la dépouiller, comme le faisait Descartes, du dynamisme interne qui, au titre d'attribut, lui appartient nécessairement ». Guérout. *Spinoza II : L'âme*, op.cit., p.150-151.

physique *vitaliste* des corps, c'est-à-dire qu'il pense la matière en mouvement, s'exprimant au rythme de ses compositions internes et de ses rencontres. Il y a une *vie* des corps, ceux-ci faisant, eux aussi, l'effort dynamique de persister dans leur être.

Ainsi, en plus de contester la physique atomique de l'épicurisme et de rejeter les physiques finalistes et aristotéliennes s'appuyant sur la « forme substantielle », Spinoza propose, selon Deleuze, une conception originale de la physique, conception dans laquelle les corps se distinguent les uns et les autres selon des variations de vitesse, modifiant à chaque fois à leur puissance d'agir. Cette conception des corps n'est pas évidente en soi, car, comme fera remarquer Tschirnhaus à Spinoza, il semble difficile de déduire l'existence des corps à partir de leur mouvement interne, puisque « rien de tel n'apparaît dans l'étendue considérée absolument »<sup>293</sup>. En effet, la pierre nous apparaît toujours inerte et sans vie et il semble très difficile de la concevoir comme un rapport de vitesse qui s'actualise en exprimant une certaine puissance. Pourtant, malgré cette apparente inertie de la matière, jamais, selon Deleuze, Spinoza ne conçoit l'Étendue dans une telle perspective. L'Étendue n'est pas une substance, ce qui implique, d'un point de vue ontologique, que les modes de l'Étendue dépendent toujours d'autres choses qu'eux-mêmes pour être ce qu'ils sont. Pour Spinoza, c'est précisément cette interdépendance des corps et les variations que cela génère dans leurs compositions internes et externes qui expliquent pourquoi ceux-ci doivent être conçus comme des rapports de vitesse entre diverses parties.

De la sorte, selon Deleuze, il y a bel et bien une vie de la pierre, puisque celle-ci s'actualise selon les minéraux qui la composent intérieurement (devenant ainsi de la roche

---

<sup>293</sup> Lettre LXXX.

ignée, sédimentaire ou volcanique, qui peut être dure ou friable et dont la composition des minéraux peut même parfois donner naissance à de magnifiques cristaux<sup>294</sup>), mais aussi selon les effets que les corps extérieurs ont sur elle (la mer qui vient l'éroder, les plaques tectoniques qui la contractent, la chaleur terrestre qui la fait fusionner, etc.). C'est cette *conjugaison* des rapports de vitesse qui nous explique pourquoi la physique spinoziste conçoit les modes de l'Étendue de façon vitaliste et définit les corps par les mécanismes qui animent leur actualisation et leur *devenir*. Combien d'années faut-il à la roche pour devenir combustible ? Un diamant ? Il y a donc un devenir de la pierre (bien que ce devenir soit au-delà de notre imagination), et elle exprime, à chaque instant, un certain degré de sa puissance d'agir.

Plus encore, ce mouvement, par lequel chaque corps se compose avec d'autres corps, constitue l'essence même du corps, nous dit Spinoza. Pour ce dernier, les modes de l'Étendue possèdent, eux aussi, une sorte de *conatus* physique, c'est-à-dire qu'ils tendent toujours à se composer avec les corps qui augmentent leur puissance d'agir et à détruire ce qui, au contraire, la diminue (parcourant tous les différents rapports de vitesse que cela implique). Ce *conatus* des corps (comme celui des idées) implique deux choses : premièrement, un corps se compose et convient avec un autre corps seulement si le résultat de cette composition augmente ou laisse indifférente sa puissance d'agir et, deuxièmement,

---

<sup>294</sup> En s'inspirant de la réflexion de Simondon, Deleuze et Guattari vont discuter abondamment de cet exemple de la formation du cristal, qui démontre, selon eux, qu'il existe bel et bien une vie au sein la matière : « Ainsi, sur une strate cristalline, le milieu amorphe est extérieur au germe au moment où le cristal n'est pas encore formé ; mais le cristal ne se constitue pas sans intérioriser et incorporer des masses du matériel amorphe. Inversement l'intériorité du germe cristallin doit passer dans l'extériorité du système où le milieu amorphe peut cristalliser. Au point que c'est le germe qui vient du dehors. Bref, l'extérieur et l'intérieur sont l'un comme l'autre intérieur à la strate ». Deleuze et Guattari. *Mille Plateaux : schizophrénie et capitalisme II*, op.cit., p.65. Ainsi, la formation de cristaux dépend à la fois de la composition interne de la pierre et du milieu dans lequel elle évolue. La vie de la matière est donc précisément dans la conjonction de ses deux virtualités, moment où deux rapports de vitesse conviennent l'un avec l'autre et s'actualisent.

le corps se décompose lorsque cette rencontre disconvient et vient, au contraire, diminuer sa puissance d'agir.

Afin d'illustrer ces rapports de composition et de décomposition, Spinoza utilise aussi les concepts de convenance et de disconvenance, mais dans les deux cas, le principe est le même : lorsque deux corps se composent en formant un corps plus complexe, cela signifie qu'ils conviennent entre eux et augmente la puissance d'agir du corps qu'ils composent. De l'autre côté, lorsqu'ils disconviennent ou se décomposent, cela la diminue. En effet, la plante se compose avec le soleil en tendant à pousser vers lui, tout comme la pierre se décompose en s'effritant au contact de la mer. Deleuze peut donc, à l'aide de cette définition des corps de la petite physique de Spinoza, étayer à la fois le statut ontologique de sa philosophie de la différence et sa conception vitaliste du réel matériel, cette dernière concevant tous les modes de l'Étendue comme des « agencements de multiplicité », véritable organisme (mais sans organisation centrale, finaliste ou téléologique) vivant et s'exprimant au rythme des convenances et disconvenances qui déterminent ses compositions<sup>295</sup>.

Dans le but de mieux comprendre comment ce processus de différenciation s'actualise au sein de chaque mode et l'importance que lui donnera Deleuze, reprenons l'exemple de Spinoza concernant les rapports de composition du sang (exemple auquel Deleuze sera lui-même très attentif, notamment dans son cours de 1980-1981 sur

---

<sup>295</sup> Là encore, il est intéressant de souligner que cette lecture deleuzienne de la petite physique de Spinoza correspond aussi à celle de Guérault à ce sujet : « Il n'y a donc point la moindre opposition de nature entre les structures matérielles du minéral, du végétal, de l'animal et de l'homme, mais un simple progrès dans la complication, dû au nombre de plus en plus grand des Individus unis à chaque degré de la hiérarchie. [...] De ce fait, tous les corps, depuis la pierre jusqu'au corps humain, étant pareillement des mécanismes et des animaux, on pourrait dire que, dans l'univers matériel, toute chose est animal-machine ». Guérault. *Spinoza II : l'âme*, op.cit., p.176-177.

Spinoza<sup>296</sup>). Selon Spinoza (avec, bien sûr, ses connaissances de l'époque), le sang est une conjonction de plusieurs corps, dont les deux principaux sont la lymphe et le chyle. Chacun d'eux possède, il va de soi, son propre rapport de vitesse interne<sup>297</sup>. Ainsi, le sang dépend complètement, pour être ce qu'il est, de la façon dont la lymphe et le chyle vont se combiner ensemble, chacun d'eux subissant les variations que cet agencement engendrera au fil du temps. Bien sûr, à plus grande échelle, le sang se compose aussi avec d'autres corps, c'est-à-dire qu'il affecte (par exemple, la leucémie est un cancer qui crée une surproduction de cellules sanguines anormales et dont les effets vont se faire ressentir dans le reste du corps) et qu'il est affecté par d'autres corps (par exemple, le diabète est un dysfonctionnement du pancréas dont l'effet est de ne pas fournir suffisamment d'insuline au sang), et de l'ensemble de tous ces rapports, s'actualise le corps humain.

---

<sup>296</sup> Quatrième leçon : lien internet <https://youtu.be/baKFmj4FTH4>

<sup>297</sup> Voici l'exemple de Spinoza : « Par exemple, comme les mouvements des particules de la lymphe, du chyle, etc., s'adaptent les uns aux autres, selon leurs rapports de grandeur et de figure, de telle sorte qu'ils s'accordent parfaitement entre eux et qu'ils constituent tous ensemble un seul fluide, en cela seulement le chyle, la lymphe, etc. sont considérés comme les parties du sang. Mais dans la mesure où nous concevons que les particules lymphatiques ne s'accordent avec les particules du chyle sous le rapport ni de la figure ni du mouvement, en cela nous les considérons comme un tout, non comme une partie ». Lettre XXXII à Oldenburg. Ce qui intéresse particulièrement Deleuze dans cet exemple, c'est la fragilité de cette relation entre les différentes parties du sang, car si l'un de ces éléments vient à changer, il peut détruire et décomposer le sang et ainsi mener à la mort de l'homme. Ce développement prend une tournure fort intéressante dans cette lettre : « En effet, feignons qu'il n'y a en dehors du sang aucune cause susceptible de communiquer de nouveaux mouvements au sang, et qu'il n'y a pas d'espace en dehors du sang, ni d'autres corps auxquels les particules du sang puissent transmettre leurs mouvements. Alors, c'est certain, le sang demeurera dans son état [...] Mais il y a beaucoup d'autres causes qui d'une certaine manière règlent les lois de la nature du sang [...] Tous les corps de la nature peuvent et doivent se concevoir de la même manière que nous avons ici conçu le sang ». Lettre XXXII. On comprend bien pourquoi Deleuze évoque souvent cet exemple du sang, car dans l'esprit même de Spinoza, il illustre les processus dynamiques d'actualisation de tous les autres corps complexes et comment chacun d'eux exprime une certaine manière d'être de l'être.

C'est dans la quatrième leçon de son cours de 1980-81 que Deleuze aborde cet exemple de la composition du sang. Il montre alors à ses étudiants comment, à l'aide de la petite physique de Spinoza, il est possible de penser les corps en dehors d'un rapport substantiel. Les modes de l'Étendue ne sont pas des substances, mais plutôt des « systèmes de rapports »<sup>298</sup>. En effet, le sang s'actualise en fonction des rapports qui s'établissent entre la lymphe et le chyle et c'est cette réunion des rapports entre les différentes parties du sang qui produit son individualité. Cela signifie, pour Deleuze, que la physique spinoziste est davantage une « logique des relations » qu'une « logique attributive », c'est-à-dire qu'elle cherche à mettre en lumière non pas l'ensemble des propriétés d'un corps pour le définir, mais plutôt les rapports constitutifs qu'ils lui sont possibles de composer avec d'autres corps. Un autre exemple que Deleuze développera dans ce cours pour démontrer la validité de cette conception vitaliste de la physique de Spinoza est celui de l'os qui ne cesse de se faire et de se défaire. L'os vit, il persévère, à travers ses modifications, dans son être, et c'est pourquoi il ne peut se réduire à un phénomène substantiel. Bref, ce que Deleuze retient de cet exemple du sang, c'est que son processus d'actualisation, par l'entremise duquel le sang s'individualise, est toujours une différenciation des rapports de vitesse entre ses parties et les autres corps qui viennent l'affecter.

#### **4.3.2 Le corps humain : l'individuation corporelle du Je chez Deleuze**

Nous comprenons maintenant l'importance de la question physique dans l'*Éthique* de Spinoza (et ce qui fait la particularité de sa réponse) et comment Deleuze reprend cette

---

<sup>298</sup> Quatrième leçon.

définition des corps dans sa conception de la différenciation de l'actualité. Cependant, cette définition des corps qu'élabore Spinoza avait pour but de déterminer ce qu'est le corps humain lui-même et c'est donc à partir des principes de sa physique que nous pouvons comprendre ce qu'il est et ce qu'il peut selon Spinoza. Cette définition du corps humain est fondamentale pour Deleuze, car c'est avec elle qu'il pourra véritablement *incarner* les processus de subjectivation et montrer comment l'âme parvient, selon ce qui arrive à son corps, à s'individualiser en *chair et en os*. Si nous savons que l'âme, en vertu de son *conatus*, s'efforce de répéter les idées qui lui ont procuré de la joie et de s'éloigner de celles qui l'ont affectée de tristesse, nous ne savons pas encore l'ampleur et le rôle que joue le corps humain à l'intérieur de cette physique affective de l'âme. Les corps sont des rapports de vitesse entre différentes parties, mais qu'est-ce que cela implique pour notre compréhension du corps humain et quels sont ses impacts pour notre expérience en tant qu'homme ? Afin de répondre à ces questions, examinons d'abord la définition du corps humain que Spinoza développe dans son *Éthique* : « Le corps humain est composé d'un très grand nombre d'individus (de nature différente), dont chacun est lui-même très composé. [...] Les individus composant le corps humain, et par conséquent le corps humain lui-même, sont affectés par les corps extérieurs d'un très grand nombre de façons »<sup>299</sup>.

Il est évident que cette définition reprend les acquis de la petite physique et que l'exemple du sang est, pour ainsi dire, un microcosme de ce qui se passe à l'échelle plus grande du corps humain. En effet, tout comme le sang résulte de la composition de la lymphe et du chyle, le corps humain s'actualise lui aussi à travers la différenciation de ses diverses parties (système vertébrale, vasculaire, nerveux, les os, les poumons, le foie, etc.)

---

<sup>299</sup> Postulats I et III de la seconde partie de l'*Éthique*.

qui forment en elles-mêmes, et Spinoza insiste sur ce point, des individus distincts soumis à leurs propres rapports de vitesse internes. Cependant, bien que cette définition du corps humain nous permette d'imaginer le mécanisme général au cœur de son actualisation, la complexion du corps humain est telle que l'âme ne pourra jamais connaître l'ensemble des causes qui sont nécessaires à son existence, ni même déterminer entièrement l'ensemble des possibilités d'un seul de ses individus corporels. En effet, le plus éminent neurochirurgien avouera, s'il est honnête, ne pas connaître tout ce que le cerveau peut. La formule, que Deleuze aime tant citer de Spinoza, « nous ne savons même pas ce que peut le corps », prend alors tout son sens. C'est la complexion (c'est-à-dire le nombre très élevé de rapports qui sont nécessaires pour produire son existence) de notre corps qui le rend inconnu à l'âme et qui l'empêche de connaître l'ensemble de ce qu'il est en mesure d'accomplir.

De plus, c'est précisément cette complexion du corps humain qui nous explique aussi pourquoi il peut affecter et être affecté d'un très grand nombre de façons. En fait, en reprenant le même principe que celui de la puissance de connaître de l'âme (voulant que plus l'idée nous permet de connaître des choses, plus elle a de la puissance, donc de réalité), plus la composition d'un corps est complexe, plus sa puissance d'agir est grande. Par exemple, il est évident que la complexion du corps humain est beaucoup plus grande que celle de la pierre et c'est pourquoi le corps humain peut accomplir un plus grand nombre de choses que la pierre (ce qui ne signifie pas pour autant que la pierre n'a aucune puissance d'agir, ni qu'elle ne puisse pas accomplir des choses que le corps humain ne peut accomplir). Bref, en s'appuyant sur ce principe, Deleuze peut dire que dans la philosophie de Spinoza, le corps humain possède certes une puissance d'agir plus grande que d'autres

corps, mais il ne faut jamais oublier qu'il en possède aussi une moindre que certains autres. Par exemple, le système respiratoire de l'homme est plus complexe que celui de la plante, alors que les poumons du cachalot, lui permettant de demeurer plus d'une heure sous l'eau, ont, quant à eux, une puissance d'agir plus grande que celle de l'homme.

Ainsi, de la complexion du corps humain chez Spinoza, Deleuze pose le principe philosophique de l'inconnu du corps, pièce-maîtresse de toute sa critique des philosophies du sujet. Si le rôle que joue l'imagination dans l'épistémologie de Spinoza nous avait déjà permis de relativiser l'éminence de l'âme, l'inconnu du corps vient sonner le glas de la maîtrise subjective du Je. En effet, comment imaginer que l'âme puisse être en mesure de former une idée adéquate d'elle-même et de ce qu'elle est, si elle ne connaît même pas ce que son corps, dont elle est l'idée, peut ? Plus encore, cette ignorance du corps est valide aussi pour chacun de ses individus. En effet, puisque chaque partie du corps humain s'exprime à travers ses propres rapports de vitesse et varient selon ses augmentations et diminutions de puissance, il est impossible de connaître tout ce que chacun de ses individus peut, ni sous quels rapports chacun d'eux peut (ou non) se composer avec les autres individus du corps humain (un accident cardio-vasculaire survient lorsque le sang cesse de circuler dans le cerveau. Cela signifie que le rapport de vitesse du sang et le rapport de vitesse du cerveau doivent nécessairement convenir entre eux, sinon le corps humain ne peut s'actualiser). En ce sens, l'extension de la puissance d'agir varie à la fois selon la complexion des différents individus du corps (le cerveau ayant une complexion plus grande que celle du foie par exemple) et selon l'individuation du corps elle-même, chaque *cerveau* humain étant, pour ainsi dire, unique. Il suffit de consulter un livre des records pour constater à quel point nous ignorons ce que telle ou telle partie du corps peut réaliser

(fréquence du rythme cardiaque, capacité à supporter le froid, à plonger en profondeur sous l'eau, extension de la bouche pour insérer des cigarettes, etc.) et quels rapports chaque partie peut entretenir avec les autres !

Par contre, malgré cette ignorance fondamentale du corps humain et de ses différentes parties, cette définition nous permet néanmoins de concevoir la façon par laquelle le corps humain tend à maintenir son équilibre au travers ses variations de vitesse et en quoi consiste exactement son *conatus*. Afin d'illustrer celui-ci, il est intéressant de reprendre l'exemple de Guérault qui explique que nous pouvons imaginer le *conatus* du corps humain (mais tous les corps doivent être conçus de cette façon) comme un pendule dont le rythme bat entre les chiffres de 1 à 3, limite au-dessus et au-dessous de laquelle il cesse de s'actualiser, et donc, d'exister :

Il semble évident que l'Individu est conçu par Spinoza à l'image du pendule composé, la pression des ambiants imposant aux mouvements des corps qui le constituent cette proportion constante de mouvement et de repos qu'impose aux pendules simples la tige rigide qui les lie les uns aux autres dans le pendule composé. L'identité de l'Individu demeure tant que les vitesses de ses parties restent accordées les unes aux autres selon une loi fixe imposant qu'entre toutes se conserve la même proportion de mouvement et de repos. Si la grandeur de ces parties change et que cette proportion subsiste, l'Individu n'est en rien altéré. Si elle est détruite, l'Individu l'est aussi [...] Ce principe vaut pour tous les Individus, par exemple pour cet Individu supérieur qu'est le sang<sup>300</sup>.

Ainsi, les différents individus du corps humain peuvent varier et le faire varier (en faisant passer le corps humain de 1 à 2, de 2 à 3 ou vice versa, en passant par toutes les décimales possibles entre ces variations), mais tant que son rapport de vitesse se maintiendra à l'intérieur de ses limites, le corps humain s'actualisera<sup>301</sup>. La puissance d'agir

---

<sup>300</sup> Guérault. *Spinoza II : l'âme*, op.cit., p.173-174.

<sup>301</sup> Cette explication se retrouve dans la démonstration du lemme IV de la seconde partie de l'*Éthique* de Spinoza : « Les corps, en effet, ne se distinguent pas sous le rapport de la substance ; d'autre part, ce qui

du corps humain peut donc subir un très grand nombre de variations (en fait, elle peut indéfiniment varier) et ce n'est que lorsqu'il est dans l'impossibilité de conserver son rapport de vitesse à l'intérieur de ses limites (comme lors de l'accident cardio-vasculaire) que le corps cesse de s'actualiser, ou, comme on dit plus couramment, qu'il meurt.

Plus important encore que ce rapport entre la complexion d'un corps et l'extension de sa puissance d'agir, il faut voir que, d'un point de vue éthique, c'est précisément la complexion du corps humain qui nous explique aussi celle des idées de l'âme<sup>302</sup>. Plus un corps est complexe, plus ses idées le sont aussi et c'est pourquoi, dans une perspective spinoziste, les images mentales que l'âme humaine forme sont nécessairement plus complexes que celles d'une plante par exemple (ce qui ne signifie pas pour autant que la plante est dépourvue d'âme). En effet, puisque l'âme a pour tâche de traduire en images mentales tout ce qui arrive au corps dont elle est l'idée et que celle-ci est affectée par chacune des variations des différents individus qui composent son corps, plus cette complexion augmente, plus le *contenu expressif* de ses idées augmente. Ainsi, et nous l'avons déjà dit, l'extension de la puissance d'agir du corps est corrélative à la puissance de penser de l'âme, ce qui signifie non seulement que l'âme produit toujours l'idée de ce qui arrive à son corps, mais que les compositions qui ont pour effet d'augmenter la puissance d'agir de ce dernier produiront dans l'âme une augmentation de sa puissance de penser

---

constitue la forme d'un individu consiste dans une union de corps ; or celle-ci est conservée en dépit du changement continu de corps ; donc l'individu conservera sa nature comme auparavant [...] ».

<sup>302</sup> Ce principe est établi dans la démonstration de la proposition XIV de la seconde partie de l'*Éthique* : « Le corps humain, en effet, est affecté d'un très grand nombre de façons par les corps extérieurs, et lui-même est disposé de manière à affecter les corps extérieurs d'un très grand nombre de façons. Or tout ce qui arrive dans le corps humain, l'âme doit le percevoir. Donc l'âme est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte, etc. ».

(faisant naître une idée joyeuse), tandis que celles qui ont pour effet de la diminuer produiront, inversement, des passions tristes.

Par exemple, lorsque nous avons faim et que nous sommes privés de nourriture, cela a pour effet de diminuer la puissance d'agir de notre corps (plusieurs parties du corps manquant de nutriment pour composer adéquatement leur rapport de vitesse avec les autres individus du corps). Cependant, nous constatons que cette privation de nourriture entraîne aussi une diminution de la *vivacité* de notre esprit, déclenchant en nous toute une série de passions tristes (fatigue, impatience, colère, etc.). À cet égard, l'anorexie, tant pour le corps que pour l'âme, constitue sans aucun doute la passion la plus triste que l'homme puisse composer (ou plutôt, décomposer) avec la nourriture. Bien que ce dernier exemple mérite sans doute une discussion plus sérieuse, il illustre néanmoins la cohérence existentielle du parallélisme spinoziste et à quel point la complexion de la puissance de penser de l'âme et celle d'agir du corps sont unies et définissent ce qu'*est* être un homme.

Afin d'illustrer en quoi consiste la composition et la décomposition du corps humain, ainsi que les impacts qu'ont ces variations sur le rythme des différentes passions de l'âme, Deleuze reprend souvent l'exemple de l'arsenic<sup>303</sup>. Lorsque l'homme ingère l'arsenic, cela a pour effet de détruire les rapports de composition du sang (rapport de la lymphe et du chyle) et l'empêche de s'actualiser, ce qui cause, à terme, la mort de l'homme. Pour Deleuze, cet exemple prouve que dans la philosophie de Spinoza, chaque corps (aussi infime soit sa complexion) possède une âme. En effet, l'âme de l'arsenic est démontrée par le fait qu'une fois ingéré, ce poison *sélectionne*, c'est-à-dire qu'il discerne

---

<sup>303</sup> Deleuze aborde aussi ce thème de l'empoisonnement à l'arsenic dans la quatrième leçon de son cours de 1980-81 sur Spinoza : <https://youtu.be/baKFmj4FTH4>

les particules de sang avec lesquelles il se compose, des autres individus du corps avec lesquels il ne se compose pas. L'arsenic ne va pas attaquer le corps humain *aléatoirement*, mais va directement se composer avec le sang afin de détruire son rapport, ce qui signifie qu'il reconnaît, littéralement, le sang des autres individus du corps humain. L'âme du corps (celle de l'homme incluse) se situe, nous dit Deleuze, précisément dans cette capacité à discerner et sélectionner les corps qui conviennent avec lui de ceux qui disconviennent. Autre exemple, la cuscute est une mauvaise herbe dépourvue de chlorophylle et qui doit trouver une plante à attaquer dans les soixante-douze heures suivant sa germination. Celle-ci, placée à égale distance entre un plant de tomate et un plant de blé, discernera le plant de tomate et poussera (les biologistes disent 9 fois sur 10) dans sa direction. Même la chimie moléculaire prouve, selon Deleuze, la validité de cette physique de Spinoza, dans laquelle les corps possèdent une âme discernant les corps avec lesquels elle se compose.

Toujours en suivant l'exemple de l'arsenic, Deleuze affirme qu'il faut envisager chacune des diminutions de la puissance d'agir du corps humain comme un empoisonnement, c'est-à-dire comme une modification des rapports de vitesse du corps causée par la rencontre d'un corps qui ne lui convient pas. Si la puissance d'agir du corps diminue, c'est que quelque chose ne convient pas (ou plus) dans l'actualisation de son rapport de vitesse. Parallèlement, cela signifie aussi qu'une diminution de la puissance de penser de l'âme (que la prise de l'arsenic entraîne nécessairement) doit être, elle aussi, envisagée sous la forme d'un empoisonnement. L'âme exprime chacun des changements s'opérant dans la puissance d'agir de son corps et les passions tristes qui en découlent représentent, pour ainsi dire, une *indigestion* de l'âme, une mauvaise idée qui n'arrive pas à passer !

Cette description des passions tristes est très importante pour Deleuze, car elle modifie, encore une fois, les paramètres traditionnels de la question du Mal. Non seulement le Mal est une idée imaginaire, mais, selon Deleuze, si l'âme est triste, c'est qu'elle s'empoisonne avec des idées tristes qui sont le fruit d'une mauvaise rencontre entre deux rapports de vitesse de son corps. Cependant, tout comme nous ne pouvions pas reprocher à l'âme de percevoir le soleil comme s'il était distant de deux cents pieds, on ne peut jamais dire qu'un empoisonnement est un mal, ni en vouloir à l'arsenic d'avoir détruit le rapport de vitesse du sang. L'arsenic n'a fait qu'agir selon son propre rapport de vitesse et son ingestion est un mal seulement du point de vue de l'homme qui se compare à ceux qui ne l'ont pas ingéré (l'arsenic est *utile* pour le métallurgiste ou pour celui qui, comme Hermann Göring, désire se suicider). En ce sens, les passions tristes de l'âme sont, selon Deleuze, une forme d'empoisonnement, et si l'âme considère ce qui lui arrive comme un mal, c'est uniquement de son point de vue, lorsqu'elle compare son état à celui d'un autre (la cécité est un *malheur* pour l'aveugle seulement lorsqu'il se compare à ceux qui ont la vue et que cette différence le rend triste, car, ontologiquement parlant, l'aveugle est tout ce qu'il peut être). Deleuze a toujours été très clair à cet égard : « le mal étant ainsi défini de notre point de vue [...] le mal est toujours une mauvaise rencontre, le mal est toujours une décomposition de rapport. Le type de ces décompositions, c'est l'action d'un poison sur notre corps. Selon Spinoza, le mal subi par un homme est toujours du type indigestion, intoxication, empoisonnement »<sup>304</sup>.

Cette conception des passions tristes est importante et va au cœur du problème de l'origine subjective du Mal. Pour illustrer ce problème, Deleuze reprend l'exemple que

---

<sup>304</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.226.

donne Spinoza à propos d'Adam et de l'interdiction que Dieu lui aurait faite de manger le fruit : « L'interdiction faite à Adam consistait donc seulement en ce que Dieu a révélé à Adam que le fait de manger du fruit était suivi de mort, de la même manière que, par notre compréhension naturelle, il nous révèle, à nous aussi, que le poison est mortel »<sup>305</sup>. L'argument de Spinoza consiste, selon Deleuze, à dire que Dieu n'a pas interdit à Adam de manger le fruit, mais l'a seulement avisé des conséquences nécessaires qui surviendraient s'il le mangeait. Dans cette perspective, manger le fruit n'est pas un mal ou une faute (la preuve étant qu'Adam a bel et bien mangé le fruit et que rien ne peut arriver en dehors de Dieu), puisque l'ingestion du fruit n'a fait qu'appliquer les lois nécessaires de Dieu que ce dernier avait précisément révélées à Adam. Voici comment Deleuze résume le problème d'Adam :

Spinoza présente trois thèses concernant Adam, qui forment un ensemble systématique : 1) Dieu n'a rien défendu à Adam, mais lui a simplement révélé que le fruit était un poison qui détruirait son corps s'il entraînait en contact avec lui. 2) Son entendement étant faible comme celui d'un enfant, Adam a perçu cette révélation comme une défense [...] 3) Comment imaginer Adam libre et raisonnable, alors que le premier homme est nécessairement affecté de sentiments passifs [...] <sup>306</sup>.

Ainsi, lorsque nous mentionnions plus haut que les idées du Bien et du Mal étaient des idées imaginaires établies en fonction de ce qui procure à l'âme un affect de joie ou de tristesse, nous pouvons maintenant comprendre comment ces affects sont directement reliés aux rencontres que le corps (dont l'âme est l'idée) fait et si celui-ci se compose (ou non) avec les autres corps rencontrés. Adam n'a pas commis un *péché*, c'est simplement que son corps ne se compose pas avec le fruit. Bref, pour Deleuze, les idées joyeuses ou tristes de

---

<sup>305</sup> Lettre XIX.

<sup>306</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.242.

l'âme s'établissent au rythme de la compossibilité des corps avec le nôtre, c'est-à-dire selon ce qui lui convient ou ne lui convient pas.

À bien des égards, nous pouvons dire que, tout comme il existe une échelle quantitative de la connaissance (les différents genres de connaissance), il existe aussi une échelle quantitative de la puissance d'agir des corps, celle-ci se développant au rythme des variations que le corps subit. En fait, pour comprendre comment Deleuze envisage cette échelle quantitative des corps, il faut revenir à ce que nous avons dit plus haut à propos de la distinction qu'il établit entre une différence qualitative (qui est celle qui caractérise, selon lui, les attributs ou, dans son langage, la différenciation du virtuel) et une différence quantitative (qui caractérise cette fois l'actualisation des modes et qui rejoint l'idée du *quantum in se est* du *conatus* de Spinoza). Nous le savons, contrairement aux attributs de Dieu qui sont infinis (en leur genre), les modes, en tant qu'ils n'existent qu'en acte, ne peuvent prétendre à cette infinité positive (puisque'ils ont toujours besoin d'autres choses qu'eux-mêmes pour exister et maintenir leur rapport de vitesse, alors que l'infini est *entièrement positif*).

En ce sens, Deleuze retrouve dans la finitude modale du corps et de l'âme la preuve qu'ils ne sont que des expressions quantitatives, c'est-à-dire des degrés de puissance de l'être, des manières d'être de l'être. Bref, Deleuze utilise la petite physique de Spinoza afin d'établir une philosophie de l'extensibilité quantitative de la différence : « Tout est « physique » dans la Nature : physique de la quantité intensive qui correspond aux essences des modes ; physique de la quantité extensive, c'est-à-dire mécanisme par lequel les modes passent eux-mêmes à l'existence ; physique de la force, c'est-à-dire dynamique d'après

lequel l'essence s'affirme dans l'existence, épousant les variations de la puissance d'agir »<sup>307</sup>.

Les conséquences de cette lecture de Spinoza sont immenses pour Deleuze : le corps humain n'est plus pensé en fonction d'une finalité biologique quelconque, mais plutôt comme un composé d'individus, plus ou moins complexes, lui permettant d'actualiser un certain degré de puissance. Mais alors, la question est de savoir comment Dieu peut exprimer une différence quantitative et entraîner la diminution de la puissance d'agir d'un mode, mais qu'au point de vue ontologique et métaphysique, ces variations de puissance demeurent conciliables entre elles. Bien que certaines rencontres entre les corps puissent ne pas convenir, par exemple celle de l'arsenic avec le sang, sur le plan univoque de Dieu, il ne peut pas y avoir de décomposition, mais seulement l'affirmation de la convenance de tous les modes d'expression dans l'infinité nécessaire de Dieu.

Pour Deleuze, la clé de voûte de la philosophie physique de Spinoza réside dans la définition quantitative (et non une définition qualitative qui, à chaque variation, changerait aussi complètement de nature) des modes qu'il propose. Chaque mode exprime une variation extensible de vitesse, actualisant l'essence d'un attribut de Dieu. Certes, le fruit détruit le rapport actuel d'Adam, mais du point de vue de Dieu, cette décomposition d'Adam ne fait qu'établir un nouveau rapport de vitesse entre les corps, appliquant les lois nécessaires de son expression. De la sorte, toutes les variations quantitatives de puissance des attributs peuvent s'exprimer, sans modifier l'expression qualitative de Dieu. Par contre, plus important encore pour Deleuze, cette différenciation quantitative permet aussi de

---

<sup>307</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.213.

décrire la façon par laquelle s'actualise les modes. Nous comprenons encore mieux l'importance de cette lecture de Spinoza dans la conception bi-univoque de la différence de Deleuze. Voici comment ce dernier résume cette situation :

La substance est comme l'identité ontologique absolue de toutes les qualités, la puissance absolument infinie [...] les attributs sont les formes ou qualités infinies, comme telles indivisibles. Le fini n'est donc ni substantiel, ni qualitatif. Mais il n'est pas davantage apparence : il est modal, c'est-à-dire quantitatif. Chaque qualité substantielle a une quantité modale-intensive, elle-même infinie, qui se divise actuellement en une infinité de modes intrinsèques<sup>308</sup>.

Si les modes ne conviennent pas entre eux, c'est au niveau de leur puissance d'agir quantitative, car qualitativement, toutes les expressions de Dieu conviennent avec lui. Ce que nous devons retenir de cette lecture deleuzienne de Spinoza, c'est que puisque les corps et l'âme sont des modes, ils s'individualisent et réalisent un certain degré de puissance, ils sont un *quantum* de puissance de l'attribut qu'ils actualisent. Deleuze comprend très bien que concevoir les corps en fonction de leurs rapports de vitesse offre, philosophiquement et physiquement parlant, de toutes nouvelles perspectives, perspectives lui permettant de critiquer toutes les philosophies dans lesquelles l'homme possède un quelconque privilège ontologique. L'homme est une partie de la Nature actualisant un certain degré de puissance, tout comme le reste de l'expression modale de Dieu. Il ne joue aucun rôle particulier dans la Nature. En ce sens, en s'appuyant sur l'anarchie couronnée de Spinoza, Deleuze peut légitimer ce que nous pourrions nommer aujourd'hui en écologie une *ontologie verte*, c'est-à-dire une ontologie dans laquelle tous les modes (et donc les animaux, les arbres, les rivières, etc.) ont autant d'importance.

---

<sup>308</sup> Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.181.

### 4.3.3 Éthologie : le « devenir-animal » de l'homme chez Deleuze

Cette conception du corps humain occupe une place importante dans la vision éthique du monde que Deleuze propose dans sa lecture de Spinoza, car elle lui permet de rapprocher la réflexion éthique de la démarche éthologique en science naturelle. Dans ses travaux, Deleuze voudra toujours relier Spinoza à ce courant de recherches, allant même jusqu'à dire qu'il en est l'un de ses précurseurs. Deleuze dira que, dans la philosophie de Spinoza, il y a moins de différence entre un cheval et un bœuf de labour qu'entre un cheval de labour et un cheval de course. Évidemment, d'un point de vue historiographique, nous savons que cet exemple du cheval est une transformation du passage où Spinoza mentionne que les traces laissées au sol par le cheval n'enclencheront pas les mêmes idées imaginatives chez le paysan que chez le cavalier. Cependant, l'exemple est très révélateur de la pensée de Deleuze à propos de l'éthologie :

Prenez un animal quelconque, et faites une liste d'affects, dans n'importe quel ordre. Les enfants savent le faire : le petit Hans, tel que Freud en rapporte le cas, fait une liste d'affects d'un cheval de trait qui tire une voiture dans une ville (être fier, avoir des œillères, aller très vite, tirer une charge lourde, s'écrouler, être fouetté, faire du charivari avec ses jambes, etc.). Par exemple : il y a de plus grandes différences entre un cheval de labour ou de trait, et un cheval de course, qu'entre un bœuf et un cheval de labour. C'est parce que le cheval de course et le cheval de labour n'ont pas les mêmes affects ni le même pouvoir d'être affecté ; [...]<sup>309</sup>.

Le principe qui guide l'éthologie est, nous dit Deleuze, de penser l'animal non plus en fonction d'une classification de ses propriétés (les baleines sont d'abord divisées en

---

<sup>309</sup> Deleuze. *Spinoza : philosophie pratique*, op.cit., p.166-167. Pour Deleuze, cette ressemblance par les affects entre le cheval et le bœuf de labour démontre pourquoi il faut considérer les animaux selon ce qu'ils peuvent et non pas à la façon « classificatrice » des naturalistes.

deux groupes : celles à fanons et celles à dents. Elles sont ensuite divisées en espèces : les dauphins, les rorquals, etc.), mais plutôt selon ce que l'animal peut (ou non) accomplir. Par exemple, tous ceux qui naviguent à Tadoussac savent bien que l'espèce *rorquals communs* est insuffisante pour expliquer ce que sont Capitaine Crochet, Newkie Brown, U2, Petit croche, etc. En effet, ce que Capitaine Crochet peut (et Dieu sait que cette baleine pouvait des choses) dépasse de loin ce qu'on mesure en l'identifiant à son espèce. De la sorte, dans l'éthologie, il faut aussi être très attentif à l'originalité des mondes (Deleuze et Guattari parleront plutôt des « territoires ») que chaque animal compose. Deleuze établit ce lien entre la philosophie de Spinoza et l'éthologie à l'aide d'une anecdote voulant que Spinoza ait trouvé de grandes joies à observer des araignées lutter entre elles<sup>310</sup>. Avec cette anecdote, Deleuze veut montrer à la fois la fascination de Spinoza pour les animaux (à la constitution de leur monde, c'est-à-dire, pour le cas de l'araignée et dans un langage spinoziste, la composition de ses rapports avec sa toile, la mouche, une autre araignée, etc.) et en quoi ceux-ci confirment, pour ainsi dire, la validité de sa philosophie immanentiste.

L'immanence, c'est l'anarchie couronnée des modes nous dit Deleuze, et en se servant de ce principe métaphysique de Spinoza (où chaque chose est à la fois une expression nécessaire de Dieu et sur le même plan que lui), Deleuze peut réaffirmer

---

<sup>310</sup> Voici ce qu'écrit Deleuze au sujet de cette anecdote : « Cette anecdote nous semble authentique parce qu'elle a beaucoup de résonances « spinozistes ». Le combat d'araignées, ou d'araignée-mouche, pouvait fasciner Spinoza pour plusieurs raisons : 1 du point de vue de l'extériorité de la mort nécessaire ; 2 du point de vue de la composition des rapports dans la nature (comment la toile exprime un rapport de l'araignée avec le monde, qui s'approprie comme tel rapport de la mouche) ; 3 du point de vue de la relativité des perfections (comment un état qui marque une imperfection de l'homme, par exemple la guerre, peut au contraire témoigner d'une perfection, si on la rapporte à une autre essence comme celle de l'insecte [...]) ». Deleuze. *Spinoza : philosophie pratique*, op.cit., p.21. Évidemment, il est très audacieux de s'inspirer d'une telle anecdote pour légitimer entièrement la lecture d'un auteur. Cependant, le procédé n'est pas toujours inutile et vain, puisque nous pouvons facilement imaginer l'importance de la maison en montagne pour la pensée de l'Être de Heidegger ou celle de la mer et du voyage pour l'éternel retour du même de Nietzsche, etc. Alors pourquoi pas l'araignée de Spinoza ?

qu'aucun mode ne peut avoir de privilèges sur les autres. Cet argument a permis à Deleuze de contester l'éminence de l'âme humaine et de la pensée, mais cette *égalisation* des modes met aussi fin à l'éminence de l'homme sur les animaux. En effet, en se situant sur le plan d'immanence, nous constatons que les animaux (qui sont eux aussi des modes) doivent être conçus selon leur propre puissance d'agir (et le *conatus* qu'ils actualisent) et non être comparés avec la puissance d'agir d'un autre mode ou, pire encore, avec la puissance d'agir de l'homme. Tout comme il ne faut pas anthropomorphiser Dieu en l'imaginant avec des traits humains (entendement, sentiment, corps, etc.), il ne faut pas envisager les animaux selon notre propre puissance d'agir humaine.

Pour expliquer comment ce regard éthologique change complètement la façon d'envisager les animaux (et, par ricochet, ce qu'est l'animalité de l'homme), Deleuze cite souvent l'exemple, qu'il reprend des recherches de Jakob von Uexküll, de la tique<sup>311</sup>. La tique produit, selon les études d'Uexküll, trois affects : le premier est la perception de la lumière qui attire la tique vers le sommet d'une branche. Le second est un affect olfactif consistant à lui faire sentir la proie qui arrive et à se laisser tomber dessus lors de son passage. Le troisième affect est celui de la chaleur, cet affect permettant de repérer l'endroit ayant le moins de pilosité sur la bête et où la tique pourra plus facilement se nourrir. Le

---

<sup>311</sup> Deleuze cite l'exemple qu'Uexküll développe dans l'introduction de son livre *Milieu animal et milieu humain*. Voici les conclusions des réflexions du chercheur sur la tique : « Dans le monde démesuré qui entoure la tique, trois excitations luisent comme des signaux lumineux venant de l'obscurité et servent la tique de panneaux indicateurs qui la conduisent au but avec certitude. [...] Toute la richesse du monde entourant la tique se racornit et se transforme en un produit pauvre, composé pour l'essentiel de seulement trois signes [...] c'est son milieu. La pauvreté du milieu conditionne cependant la certitude de l'activité, et la certitude est plus importante que la richesse ». Uexküll. *Milieu animal et milieu humain*, traduit de l'allemand par Charles Martin-Freville, Bibliothèque Rivages, p.42-43. À bien des égards, c'est cet enthousiasme d'Uexküll devant un monde qui nous semble à nous, âme humaine, si pauvre, qui fascinera le plus Deleuze. Cet exemple, par la petitesse de son enjeu (après tout, qui peut bien vouloir s'intéresser à la tique !) lui permet de provoquer le lecteur et montrer qu'à toutes les échelles de la vie, un monde formidable se déploie.

plus extraordinaire avec ce monde de la tique, c'est qu'après ce premier repas, la tique pond ses œufs et meurt<sup>312</sup> ! Un monde traversé uniquement de trois affects, ce qui nous semble très peu (surtout lorsque nous comparons ce monde à l'extension de la puissance d'agir de l'homme), mais qui constitue néanmoins toute la *perfection* de la tique.

En fait, il est clair qu'au premier regard, l'extension de la puissance d'agir de la tique est, en tous points, inférieure à celle de l'homme. Pourtant, sur certains plans, la tique peut accomplir des choses qui sont complètement impossibles pour l'homme. Par exemple, toujours selon les études d'Uexküll, la tique peut ne pas manger pendant plus de dix-huit ans<sup>313</sup> ! Ainsi, ne pas avoir besoin de manger fait partie de ce que la tique est capable de faire, ce jeûne est une composition qu'elle peut accomplir avec la nourriture et qui, évidemment, est hors de la puissance d'agir de l'homme. Pour Deleuze, c'est de cette façon que nous devons envisager les modes et les animaux, non plus dans une perspective humaine (qui évalue les modes en fonction de ce qui lui est utile et qui sert sa puissance

---

<sup>312</sup> Deleuze dira, dans la seconde leçon de son cours sur Spinoza, que l'éthologie est « la science pratique des manières d'être ». Nous l'avons dit, cet exemple de la tique reviendra à de nombreuses reprises. Notons simplement, à titre d'exemple : « Les affects sont des devenir. Spinoza demande : qu'est-ce que peut un corps ? On appellera latitude d'un corps les affects dont il est capable suivant tel degré de sa puissance, ou plutôt suivant les limites de ce degré. [...] On appelle « éthologie » une telle étude, et c'est en ce sens que Spinoza écrit une véritable éthique. [...] Lorsque Von Uexküll définit les mondes animaux, il cherche les affects actifs et passifs dont la bête est capable, dans un agencement individué dont elle fait partie. Par exemple la tique [...] Trois affects et c'est tout, le reste du temps la tique dort, parfois pendant des années, indifférente à tout ce qui se passe dans la forêt immense. Son degré de puissance est bien compris entre ces deux limites, la limite optimale de son festin après lequel elle meurt, la limite pessimale de son attente pendant laquelle elle jeûne ». Deleuze et Guattari. *Mille plateaux : Schizophrénie et capitalisme II*, op.cit., p.314. Nous retrouvons ce même développement dans son livre *Spinoza : philosophie pratique* : « De telles études, qui définissent les corps, les animaux ou les hommes, par les affects dont ils sont capables, ont fondé ce qu'on appelle aujourd'hui l'éthologie ». Deleuze. *Spinoza : philosophie pratique*, op.cit., p.167-168.

<sup>313</sup> C'est ce que nous indique Uexküll : « Il faut ajouter à cela la capacité pour la tique de vivre pendant longtemps sans nourriture, pour accroître la possibilité que passe une proie sous son chemin. Et la tique possède cette capacité dans des proportions hors du commun. À l'institut zoologique de Rostock, on a maintenu en vie des tiques qui étaient restées dix-huit ans sans manger. La tique peut attendre dix-huit ans : nous humain nous ne le pouvons pas ». Von Uexküll. *Milieu animal et milieu humain*, op.cit., p.43-44.

d'agir), mais selon ce que chaque animal est capable de faire. Hiérarchiser les animaux ne permet jamais à l'âme d'imaginer ce qu'ils sont et encore moins ce qu'ils peuvent. Le pou est un « parasite » seulement d'un point de vue humain, car, malgré que son monde nous paraisse à nous très pauvre et dépendant de notre chair, sous d'autres aspects, ce monde est très riche.

Un autre concept que Deleuze développe en s'inspirant de l'éthologie et du monde animal est celui du « devenir-animal ». Déjà, épistémologiquement parlant, nous constatons l'immense changement qu'opère l'éthologie dans la façon d'étudier l'animal. Cependant, ce changement de paradigme invite aussi l'éthologue à se *transposer* dans le monde de l'animal qu'il étudie, c'est-à-dire à *devenir* lui-même cet animal afin d'imaginer ce qui lui est possible d'accomplir. En effet, pour comprendre ce qu'est le monde dans lequel la tique déploie sa puissance d'agir, il faut, nous dit Deleuze, littéralement se mettre à sa place, parler « non pas en son nom, mais comme si nous en étions une nous-mêmes ». C'est dans son abécédaire, à la lettre A pour animal, que Deleuze explique ce problème, en traçant alors un parallèle avec la tâche de l'écrivain. Selon Deleuze, il s'agit, en littérature, non pas d'écrire sa « petite affaire personnelle », mais bien de devenir le « *peuple* » pour qui l'on parle. Deleuze donne l'exemple d'Artaud qui affirmait écrire pour les analphabètes. Il est évident que cela ne signifie pas pour Artaud que les analphabètes sont, pour ainsi dire, son public cible ou qu'il souhaite parler en leur nom. En aucun cas, Artaud ne désire être le représentant (au sens politique du terme) des analphabètes, mais il désire plutôt, nous dit

Deleuze, devenir lui-même un analphabète lorsqu'il écrit. Il en va de même pour le concept du « devenir-animal »<sup>314</sup>.

En fait, nous pouvons dire que Deleuze donne à l'éthologie une tournure éthico-philosophique fondamentale, puisqu'en disant qu'il faut nous-mêmes *devenir-animal* pour être en mesure d'imaginer ce qu'il est, Deleuze montre comment il est possible de transformer la subjectivité en la pensant autrement que par l'idée de ce que c'est d'être un homme. L'âme humaine peut non seulement exprimer l'idée d'un animal, mais son corps peut composer des rapports qui ne sont plus du tout « humains » avec l'animal. Par exemple, le rapport que le *musher* compose avec les chiens de son attelage (et les idées qu'il forme quant à sa bonne direction) illustre parfaitement ce devenir-animal dont parle Deleuze, alors que le rapport de la vieille dame qui parle et habille son caniche demeure, quant à elle, dans un rapport humain avec l'animal, c'est-à-dire qu'elle imagine son caniche comme s'il était un humain (comme s'il était son *bébé*) !

Pour bien comprendre de quoi il s'agit dans ce « devenir-animal » de l'homme, examinons l'exemple du chasseur que Deleuze discute dans son abécédaire<sup>315</sup>. Tous ceux qui pratiquent cette activité peuvent le confirmer : pour avoir du succès, il faut se mettre à penser de la même façon que sa proie, agir comme si nous étions à sa place et suivre ses traces. Pour ce faire, les chasseurs développent un ensemble de stratégies, à la fois olfactives (mettre de l'urine près du chemin que l'on veut que la bête emprunte), sonores

---

<sup>314</sup> Lien internet : <https://youtu.be/rjAVlq4o8vk>

<sup>315</sup> Deleuze affirme alors avoir une certaine admiration pour les chasseurs (non pas ceux qui pratiquent la chasse à courre) et la façon dont ils doivent se composer avec leur proie. L'ethnologie amérindienne est remplie de ces histoires dans lesquelles les chasseurs imitent les cris de leur proie, se déguisent et se comportent comme elle, qu'ils portent leur nom ou encore conservent sur eux certains éléments de celle-ci. Ces rituels illustrent à merveille ce qu'est un « devenir-animal » de l'homme chez Deleuze.

(imitation du cri de la femelle), visuelles (appelants pour attirer les canards) et territoriales (choix de l'emplacement des caches). Tous les petits détails prennent, pour le chasseur, une importance capitale et rien (et c'est pourquoi le chasseur semble, à ceux qui ont un dédain envers cette activité, un personnage quelque peu maniaque !) ne doit être négligé ou laissé au hasard. Ainsi, le meilleur chasseur, c'est celui qui devient (sans métaphore, littéralement) sa proie, qui agit et pense comme elle.

Ce concept de « devenir-animal » prendra une grande importance dans la philosophie de Deleuze, surtout à partir de sa rencontre avec Guattari, ce dernier donnant une tournure à la fois psychanalytique et littéraire très forte à ce concept<sup>316</sup>. Malgré l'arrivée tardive de ce concept dans les travaux de Deleuze, nous pouvons dire que le devenir-animal de l'âme humaine nous permet de comprendre une autre facette de ce qu'il envisageait avec son concept de « Je fêlé » que nous avons examiné plus haut, car cette possibilité pour l'homme de devenir-animal renforce à la fois le caractère mutilé de la subjectivité et l'extériorité de ses contenus identitaires. En effet, si l'âme est en mesure de devenir-animal, c'est qu'elle peut transfigurer, pour ainsi dire, son humanité, et qu'être humain est, au sens strict, une possibilité parmi d'autres d'exercer sa puissance d'agir humaine. Nous reconnaissons, dans cette réflexion de Deleuze, le cri lancé par Foucault, à la fin de son livre *Les mots et les choses*, où il nous invite à penser la « mort de l'homme », c'est-à-dire à se vivre et se penser autrement que sous le rapport de la *normativité* de l'homme. Dans cette perspective, le « Je fêlé » de la philosophie deleuzienne retrouve avec

---

<sup>316</sup> En fait, le concept de « devenir-animal » apparaît pour la première fois dans le livre que Deleuze et Guattari écriront sur Kafka : « Devenir animal, c'est précisément faire le mouvement, tracer la ligne de fuite dans toute sa positivité, franchir un seuil, atteindre à un continuum d'intensités [...] ». Deleuze et Guattari. *Kafka : pour une littérature mineure*, op.cit., p.24.

le « devenir-animal » la vision éthique du monde où chacun doit expérimenter les différents devenirs de son Je et qu'il aille jusqu'au bout de ce qu'il peut.

La philosophie deleuzienne est résolument, et, à cet égard, Foucault ne s'est absolument pas trompé lorsqu'il a préfacé l'édition américaine de *L'Anti-Œdipe*<sup>317</sup>, une philosophie éthique. Le développement métaphysique de sa philosophie de la différence n'a qu'un objectif : légitimer une vision éthique du monde dans laquelle les choses ne sont plus évaluées en fonction d'un « Bien supérieur à l'être », mais en fonction de ce qu'elles peuvent. Deleuze propose donc, avec ce « devenir-animal » de l'homme, une sorte d'éthologie philosophique. Puisque nous ignorons ce dont nous sommes capables, toute la philosophie deleuzienne est une invitation à explorer les différents devenirs que nous avons en nous et de s'aventurer sur les limites de nos processus de subjectivation. Le capitaine Achab avait en lui un « devenir-baleine » qui peut très bien être aussi le nôtre (et tous ceux qui ont côtoyé ces animaux savent à quel point leur rencontre est une expérience abyssale) et il faut donc expérimenter tous les devenirs de notre puissance d'agir. De la sorte, avec la philosophie deleuzienne, s'ouvre une éthique dans laquelle l'objectif est d'expérimenter tous les « sujets larvaires » de notre moi, multiplier les agencements, et ce, bien que la plupart du temps, les mécanismes de cette production s'établiront, en quelque sorte, malgré nous.

---

<sup>317</sup> Foucault situe *L'Anti-Oedipe* dans la vaste remise en question de la gauche à la fin des années soixante et la critique de ses moyens traditionnels (et orthodoxes) de penser la révolution. Pour lui, ce livre marque donc une rupture « épistémologico-politique » fondamentale et, comme nous l'avons souligné plus haut, propose une « éthique non fasciste du pouvoir ».

## Conclusion

Dans ce travail, nous avons affirmé la participation pleine et entière de Deleuze à l'histoire de la philosophie. Nous avons détaillé les assises métaphysiques qui soutiennent et rendent possible sa philosophie de la différence, ainsi que leurs conséquences sur sa conception de la subjectivité. Cet examen était important, notamment au regard de l'interprétation d'Alain Badiou qui, bien qu'il soit parmi les rares qui ont situé la pensée deleuzienne sur le plan de l'histoire de la philosophie et de la question de l'être, retourne cette question contre les positions de Deleuze. Selon Badiou, la participation de la philosophie de la différence deleuzienne à la question de l'être signifie qu'elle est d'abord et avant tout, et malgré son plaidoyer pour la multiplicité, une pensée de l'Un. Pour Badiou, il ne fait aucun doute que si Deleuze veut parvenir à penser la différence, même la « différence en elle-même », il doit d'abord passer par une redéfinition de ce que l'Un est, et retombe ainsi, comme bien d'autres philosophes avant lui, dans le problème que sa philosophie voulait précisément éviter.

Contre cette interprétation, la tâche de notre second chapitre a été de montrer comment, à l'aide de sa lecture de Spinoza, Deleuze élabore une philosophie où l'être se dit seulement de la différence, que l'être *est* l'expression de la différence. S'appuyant sur le parallélisme et l'identité entre Nature naturante et Nature naturée de Spinoza, Deleuze établit une conception bi-univoque de la différence dans laquelle la différenciation de l'actuel se fait *dans* la différenciation du virtuel. C'est en ce sens que Deleuze appartient à la tradition immanentiste de la philosophie, tradition qui rend possible (du moins, légitime

du point de vue de l'histoire de la philosophie) une métaphysique de la différence *émancipée* de la transcendance de l'Un et de son éminence sur les créatures. Pour Deleuze, l'être *est* différence et la philosophie doit donc penser la différence en elle-même (sans tomber dans l'analogie et le piège de « l'Un supérieur à l'être »), c'est-à-dire comme un « événement » se produisant à la « surface » de l'être. Il n'existe pas, dans la philosophie de la différence deleuzienne, d'unité supérieure qui, à partir du « ciel étoilé des Idées », organise la multiplicité des créatures, pas plus qu'il n'existe, au « fond » des choses, un principe téléologique expliquant leur devenir. Seules existent, pour Deleuze, la surface (le virtuel) et l'expression de la différence (l'actuel) et c'est à réfléchir cet immanence de l'être que sa métaphysique de la différence se consacre.

Évidemment, Badiou a le *droit* de penser qu'il est impossible de s'aventurer sur la question de l'être sans passer par le chemin de l'Un, mais le désir de Deleuze a toujours été d'aborder cette question, fidèle en cela à la tradition immanentiste (du moins, à sa compréhension de cette tradition), sous l'angle de la multiplicité pure, et surtout, de ne pas reculer devant les conséquences philosophiques de cette position. C'est ce que notre troisième chapitre a démontré : chez Deleuze, il existe non seulement une métaphysique de la différence, mais il s'appuie sur les principes de cette dernière pour établir sa propre conception de la subjectivité. Reprenant la position de Spinoza affirmant la non-substantialisation de l'âme, Deleuze attaque, *à la racine*, les fondements épistémologiques des philosophies du sujet de son époque (existentialisme et phénoménologie en tête). En effet, alors que ces dernières posent toujours le Je comme point départ afin de parvenir à l'être (à la vérité), la méthode synthétique de Spinoza commence par l'être (du moins, vise à y arriver « aussi vite que possible »), pour ensuite seulement situer la place ontologique

de l'âme. L'âme est un mode, une manière d'être de l'être et non une substance, ce qui signifie qu'elle ne peut pas être conçue comme une *entité séparée* de son corps qui, tel un « empire dans un empire », serait apte à juger ses idées. Pour Deleuze, cette conception modale de l'âme (où celle-ci a toujours besoin d'autre chose qu'elle-même pour être l'idée qu'elle est) légitime, métaphysiquement, une épistémologie fondée sur la passivité du sujet. Loin d'être le fondement de la vérité des idées, la conscience de soi dans l'âme est plutôt, selon cette lecture de Deleuze, le *sujet* de cette production d'idées. Chez Deleuze, le Je est un *résultat synthétisé*, jamais une *fonction synthétisante*.

À l'aide de Spinoza, Deleuze fait donc éclater la définition traditionnelle de la vérité (conçue, depuis Thomas d'Aquin, comme *adaequatio intellectus et rei*) et de l'erreur. L'adéquation n'est pas entre l'idée et la chose, mais se retrouve dans le « contenu intrinsèque » de l'idée (« l'idée de l'idée ») et l'erreur, qui était définie par Descartes comme une *faute* morale (l'âme ayant donné son assentiment à une idée qui n'était pas claire et distincte), ne devient, pour l'âme, qu'une *privation* de la connaissance de la cause de son idée. Contre l'épistémologie cartésienne dans laquelle la vérité de l'idée est fondée sur la bonne utilisation (avec *méthode*) par l'âme de sa faculté de juger, contre les philosophies du sujet transcendantal (qui poursuivront toujours cette *percée* cartésienne et feront du sujet le point de départ de l'épistémologie), Deleuze montre à la fois le caractère imaginaire de la faculté de juger et l'« image de la pensée » sur laquelle cette épistémologie cartésienne s'est construite. En présumant toujours le « sens commun » (tout le monde cherche *naturellement* la vérité et vise à se faire comprendre) et le « bon sens » (la pensée *veut* le vrai ou, comme le dit Descartes lui-même, « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée [...] ») de la pensée, les épistémologies d'obéissance cartésienne

présupposent non seulement la capacité de l'âme à se distinguer de ses idées (et de pouvoir ainsi librement les juger), mais présupposent aussi la *transparence* et la *neutralité* de la représentation de l'idée.

Deleuze comprend que, selon Spinoza, l'idée ne fait pas seulement *représenter* la chose (en elle-même) dans l'âme, elle exprime aussi sa cause. L'idée que Paul a de Pierre dépend de l'effet que Pierre a sur le corps de Paul, effet qui est exprimé dans l'idée que Paul a de Pierre. Bref, les épistémologies du sujet, en demeurant prisonnières de cette « image dogmatique de la pensée », ne prennent pas en compte, selon Deleuze, de la formidable machine à produire des idées (la plupart imaginaires et inconscientes constituant « l'impensé de la pensée ») qu'est l'âme. L'âme est, de prime abord et le plus souvent, dans une « mer d'imagination ». Pire encore, subdivisant l'âme en différentes facultés et en privilégiant certaines au détriment d'autres facultés, ces épistémologies du sujet donnent à l'âme plus d'éminence qu'elle en a *réellement* et tendent à anthropomorphiser les finalités métaphysiques de l'être. Grâce à sa lecture de Spinoza, Deleuze peut donc élargir le rôle de l'idée (qui n'est plus cantonnée à son rôle représentatif, « telle une peinture muette sur un tableau ») et construire, en envisageant la place de l'imagination dans la puissance de connaître l'âme, une autre épistémologie que celle du sujet fondateur transcendantal ou transcendant.

Notre quatrième chapitre a donc voulu restituer cette place qu'occupent l'imagination et le corps dans la puissance de connaître de l'âme selon cette lecture de Deleuze. Non seulement la connaissance des choses ne découle pas de la *pureté* de l'activité mentale de l'âme, mais son point de départ est, la plupart du temps, *passif*, c'est-à-dire que les idées de l'âme (et l'idée que l'âme a d'elle-même) découlent des affections

du corps dont elle est l'idée. Cette physique affective de l'âme que Deleuze développe à partir du troisième et quatrième livre de l'*Éthique* (choisissant ainsi la lenteur ontologique à la « vitesse-éclair » du cinquième livre) aura une grande incidence sur sa conception de la subjectivité et lui permettra de développer son concept, central dans *Différence et répétition*, du « Je fêlé ». Le Je, c'est-à-dire l'idée d'un moi dans l'âme, est une idée imaginaire qui dépend de ce qui arrive au corps et de comment elle le sent. Plus encore, les contenus identitaires (« l'objet = x ») que prennent les différentes idées de son moi proviennent du dehors et donc d'autres choses qu'elle-même. Le Je est un « On impersonnel », il est, dira Deleuze en 1988, le « pli » intérieur d'un dehors.

Cette lecture de Spinoza permet aussi à Deleuze de relativiser les idées du Bien et du Mal qui ne sont plus conçues comme des idées valant *en soi*, mais établies en fonction de ce qui convient (ou non) au corps dont l'âme est l'idée. C'est uniquement parce que la chose (et l'idée qu'elle produit dans l'âme) se compose avec mon corps qu'elle peut être dite bonne ou utile pour moi. De la sorte, Spinoza fournit à Deleuze une métaphysique transformant complètement le rôle *moral* traditionnel de la philosophie (consistant à déterminer quelle est l'*idée* du Bien et la façon d'y parvenir) et lui permet de développer ce qu'il nomme une « vision éthique du monde ». Pour Deleuze, cette façon immanente de faire de la philosophie est fondamentale, puisqu'elle lui permet d'envisager l'homme et les choses (en fait, tous les modes) non plus selon un *Modèle* supérieur, mais en fonction de ce qu'ils peuvent accomplir, c'est-à-dire du « degré de puissance » qu'ils peuvent actualiser.

La conception deleuzienne de la subjectivité remet donc la question du corps au cœur des débats épistémologiques et métaphysiques. L'âme est l'idée d'un corps en acte, ce qui signifie que ses processus de subjectivation en dépendent directement. Pour Deleuze, le

constat est clair : comment pouvons-nous *croire* que nous sommes responsables de l'idée que nous formons de nous-mêmes (et s'établir sur celle-ci pour fonder, épistémologiquement, nos idées sur les choses) si nous ne savons même pas ce que peut notre corps, ni comment celui-ci peut affecter notre âme ? Ce principe de « l'inconnu du corps » relativise l'éminence de la puissance de connaître de l'âme et indique aussi à Deleuze ce en quoi elle consiste plus précisément. L'âme suit ce que Spinoza appelle son *conatus*, c'est-à-dire qu'elle s'exprime en sélectionnant, selon qu'elle soit affectée par la joie ou par la tristesse, ce qui convient à son corps (l'âme de l'arsenic qui discerne le sang et va l'attaquer directement, ou celle de la tique qui trouve, sur la bête, l'endroit avec le moins de pilosité). L'ambition philosophique de la « vision éthique du monde » de Deleuze est de penser les modes quantitativement, comme des degrés de puissance et établir les devenirs possibles qu'ils peuvent composer. En ce sens, la fuite stylistique et les expérimentations philosophiques de Deleuze sont une fuite non pas devant la rigueur de la question de l'être ou de la démarche philosophique en tant que telle, mais bien la conséquence *éthique* de sa définition.

Évidemment, en cartographiant, dans le détail que cela nécessitait, la lecture deleuzienne de Spinoza, il nous était impossible, faute de temps et d'espace, d'examiner toutes les conséquences que soulève cette inscription métaphysique au regard de sa philosophie de la différence. À notre avis, deux conséquences mériteraient d'être approfondies dans de prochains travaux. La première concerne l'importance et le rôle que joue la philosophie de la différence de Deleuze après sa rencontre avec Guattari. Nous avons certes démontré que la première période du travail de Deleuze, soit celle qui se termine avec la publication de *Logique du sens*, participe de plain-pied à l'histoire de la

philosophie. Cependant, nous n'avons pas pu développer, dans le détail, les répercussions et les ramifications entre sa philosophie de la différence et son travail politique. Ainsi, même si nous avons souligné, à maintes occasions, les échos de cette philosophie dans ses livres avec Guattari (notamment avec les concepts de plan d'immanence, corps sans organe, machine désirante et devenir-animal), nous n'avons jamais pu établir cette parenté conceptuelle dans toute sa complexité.

En fait, si nous nous sommes limité à cartographier cette première période du travail de Deleuze, c'est parce qu'après sa rencontre avec Guattari, non seulement Deleuze s'éloigne de l'histoire de la philosophie proprement dite, mais surtout, il devient impossible d'examiner sa pensée *sans* la part de Guattari en elle. De la sorte, afin de développer les liens entre sa philosophie de la différence et sa période politique (la troisième période, celle concernant l'art, ayant déjà été cartographiée brillamment par Sauvagnargues dans *Deleuze et l'art*), il nous aurait fallu appliquer la même méthode que pour notre travail, c'est-à-dire examiner les textes de Guattari avant sa rencontre avec Deleuze, repérer ses propres appuis conceptuels (notamment avec Lacan), pour ensuite seulement développer les influences conceptuelles de Guattari sur Deleuze. Ce travail n'est pas impossible, il est même souhaitable (afin de rendre justice à cette part de Guattari en Deleuze, part qu'on exclut trop rapidement du syntagme Deleuze/Guattari), mais nous devons d'abord, il nous semble, montrer la cohérence philosophique de Deleuze lui-même. Cette cohérence désormais démontrée, il devient maintenant possible de réfléchir sur cette seconde période, plus polémique de la pensée deleuzienne, en gardant en tête cet arrière-plan métaphysique de l'histoire de la philosophie qui a guidé sa réflexion politique.

La seconde conséquence que nos travaux ont mis en lumière de façon indicative, est celle de la place qu'occupe Deleuze dans ce moment de pensée que nous nommons aujourd'hui « la pensée 68 ». Parmi tous les éléments qui caractérisent cette période, c'est sans doute la « dissolution » du sujet, pour parler comme Adorno, qui la définit le mieux. En effet, structuralisme, psychanalyse, sciences sociales, philosophie, tout mène, à la fin des années soixante, à ce que nous avons nommé, tout au long de ce travail, une « crise de la subjectivité », c'est-à-dire que ces différents penseurs se sont tous retrouvés devant le même constat (et ce, dans leurs domaines respectifs) : l'impuissance du sujet à fonder dorénavant quoi que ce soit. Cette remise en question du statut fondateur de la subjectivité, que nous avons placée au cœur de la philosophie de la différence deleuzienne avec son concept de « Je fêlé », est aussi celle, par exemple, de Foucault (mais il faudrait montrer aussi comment cette « liquidation » du sujet se déploie chez Lacan, Althusser, Lévi-Strauss, Derrida, etc.) qui, à la même époque, dans *Les mots et les choses*, dira que l'homme ne peut plus être pensé à la fois comme sujet de la connaissance et comme objet de celle-ci. Tel un visage dessiné sur la plage, notre conception de l'homme pourrait donc disparaître à la montée d'une nouvelle marée épistémologique qui permettrait de le concevoir autrement (c'est peut-être cela que Foucault envisageait en parlant d'un « siècle » deleuzien).

L'existentialisme sartrien a certes libéré le sujet des *griffes* de la métaphysique de la transcendance (sous la formule célèbre : « l'existence précède l'essence »), mais ce type de philosophie transcendantale a donné (et ce, au même titre que les métaphysiques transcendantes le faisaient par « analogie » à Dieu) au sujet de cette existence un privilège ontologique que n'ont pas les autres « étants » (le *Dasein* est le seul étant pour qui la question de l'être est ouverte dira Heidegger). En ce sens, lorsque l'impuissance du sujet est

affirmée par tous les penseurs et que son rôle fondateur s'effondre dans toutes les disciplines (pas uniquement en philosophie, mais en sociologie, en littérature, etc.) à la fin des années soixante, c'est toute une tradition phénoménologico-existentialiste (Sartre, Merleau-Ponty, Levinas) qui est ébranlée en France.

Deleuze réfléchit lui aussi (*dans*) cette crise de la subjectivité et donne à cette dernière, à l'aide de sa philosophie de la différence et du « Je fêlé », une *assise métaphysique* qui prouve, selon nous, que ce moment n'a pas été qu'un capharnaüm intellectuel, mais qu'il s'inscrit plutôt au cœur même de l'une des plus importantes batailles de l'histoire de la philosophie. Comme nous l'avons mentionné dans ce travail, si le concept de postmodernité a un sens pour définir la pensée des années soixante en France, c'est bien parce que celle-ci rejoue, en quelque sorte, le nœud problématique de la Modernité, soit celui de la possible, ou non, émancipation épistémologique (et morale) du sujet (et la détermination de ses limites). Ce nœud problématique de la Modernité, symbolisé à merveille par la dispute entre Spinoza et Descartes, c'est celui que Deleuze met en scène contre les philosophies du sujet de son époque, mais c'est aussi la même crise de la subjectivité que nous retrouvons dans la psychanalyse lacanienne, le structuralisme, etc.

Cela dit, même si nous sommes convaincu que Deleuze est, en quelque sorte, *le* philosophe par excellence de ce moment de la pensée française, pour l'établir, il nous aurait fallu, là encore, tout un ensemble de démonstrations que nous ne pouvions pas entreprendre dans le cadre de ce travail. En effet, pour y arriver, nous aurions dû cartographier la pensée de chacun de ses auteurs, expliquer leurs ramifications conceptuelles et démontrer l'importance de la question de la subjectivité pour chacun d'eux. Néanmoins, notre travail a permis de montrer la *spécificité* philosophique de Deleuze et son importance pour notre

compréhension de ce moment de la pensée française. C'est peut-être bien peu, mais c'est déjà beaucoup.

# Bibliographie

## I Deleuze

### I.I Ouvrages de Deleuze ou en collaboration avec Félix Guattari

Deleuze, Gilles. *Empirisme et subjectivité : essai sur la nature humaine selon Hume*. Épiméthée, essais philosophiques. Paris : Presses universitaires de France, 2010, 152 p.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Quadrige, no 237. Paris : Presses universitaires de France, 1999, 232 p.

Deleuze, Gilles. *La philosophie critique de Kant : doctrine des facultés*. Quadrige, no 236. Paris : Presses universitaires de France, 1977, 107 p.

Deleuze, Gilles. *Proust et les signes*, Quadrige, no 219. Paris : Presses universitaires de France, 1998, 219 p.

Deleuze, Gilles. *Le bergsonisme*. Quadrige, Grands textes. Paris : Presses universitaires de France, 2008, 119 p.

Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Épiméthée, Essais philosophiques. Paris : Presses universitaires de France, 2003, 409 p.

Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. « Arguments ». Paris : Les Éditions de Minuit, 1990, 322 p.

Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Collection « Critique ». Paris : Les Éditions de Minuit, 2005, 386 p.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *L'anti-Oedipe : capitalisme et schizophrénie I*. Collection « Critique ». Paris : Les Éditions de Minuit, 2005, 487 p.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Kafka : pour une littérature mineure*. Collection « Critique ». Paris : Les Éditions de Minuit, 2005, 157 p.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie II*. Collection « Critique ». Paris : Les Éditions de Minuit, 2004, 641 p.

Deleuze, Gilles. *Spinoza : philosophie pratique*, Reprise. Paris : Les Éditions de Minuit, 2003, 175 p.

Deleuze, Gilles. *Cinéma I : l'image-mouvement*. Collection « Critique ». Paris : Les Éditions de Minuit, 2006, 290 p.

Deleuze, Gilles. *Cinéma II : l'image-temps*. Collection « Critique ». Paris : Les Éditions de Minuit, 2012, 378 p.

Deleuze, Gilles. *Foucault*. Reprise. Paris : Les Éditions de Minuit, 2004, 141 p.

Deleuze, Gilles. *Périclès et Verdi : la philosophie de François Châtelet*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1988, 27 p.

Deleuze, Gilles. *Le pli : Leibniz et le baroque*. Collection « Critique ». Paris : Les Éditions de Minuit, 2005, 189 p.

Deleuze, Gilles. *Pourparlers : 1972-1990*, Reprise. Paris : Les Éditions de Minuit, Paris, 2003, 247 p.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?*, Reprise. Paris : Les Éditions de Minuit, 2005, 206 p.

Deleuze, Gilles. *Critique et clinique*. Collection « Paradoxe ». Paris : Les Éditions de Minuit, 1993, 187 p.

Deleuze, Gilles. *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*. Collection « Paradoxe ». Paris : Les Éditions de Minuit, 2009, 404 p.

Deleuze, Gilles. *Deux régimes de fous : textes et entretiens 1975-1995*. Collection « Paradoxe ». Paris : Les Éditions de Minuit, 2003, 383 p.

## I.II Ouvrages sur le travail de Gilles Deleuze

Adkins, Brent et Paul Hinlicky. *Rethinking Philosophy and Theology with Deleuze : a New Cartography*. Bloomsbury studies in continental philosophy. London : Bloomsbury, 2013, 253 p.

Alliez, Eric. *Deleuze : philosophie virtuelle*. Collection « les Empêcheurs de penser en rond ». Paris : Le Plessis-Robinson : Synthélabo, 1996, 55 p.

Ansell-Pearson, Keith. *Deleuze and Philosophy : the Difference Engineer*. Warwick studies in European philosophy. London : Routledge, 1997, 277 p.

Antonioli, Manola. *Deleuze et l'histoire de la philosophie : ou de la philosophie comme science-fiction*. Collection « Philosophie – épistémologie ». Paris : Éditions Kimé, 1999, 122 p.

Antonioli, Manola. *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*. Ouverture philosophique. Paris : Harmattan, 2003, 268 p.

Badiou, Alain. *Deleuze : la clameur de l'être*. Pluriel philosophie. Paris : Hachette littératures, 1997, 180 p.

Beaulieu, Alain. *Gilles Deleuze et la phénoménologie*. Collection De nouvelles possibilités d'existence. Paris : Éditions Sils Maria, 2001, 282 p.

Beaulieu, Alain (coordonateur). *Gilles Deleuze, héritage philosophique*. Collection Débats philosophiques. Paris : Presses universitaires de France, 2005, 173 p.

Beaulieu, Alain, Edward Kazarian et Julia Sushytska. *Gilles Deleuze and metaphysics*. Maryland : Lexington Books, 2014 [consulté en ligne], 160 p.

Beistegui de, Miguel. *Immanence – Deleuze and Philosophy*. Plateaus. New directions in Deleuze studies. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2010, 210 p.

Bell, A., Jeffrey. *Philosophy at the Edge of Chaos : Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference*. Toronto : University of Toronto Press, 2006, 292 p.

Bogue, Ronald. *Deleuzian Fabulation and the Scars of History*, Plateaus. New directions in Deleuze studies. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2010, 248 p.

Boundas, V., Constantin. *Deleuze and Philosophy*. Deleuze connections. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2006, 257 p.

Bowden, Sean. *The Priority of Events : Deleuze's Logic of Sense*. Plateaus. New directions in Deleuze studies. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2011, 296 p.

Brott, Simone. *Architecture for a free subjectivity : Deleuze and Guattari at the horizon of the real*. Burlington : Ashgate Pub, 2011, 138 p.

Conway, Jay. *Gilles Deleuze : Affirmation in Philosophy*. Houndmills : Palgrave Macmillan, 2010, 274 p.

Crockett, Clayton. *Deleuze Beyond Badiou : Ontology, Multiplicity, and Event*. Insurrections: Critical Studies in Religion, Politics, and Culture. New York : Columbia University Press, 2013, 217 p.

Dosse, François. *Gilles Deleuze et Félix Guattari : biographie croisée*. Poche, no 310. Paris : La Découverte, 2007, 624 p.

Due, Reidar. *Deleuze*. Key contemporary thinkers. Cambridge : Malden, Ma, 2007, 188 p.

Garo, Isabelle. *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx : la politique dans la philosophie*. Paris : Demopolis, 2011, 417 p.

Giroux, Dalie, René Lemieux et Pierre-Luc Chénier (sous la direction de). *Contr'hommage pour Gilles Deleuze*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2009, 229 p.

Gualandi, Alberto. *Deleuze*. Figures du savoir. Paris : Les Belles Lettres, 2003, 141 p.

Guillaume, Laura et Joe Hughes. *Deleuze and the Body*. Deleuze connections. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2011, 229 p.

Guilmette, Armand. *Gilles Deleuze et la modernité*. Collection Les Berges. Trois-Rivières : Les Éditions du Zéphyr, 1984, 146 p.

Laporte, Yann. *Gilles Deleuze, l'épreuve du temps*. Collection Ouverture philosophique. Paris : Harmattan, 2005, 183 p.

Leclercq, Stefan. *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*. Mons : Éditions Sils Maria, 2005, 152 p.

Lleres, Stéphane. *La philosophie transcendante de Gilles Deleuze*. Collection Ouverture philosophique. Paris : Harmattan, 2011, 264 p.

Lorraine, Tamsin. *Deleuze and Guattari's Immanent Ethics : Theory, Subjectivity and Duration*, Suny series in gender theory. Albany : State University of New York Press, 2011, 191 p.

Marrati, Paola. *Gilles Deleuze : cinéma et philosophie*. Philosophies, no 162. Paris : Presses Universitaires de France, 2003, 127 p.

Martin, Jean-Clet. *Variations : la philosophie de Gilles Deleuze*. Petite Bibliothèque. Paris : Payot, 1993, 363 p.

Montebello, Pierre. *Deleuze : la passion de la pensée*. Bibliothèque des philosophies. Paris : Vrin, 2008, 256 p.

Patton, Paul. *Deleuzian Concepts : Philosophy, Colonization, Politics*. Stanford : Stanford University Press, 2011, 249 p.

Sasso, Robert et Arnaud Villani (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Les cahiers de Noesis, no 3. Nice : Centre de recherches d'histoire des idées, 2003, 376 p.

Sous la direction d'Adnen Jdey. *Les styles de Deleuze : suivi de cinq lettres inédites de Gilles Deleuze*. « Réflexions faites ». Paris : Les Impressions Nouvelles, 2011, 311 p.

Rajchman, John. *The Deleuze Connections*. Cambridge : MIT Press, 2000, 167 p.

Sauvagnargues, Anne. *Deleuze et l'art*. Lignes d'art. Paris : Presses universitaires de France, 2005, 268 p.

Sauvagnargues, Anne. *Deleuze : l'empirisme transcendantal*. Philosophie d'aujourd'hui. Paris : Presses universitaires de France, 2009, 428 p.

Schérer, René. *Regards sur Deleuze*. Philosophie, épistémologie. Paris : Éditions Kimé, 1998, 127 p.

Shirani, Takashi. *Deleuze et une philosophie de l'immanence*. Philosophie en commun. Paris : Harmattan, 2006, 415 p.

Sibertin-Blanc, Guillaume. *Deleuze et l'anti-Œdipe : la production de désir*. Philosophie, no 206. Paris : Presses universitaires de France, 2010, 150 p.

Sibertin-Blanc, Guillaume. *Politique et État chez Deleuze et Guattari : essai sur le matérialisme historico-machinique*. Actuel Marx Confrontation. Paris : Presses universitaires de France, 2013, 238 p.

Smith, W., Daniel. *Essays on Deleuze*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2012, 466 p.

Stivale, J., Charles. *Gilles Deleuze : Key concepts*. Montréal : Ithaca McGill-Queen's University Press, 2005, 212 p.

Zourabichvili, François, Anne Sauvagnargues et Paola Marrati. *La philosophie de Deleuze*. Quadrige Manuels. Paris : Presses universitaires de France, 2004, 337 p.

### **I.III Articles sur le travail de Gilles Deleuze**

Alliez, Éric. « Sur la philosophie de Gilles Deleuze : une entrée en matière ». in *Gilles Deleuze : immanence et vie*. Rue Descartes Quadrige, Paris : Presses universitaires de France, 2006, p. 49-59.

Badiou, Alain. « De la vie comme nom de l'être ». in *Gilles Deleuze : immanence et vie*. Rue Descartes Quadrige. Paris : Presses universitaires de France, 2006, p. 27-35.

Badiou, Alain. « Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne? » in *Deleuze politique*. Cité, no 40. Paris : Presses universitaires de France, 2009, p. 15-21.

Beaulieu, Alain. « L'Éthique de Spinoza dans l'œuvre de Gilles Deleuze ». *Dialogue*, no 42, 2003, p. 211-233.

Beaulieu, Alain. « L'expérience deleuzienne du corps ». *Revue internationale de philosophie*, no 222. 2002, p. 511-522.

Bellour, Raymond. « L'image de la pensée ». *Magazine littéraire*, no 406, 2002, p. 42-45.

Bellour, Raymond et François Ewald. « Signes et événements : un entretien avec Gilles Deleuze ». *Magazine littéraire*, no 257, 1988, p. 16-25.

Bénatouïl, Thomas. « Deleuze : Spinoza pratique ». *Magazine littéraire*, no 370, 1998, p. 47-49.

Bénatouïl, Thomas. « L'histoire de la philosophie : de l'art du portrait au collage ». *Magazine littéraire*, no 406, 2002, p. 35-42.

David-Ménard, Monique. « Agencements deleuziens, dispositifs foucaaldiens ». in *Gilles Deleuze l'intempestif*, Rue Descartes, no 59. Paris : Presses universitaires de France, 2009, p. 43-55.

De Gandillac, Maurice. « Vers une schizo-analyse ». *L'ARC*, no 49, 1972, p. 56-61.

Delaunay, B, Marc. « Deleuze et Nietzsche ou l'inverse ». *Magazine littéraire*, no 257, 1988, p. 44-46.

Dosse, François. « Les engagements politiques de Gilles Deleuze ». in *Deleuze politique*. Cité, no 40. Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 21-37.

During, Elie. « La philosophie sans discussion ». *Magazine littéraire*, no 406, 2002, p. 29-31.

Egyed, Bela. « Deleuze's Transcendental Empiricism ». in *Helicon*, 2007, <https://www.concordia.ca/content/dam/artsci/philosophy/profiles/bela-egyed-deleuze.pdf>

Egyed, Bela. « Deleuzian Century ». in *Kritika and Kontext*, 2000, [http://www.kritika.sk/pdf/2\\_2000/8.pdf](http://www.kritika.sk/pdf/2_2000/8.pdf)

Gastaldi, Juan Luis. « La politique de l'être. Deleuze, ontologie et politique, » in *Deleuze politique*. Cité, no 40. Paris : Presse universitaires de France, 2009, p. 59-67.

Goddard, Jean-Christophe. « Deleuze dans le moment 1960 : une nouvelle image de la pensée ». in *Le moment philosophique des années soixante en France* (sous la direction de Pierre Maniglier). Philosophie française contemporaine. Paris : Presses universitaires de France, 2011, p. 335-349.

Lardreau, Guy. « L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie ». in *Gilles Deleuze : immanence et vie*. Rue Descartes, Quadrige. Paris : Presses universitaires de France, 2006, p. 59-68.

Le Blanc, Guillaume. « Mai 68 en philosophie. Vers la vie alternative », in *Deleuze politique*. Cités, no 40, Paris : Presses universitaires de France, 2009, p. 97-115.

Macherey, Pierre. « Penser dans Spinoza ». *Magazine littéraire*, no 257, 1988, p. 40-43.

Macherey, Pierre. « Spinoza 68 : Guérault et/ou Deleuze ». in *Le moment philosophique des années soixante en France* (sous la direction de Pierre Maniglier). Philosophie française contemporaine. Paris : Presses universitaires de France, 2011, p. 293-314.

Maniglier, Patrice. « Un métaphysicien dans le siècle ». *Magazine littéraire*, no 406, 2002, p. 26-28.

Martin, Jean-Clet. « Des événements et des noms ». in *Gilles Deleuze : immanence et vie*. Rue Descartes, Quadrige. Paris : Presses universitaires de France, 2006, p. 129-136.

Querrien, Anne. « Deleuze/Guattari : histoire d'une rencontre ». *Magazine littéraire*, no 406, 2002, p. 46-48.

Rabouin, David. « La pensée du désir, un échec? ». *Magazine littéraire*, no 406, 2002, p. 49-52.

Rajchman, John. « Logique du sens, éthique de l'événement ». *Magazine littéraire*, no 257, 1988, p. 37-39.

Regnault, François. « La vie philosophique ». *Magazine littéraire*, no 257, 1988, p. 30-35.

Rogozinski, Jacob. « La fêlure de la pensée ». *Magazine littéraire*, no 257, 1988, p. 46-48.

Rosset, Clément. « Sécheresse de Deleuze », *L'ARC*, no 49, 1972, p. 89-93.

Salanskis, Jean-Michel. « Deleuze, la transcendance et le slogan ». in *Gilles Deleuze l'intempestif*. Rue Descartes, no 59. Paris : Presses universitaires de France, 2009, p. 8-18.

## **II. Spinoza**

### **II.I Ouvrages de Spinoza**

Spinoza. *Éthique* (traduction et introduction de Roland Caillois). Folio Essais. Paris : Gallimard, 1997, 388 p.

Spinoza. *Correspondance* (traduction et présentation de Maxime Rovere). GF, no 1438. Paris : Flammarion, 2010, 434 p.

Spinoza. *Traité de la réforme de l'entendement, Court traité, Les Principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques* (traduction et présentation par Charles Appuhn). GF, no 34. Paris : Flammarion, 1964, 440 p.

Spinoza. *Traité politique* (traduction et présentation par Bernard Pautrat). Paris : Éditions Allia, 2013, 155 p.

Spinoza. *Traité théologico-politique* (traduction et présentation de Charles Appuhn), GF, no 50. Paris : Flammarion, 1965, 377 p.

## II.II Ouvrages sur Spinoza

Alquié, Ferdinand. *Leçon sur Spinoza : Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza et Servitude et liberté selon Spinoza*. La petite vermillon, no 207. Paris : Éditions La Table Ronde, 2003, 411 p.

Alquié, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*. Épiméthée, Essais philosophiques. Paris : Presses universitaires de France, 2005, 354 p.

Andrieu, Catherine. *De l'éternité du mode fini dans l'Éthique de Spinoza : le chien constellation céleste et le chien aboyant*. Ouverture philosophique. Paris : L'Harmattan, 2009, 130 p.

Balibar, Étienne. *Spinoza et la politique*. Philosophie, no 8. Paris : Presses universitaires de France, 1985, 127 p.

Boss, Gilbert. *L'enseignement de Spinoza : commentaire du Court Traité*. Zurich : Éditions du Grand Midi, 1982, 178 p.

Bouveresse, Renée. *Spinoza et Leibniz : l'idée d'animisme universel*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris : Vrin, 1992, 335 p.

Bove, Laurent. *La stratégie du conatus : affirmation et résistance chez Spinoza*. « Âge classique ». Paris : Vrin, 1996, 334 p.

Brunschvicg, Léon. *Spinoza et ses contemporains*. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris : Presses Universitaires de France, 1971, 309 p.

Citton, Yves et Frédéric Lordon (dir). *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*. Collection « Caute ! ». Paris : Éditions Amsterdam, 2008, 449 p.

Delbos, Victor. *Le spinozisme*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris : Vrin, 2005, 219 p.

Guérout, Martial. *Spinoza I : Dieu*. Philosophie. Paris : Aubier, 1968, 653 p.

Guérout, Martial. *Spinoza II : l'âme*. Philosophie. Paris : Aubier, 1974, 625 p.

Jacquet, Chantal. *L'unité du corps et de l'esprit : affects, actions et passions chez Spinoza*. « Hors collections ». Paris : Presses universitaires de France, 2015, 241 p.

Lordon, Frédéric. *La société des affects : pour un structuralisme des passions*. Points, no 776. Paris : Éditions du Seuil, 2013, 298 p.

Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la première partie : la nature des choses*. Les grands livres de la philosophie. Paris : Presses universitaires de France, 1998, 315 p.

Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la seconde partie : la réalité mentale*. Les grands livres de la philosophie. Paris : Presses universitaires de France, 1997, 407 p.

Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la troisième partie : la vie affective*. Les grands livres de la philosophie. Paris : Presses universitaires de France, 1995, 423 p.

Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la quatrième partie : la condition humaine*. Les grands livres de la philosophie. Paris : Presses universitaires de France, 1997, 379 p.

Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la cinquième partie : les voies de la libération*. Les grands livres de la philosophie. Paris : Presses universitaires de France, 1994, 325 p.

Macherey, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. Théorie. Paris : Édition Maspéro, 1979, 263 p.

Manzini, Frédéric. *Spinoza : une lecture d'Aristote, Épiméthée, Essais philosophiques*. Paris : Presses universitaires de France, 2009, 311 p.

Matheron, Alexandre. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris : Aubier-Montaigne, 1971, 284 p.

Matheron, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. « Sens commun ». Paris : Éditions de Minuit, 1969, 647 p.

Moreau, Pierre-François. *Spinoza : L'expérience et l'éternité*. Épiméthée, Essais philosophiques. Paris : Presses universitaires de France, 1994, 558 p.

Moreau, Pierre-François. *Problèmes du spinozisme*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris : Vrin, 2006, 196 p.

Negri, Antonio. *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza* (traduction de François Matheron). Collection « Cauté ! ». Paris : Éditions Amsterdam, 2007, 344 p.

Negri, Antonio. *Spinoza for our Time : Politics and Postmodernity*. Insurrections : Critical Studies in Religion, Politics and Culture. New York : Columbia University Press, 2013, 98 p.

Ramond, Charles. *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. Philosophie d'aujourd'hui. Paris : Presses universitaires de France, 1995, 331 p.

Ramond, Charles. *Spinoza et la pensée moderne : constitution de l'Objectivité*. La philosophie en commun. Paris : L'Harmattan, 1998, 370 p.

Sous la direction de Chantal Jacquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy. *Fortitude et servitude : lecture de l'Éthique IV de Spinoza*. Collection « Philosophie, épistémologie ». Paris : Éditions Kimé, 2003, 187 p.

Strauss, Leo. *La critique de la religion chez Spinoza : ou fondement de la science spinoziste de la bible : recherche pour une étude du « Traité théologico-politique »* (traduction par Gérard almaleh, Albert Baraquin et Mireille Depadt-Ejchenbaum). La nuit surveillée. Paris : Édition du Cerf, 1996, 375 p.

Tosel, André. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude : essai sur le Traité Théologico-politique*. Philosophie de l'esprit. Paris : Aubier, 1984, 317 p.

Vinciguerra, Lorenzo (sous la direction de). *Quel avenir pour Spinoza : enquête sur les spinozismes à venir*. Philosophie, épistémologie. Paris : Édition Kimé, 2001, 275 p.

Vinciguerra, Lorenzo. *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris : Vrin, 2005, 300 p.

Zac, Sylvain. *La morale de Spinoza*. Initiation philosophique, no 39. Paris : Presses universitaires de France, 1959, 116 p.

Zac, Sylvain. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris : Presses universitaires de France, 1963, 282 p.

Zourabichvili, François. *Spinoza, une physique de la pensée*. Philosophie d'aujourd'hui. Paris : Presses universitaires de France, 2002, 275 p.

### II.III Articles sur le travail de Spinoza

Beyssade, Jean-Marie. « De l'émotion intérieure chez Descartes à l'affect actif spinoziste ». *Spinoza Issues and Directions*. Leyde : Brill, p.176-190.

Barbaras, Françoise. « Une sociologie en puissance ? ». *Magazine littéraire*, no 493. 2010, p. 82-85.

Boss, Gibert. « La conception de la philosophie chez Hobbes et Spinoza ». *Archives de philosophie*, no 48. 1985, p. 311-326.

Kaplan, Francis. « Les définitions de la substance et du mode par Spinoza ». *Études philosophiques*, no 1. 1989, p. 27-31.

Laerke, Mogens. « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, no 134. 2009, p. 169-190.

Lécrivain, André. « Spinoza et la physique cartésienne ». *Cahier de Spinoza*, no I, Éditions Réplique, 1997, p. 235-265.

*Magazine littéraire*. « Spinoza ». Paris : 2010, 100 p.

*Magazine littéraire*. « Spinoza : une philosophie pour notre temps ». Paris : 1998, 65 p.

Matheron, Alexandre. « Spinoza et le pouvoir ». *La nouvelle critique*, no 109. 1977, p. 45-51.

Moreau, Joseph. « L'argument ontologique chez Spinoza ». *Les études philosophiques*. 1972, p. 379-381.

Moreau, Joseph. « Nature et individualité chez Spinoza et Leibniz ». *Revue philosophique de Louvain*, no 76. 1976, p. 447-456.

Moreau, Pierre-François. « Spinoza : lire la correspondance ». *Revue de métaphysique et morale*, no 41. Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 3-8.

Moreau, Pierre-François. « Spinozisme et matérialisme au XIX siècle ». *Raison présente*, no 52. 1977, p. 85-94.

Morvan, Myriam. « Étude de certains aspects de la rationalité et de l'irrationalité de Spinoza ». *Revue de métaphysique et morale*, no 41. Paris : Presses universitaires de France, 2004, p. 9-24.

Rabouin, David. « Le duel du dualisme ». *Magazine littéraire*, no 468. 2007, p. 42-45.

Rousset, Bernard. « L'être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza ». *Revue philosophique*, no 2. 1986, p. 223-247.

### **III Descartes**

#### **III.I Ouvrages de Descartes**

Descartes. *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres* (introduction et traduction par Michelle et Jean-Marie Beyssade). GF, no 513. Paris : Flammarion, 1989, 289 p.

Descartes. *Discours de la méthode*. GF, no 109. Paris : Flammarion, 1966, 199 p.

Descartes. *Les passions de l'âme*. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris : Vrin. 1999, 222 p.

Descartes. *Méditations métaphysiques* (édition bilingue, présentation et traduction par Michelle et Jean-Marie Beyssade). GF, no 328. Paris : Flammarion, 1979, 521 p.

Descartes. *Règles pour la direction de l'esprit* (traduction et notes de J. Sirven). Bibliothèque des textes philosophiques. Paris : Vrin, 2003, 146 p.

### III.II Ouvrages sur le travail de Descartes

Alquié, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Épiméthée, Essais philosophiques. Paris : Presses universitaires de France, 2011, 346 p.

Guenancia, Pierre. *Descartes et l'ordre politique : critique cartésienne des fondements de la politique*. TEL, no 391. Paris : Gallimard, 2012, 399 p.

Guenancia, Pierre. *La voie des idées : de Descartes à Hume*. Une histoire personnelle de la philosophie. Paris : Presses universitaires de France, 2015, 204 p.

Guenancia, Pierre. *Lire Descartes*. Collection Folio/essais. Paris : Gallimard, 2000, 545 p.

Marion, Jean-Luc. *Questions cartésiennes II : l'ego et Dieu*. « Philosophie d'aujourd'hui ». Paris : Presses universitaires de France, 2002, 404 p.

Marion, Jean-Luc. *Sur la pensée passive de Descartes*. Épiméthée, Essais philosophiques, Paris : Presses universitaires de France, 2013, 269 p.

Marion, Jean-Luc. *Sur la théologie blanche de Descartes : analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Quadrige, Essais/Débats. Paris : Presses universitaires de France, 2009, 456 p.

Marion, Jean-Luc. *Sur l'ontologie grise de Descartes : science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris : Vrin, 2000, 208 p.

Marion, Jean-Luc. *Sur le prisme métaphysique de Descartes : constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*. Épiméthée, Essais philosophiques. Paris : Presses universitaires de France, 2004, 378 p.

Olivo, Gilles. *Descartes et l'essence de la vérité*. Épiméthée, Essais philosophiques. Paris : Presses universitaires de France, 2005, 417 p.

### III.III Articles sur le travail de Descartes

Astruc, Alexandre. « Descartes inventeur de la phénoménologie ». *Magazine littéraire*, no 403. 2001, p. 32-34.

Cavaillé, Jean-Pierre. « Je doute, donc j'existe ». *Magazine littéraire*, no 394. 2001, p.42-44.

Devillairs, Laurence. « Les facultés de l'âme et l'homme comme *Imago Dei* chez Descartes ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, no 86. 2002, p. 51-68.

Guenancia, Pierre. « Foucault/Descartes : la question de la subjectivité ». *Archives de philosophie*, no 65. 2002, p. 239-254.

Hintikka, Jaakko. « Cogito ergo sum, comme inférence et comme performance ». *Revue de métaphysique et morale*, no 1. Paris : Presses universitaires de France, 2000, p. 3-12.

Hintikka, Jaakko. « *Cogito ergo quis est ?* ». *Revue de métaphysique et morale*, no 1. Paris : Presses universitaires de France, 2000, p. 12-28.

Kambouchner, Denis. « Descartes : un monde sans fou ? Des Méditations métaphysiques au Traité de l'homme ». *in XVII siècle*, no 247. Paris : Presses universitaires de France, 2006, p. 213-222.

Kaposi, Dorottya. « Indifférence et liberté humaine chez Descartes ». *Revue de métaphysique et morale*, no 41. 2004, p. 73-99.

Les Études philosophiques. « Descartes – Spinoza », no 71. Paris : Presses universitaires de France, 2004, 142 p.

Marion, Jean-Luc. « Descartes hors sujet ». *Les études philosophiques*, no 88. 2009, p. 51-62.

Renault, Laurence. « La réalité objective dans les *Premières objections aux Méditations métaphysiques* : Ockham contre Descartes ». *Revue de métaphysique et morale*, no 1 Paris : Presses universitaires de France, 2000, p. 29-38.

Riquier, Camille. « Descartes et les trois voies de la philosophie française ». *Philosophie*, no 109. 2011, p. 21-42.

Rovère, Maxime. « Descartes, douter pour ne plus hésiter ». *Magazine littéraire*, no 499. 2010, p. 55-59.

#### **IV. Autres ouvrages cités**

Adorno, Theodor W. *Métaphysique : concept et problèmes* (traduit de l'allemand par Christophe David). Critique de la politique. Paris : Payot, 2006, 254 p.

Aristote. *De l'âme* (présentation et introduction par Richard Bodéüs). GF, no 711. Paris : Flammarion, 1993, 292 p.

Aristote. *Métaphysique* (introduction et traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin). GF, no 1347. Paris : Flammarion, 2008, 498 p.

Aristote. *Seconds analytiques : Organon IV* (présentation et traduction par Pierre Pellegrin), GF, no 1186. Paris : Flammarion, 2005, 432 p.

Althusser, Balibar, Louis, Étienne. *Lire le capital I*. Petite collection. Paris : Maspero 1968, 233 p.

Althusser, Balibar, Louis, Étienne. *Lire le capital II*. Petite collection. Paris : Maspero, 1968, 257 p.

Arrien, Sophie-Jan. *L'inquiétude de la pensée : l'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*. Épiméthée, Essais philosophiques. Paris : Presses universitaires de France, 2014, 361 p.

Boulnois, Olivier. *Être et représentation : une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*. Épiméthée, Essais philosophiques. Paris : Presses universitaires de France, 1999, 538 p.

Boulnois, Olivier. *Métaphysique rebelle : genèse et structuration d'une science au Moyen-Âge*. Épiméthée, Essais philosophiques. Paris : Presses universitaires de France 2013, 418 p.

Châtelet, François. *L'apathie libérale avancée et autres textes critiques* (choisis et présentés par Ivan Chaumeille). Points, no 787. Paris : Éditions du Seuil, 2015, 267 p.

Dekens, Olivier. *La philosophie française contemporaine : 1960-2005*. Collection « Philo ». Paris : ellipse, 2006, 191 p.

Descombes, Vincent. *Le même et l'autre : quarante-cinq de philosophie française*. Collection « Critique ». Paris : Les Éditions de Minuit, 1979, 221 p.

Fichte. *Doctrine de la science : exposé de 1812* (traduction d'I. Thomas-Fogiel). Épiméthée, Essais philosophiques. Paris : Presses universitaires de France, 2005, 214 p.

Foucault, Michel. *L'archéologie du savoir*. Bibliothèque des sciences humaines, NRF. Paris : Gallimard, 1969, 275 p.

Foucault, Michel. *Dits et écrits I : 1954-1975*. Quarto. Paris : Gallimard, 2001, 1709 p.

Foucault, Michel. *Dits et écrits II : 1975-1984*. Quarto, Paris : Gallimard, 2001, 1736 p.

Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Collection TEL, no 9. Paris : Gallimard, 2003, 688 p.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité I : la volonté de savoir*. Collection TEL, no 248. Paris : Gallimard, 1976, 153 p.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité II : l'usage des plaisirs*, Collection Tel, no 284. Paris : Gallimard, 2008, 256 p.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi*. Bibliothèque des sciences, NRF. Paris : Gallimard, 1984, 311 p.

Foucault, Michel. *Il faut défendre la société : Cours au collège de France*. Hautes études, Seuil. Paris : Gallimard, 1997, 283 p.

Foucault, Michel. *Le courage de la vérité : Cours au Collège de France*. Hautes Études, Seuil. Paris : Gallimard, 2009, 382 p.

Foucault, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France*. Hautes Études, Seuil. Paris : Gallimard, 2008, 382 p.

Foucault, Michel. *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Bibliothèque des sciences humaines, NRF. Paris : Gallimard, 1966, 400 p.

Foucault, Michel. *L'herméneutique du sujet : cours au Collège de France*. Hautes études, Seuil. Paris : Gallimard, 2001, 540 p.

Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France*. Hautes Études, Seuil. Paris : Gallimard, 2004, 355 p.

Foucault, Michel. *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France*. Hautes Études, Seuil. Paris : Gallimard, 2004, 435 p.

Foucault, Michel. *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Collection TEL, no 225. Paris : Gallimard, 1997, 360 p.

Guérout, Martial. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris : Aubier Montaigne, 1979, 275 p.

Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris : Études augustiniennes, 1981, 254 p.

Hegel. *Leçon sur l'histoire de la philosophie* (traduit par J. Gibelin). Idées, no 219. Paris : Gallimard, 1970, 282 p.

Heiddeger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part* (Traduction de l'allemand par Wolfgang Brokmeier). Collection TEL, no 100. Paris : Gallimard, 2002, 461 p.

Heidegger, Martin. *Être et temps* (traduction de l'allemand par Emmanuel Martineau). Paris : Authentica, reprographie de l'édition originale.

Heidegger, Martin. *Essais et conférences* (traduit de l'allemand par André Préau). Collection TEL, no 52. Paris : Gallimard, 349 p.

Heidegger, Martin. *Questions I-II* (traduit de l'allemand par Kostas Axelos, Jean Beaufret, Wlaler Biemel, Lucien Braun, Henry Corbin, François Fédier, Gérard Granel, Michel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau et Alphonse de Waelhens). Collection TEL, no 156. Paris : Gallimard, 2003, 582 p.

Hume. *Enquête sur l'entendement humain* (traduction de Michèle Beyssade). GF, no 343. Paris : Flammarion, 1993, 252 p.

Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*. Épiméthée, Essais philosophiques. Paris : Presses universitaires de France, 1994, 237 p.

Kant. *Critique de la faculté de juger* (traduction d'Alain Renault). GF, no 1088. Paris : Flammarion, 2000, 540 p.

Kant. *Critique de la raison pure* (édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié et traduit de l'allemand par Alexandre Delamarre et François Marty). Folio/Essais, no 145. Paris : Gallimard, 1990, 1018 p.

Leibniz. *Discours de métaphysique et Monadologie* (édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant). Folio/essais. Paris, Gallimard, 2004, 550 p.

Liotard, Jean-François. *Discours, figure*. Collection d'esthétique, no 7. Paris : Klincksieck, 2002, 428 p.

Liotard, Jean-François. *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Collection « Critique ». Paris : Édition de Minuit, 1979, 109 p.

Maïmonide, Moïse. *Le guide des égarés* (traduction de l'arabe par Salomon Munk). Œuvres philosophiques. Paris : Éditions Verdier, 1975, 693 p.

Nancy, Jean-Luc. *Hegel : l'inquiétude du négatif*. Collections : Coup double. Paris : Hachette, 1997, 148 p.

Nietzsche. *Ainsi parlait Zarathoustra* (traduction de Geneviève Bianquis). GF, no 1302. Paris : Flammarion, 477 p.

Nietzsche. *Humain, trop humain* (traduction par A. M. Desrousseaux et H. Albert). Collection Pluriel, no 8516. Paris : Hachette, 1988, 719 p.

Nietzsche. *Généalogie de la morale* (traduction de Éric Blondel). GF, no 754. Paris : Flammarion, 1996, 278 p.

Nietzsche. *Par-delà bien et mal* (traduction de Patrick Wotling). GF, no 1057. Paris : Flammarion, 2000, 385 p.

Pascal. *Pensées* (texte établi par Louis Lafuma). Livre de vie, no 24. Paris : Éditions du Seuil, 1973, 442 p.

Platon. *Apologie de Socrate* (traduction de Luc Brisson). GF, no 848. Paris : Flammarion, 1997, 262 p.

Platon. *La République* (traduction par George Leroux). GF, no 653. Paris : Flammarion, 2002, 801 p.

Platon. *Phèdre* (traduction de Luc Brisson). GF, no 488. Paris : Flammarion, 1989, 406 p.

- Platon. *Timée* (traduction de Luc Brisson). GF, no 618. Paris : Flammarion, 1992, 438 p.
- Uexküll, von Jakob. *Milieu animal et milieu humain* (traduit de l'allemand par Charles Martin-Freville). Bibliothèque Rivages. Paris : Payot, 2007, 166 p.
- Revel, Judith. *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris : Mille et une nuits, 2010, 333 p.
- Ricoeur, Paul. *Être, essence et substance chez Platon et Aristote : cours professé à l'université de Strasbourg 1953-1954*. La couleur des idées. Paris : Éditions du Seuil, 2011, 345 p.
- Sartre, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique ; précédé de Question de méthode*. Bibliothèque de philosophie. Paris : Gallimard, 1985, 517 p.
- Scot, Duns. *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Épiméthée, Essais philosophiques. Paris : Presses universitaires de France, 2011, 469 p.
- Strauss, Léo. *La persécution et l'art d'écrire* (traduit par Olivier Sedeyn). Paris : Gallimard, 2009, 344 p.
- Sous la direction de Patrice Maniglier : *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Philosophie française contemporaine. Paris : Presses universitaires de France, 2011, 556 p.
- Worms, Frédéric. *La philosophie en France au XX siècle : moments*. Folio/essais, no 518. Paris : Gallimard, 2009, 643 p.

## V. Sources Internet

Note 14 : Entrevue de Jean-Luc Marion sur KTOTV à l'émission *La foi prise au mot*, animée par Régis Burnet du 21 décembre 2008 : <http://youtu.be/pODpmRGnIj0>

Note 23 : Lettre H, pour histoire de la philosophie, de l'abécédaire de Deleuze : <https://youtu.be/RlkgJgUgYPo>

Note 35 : Lettre G, pour gauche où Deleuze nous explique ce qui caractérise Mai 68 soit un « *devenir-révolutionnaire sans désir de révolution* » : [https://youtu.be/IijyaxwJ2\\_I](https://youtu.be/IijyaxwJ2_I)

Note 36: lettre C, pour culture où Deleuze parle de la période pauvre de son actualité : <https://youtu.be/VdboZNlm3Co>

Note 79 : cours du 27 janvier 1981 sur Spinoza portant sur l'éminence de Dieu : <http://youtu.be/6FILOSuGIsw>

Note 193 : lien entre la peinture et Spinoza dans la cinquième leçon du cours sur Spinoza : <https://youtu.be/GpOgCcp4OH8>

Note 242 : deuxième leçon du cours sur Spinoza critique de l'Un supérieur à l'être : [https://youtu.be/sV\\_e9mr4T7Q](https://youtu.be/sV_e9mr4T7Q)

Note 287 : Quatrième leçon : lien internet <https://youtu.be/baKFmj4FTH4>

Note 304 : lettre A, pour animal, de l'abécédaire de Deleuze : <https://youtu.be/rjAVlq4o8vk>