

# La modulation spinoziste. Pour se purifier de la philosophie

par

*Jack STETTER*

Université Paris 8, France

jckstetter@gmail.com

Il serait absurde et de mauvais goût de vouloir dresser un inventaire exhaustif des moments « spinozistes » de l'œuvre de Gilles Deleuze. Deleuze ne s'est pas contenté de faire un commentaire savant du spinozisme, même si, au passage, il l'a fait. Il n'a pas simplement repris à son compte le vocabulaire du spinozisme, quitte à l'employer le moment venu ; le vocabulaire de Spinoza est plutôt devenu le sien, ce qui n'est pas la même chose. La pensée deleuzienne passe et repasse au creuset spinoziste, elle a le spinozisme dans le sang, elle le connaît et elle s'y reconnaît, et l'intimité des deux est complète. L'histoire de la philosophie connaît très peu d'exemples de ce type, voire peut-être aucun. Généralement, un philosophe ne va pas découvrir sa philosophie en sauvant celle d'autrui ; il la découvre dans l'exercice critique qui mine celle dont il a hérité. Certes, Heidegger s'est voulu le fils adoptif de Nietzsche, mais comme tout bon fils, il a fini par vouloir tuer le père, en expliquant en quoi Nietzsche se situe encore dans les limites de la métaphysique occidentale, quoiqu'à ses bords. Rien de ce genre chez Deleuze. Son appréciation de Spinoza est à vrai dire sans nuance, sans atténuation, sans recul.

D'où l'intérêt de cette description de Spinoza, sur laquelle j'aimerais aujourd'hui attirer votre attention, description qui en dit autant sur la philosophie de Spinoza, selon Deleuze, que sur la philosophie deleuzienne :

Peut-être est-ce le geste suprême de la philosophie : non pas tant penser LE plan d'immanence, mais montrer qu'il est là, non pensé dans chaque plan. Le penser de cette manière-là, comme le dehors et le dedans de la pensée, le dehors non extérieur ou le dedans non intérieur. Ce qui ne peut pas être pensé, et pourtant doit être pensé, cela fut pensé une fois, comme le Christ s'est incarné une fois, pour montrer cette fois la possibilité de l'impossible. Aussi Spinoza est-il le Christ des philosophes, et les plus grands philosophes ne sont guère que des apôtres, qui s'éloignent ou se rapprochent de ce mystère. Spinoza, le devenir-philosophe infini. Il a montré, dressé, pensé le plan d'immanence le « meilleur », *c'est-à-dire le plus pur*, celui qui ne se donne pas au transcendant ni ne redonne du transcendant, celui qui inspire le moins d'illusions, de mauvais sentiments et de perceptions erronées ...<sup>1</sup>

Nous sommes tout à la fin du deuxième chapitre de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, censé définir comment « le plan d'immanence » fonctionne et quels ont été ses usages ou phases dans l'histoire de la philosophie. Et comme par une espèce d'éclairage rétrospectif, où, après-coup, on se rend compte d'un parcours qui vient

---

<sup>1</sup> DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991), Paris, Éd. de Minuit, 2005, p. 62 (nous soulignons).

d'être accompli, la fin du texte couronne sa logique et met au clair sa thèse : sous-jacent à tout effort philosophique, il y a un effort pour « montrer, dresser, penser » le plan d'immanence dans toute sa pureté, autrement dit, un effort pour accomplir l'impossible.

Ou bien nous devons maintenant examiner le spinozisme, pour mieux cerner ce que Deleuze décrit ici comme son immanentisme total, et en quoi l'impossible y deviendrait pour une fois possible ; ou bien nous devons faire retour en arrière pour comprendre pourquoi le plan d'immanence peut être ici nommé « pur »<sup>2</sup> et de savoir en quoi consiste cette pureté, de quoi est purifié le plan, et enfin, surtout, comment il se purifie. C'est cette deuxième approche que nous adopterons d'abord, pour ensuite réviser le spinozisme de Deleuze dans son ensemble<sup>3</sup>.

Dans la citation examinée plus haut, Spinoza fait un avec « le devenir-philosophe infini », c'est qu'il pense cette chose, « le plan d'immanence », en elle-même, d'où aussi son appellation : « le plan d'immanence pur ». Tout autre philosophe n'arrive au mieux qu'à se rapprocher de « ce mystère », qu'ils « doivent » tous penser pourtant. Que peut-on savoir du coup de l'impureté de tous les autres plans d'immanence ? En fait, des plans d'immanence, il n'y en a pas qu'un seul. Deleuze, en bon constructiviste – il dit très clairement au début du même chapitre que « la philosophie est un constructivisme »<sup>4</sup> –, voit bien que chaque philosophie « invente » (ou « découvre », c'est comme on veut) son propre milieu « pré-philosophique », son « plan », de même qu'il peuple ce plan avec ses propres « concepts-personnages ». Mais pourquoi, s'il y a de toute évidence une « multiplicité de plans », peut-on toujours parler de quelque chose comme « LE » plan lui-même, celui qui est enfin « pur » de ce que les autres partagent comme une défection ou une faiblesse ? Deleuze n'est-il pas en train de se contredire ? Tous se valent, tous sont égaux à tous, sauf à celui qui est sans égal ?

La réponse vient du fait que, premièrement, les plans d'immanence sont comme des processus dynamiques et quasi-ouverts sur ce qui vient de leur extérieur ; que, deuxièmement, ce fond dans lequel ils puisent leur vitalité est partagé par tous ; et que, troisièmement, ce fond ou extérieur doit impérativement être tenu à l'écart, c'est ce que Deleuze nomme « chaos ». Or si un plan – nommons-le plan  $x$  –, arrive à faire un avec cet extérieur, « le chaos », et pourtant, demeure un plan de philosophie, c'est-à-dire continue à permettre qu'un mécanisme d'élimination ou de tri opère, grâce auquel la puissance de la philosophie ne se trouve pas dispersée entièrement dans l'incoordonné du « chaos », ce plan  $x$  aura épuisé la fonction de tout plan, dans la mesure où sa « part du feu », c'est-à-dire sa « dose

<sup>2</sup> Alain BADIOU souligne par ailleurs dans son *Deleuze : « Le clameur de l'Être »*, Paris, Fayard/Pluriel, 2013, que cette idée de « pureté » occupe une place centrale dans le système deleuzien, dans la mesure où il s'agit pour Deleuze d'être à la hauteur de la figure de « l'automate purifié » qui serait « traversé par une actualisation de l'Un-tout », p. 21 sq.

<sup>3</sup> Nous ne partageons pas la position de Quentin MEILLASSOUX quand il écrit dans « Soustraction et contraction : À propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et Mémoire* », *Philosophie*, n° 96, hiver 2007, Paris, Éd. de Minuit, p. 67–93, que « la tentative de comprendre l'immanence deleuzienne à partir de Spinoza ne peut pas donner grand chose » (p. 68). Cela n'empêche en rien que sa manière d'approcher Deleuze via « le prince mineur de l'immanence », Bergson, soit extrêmement suggestive.

<sup>4</sup> DELEUZE–GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 39.

d'immanence », seraient maximales<sup>5</sup>. Car, de fait, le « chaos » seul, envahissant le plan, peut faire que tout ce qui se voudrait de l'ordre de la transcendance sur un plan d'immanence quelconque peut être aboli et démonté. Bref, pour fabriquer une philosophie totalement immanentiste, il faudrait trouver le moyen par lequel une philosophie peut avoir comme tâche philosophique l'abolition de la frontière entre philosophie et « chaos », c'est-à-dire « non-philosophie ».

On voit bien la difficulté. Il reste à comprendre comment ce plan *x* résistera à sa disparition d'entrée de jeu, étant donné que les flux du « chaos », envahissant le plan pour casser tout élément de transcendance, y seraient très importants, et jusqu'à quel point cela tiendra, étant donné que sa puissance tend dès lors à se confondre avec celle du « chaos », et qu'il risque désormais d'y « retomber », comme écrit Deleuze<sup>6</sup>. D'où, on verra, la résolution finale du problème : ce plan *x* vise en fait un devenir-non-philosophe philosophique. Ainsi, « le plan d'immanence pur » est celui qui aura été purifié de sa pureté, car c'était le mécanisme de purification, ce que Deleuze nomme « le crible », qui, tout en extrayant ou sélectionnant une part du « feu de l'immanence » du « chaos » pour le laisser pénétrer sur le plan, cherchait en même temps à maintenir « le chaos » à l'écart.

Voyons maintenant de plus près comment notre hypothèse tient. Chaque « plan, écrit Deleuze, est comme une coupe du chaos, et agit comme un crible »<sup>7</sup>. Le « crible » est le premier terme central du vocabulaire qui décrit le fonctionnement des « plans ». Ce sont les cribles qui individualisent les plans et c'est à cause d'eux qu'il y a une multiplicité de plans. Il s'agit donc en premier lieu avec un crible quelconque de cette puissance propre d'une philosophie à « acquérir une consistance », ou encore, comme Deleuze le souligne, « de donner consistance sans rien perdre de l'infini ». En somme, un crible transforme, en terrain philosophique, le « mouvement infini » de la pensée ou, c'est la même chose mais « sous un autre Attribut » comme dirait Spinoza, les « mouvements de l'infini ». Le crible est ce qui « découpe » le chaos, pour en offrir la bonne part au philosophe.

Certes, trop de « chaos » équivaut à la défaite de la philosophie, au danger d'excès de mouvement et de manque de consistance. Comme en témoigne Deleuze, « rien n'est plus douloureux, plus angoissant qu'une pensée qui s'échappe à elle-même, des idées qui fuient, qui disparaissent à peine ébauchées, déjà rongées par l'oubli ou précipitées dans d'autres que nous ne maîtrisons pas davantage »<sup>8</sup>. Ou encore, le crible offre à la philosophie ce qui lui est nécessaire mais qui, comme le décrit Deleuze, reste « pré-philosophique », ce qui veut dire que le « crible » se situe au niveau de la conquête du philosophe du « pré-supposé » de sa philosophie. Il faut comprendre par là quelque chose comme le premier moment de l'usage d'un discernement philosophique ; et pour être bon philosophe, il faut un bon sens de discernement. Le plan d'immanence fait la « sélection » en amont, et il le fait de façon « intuitive » ; or, « le plan d'immanence, écrit Deleuze, est pré-supposé, non

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 46, et pour les citations ci-après : *idem.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 189, et pour les citations ci-après voir les pages : 53 *sq.*, 44.

pas à la manière dont un concept peut renvoyer à d'autres mais dont les concepts renvoient eux-mêmes à une compréhension non-conceptuelle ». Et encore, souligne Deleuze, « cette compréhension intuitive varie » de philosophe en philosophe, en fonction de sa façon de « tracer » son plan à lui. Ainsi le philosophe discerne, au moyen du « tri » purificateur du crible, ce qui serait non plus simplement « chaotique » pour lui, contre quoi il faudrait qu'il se « protège »<sup>9</sup> comme avec une « ombrelle », mais ce à partir de quoi il peut déterminer la texture de sa philosophie même, et son « horizon absolu »<sup>10</sup>. Selon Lapoujade, il s'agit du passage d'un « agencement » à un autre, le « chaos » n'étant pas « l'informe », mais « l'inconstant »<sup>11</sup>.

On pourrait aussi concevoir ce développement à la lumière de *Mille Plateaux* comme l'agencement d'un rythme (« une ritournelle ») particulier à l'immanence qui mime et épouse, au moins en partie, le rythme du « chaosmos »<sup>12</sup>. Enfin, rappelons que, pour Deleuze « les concepts [...] n'impliquent que des voisinages et des raccordements sur horizon »<sup>13</sup> ; l'horizon, du coup, demeure ontologiquement distinct des concepts qui le « parcourent ».

On a tous connu, si on fait de la philosophie, ce dont il s'agit ici. Chaque philosophe, selon sa puissance d'agir propre, pour parler le spinozien, décide avant toute décision consciente jusqu'où va s'étendre le royaume du conceptualisable, autrement dit, la zone de l'agencement de la pensée. En même temps, le philosophe saura, par discernement et par l'exercice d'une sorte d'intuition, comme écrit Deleuze, qu'il n'a pas une puissance d'agir, c'est-à-dire la puissance philosophique de créer des concepts, une puissance assez « haute », assez grande, pour s'efforcer de créer le concept de « tout ça » – cette bouteille de Châteauneuf-du-Pape en particulier, ce bleu-gris-vert-là des yeux de cette personne singulière-ci ; « tout ça » dépasse l'horizon du conceptualisable, estime-t-il, et doit être confiné, relégué et « ghettoisé » comme étant de l'ordre du « chaos non-philosophique ». Or on voit bien pourquoi Spinoza ne peut que jouer un rôle exceptionnel dans ce schéma, car chez lui en effet le « troisième genre de connaissance » prétend pouvoir trouver pour chaque chose singulière le concept même qui fait un avec elle. Comme si l'horizon du spinozisme était tout simplement l'horizon du Réel, dans la mesure où son « crible » est unique en son genre.

Bref, tout « crible » décide de la géographie possible, en vue des critères ou puissances d'une philosophie quelconque, du milieu plus ou moins fluide, plus ou moins expansif, que ses concepts vont peupler, et ce milieu constitue l'arrière-fond qui fait de la philosophie autre chose qu'une simple envolée d'esprit destinée à ne pas tenir longtemps. Pour chaque plan z, donc, un crible z. On voit ici, indiquons-le

<sup>9</sup> Se reporter au passage : « Nous demandons seulement un peu d'ordre pour nous protéger du chaos », in *Ibid.*, p. 201.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>11</sup> LAPOUJADE, David, *Deleuze et les mouvements aberrants*, Paris, Éd. de Minuit, 2014, p. 186 sq.

<sup>12</sup> DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Félix, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éd. de Minuit, 1980, p. 384 sq.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 93.

au passage, la trace de l'héritage de Nietzsche chez Deleuze<sup>14</sup> : « l'éternel retour » de l'immanence chez les philosophes vient de leurs efforts individuels – toujours répétés, et pourtant à chaque fois un geste de nouveau inchoatif – pour faire entrer l'infini et l'actif au sein de leurs systèmes, tout en purifiant et rejetant instinctivement le « malsain », pour parler comme Nietzsche.

Par ailleurs, dans *Le Pli*, Deleuze souligne encore davantage la centralité du concept du « crible »<sup>15</sup>. Le crible fait comprendre que « le chaos n'existe pas », ou qu'il n'est qu'une « abstraction », ne serait-ce que parce que le chaos, paradoxalement, résulte du travail du crible. En faisant sortir quelque chose du « chaos », il fait en même temps ce qu'on peut nommer la part « rejetée » comme relevant du « chaos ». Le crible ne fait entrer sur le plan d'immanence, pour reprendre les termes leibniziens, « que des compossibles », c'est-à-dire strictement ce qui peut faire du plan un réseau de co-imbrication d'événements ou réalités concevables pour et par la pensée ; « le chaos », en revanche, donne lieu à « l'universel étourdissement » : trop de mouvement, trop d'infini. En amont de toute événementialité, il y a le tri fait par « le crible ». Et pourtant, Deleuze souligne également que

si le chaos n'existe pas, il est seulement l'envers du grand crible, et que celui-ci compose à l'infini des séries de tous et de parties, qui ne nous paraissent chaotiques (suites aléatoires) que par notre impuissance à les suivre, ou par l'insuffisance de nos cribles personnels<sup>16</sup>.

C'est là que le bât blesse : le chaos existe donc, mais comme ce contre quoi on ne saurait que trop résister ; c'est après-coup qu'on peut jeter un regard sur lui ; en revanche, le chaos cesserait d'être chaos quand le crible le plus puissant qui soit, c'est-à-dire celui qui saurait supporter la plus grande diversité de déterminations, ou la plus grande « dose » d'immanence, l'offrirait au philosophe comme source d'infini. Enfin, ce « crible » aurait pu faire sortir quelque chose du chaos, mais ce quelque chose, la « coupe », en « différerait très peu », selon Deleuze.

Ainsi, tout « crible » étant « tendu sur le chaos », et « le chaos » étant ce qui « défait dans l'infini toute consistance »<sup>17</sup> – « le chaos chaotise », comme écrit Deleuze –, la stratégie des plus malins consiste à employer et accueillir le chaos au sein du plan dès que, malheur suprême de la pensée, la « transcendance » aura su s'ériger au sein du plan d'un philosophe. En effet, le chaos apporte aussi de bonnes nouvelles : nous devons, à bon droit, « demander un peu d'ordre pour nous protéger du chaos », comme écrit Deleuze ; il n'empêche que le chaos peut aussi, parce qu'il joue un rôle de décomposeur, libérer la philosophie de tout ce qui, à l'intérieur de son milieu, se fait faux-semblant de venir de l'extérieur. Courir sus à la

<sup>14</sup> En effet, c'est Nietzsche qui a su introduire dans la philosophie les concepts de « sens » et de « valeur », à partir desquels le philosophe, à travers son emploi du concept de « l'éternel retour », a pu également faire de la philosophie un effort exprès pour sélectionner tout ce qui favorise sa « volonté de puissance » et pour rejeter les « forces réactives ». Voir aussi DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.

<sup>15</sup> DELEUZE, Gilles, *Le Pli*, Paris, Éd. de Minuit, 1988, p. 104.

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> DELEUZE-GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 46.

transcendance ! N'est-il pas clair que, chaque fois qu'une philosophie trouve ou invente de la transcendance, elle met un terme à ce mouvement infini du milieu dans lequel elle se meut ? La transcendance, en fait, a ceci de particulier, de nommer la mort de la philosophie et le triomphe des « forces réactives » ; et la mort de la philosophie est toujours une mort par diversion, par trompe-l'œil, par tricherie ; c'est la mort infligée par le poison du théologien ou du dialecticien. La philosophie finit parfois par croire que ce qui reçoit une surpuissance grâce à l'investissement qu'elle fait reçoit cette surpuissance non pas d'elle, mais d'un dehors. Or elle commence à isoler ce surcroît de puissance – ce qui donne une fixation ou fétichisation de la puissance de la philosophie en question –, et de là vient l'aliénation de ses propres puissances dans une soi-disant « transcendance ». Mais cela demeure toujours un processus qui a lieu sur un plan d'immanence, donc qui relève de l'intérieur. Voilà, de nouveau, la leçon de Nietzsche : on brisera les idoles en rabaissant la transcendance sur le chaos, le devenir-infini dans toute sa violence, l'horizon au-delà duquel rien ne s'étend. On laissera ainsi entrer le « chaos » au sein du « plan », quitte à voir « défait » ce « milieu », au profit de nouvelles configurations et de nouveaux mouvements infinis ; bref, pour donner lieu à une « déterritorialisation », suivie par un « repeuplement conceptuel ». En effet, le chaos est caractérisé, comme écrit Deleuze, « moins par l'absence de déterminations que par la vitesse infinie à laquelle elles s'ébauchent et s'évanouissent »<sup>18</sup>. Le chaos est donc utile car dangereux. Le Grand Midi, c'est aussi l'heure du Grand Vent qui abat et arrache, qui déracine et disperse les graines sauvages. C'est sans doute aussi la raison pour laquelle l'immanence est elle-même dangereuse ; les mouvements de l'infini qui la touchent à même sa raison d'être : briser le règne de la Mort, le règne des théocrates, le règne de la « moraline », le règne de la transcendance et le règne même de Dieu (n'oublions pas que, selon Deleuze, Spinoza est bel et bien un « athée serein »<sup>19</sup>) sont autant « d'emprunts », comme écrit Deleuze, au « feu » du chaos<sup>20</sup>. On songe à l'Axiome de *L'Éthique IV*, selon lequel toute chose est détruite par une chose plus puissante ; il nous donne une idée, quoique approximative, de ce « chaos » toujours menaçant à l'intérieur même du plan d'immanence, le côté obscur de la force pour ainsi dire<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> *Idem.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>20</sup> Voir *ibid.*, p. 49 (« À première vue, on ne voit pas pourquoi l'immanence est si dangereuse... »), et p. 53 pour l'usage du mot « emprunt ». La « Conclusion » de *Qu'est-ce que la philosophie ?* insiste encore plus sur le fait que ce « chaos » est la source de la créativité, non seulement des philosophes, qui « tirent des plans sur le chaos » (p. 202) et « donnent de la consistance (réalité) à celui-ci » (p. 208), mais aussi des artistes (p. 206 : « L'art prend un morceau du chaos dans un cadre ... ») et des scientifiques (p. 205 sq. : « La science donnerait toute l'unité rationnelle à laquelle aspire pour un petit bout de chaos qu'elle pourrait explorer »).

<sup>21</sup> Il faut approfondir cette suggestion à la lumière de la V<sup>e</sup> partie, 37 sc. de *L'Éthique* de Spinoza (SPINOZA, Baruch, *L'Éthique*, Paris, Seuil, 2010), suivant lequel l'axiome ne s'applique aux choses qu'en tant qu'on les considère en relation à un temps et un lieu précis. En effet, du point de vue de l'éternité, cet axiome n'a plus de validité : le point de vue de l'éternité, c'est le point de vue qui nous donne à voir les « vérités éternelles », telles qu'elles sont comprises en elles-mêmes et à travers la nature de Dieu. C'est dire que bien que l'axiome soit localement exact, car il décrit le dynamique des choses singulières en tant qu'elles sont mises-en-rapport les unes aux autres, néanmoins il est globalement faux, puisque celui qui

Nous pouvons imaginer « le crible » dans ses rapports au « chaos » comme une espèce de membrane cellulaire semi-perméable. Le milieu lui-même des philosophes partage sa fluidité avec un supra-milieu non-conceptualisable : le chaos. La membrane doit savoir, pour permettre la survie de la philosophie, se dilater et « faire rentrer » du flux nouveau du supra-milieu à l'intérieur de l'enclos : ce mouvement volatilise les éléments de la « transcendance » sur un plan z. Mais la pression ambiante du supra-milieu « chaotique » fait que la philosophie se resserre sur elle-même, saisit ses propres « mouvements de l'infini » (c'est-à-dire : son « bout du chaos », comme écrit Deleuze assez souvent) et développe ces forces à travers le peuplement conceptuel de soi-même. D'où sa dispersion imminente si, ignorant sa propre puissance, elle se laisse trop dilater et « retombe » par mégarde dans le chaos. On se souviendra aussi, au passage, du fait que l'exposition aux flux lumineux qui peuvent rendre aveugle est la définition même de la philosophie pour Platon ; ainsi, les yeux du philosophe servent de crible, au risque de la cécité.

Tel est le cas pour le plan z. Mais pour le plan x, le plan d'immanence « pur », que reste-t-il ? Sa « dose » d'immanence est maximale. Ce plan a eu la force nécessaire pour maintenir sa consistance, tout en sachant casser sans relâche les éléments de transcendance, c'est-à-dire tout en restant « dilaté » et perméable au plus haut point au « chaos ». Son dynamisme et ses mouvements de l'infini sont, pour parler le spinozien, « infiniment infinis ». Or Spinoza a été le plus cohérent et le plus consistant dans ses efforts à tracer un plan d'immanence : son crible a été en effet « le grand crible », et de même, pour le spinozisme, le chaos cesse de menacer, car chez lui les déterminations – autrement dit l'horizon du conceptualisable –, deviennent infiniment infinies, bannissant du même coup toute trace de « négation », malgré le mot célèbre de Hegel (« *omnis determinatio est negatio* »). C'est dans ce sens-là, par ailleurs, qu'on pourrait également saisir le sens global d'un « expressionnisme généralisé » : chaque chose enveloppe une quantité infinie d'expressions, chaque chose, dans l'univers spinoziste, peut être « dépliée » à l'infini, car « les mouvements de l'infini » vont eux-mêmes à l'infini.

Mais alors, la seule voie qui reste pour que cette philosophie ne perde pas toute orientation ou projet philosophique – vu qu'elle tend dès lors à se donner tout entièrement au « chaos » – consiste pour elle à faire de son « devenir-infini » ou mouvement infini intérieur un devenir-non-philosophe philosophique. Ainsi, le plan d'immanence, en coupant et recoupant au plus profond du « chaos » pour prévenir qu'aucun élément de transcendance ne s'érige en lui, se donne, comme son propre projet philosophique le plus intime, ce devenir-autre de la philosophie. En effet, le chaos, pour peu qu'il reste source d'inquiétude, offre aussi à la philosophie son opportunité suprême, de se purifier d'elle-même. Le philosophe voit rempli tout le

---

contemple les choses singulières *sub specie æternitatis* comprend que la nécessité propre à chaque chose de faire tout ce qu'elle peut épuise entièrement la part de « vérité éternelle » propre à chaque chose, en dehors de tout circonstance de temps et de lieu qui fait que la chose se voit remplacée contre une autre chose. Enfin et surtout, si « le plan d'immanence pur » et le point de vue de l'éternité sont la même chose, il faut examiner en quoi Deleuze, qui insiste sur l'aspect *dynamique* de l'immanentisme et ainsi récupère à son compte le spinozisme, laisse du coup dans l'ombre un aspect plus *statique* de l'immanentisme tel que Spinoza lui-même l'avait compris.

plan d'immanence avec tout le Réel, toutes les modulations du Réel, mais pour cela il faut en même temps qu'elle assume sa charge, en se défaisant d'elle-même. Dès lors, le philosophe n'a qu'à se donner comme projet d'apprendre à n'être plus philosophe, pour ne rien exclure de son plan d'immanence : voilà le devenir-non-philosophe philosophique, soit l'essence même de la modulation spinoziste chez Deleuze. On ne peut pas s'empêcher de percevoir ici la pertinence de la dénomination « christique » : le philosophe « se martyrise », il « accomplit » les lois de la philosophie, lois du rationalisme traditionnel si on peut dire, pour donner lieu à une nouvelle configuration de la pensée. On sait maintenant pourquoi Deleuze écrit que Spinoza « achève la philosophie, parce qu'il en a rempli la supposition pré-philosophique ».

Qui « gagne perd » ? Pas exactement. La philosophie spinoziste, « pur plan d'immanence », était nommée « devenir-infini ». Son *devenir* est justement donc cela, « infini », ou plus techniquement il est « indéfini », toujours à accomplir, et son projet aussi de transformer le philosophe en non-philosophe, c'est-à-dire de le transformer en Sage ou en Enfant de Nietzsche, selon l'angle que l'on prend pour l'apprécier. Nous trouvons ici la justification profonde du point de vue de Zourabichvili selon lequel « le personnage conceptuel qui hante le spinozisme est l'enfant ». En effet, sur « le plan d'immanence » pur, donc spinoziste, « la rencontre, l'expérimentation sont toujours possibles, et ne se heurtent à aucune cloison ; qu'elles soient heureuses est une autre question ». Autrement dit, même s'il « ne saurait y avoir d'expérience du chaos, pour suivre Zourabichvili, puisque celle-ci se confondrait avec l'effondrement de la pensée », néanmoins, on peut dire que Spinoza « a produit un plan d'expérience qui implique sa propre redistribution à potentiel infini », cette « pensée qui ne sait pas à l'avance ce que signifie penser et qui ne peut que retourner incessamment à l'acte qui l'engendre (coupe du chaos) »<sup>22</sup>.

Loin donc de signifier la « mort » du philosophe, sinon peut-être dans un sens strictement spinoziste<sup>23</sup>, et surtout pas mort par pétrification, mort par refroidissement, mort crispée, caractéristique des philosophes qui tirent des plans trop pauvres en immanence, archétypiquement les philosophes du « platonisme », par exemple, le « devenir-infini » signifie plutôt *devenir-infiniment-autre*, abandon de soi, transformation et métamorphose : tout ce qui fait de la philosophie un projet, un stade, ou une étape de la vie, une tâche infinie, assumée pleinement une seule fois dans l'histoire de la philosophie selon Deleuze par « le Christ des philosophes ». Il s'agit aussi de ce que Badiou dans son *Deleuze* : « *La clameur de l'Être* » voit comme l'« ascétisme » deleuzien, c'est-à-dire, selon lui, « la condition de la pensée

<sup>22</sup> Voir ZOURABICHVILI, François, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 60-63.

<sup>23</sup> La philosophie spinoziste nous donne les outils conceptuels pour concevoir en quoi la mort n'est jamais univoque mais revêt plus qu'une signification. Nous songeons, bien évidemment, à la fameuse discussion chez Spinoza du poète espagnol frappé d'amnésie (sans doute s'agit-il de Luis de Gongora), qui, tout en conservant la mémoire de sa langue maternelle, meurt en tant que poète. Sa mort est dans un sens du coup une mort non-clinique : « son corps n'a pas été changé en cadavre » ; néanmoins, « la nature de son corps a été échangée contre une nature autre tout à fait différente », in SPINOZA, *L'Éthique*, IV<sup>e</sup> partie, 39 sc.

pour Deleuze », à savoir « le pouvoir, durement conquis contre soi, d'être contraint au jeu du monde »<sup>24</sup>.

Deleuze n'a pas bricolé à la hâte cette vision du spinozisme, en vue d'improviser ou de faire sortir, comme un *deus ex machina*, de l'égalité des plans « LE » plan qui les surplombe. On la retrouve dans toute son œuvre sur Spinoza. Il n'est pas douteux en effet qu'il a su rester cohérent avec lui-même et sa propre manière d'être spinoziste.

Ainsi, lorsque Deleuze conçoit le spinozisme comme « plan d'immanence le plus pur », il ne fait que réactiver certains leitmotivs de sa lecture générale du spinozisme. Il s'agit d'une préoccupation assez importante chez Deleuze : Spinoza comme celui qui « apprend aux philosophes à devenir des non-philosophes »<sup>25</sup>, comme il écrit dans la conclusion de *Spinoza : philosophie pratique*. D'une certaine façon, le pari de Deleuze a toujours été de vouloir montrer que « l'apprentissage » chez Spinoza donne lieu à une transformation radicale, le « devenir » spinoziste en question ; si bien que *l'Éthique* n'existe pas à proprement parler, puisque c'est un Livre composé de plusieurs livres, chacun opérant différemment, qui n'obéissent pas tous à une norme universelle. Mais pour que cela puisse être considéré comme légitime du point de vue de la recherche spinoziste, il faut résoudre un problème intérieur à l'œuvre de Spinoza (l'œuvre, aux yeux de Deleuze, elle-même étant au préalable considérée comme consubstantielle à *l'Éthique*), à savoir à quel moment arrive la rupture des raisonnements, à quel moment surgit l'inédit, le nouveau, quand enfin le devenir se manifeste en tant que changement radical, et non plus comme simple évolution « du pareil au même ». Autrement dit, dans *l'Éthique*, y a-t-il une rupture dans la progression démonstrative, c'est-à-dire, pour reprendre les termes du spinozisme même, peut-on parler dans le texte même d'un passage qu'on ferait du second genre au troisième genre de connaissance ? Or faute de situer la rupture de la chaîne, et de lui assigner sa place philosophique, l'interprétation globale de Deleuze ne tiendra pas : le philosophe sera resté philosophe, ses « notions communes » n'auront pas donné comme fruit le « troisième genre de connaissance », bref, le « plan d'immanence », comme tout autre plan d'immanence, aura maintenu le « chaos » à l'écart, tout en morcelant et travaillant une part de celui-ci.

Pour Deleuze la réponse a toujours été<sup>26</sup> : « Oui, il y a une rupture ». C'est pourquoi Deleuze doit insister sur l'existence d'une pluralité d'*Éthiques*. C'est une

<sup>24</sup> BADIOU, Deleuze, *Le clameur de l'Être*, p. 22–24.

<sup>25</sup> DELEUZE, Gilles, *Spinoza : Philosophie pratique*, Paris, Éd. de Minuit, 2003, « Conclusion : Spinoza et nous », p. 174 : « Le caractère unique de Spinoza, c'est que lui, le plus philosophe des philosophes (contrairement à Socrate même, il ne réclame que de la philosophie ...), il apprend au philosophe à devenir non philosophe. Et c'est dans le livre V, qui n'est pas du tout le plus difficile, mais le plus rapide, d'une vitesse infinie, que les deux se réunissent, le philosophe et le non-philosophe, comme un seul et même être ».

<sup>26</sup> Compte tenu du célèbre Appendice de *Spinoza et le problème de l'expression*, intitulé « Étude formelle du plan de *l'Éthique* et du rôle des scolies dans la réalisation de ce plan : les deux *Éthiques* », il nous paraît tout à fait légitime de souligner que depuis qu'il a commencé à travailler Spinoza en profondeur, Deleuze n'a jamais relâché cet argument, que *l'Éthique* n'est pas un seul livre. Néanmoins, il faudrait, quoique ce ne soit pas ici le lieu pour le faire, déterminer pourquoi Deleuze a décidé de passer de l'argument selon lequel *l'Éthique* serait double à l'argument selon lequel *l'Éthique* serait triple, comme

thèse deleuzienne assez célèbre dans le champ des études spinozistes qui a trouvé sa forme la plus mûre dans *Critique et clinique* : on peut parler d'une première *Éthique*, ce « long fleuve tranquille et puissant » composé de propositions et démonstrations ; on peut parler d'une deuxième *Éthique*, plus souterraine, comme une « veine de lave », celle des scolies et des polémiques, qui fait un avec l'appel aux affects et leurs devenir puissants ; et on peut parler d'une troisième *Éthique*, quand, dans le « Cinquième Livre », comme écrit Deleuze, *l'Éthique* entre pleinement sur le terrain des « raccourcis fulgurants » où la « vitesse devient absolue ». Or cette dernière *Éthique*, celle qui se comprend sous le mode du « troisième genre de connaissance », correspond non seulement au devenir Sage du philosophe, son devenir libre, mais aussi à ce moment précis où l'immanentisme atteint son point culminant dans l'histoire de la philosophie, lorsque le discernement intuitif devient intelligence de la chose singulière. De même, le Sage annonce aussi « l'achèvement » de la philosophie, dans la mesure où la philosophie aurait su enfin se rapporter à « l'infiniment infini », car chaque moment du Réel sera maintenant conceptualisable, jusqu'à inclure en elle-même ce qui lui est totalement autre : l'état non-philosophique. L'état « non-philosophique » correspond à cette modulation, ce désir d'outrepasser les bornes des normes rationalistes traditionnelles, pour que toute détermination, quelle que soit sa nature, pénètre le plan de la philosophie, active ses puissances et annule définitivement la possibilité de la fabrication d'éléments soi-disant transcendants, car rien ne reste extérieur à la philosophie. La contemplation d'un « chaos » tenu à l'écart, cela même qui pouvait donner lieu à la vision de ce mirage nommé la « transcendance », est désormais impossible. Ou encore, l'impossible, l'état non-philosophique comme projet du devenir philosophique, apparemment si contradictoire, devient enfin possible. Purifiée de sa pureté, la richesse de l'immanentisme absolu est alors celle du Tout, et c'est en cela même qu'il devient pratique. Car n'est-il pas vrai que Spinoza demeure le philosophe par excellence dans la mesure où il a su dresser une philosophie, qui se donne une ambition, qui est dotée d'un *conatus* qui dépasse l'ambition philosophique « normale », celle qui se contente tout naturellement de sa condition « institutionnelle » plus ou moins heureuse ? Spinoza n'a-t-il pas voulu « nous mener comme par la main à la béatitude », et la béatitude, n'est-elle pas splendide autant que rare et difficile ?

Ainsi, nous avons vu que dans une sorte de processus, pour reprendre le mot de Whitehead, la pureté finit par être supprimée par la purification de la purification, et que, pour tout dire en deux mots, la modulation spinoziste chez Deleuze désigne le dépassement de la philosophie par les moyens de la philosophie. Il s'agit ici en fin de compte de quelque chose comme une espèce d'agencement « au-delà » de la philosophie telle qu'elle a été classiquement pratiquée, agencement qui se situe paradoxalement au cœur même de l'entreprise philosophique dans toute sa pureté.

c'est le cas dans le texte « Spinoza et les trois "Éthiques" » dans *Critique et clinique* (Paris, Éd. de Minuit, 1993, p. 172-187).