

Deleuze lecteur de Spinoza -La tentation de l'impératif

Charles Ramond

► **To cite this version:**

Charles Ramond. Deleuze lecteur de Spinoza -La tentation de l'impératif. Adnen Jdey. Les Styles de Deleuze, Bruxelles : Les Impressions Nouvelles, pp.49-72, 2011, Réflexions faites. halshs-00638179

HAL Id: halshs-00638179

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00638179>

Submitted on 7 Feb 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

[Communication au Colloque *Spinoza-Deleuze*, GRS / CERPHI / CIEPFC, Paris, 29-30 avril 2011. Version écrite publiée in *Les Styles de Deleuze* –suivi de cinq lettres inédites de Gilles Deleuze, sous la direction d’Adnen Jdey. Bruxelles : Les Impressions Nouvelles (coll. « Réflexions Faites »), 2011, 303 p., pp. 49-72.]

Deleuze lecteur de Spinoza

-la tentation de l’impératif

Par Charles Ramond
Université de Paris 8 Vincennes Saint-Denis / EA 4008 LLCP

Chacun sait la place que Deleuze fait à Spinoza, particulièrement les lecteurs et interprètes de Spinoza, qui ont tous lu et médité avec passion aussi bien le *Spinoza et le problème de l’expression* de 1968 (désormais *SPE*) que le *Spinoza philosophie pratique* de 1991 (désormais *SPP*). C’est par exemple à partir d’options de lectures très proches au départ de celles développées par Deleuze dans le premier de ces ouvrages, notamment l’attention portée d’abord sur tout ce qui relève du quantitatif et du qualitatif dans la philosophie de Spinoza, que j’ai pu développer depuis une quinzaine d’années une lecture finalement divergente, privilégiant, pour le dire d’un mot, une vision extensive

plutôt qu'intensive du spinozisme¹. Mon propos ne sera pas ici de revenir directement sur le fond de la lecture deleuzienne de Spinoza, mais, puisque le sujet général du présent recueil porte sur « les styles de Deleuze », de tenter une lecture de la façon assez particulière dont Deleuze *écrit sur Spinoza*, en laissant pour d'autres travaux ou d'autres occasions la question de savoir si ces observations et ces analyses pourraient ou non être généralisées à la façon dont Deleuze écrit sur les autres philosophes ou sur l'histoire de la philosophie -intuitivement, et en l'attente de vérifications poussées, je donnerais d'ailleurs une réponse plutôt positive à une telle question, tant Deleuze est lui-même dès qu'il s'agit de Spinoza.

Pour Deleuze, la philosophie est une affaire de « vitesses » -tout particulièrement celle de Spinoza, et surtout dans *l'Éthique*². L'écriture de Deleuze, à son tour, entraîne souvent le lecteur dans une philosophie à grande vitesse, dans une sorte d'ivresse du flux. Pour tenter d'apercevoir le style de Deleuze lorsqu'il écrit sur Spinoza, un puissant effort de freinage s'est donc avéré nécessaire. Il a fallu arrêter le regard sur ce qui pouvait sembler des détails stylistiques (formes rhétoriques, emploi des majuscules, des guillemets, des italiques, voire des crochets droits), sachant que l'attention extrême portée par Deleuze à la question du « style » interdisait *a priori* toute hiérarchisation entre « fond » et « forme », et légitimait au contraire la prise en compte de tous

¹ Voir notamment C. Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza* (PUF, 1995), traduction du *Traité Politique* (PUF, 2005), et *Dictionnaire Spinoza* (Ellipses, 2007).

² « [...] Le livre V se présente comme un accéléré ou un précipité de démonstrations. [...] Les démonstrations n'y ont pas le même rythme que dans les livres précédents, et comportent des raccourcis, des éclairs. En effet, il s'agit alors du troisième genre de connaissance, comme une fulguration. Il ne s'agit même plus ici de la plus gde vitesse relative, comme au début de E, mais *d'une vitesse absolue qui correspond au troisième genre* » (SPP 152 n. 4 [souligné par Deleuze]) ; formules reprises dans le texte « Spinoza et nous », SPP 170. Voir aussi le célèbre passage de SPP 42-43 : « *l'Éthique* est un livre simultanément écrit deux fois : une fois dans le flot continu des définitions, propositions, démonstrations et corollaires, qui développent les grands thèmes spéculatifs avec toutes les rigueurs de la 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 pose les thèses pratiques de dénonciation et de libération ».

ces éléments de style à titre de dimension constitutive de la création philosophique. L'examen attentif, à ras du texte, des traces deleuziennes sur celles de Spinoza, pouvait ainsi conduire –tels du moins furent le pari et l'ambition de la présente étude- à former une image assez précise du « personnage conceptuel » que fut et reste Gilles Deleuze. On trouvera dans les pages qui suivent l'essai de cette reconstitution.

La première chose qui frappe, dans la façon dont Deleuze écrit sur Spinoza, est la présence constante de formules injonctives ou interdictives, dans des exposés qui pourtant sembleraient appeler un autre type de formulations. On reconnaît assez facilement un passage de Deleuze à la présence de telles formules, qui de ce fait peuvent être considérées (en première approximation) comme des marqueurs de l'écriture deleuzienne. Toutes ces formules ont en commun d'exprimer des *devoirs* ou des *interdictions* en matière d'histoire de la philosophie ou d'interprétation des textes.

Selon une progression du plus neutre au plus caractéristiquement « deleuzien », on trouve d'abord, des formules en « il faut / il ne faut pas » (je souligne dans tous les cas, sauf indications contraires) :

(1) « *Il faut* prendre à la lettre une métaphore de Spinoza qui montre que le monde produit n'ajoute rien à l'essence de Dieu » (SPE 87).

(2) « C'est chacun de ces points *qu'il faut* analyser » (SPE 114).

(3) « Le philosophe peut habiter divers États, hanter divers lieux, à la manière d'un ermite, d'une ombre, voyageur, locataire de pensions meublées. C'est pourquoi *il ne faut pas* imaginer Spinoza rompant avec un milieu juif supposé clos » (SPP 11).

(4) « *Il faut* comprendre en un tout la méthode géométrique, la profession de polir des lunettes et la vie de Spinoza » (SPP 23).

(5) « Pour saisir [...] il ne suffit pas de [...] ; *il faut* plutôt [...] » (SPP 27).

On trouve ensuite des formulations, bien plus nombreuses, en « nous devons / nous ne devons pas » (parfois « on doit / on ne doit pas ») :

(6) « De toute façons, il ne suffit pas de dire que le vrai est présent dans l'idée. *Nous devons* demander encore : qu'est-ce qui est présent dans l'idée vraie ? » (SPE 11).

(7) « *Nous devons* demander comment Spinoza s'insère dans la tradition expressionniste, dans quelle mesure il en est tributaire, et comment il la renouvelle » (SPE 13).

(8) « L'expression se présente comme une triade. *Nous devons* distinguer la substance, les attributs, l'essence » (SPE 21).

(9) « Parmi les nombreux sens du mot 'formel', *nous devons* tenir compte de celui par lequel il s'oppose à 'éminent' ou à 'analogue'. Jamais la substance *ne doit* être pensée comme comprenant éminemment ses attributs » (SPE 50).

(10) « Nous avons une idée de Dieu : *nous devons donc* affirmer une puissance infinie de penser comme correspondant à cette idée ; or la puissance de penser n'est pas plus grande que la puissance d'exister et d'agir ; *nous devons donc* affirmer une puissance infinie d'exister comme correspondant à la nature de Dieu » (SPE 76).

(11) « *On ne doit donc pas* s'étonner que la preuve a posteriori [...] » (SPE 77).

(12) « Surtout *l'on ne doit pas* se hâter de considérer l'ordre et la connexion [...] comme strictement synonymes » (SPE 95).

(13) « C'est pourquoi *nous devons* attacher de l'importance aux termes 'mode' et 'modification' » (SPE 98).

(14) « D'une part *nous devons* attribuer à Dieu une puissance d'exister et d'agir identique à son essence formelle ou correspondant à sa nature. Mais d'autre part, *nous devons* également lui attribuer une puissance de penser, identique à son essence objective ou correspondant à son idée » (SPE 103).

(15) « Reste que *nous devons* distinguer deux points de vue » (SPE 108).

(16) « Là comme ailleurs, *nous ne devons pas* confondre absolument *ce qui s'exprime* et *l'exprimé* » (SPE 127 – derniers mots soulignés par Deleuze).

(17) « Quelles sont les conséquences de cette théorie spinoziste de la vérité ? *Nous devons* d'abord en chercher la contre-épreuve dans la conception de l'idée inadéquate » (SPE 130).

(18) « *Nous devons* distinguer deux aspects dans l'idée inadéquate ».

(19) « *Nous devons* donc demander » (SPE 177).

(20) « Une essence de mode s'exprime éternellement dans un rapport, mais *nous ne devons pas* confondre l'essence et le rapport dans lequel elle s'exprime » (SPE 191).

(21) « C'est pourquoi *nous ne devons* surtout *pas* confondre les essences et les rapports, ni la loi de production des essences et la loi de composition des rapports » (SPE 193).

(22) « *Nous devons* encore demander » (SPE 287).

(23) « Comment opéra la lente conversion philosophique qui le fit rompre avec la communauté juive, avec les affaires, et le conduisit à l'excommunication de 1656 ? *Nous ne devons pas* imaginer homogène la communauté d'Amsterdam » (SPP 11).

(24) « Quand Spinoza parle de la nocivité des révolutions, *on ne doit pas* oublier que la révolution est conçue en fonction des déceptions que celle de Cromwell inspira » (SPP 17).

(25) « Le *conatus ne doit* surtout *pas* être compris comme une tendance à passer à l'existence » (SPP 135).

Enfin, toujours dans le même sens, les formulations les plus caractéristiques de l'écriture de Deleuze (telle qu'on peut l'analyser dans ses deux ouvrages sur Spinoza) consistent en l'usage fréquent du futur de l'indicatif, à entendre comme un impératif, le plus souvent sous forme négative : « On ne confondra pas / on ne dira pas / on ne s'étonnera pas / on ne croira pas / on évitera de », etc. :

(26) « Spinoza dit que les attributs sont 'conçus comme réellement distincts'. Dans cette formule *on ne verra pas* un usage affaibli de la distinction réelle. [...] *Pas davantage on ne croira* que Spinoza fasse de la distinction réelle un usage seulement hypothétique ou polémique » (SPE 28).

(27) « *On ne confondra pas* l'existence de l'essence avec l'existence de son corrélat » (SPE 35).

(28) « Dès lors *on ne pourra pas penser* que Dieu contienne la réalité ou perfection d'un effet sous une forme meilleure que celle dont dépend l'effet » (SPE 59).

(29) « *On ne s'étonnera pas* qu'il y ait des points communs fondamentaux dans la réaction anticartésienne de la fin du XVII^{ème} siècle » (SPE 63).

(30) « Dès lors, *on ne pourra pas dire* que Dieu produise le monde, l'univers ou la nature naturée, *pour s'exprimer* » (SPE 87 [« pour » souligné par Deleuze]).

(31) « *On ne se hâtera pas* de dénoncer les incohérences du spinozisme. Car on ne trouve d'incohérence qu'à force de confondre, chez Spinoza, deux principes d'égalité très différents » (SPE 106).

(32) « Tel est le premier privilège de l'attribut pensée [...]. *On ne confondra pas* ce premier privilège avec un autre, qui en découle » (SPE 109).

(33) « À cet égard, *on ne verra* nulle différence entre l'*Éthique* et le *Traité de la Réforme de l'Entendement* » (SPE 115).

(34) « Spinoza reconnaît que [...]. *On n'y verra pas* une insuffisance de la méthode, mais une exigence de la méthode spinoziste » (SP 122).

(35) « En quel sens l'idée de Dieu est-elle 'vraie' ? *On ne dira pas* d'elle qu'elle exprime sa propre cause : formée absolument, c'est-à-dire sans l'aide d'autres idées, elle *exprime l'infini* » (SPE 126 [« exprime l'infini » souligné par Deleuze]).

(36) « *On ne s'étonnera donc pas* qu'il arrive à Spinoza de dire que » (SPE 129).

(37) « *On ne croira pas* qu'en réduisant ainsi les créatures à des modifications ou à des modes, Spinoza leur retire toute essence propre ou toute puissance » (SPE 150).

(38) « *On évitera de croire* que l'extension soit un privilège de l'étendue. [...] *On ne s'étonnera donc pas* que, outre l'infini qualitatif des attributs qui se rapportent à la substance, Spinoza fasse allusion à deux infinitifs quantitatifs proprement modaux » (SPE 174).

(39) « *On ne confondra pas* la théorie spinoziste [sur les essences] avec une théorie cartésienne en apparence analogue » (SPE 176).

(40) « *On évitera* de donner des essences particulières spinozistes une interprétation leibnizienne » (SPE 181).

(41) « *On ne confondra pas* 'infinité de façons' et 'très grand nombre de façons' » (SPE 198).

(42) « *On évitera* de prêter à Spinoza des thèses intellectualistes qui ne furent jamais les siennes » (SPE 200).

(43) « *On ne dira donc pas* que les notions plus universelles expriment Dieu mieux que les notions moins universelles. *On ne dira surtout pas* que l'idée de Dieu soit elle-même une notion commune, la plus universelle de toutes : en vérité, chaque notion nous y conduit, chaque notion l'exprime, les moins universelles comme les plus universelles » (SPE 278).

(44) « *On ne croira pas que* dans sa période quasi professorale Spinoza fût [sic] jamais cartésien » (SPP 16).

(45) « Quoi qu'il y ait dans toute rencontre des rapports qui se composent, et que tous les rapports se composent à l'infini dans le mode infini médiat, *on évitera de dire* que tout est bon, que tout est bien » (SPP 76).

(46) « Une chose finie existante renvoie à une autre chose finie comme cause. Mais *on évitera de dire* qu'une chose finie est soumise à une double causalité, l'une horizontale constituée par la série indéfinie des autres choses, l'autre verticale constituée par Dieu » (SPP 78).

(47) « *On ne confondra pas* les privilèges réels de l'attribut pensée [...] avec les ruptures apparentes [...] » (SPP 97).

(48) « *On ne confondra pas* [les deux puissances d'exister et de penser] avec les deux attributs infinis que nous connaissons » (SPP 135).

(49) « *On ne les identifiera donc pas* aux attributs et modes infinis. Ce serait à la fois trop large et trop étroit » (SPP 162 n. 17).

Les listes ci-dessus, à très peu près, donnent une idée complète de ce que l'on peut trouver dans les deux livres consacrés par Deleuze à Spinoza. Les tournures remarquables y apparaissent avec une grande régularité, sauf dans les chapitres 15 (« les trois ordres et le problème du mal »), et 16 (« vision éthique du monde ») de *Spinoza et le problème de l'expression*, où Deleuze semble soudain écrire dans une sorte d'enthousiasme positif (qui le conduit, à la fin du chapitre 16, à copier des passages de plus en plus longs de Spinoza, dans une sorte d'osmose avec lui), et où, toute dimension négative ayant presque disparu, on cesse aussi de rencontrer ces injonctions qui rythmaient les autres chapitres. Mais en général le retour très régulier de ces injonctions, positives ou négatives, installe chez Deleuze une certaine ambiance d'écriture que je voudrais maintenant essayer de caractériser.

On sera peut-être étonné, d'abord, de lire de l'histoire de la philosophie à l'impératif. Un certain nombre d'explications ou d'atténuations viendront donc, sans doute, à l'esprit. L'histoire de la philosophie, pensera-t-on, restitue la logique des thèses et des positions, cherche à établir ou à rétablir des liens logiques (c'est-à-dire nécessaires) entre les arguments esquissés ou développés par les auteurs. Or, tout particulièrement lorsqu'il s'agit d'une philosophie démontrée *more geometrico* comme l'est celle de Spinoza, le vocabulaire de la nécessité logique est parfois impossible à distinguer de celui de l'impératif. Ne trouve-t-on pas, à la fin de chaque démonstration de *l'Éthique*, la formule *Quod erat demonstrandum*, « Ce qu'il fallait démontrer », sans voir là la moindre trace d'un « devoir » ? En ce sens, les formules relevées, y compris dans l'utilisation du verbe « devoir », rapprocheraient le style d'historien de Deleuze du style géométrique de Spinoza, ce qui serait au fond assez logique et naturel. Par exemple, la citation (14) :

(14) « D'une part *nous devons* attribuer à Dieu une puissance d'exister et d'agir identique à son essence formelle ou correspondant à sa nature. Mais d'autre part, *nous devons* également lui attribuer une puissance de penser, identique à son essence objective ou correspondant à son idée » (SPE 103)

peut et doit se comprendre d'un point de vue logique : « Nous devons attribuer à Dieu » signifie ici « il est nécessaire logiquement d'attribuer à Dieu », etc. De même, bon nombre des tournures en « on ne s'étonnera pas » consistent à souligner le caractère logique et nécessaire de la liaison entre deux thèmes ou deux arguments. De ce fait, exactement comme chez Spinoza, le travail philosophique consistera à dépasser l'étonnement initial de celui qui n'a pas compris la nécessité de l'ordre des choses. C'est manifestement le sens des citations (11), (29), (36), et (38). Dans la citation (11), par exemple :

(11) « *On ne doit donc pas s'étonner que la preuve a posteriori [...]* »
(SPE 77),

l'expression « on ne doit donc pas s'étonner que » est équivalente à « il n'est donc pas surprenant que », ou, plus simple et plus net, à « par conséquent ». On pourrait assez facilement multiplier les exemples, et soutenir que cette façon de s'exprimer « à l'impératif » est en réalité une façon « seulement rhétorique », pour Deleuze, d'exprimer la nécessité logique, ou encore, faire l'hypothèse qu'il s'agirait là d'un simple « tic » d'écriture chez Deleuze, si brillant et maître de ses énoncés soit-il en général.

Mais quand bien même on accorderait tout cela, aurait-on vraiment progressé ? Sommes-nous vraiment autorisés ici à distinguer entre un « sens véritable » des énoncés, et leur « mise en forme » qui serait « seulement rhétorique » ? Une telle distinction, naïve en général, serait tout particulièrement inappropriée chez un auteur comme Deleuze, théoricien du « plan d'immanence » et du « style » comme démarche philosophique à part entière. Et pour ce qui serait des « tics » d'écriture, en bonne analyse, un « tic » ne constitue pas, mais au contraire demande, une explication. Sans doute la nécessité logique peut-elle se dire à l'impératif. Mais elle peut aussi s'exprimer autrement. La question revient donc toujours : pourquoi Deleuze choisit-il, ou adopte-t-il, de façon constante et régulière, cette façon d'écrire plutôt qu'une autre ?

De façon très frappante, cette question de la différence entre un discours descriptif, logique, neutre moralement, et un discours injonctif, et moral en son fond, est si peu ignorée par Deleuze qu'il y revient souvent avec une insistance toute particulière, comme l'un des points décisifs soulevés par Spinoza. Bien loin en effet de se satisfaire du fait que, souvent, la distinction entre la description et l'injonction est impossible ou indécidable, comme par exemple lorsqu'on écrit :

(28) « Dès lors *on ne pourra pas penser* que Dieu contienne la réalité ou perfection d'un effet sous une forme meilleure que celle dont dépend l'effet. » (SPE 59),

-bien loin, donc, de souligner l'intérêt de, d'insister sur, ou de se tenir délibérément en ce lieu rhétoriquement indécis, Deleuze revient à plusieurs reprises sur la distinction conceptuelle profonde, voire infranchissable, introduite à ses yeux par le passage du descriptif au prescriptif, distinction dont le mérite sinon la gloire devraient selon lui être attribués à Spinoza. Il s'agit d'Adam. Selon l'interprétation que propose Spinoza, Dieu aurait révélé à Adam que le fruit défendu était mauvais pour lui (que, lit Deleuze, ce fruit était pour Adam une « mauvaise rencontre », qu'il « empoisonnerait » Adam³). Dieu a donc révélé à Adam une loi naturelle, il lui a révélé ce qui était, il a fait à Adam une description partielle de l'ordre des choses. Or Adam a mal compris, il a cru que cette description était un ordre, un commandement. Il a pris pour une interdiction, pour un impératif négatif (« tu ne mangeras pas de ce fruit ») ce qui n'était qu'un énoncé nécessaire (« ce fruit est mauvais pour toi »). Deleuze ne cesse de revenir sur cet exemple et sur cette distinction, auxquels il attache la plus grande importance en soi et pour la compréhension de Spinoza. Surtout,

³ « [...] Dieu révèle à Adam que le fruit l'empoisonnera parce qu'il agira sur son corps en en décomposant le rapport ; mais, parce que Adam a l'entendement faible, il interprète l'effet comme une sanction, et la cause comme une loi morale, c'est-à-dire comme une cause finale procédant par commandement et interdit (*lettre 19*, à Blyenbergh). Adam croit que Dieu lui fait signe. C'est ainsi que la morale compromet toute notre conception de la loi, ou plutôt que la loi morale défigure la droite conception des causes et vérités éternelles (ordre de composition et de décomposition des rapports) » (SPP 144).

Deleuze *dévalorise* constamment et avec vigueur, dans sa lecture de Spinoza, la confusion par laquelle on perçoit ou exprime sous la forme d'un « impératif » ce qui relève de la raison, de la logique, ou des lois de la nature. Il découvre en effet avec bonheur chez Spinoza une forme de production sans commandement parce que sans volonté :

(50) « Dieu ne produit pas parce qu'il veut, mais parce qu'il est » (SPE 92).

L'impératif est alors mis du côté des confusions et des illusions de la moralité :

(51) « L'impératif n'est pas une expression, mais une impression confuse qui nous fait croire que les vraies expressions de Dieu, les lois de la nature, sont autant de commandements » (SPE 165).

(52) « Il suffit de ne pas comprendre pour moraliser. Il est clair qu'une loi, dès que nous ne la comprenons pas, nous apparaît sous l'espèce morale d'un 'il faut' » (SPE 36)⁴.

Deleuze dénonce donc, à travers et avec Spinoza, les superpositions du descriptif et du prescriptif, au moment même où il pratique régulièrement lui-même, dans ses textes sur Spinoza, de telles superpositions. Comment, dès lors, ne pas voir dans l'écriture de Deleuze le retour de ce que les thèses de Deleuze refoulent ou censurent par ailleurs vigoureusement ? La tentation de l'impératif... Pourquoi sinon, en effet, l'irruption de ce vocabulaire du « devoir » ou plutôt du « ne pas devoir » ou du « devoir ne pas », au moment où l'on discute de la vérité d'une doctrine, de son ordre, de sa logique, de ce qu'elle est ?

⁴ Spinoza renvoie, dans les lignes qui suivent, à l'exemple de la « quatrième proportionnelle », que les ignorants peuvent trouver en appliquant une règle qu'ils ne comprennent pas et qu'ils perçoivent donc comme un impératif, et à l'erreur de compréhension et de formulation d'Adam concernant le fruit qu'il ne fallait (devait) pas manger. Voir également SPE 48 où, à propos du *Traité Théologico-Politique*, Deleuze distingue la Parole divine qui relève du « commandement » ou de « l'impératif », de celle qui relève de « l'expression » et qui concerne l'« essence » : « En vérité, l'Écriture est bien Parole de Dieu, mais parole de commandement : *impérative, elle n'exprime rien* [je souligne, CR], parce qu'elle ne fait connaître aucun attribut divin ». Dans tous les cas, « l'impératif » est critiqué.

Si Deleuze recourt au type de formulations que nous avons relevées, au moment même où par ailleurs il dénonce les confusions qu'elles enveloppent, c'est en effet, très vraisemblablement, parce que ces formulations sont les mieux adaptées, voire les seules qui puissent convenir, à une certaine position ou posture existentielle de philosophe et d'historien de la philosophie, qui est la sienne et que nous essayons de cerner ici. Tous ces énoncés ont en commun, d'abord, d'être orientés vers le futur. Sans doute, là encore, il s'agit parfois d'un futur « rhétorique », comme lorsque Deleuze écrit « on pensera peut-être que » (*SPE* 117), ou « on objectera que » (*SPE* 119-120). Mais dans tous les cas, il est au moins certain que ce type de formulations ne vise pas un passé précis, ayant existé. Deleuze évoque des objections que l'on pourrait soulever, ou être tenté de soulever. Il évoque des erreurs qu'il faudrait éviter de commettre (« on ne confondra pas », « on ne s'étonnera pas », « on évitera de », « on ne dira pas que », etc.). Mais, sauf exception rarissime, Deleuze ne dénonce, ne relève, ou ne rectifie jamais d'erreurs ayant été effectivement commises, c'est-à-dire commises au passé, figurant dans des livres effectivement publiés, chez des éditeurs ayant effectivement existé, par des auteurs ayant effectivement rédigé tel texte plutôt que tel autre, à telle page et à telle ligne plutôt qu'à telle autre. Toutes les erreurs, comme tous les livres, appartiennent au passé. Mais Deleuze, il l'a souvent répété, n'est pas intéressé par les « discussions ». On comprend donc que son temps d'historien de la philosophie, paradoxalement, soit le futur, qu'il s'agisse d'un futur temporel ou d'un futur logique (c'est-à-dire de ce qui est seulement virtuel, ou potentiel). De ce point de vue, et malgré les rapprochements que nous avons pu être amené à faire *supra*, il y a une grande différence entre les formulations deleuziennes relevées au début du présent texte, et les formules par lesquelles Spinoza, ou tout autre géomètre, conclut ses démonstrations. Lorsqu'on écrit, en effet, *Quod erat demonstrandum*, « Ce qu'il fallait démontrer », à la fin (après, à l'issue) d'une démonstration, on vise, malgré l'emploi du verbe « falloir », le passé, et non pas le futur (en latin

comme en français, ces sentences sont à l'imparfait). On désigne ce que l'on vient de faire, la démonstration effectivement écrite, offerte de ce fait à la lecture et à la discussion. C'est tout autre chose que de dire « on ne croira pas que », « on ne s'étonnera pas que », « on ne se hâtera pas de », sans viser aucune « croyance », aucun « étonnement », aucune « hâte » effectifs, assignés précisément et explicitement à tel ou tel auteur dans tel ou tel texte qui existe, c'est-à-dire qui appartienne à la fois au présent et au passé.

Le refus de discuter, enveloppé dans le futur de l'indicatif, est également présent à sa façon dans la dimension impérative (au sens d'impérieuse), jamais tout à fait absente, des formules deleuziennes. Les formules à l'impératif négatif appartiennent traditionnellement au genre des « commandements » : « tu ne tueras point », « tes père et mère honoreras », etc. Cette dimension, sans doute, n'est pas la seule dans les formules deleuziennes, elle n'est même pas toujours dominante, nous l'avons reconnu. Cependant, elle est assez souvent présente, par exemple dans « on ne doit pas se hâter » (12), « nous devons encore demander » (22), « on évitera de » (38), (40), (42). Cette note quelque peu impérieuse n'est pas toujours facile à entendre, car elle est le plus souvent mêlée à, voire recouverte par d'autres. Mais elle s'accorde avec suffisamment de dimensions de l'écriture de l'histoire deleuzienne de la philosophie pour nous permettre ici d'essayer de la dégager et de la rendre perceptible.

Le discours du commandement à l'impératif négatif, sans être nécessairement celui du prophète, est celui du « guide », au sens large. Il s'agit d'amener les gens en un certain endroit, et de leur éviter, pour cela, certaines difficultés ou certains « dangers » :

(53) « Comment arrivons-nous à notre puissance d'agir ? Tant que nous en restons à un point de vue spéculatif, ce problème reste insoluble. Deux erreurs d'interprétation *nous semblent dangereuses* dans la théorie des notions communes : négliger leur sens biologique au profit de leur sens

mathématique ; mais surtout négliger leur fonction pratique au profit de leur contenu spéculatif » (*SPE* 260).

De quel « danger » peut-il ici être question ? Un guide de haute montagne doit éviter à ses clients les « dangers » des crevasses et du mauvais temps : dangers pour leur vie. Mais de quels « dangers » un historien de la philosophie doit-il protéger, ou prémunir, ses lecteurs ? Question assez mystérieuse. Bien sûr, on pensera que le « danger » ici est celui de « se tromper ». Et pourquoi en effet ne pas considérer « se tromper » comme une activité « dangereuse », fût-ce en un sens assez large ? Pour autant, est-ce le rôle d'un historien de la philosophie que de protéger ses lecteurs (voire l'auteur qu'il commente) contre d'éventuelles erreurs ? Quoi qu'il en soit, c'est la posture adoptée par Deleuze, jusque dans le choix de ses modes et de ses temps, et c'est certainement une posture possible en histoire de la philosophie, puisque c'est également celle de Martial Gueroult⁵ et d'Alexandre Matheron (pour citer deux éminents interprètes de Spinoza qui publient exactement à la même période que Deleuze) –et à ce titre elle mérite qu'on s'y attarde un peu.

Dans ses ouvrages sur Spinoza, Deleuze, sans aucune exception, déploie donc toute son intelligence et tous ses efforts intellectuels pour « protéger », non pas seulement les lecteurs de Spinoza des erreurs d'interprétation qu'ils pourraient commettre, mais, de façon plus inattendue, la doctrine même de Spinoza contre toutes les erreurs d'interprétation dont elle pourrait être victime. Le résultat général de cette inlassable activité de protection se résume

⁵ J'ai toujours été frappé de la proximité des thèses de Deleuze sur l'histoire de la philosophie, notamment sur l'impossibilité de discussions utiles en cette matière, avec les thèses développées par Martial Gueroult dans sa *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (Aubier, 1979), où Gueroult soutient que, en dépit d'un espoir très ancien, aucune discussion philosophique ne peut espérer être tranchée par référence au monde, parce qu'il n'existe pas de monde avant la philosophie, parce que de ce fait il n'y a pas de monde commun, tant et si bien que les diverses philosophies sont comme des mondes distincts, séparés, sans référent commun possible.

facilement : la philosophie de Spinoza ne peut jamais être prise en défaut, ses interprètes, toujours. On peut difficilement être plus protecteur.

Le schéma est invariable. Une difficulté semble surgir à la lecture de Spinoza. Mais un examen plus attentif des textes révèle que la difficulté, ou la contradiction, etc., étaient illusoires. Il n'y a donc ni difficultés ni contradictions chez Spinoza. La réponse de Spinoza aux objections de Tschirnhaus « risque<rait> »-t-elle « de décevoir » le lecteur ? En réalité, « nous ne sommes déçus que parce que *nous confondons* des problèmes très divers soulevés par la méthode » (SPE 16). Ce sujet collectif (« nous confondons ») n'est pas désigné : le « nous », comme auparavant le « on » des impératifs négatifs (« on ne se hâtera pas de », etc.) désignent un lecteur ou un objecteur éventuels, virtuels – personne en particulier. L'hypothèse selon laquelle certains lecteurs pourraient ne pas se tromper n'est pas évoquée : à la différence de l'auteur, tout lecteur est susceptible de se tromper. La « confusion » revient à l'objecteur, la doctrine en est indemne. Le *Court Traité* pourrait-il être vu comme un texte hétérogène, imparfait, hésitant ? « Il ne semble pas qu'il en soit ainsi », répond aussitôt Deleuze : « Les textes du *Court Traité* ne seront pas dépassés par l'*Éthique*, mais plutôt transformés » (SPE 33). Donc même les œuvres de jeunesse, même les œuvres inachevées de Spinoza, ne peuvent être critiqués, sont « indépassables ». À propos des premières démonstrations de l'existence de Dieu dans l'*Éthique*, on pourrait croire un instant être « en droit de s'étonner » de voir Spinoza procéder apparemment « par l'infiniment parfait » ; le lecteur pourrait même se croire « en droit de réclamer une démonstration plus profonde et préalable » (SPE 64). Deleuze ne conteste pas ce « droit » à son lecteur, mais le rassure tout de suite : « Ce que le lecteur est en droit de demander, Spinoza l'a précisément fait » (*ibid.*). La réclamation n'était donc pas recevable. Suivent alors, dans le texte de Deleuze, 8 lignes entièrement en italiques, qui correspondent typographiquement à une insistance toute particulière, comparable au fait de crier ou d'élever nettement la voix. Comme

si le lecteur était fermement invité à ne pas abuser à l'avenir de ce « droit » à « réclamer », et à bien retenir, une fois pour toutes, ce qu'il en est de la façon de lire correctement Spinoza. Sommes-nous « déconcertés » par le début de la seconde partie de *l'Éthique* (SPE 99) ? « Risquons-nous à cet égard de « confondre » certains points de la doctrine (SPE 103) ? La réponse (voire la réplique) ne tarde pas à arriver : « *On ne se hâtera pas de dénoncer les incohérences du spinozisme. Car on ne trouve d'incohérence qu'à force de confondre, chez Spinoza, deux principes d'égalité très différents* » (SPE 106) ; et finalement « Il n'y a là, semble-t-il, aucune contradiction, mais plutôt un *fait ultime* » (SPE 107 –souligné par Deleuze). Il n'y a donc « aucune contradiction » dans le spinozisme (SPE 112 : « Les *pseudo-contradictions* du parallélisme s'évanouissent si l'on distingue », etc.), et la conclusion est donnée une fois de plus, p. 107 sous la forme d'un résumé de quatre lignes entièrement en italiques d'insistance –procédé qui revient d'ailleurs assez fréquemment dans *Spinoza et le problème de l'expression*. Spinoza lui-même « reconnaît »-il, dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, « qu'il ne peut pas immédiatement exposer 'les vérités de la nature' dans l'ordre dû » (SPE 122) ? Il peut parfaitement le reconnaître, sans la moindre crainte : « on n'y verra pas une insuffisance de la méthode, mais une exigence de la méthode spinoziste » (*ibid.*). Il ne peut pas y avoir « d'insuffisance » de la méthode spinoziste.

Il arrive à Deleuze, à propos des « vitesses » dans *l'Éthique*, de sembler faire un imperceptible reproche au « livre V », c'est-à-dire à la « Cinquième Partie » de *l'Éthique*. « Le livre V », écrit en effet Deleuze, « se présente comme un accéléré ou un précipité de démonstrations. *On croirait même parfois que le livre V n'est qu'une ébauche* ». Il est difficile de savoir si ce « on » (« on croirait même parfois ») désigne seulement Deleuze, ou d'autres commentateurs -car l'idée d'un inachèvement de la Cinquième Partie de *l'Éthique* est un thème assez connu chez les lecteurs de Spinoza. Quoi qu'il en soit, le recul intervient immédiatement : « Mais plutôt, c'est que les démonstrations n'y ont pas le

même rythme que dans les livres précédents, et comportent des raccourcis, des *éclairs*. En effet, il s'agit alors du troisième genre de connaissance, comme une *fulguration*. Il ne s'agit même plus ici de la plus grande vitesse relative, comme au début de *l'Éthique*, mais *d'une vitesse absolue qui correspond au troisième genre* » (SPP 152 n. 4, souligné par Deleuze ; thèses reprises dans le texte « Spinoza et nous » in SPP 170). Ce qui pourrait sembler une faiblesse du texte (il ne serait qu'une « ébauche ») est immédiatement non seulement défendu, mais survalorisé en « éclairs », « fulgurations », « vitesse absolue ». On perçoit ici une sorte d'effroi devant la tentation d'avoir critiqué le Texte (qui semble se mettre à jeter des éclairs menaçants), suivi d'une profession de foi renouvelée, ostensible, exagérée, exaltée..., pour effacer jusqu'au souvenir, jusqu'à la possibilité, de cette tentation⁶.

Cette infaillibilité des auteurs ne s'arrête pas à Spinoza. Deleuze l'étend, dans *Spinoza et le problème de l'expression*, à Descartes, en négligeant le fait que Descartes est l'objet de critiques profondes et violentes dans toute l'œuvre de Spinoza. Parlant des « Secondes Réponses » de Descartes, Deleuze écrit en effet :

(54) « Ce texte, qui n'existe que dans la traduction française de Clerselier, suscite de *graves difficultés* : F. Alquié les souligne dans son édition de Descartes (Garnier, t. II, p. 582). Nous demandons toutefois, dans les pages suivantes, si le texte ne peut pas être *interprété à la lettre* » (SPE 141 [je souligne dans tous les cas, CR]).

⁶ On trouve un mouvement quasiment semblable en SPP 156-157 : l'introduction de la théorie des « notions communes », dans *l'Éthique*, est jugée par Deleuze comme un « progrès » par rapport aux ouvrages précédents de Spinoza, ce qui implique nécessairement la possibilité d'une critique, même légère, de ces derniers, dans lesquels subsisteraient encore des « ambiguïtés » concernant les « êtres géométriques ». La critique n'est tout de même pas dévastatrice... Mais c'est encore trop, et le mouvement de recul intervient immédiatement : « Mais une fois que Spinoza a inventé le statut des notions communes », écrit Deleuze, « ces ambiguïtés s'expliquent [...] ; si bien qu'en dégageant la notion commune on libère du même coup la méthode géométrique des limitations qui l'affectaient et qui la forçaient à passer par des abstractions » : comme s'il y avait une sorte d'effet rétroactif des « notions communes » sur les ouvrages où elles n'apparaissaient pas encore.

On voit ici les conséquences poussées à l'extrême de l'attitude de Deleuze selon laquelle il ne saurait y avoir de véritables « difficultés » chez un auteur, et selon laquelle l'histoire de la philosophie est une activité fondamentalement protectrice, sinon réparatrice. Deleuze déclare en effet ici, de façon tout à fait stupéfiante, qu'il n'existerait pas de texte latin des « Secondes Réponses », alors que le passage même auquel il renvoie dans l'édition Alquié consiste en la mise en évidence, par Alquié, de « contresens » possibles de Clerselier par comparaison explicite avec le texte latin de Descartes, donné en note, et qui figure en outre parfaitement au tome VII de l'édition Adam-Tannery. Comment interpréter ce fait plus qu'étonnant, à vrai dire incompréhensible de la part de Deleuze, sinon par une sorte d'impossibilité de sa part à envisager qu'il puisse exister de réelles et « graves difficultés » chez un philosophe comme Descartes, « difficultés » qui se manifesteraient lorsqu'on compare le français et le latin, bref lorsqu'on fait un effort de traduction et d'interprétation, c'est-à-dire de discussion ? D'où sa proposition elle-même étonnante d'argumenter en faveur de l'inexistence de telles difficultés chez Descartes en « interprétant le texte à la lettre », c'est-à-dire justement en ne l'interprétant pas, comme si le texte d'un « philosophe » avait quelque chose de sacré, d'intouchable, de toujours fiable, quand bien même on n'en disposerait (comme Deleuze le croit à tort) que dans une traduction peu fiable. Dans *Qu'est-ce que la Philosophie*, p. 35, Deleuze mettra des guillemets au mot « critique » lorsqu'il écrira (deux fois dans la page, deux fois avec des guillemets) : « Kant 'critique' Descartes ». Le mot « critique », même à propos de Kant, ne peut même pas être vraiment prononcé, repris, sans précautions. Il y faut la barrière prophylactique des guillemets. Personne ne peut « critiquer » Descartes, puisque Kant lui-même ne le peut pas, ne peut que le « 'critiquer' » entre guillemets⁷. Il n'y a pas de philosophie critique...

⁷ L'objection faite par Kant à Spinoza dans la *Critique de la Faculté de Juger* (§ 73)

On peut facilement imaginer, sur de telles bases, le sort que Deleuze réserve aux « interprètes » de Spinoza. Deleuze est généralement défavorable, voire hostile, à tout ce qui peut se présenter comme « interprétation » d'un texte. Il n'y a pas à discuter les auteurs, parce qu'ils ont toujours raison, et il n'y a pas à discuter les interprètes, parce qu'ils ont toujours tort. Dans les deux ouvrages sur Spinoza, la très importante et très riche littérature secondaire, ou critique, sur Spinoza, est traitée avec un dédain ostensible. Dans les premières pages de *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze fait une allusion aux « meilleurs commentateurs » de Spinoza qui, pourtant, n'auraient pas tenu compte de « l'importance » de la notion d'expression (SPE 13). Mais si quelques rares noms de commentateurs sont alors cités (par exemple Lasbax, censé faire partie en 1968 des « interprètes récents » avec sa thèse de 1919 ; un peu plus loin Darbon, Lachièze-Rey -SPE 28), aucun passage particulier d'un commentaire n'est cité ou discuté. Un peu plus loin (SPE 122 et n. 24), Deleuze évoque l'hypothèse d'une « lacune » qui serait supposée dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement* par, écrit-il, « la plupart » des traducteurs (dont seul le nom de Koyré est cité)⁸. Deleuze contre-attaque aussitôt : « il ne nous semble pas qu'il y ait la moindre lacune ; [...] et loin que l'*Éthique* corrige ce point, elle le maintient rigoureusement ». Nous avons déjà rencontré ce schéma. Ce qu'il y a ici de nouveau et de remarquable (du point de vue d'une étude sur l'écriture ou le style de Deleuze), c'est que tout le passage cité figure non seulement en note, mais *entre crochets* dans la note. Pratique d'écriture très rare, puisqu'écrire en

« ne semble pas légitime » à Deleuze (SPE 113).

⁸ Cette discussion sera reprise dans SPP 151 et note 3, 152 et note 5. Deleuze écrit, dans le texte, qu'« on a pris tellement l'habitude de croire que Spinoza devait commencer par Dieu que *les meilleurs commentateurs* conjecturent des *lacunes* dans le texte du *Traité*, et des inconséquences dans la pensée de Spinoza » [je souligne, CR]. La note ne cite que Koyré (Lagneau sera cité précisément un peu plus loin, p. 158 n. 12), et, tout en déclarant une phrase du TRE « généralement déformée par *les traducteurs* » [je souligne, CR], ne cite pas d'autre traduction que celle de Koyré.

notes est déjà une manière d'écrire entre crochets. Deleuze relègue ici les interprètes dans un statut deux fois subalterne, comme si le texte du philosophe devait être protégé par une double barrière (notes, et crochets dans la note) de l'éventuelle contamination de toute discussion interprétative. Le même phénomène se produit dans la note suivante (note 25), à propos de « beaucoup de traducteurs » dont aucun n'est cité. Évoquant plus loin certaines difficultés du *Traité de la Réforme de l'Entendement* (SPE 122), Deleuze écrit :

(55) « Il arrive que les interprètes déforment ces textes. Il arrive aussi qu'on les explique comme s'ils se rapportaient à un moment imparfait dans la pensée de Spinoza. Il n'en est pas ainsi. »

Il ne peut pas y avoir de « moment imparfait » chez Spinoza, et « les interprètes » (sans plus de précisions), comme « les traducteurs » plus haut, « déforment » les « textes »⁹. Dans l'article « Esprit et corps (parallélisme) » de son « Index des principaux concepts de l'Éthique », (SPP 92 sq.), Deleuze déclare que « le mot 'âme' n'est pas employé dans l'Éthique, sauf dans de rares occasions polémiques », et que « Spinoza y substitue le mot *mens-esprit* ». C'est négliger délibérément les nombreuses et riches discussions sur ce point, et pour commencer celles de Gueroult, que Deleuze pouvait difficilement ignorer, puisqu'il a fait le compte rendu du livre de Gueroult dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* –livre dont le deuxième tome s'appellera *Spinoza, 2. L'âme* (et non pas « L'esprit »). Ce dédain hostile affiché à l'égard des textes des commentateurs n'est que l'envers de la confiance dans l'intégrité de la doctrine, jusqu'à l'intégrité presque sacrée de son texte, pour un seul et unique geste de protection et de défense.

⁹ Voir aussi SPE 187, note 10 : « Nous ne voyons pas pourquoi A. Rivaud, dans son étude sur la physique de Spinoza, voyait ici une contradiction », etc. Il n'y a pas de contradictions chez Spinoza. Thèse reprise dans le corps du texte, p. 188 et suivantes.

Replacées dans un contexte plus général, les formules que nous avons relevées chez Deleuze au début de la présente étude (« on ne confondra pas », « on évitera de croire », « on ne se hâtera pas de », « on ne s'étonnera pas », etc.), tout comme certaines pratiques typographiques (italiques, guillemets, crochets droits) s'avèrent ainsi particulièrement adaptées à la posture un peu particulière d'historien de la philosophie, adoptée par Deleuze dans ses ouvrages sur Spinoza. L'histoire de la philosophie y est pratiquée autant comme un moyen de protéger les textes philosophiques que comme un moyen de les comprendre. Certains historiens de la philosophie (on peut penser, à propos de Spinoza, à Ferdinand Alquié) cherchent à mettre en évidence les fragilités ou les difficultés des philosophies dont ils traitent, en estimant, à la suite d'une longue tradition d'histoire philosophique de la philosophie, que l'histoire de la philosophie n'est féconde que dans la mesure où elle peut déceler les impasses des systèmes, et en rendre raison. Ce serait plutôt ma propre position, et ma propre pratique. Mais chez Deleuze, l'histoire de la philosophie est conçue comme une défense, et non pas une critique, des textes étudiés. Or, se placer en position de protecteur ou de défenseur, c'est se chercher autant des alliés que des raisons. C'est choisir un camp. C'est faire preuve, si nécessaire, de l'autorité, voire de l'agressivité d'un chef, comme on le voit très clairement dans un passage du dernier ouvrage de Deleuze et Guattari *Qu'est-ce que la philosophie ?*, dans lequel les auteurs s'en prennent avec violence aux « critiques » ou à tous ceux qui cherchent seulement à « discuter » (p. 32-33) :

(56) « Ceux qui critiquent sans créer, ceux qui se contentent de défendre l'évanoui sans savoir lui donner les forces de revenir à la vie, ceux-là sont la plaie de la philosophie. Ils sont animés par le ressentiment, tous ces discuteurs, ces communicateurs. Ils ne parlent que d'eux-mêmes en faisant s'affronter des généralités creuses ».

Il y aurait eu bien d'autres choses à dire encore, dans cette approche « par l'écriture » ou « par le style » des livres de Deleuze sur Spinoza : le brio de tant de passages, de tant de formules, le sourire, voire le rire aux éclats, d'un

humour ciselé¹⁰, qui appartiennent autant au « style » qu’au personnage et au créateur que fut Deleuze. Si nous n’avons pas insisté sur ces traits, c’est parce qu’ils sont tout de même bien connus, qu’ils vont de soi –tandis que l’analyse des formules prescriptives si régulièrement présentes dans *Spinoza et le problème de l’expression* comme dans *Spinoza, philosophie pratique*, ainsi que de quelques traits stylistiques plus discrets encore, nous a permis, du moins nous l’espérons, de dégager cette « tentation de l’impératif » et cette position de guide protecteur, moins apparentes, mais bien présentes dans la pratique, sinon dans la conception, de l’histoire de la philosophie écrite par Deleuze sur Spinoza.

¹⁰ Voir par exemple *SPP* 87-88, « Index des principaux concepts de l’*Éthique* », article « Éminence » : « On prête à Dieu des traits empruntés à la conscience humaine [...] ; 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 ; ou même *une voix, des mains et des pieds infinis* » [!!! Je souligne, CR] Deleuze atteint là à un sens de l’absurde très spinoziste (« mouches infinies », « tables qui parlent », hommes vivant pendus au gibet », etc.) –mais on doit préciser que « voix », « mains », et surtout « pieds infinis » sont des créations de Deleuze (tout est dans l’enchaînement vers le plus absurde), et ne se trouvent pas chez Spinoza, quoiqu’ils l’illustrent admirablement.