

Introduction

Voici le premier ouvrage en langue française consacré à Spinoza et Deleuze¹. La chose peut paraître étonnante : quiconque a entendu parler de Deleuze connaît sa grande proximité avec la philosophie spinoziste ; quiconque a travaillé sur Spinoza sait que l'un de ses commentateurs les plus inspirés est Deleuze. Or, bien qu'il existe des études éparses consacrées au rapport entre philosophie spinoziste et philosophie deleuzienne², nul ouvrage ne s'était encore arrêté sur cette rencontre – décisive pourtant pour chacune d'entre elles.

Décisive pour Deleuze, la rencontre avec Spinoza l'a été en tant qu'elle fut un réel compagnonnage, une amitié philosophique au long cours : Deleuze avoue ainsi que la philosophie spinoziste fut celle qu'il a travaillée le plus « sérieusement », c'est-à-dire selon les canons

- 1 Cet ouvrage est issu du colloque international « Deleuze et Spinoza », organisé par Anne Sauvagnargues et Pascal Sévérac les 29 et 30 avril 2011 à l'ENS de Paris et à l'Université de Paris 1-Panthéon-Sorbonne (avec le soutien du CERPHI de l'ENS de Lyon et du CIEPFC de l'ENS de Paris).
- 2 On pense par exemple, du côté des spinozistes, à l'article de Pierre Macherey « Deleuze dans Spinoza » (dans *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992, p. 237-244), ou, du côté des deleuziens, à certains passages de *Deleuze* (Paris, Vrin, 2008) de Pierre Montebello ou de *Deleuze. L'empirisme transcendantal* (Paris, PUF, 2009) d'Anne Sauvagnargues. On sait aussi que l'un des grands commentateurs de Spinoza, François Zourabichvili, était également un spécialiste de Deleuze, bien qu'il ait peu publié sur le croisement de ces deux pensées (voir toutefois « Deleuze et Spinoza », *Spinoza au XX^e siècle*, Olivier Bloch éd., Paris, PUF, 1993, p. 237-246). À l'étranger, notons parmi les travaux sur Spinoza et Deleuze : Gillian Howie, *Deleuze and Spinoza. Aura of Expressionism*, Londres, Palgrave Macmillan, 2002 et de Moira Gatens « Feminism as "password" : re-thinking the "Possible" with Spinoza and Deleuze » dans *Hypathia*, vol. 15, issue 2, 2000, p. 59-75.

consacrés de l'histoire de la philosophie. Mais cette philosophie a surtout été pour lui, avec la philosophie de Nietzsche, un opérateur de constitution, et même de transformation, de sa propre philosophie : le spinozisme de Deleuze est celui d'un nouvel empirisme, d'une pensée du corps comme patient expérimentateur, d'une saisie de « l'affect comme évaluation immanente »³ – Spinoza étant pour Deleuze avant tout le nom d'une puissance sensible de décomposition et de recombinaison, d'un véritable « balai de sorcières »⁴, comme il aimait à dire, qui emporte, qui déporte, qui sollicite cette déprise de soi-même et de ses propres cadres de pensée.

Décisive pour Spinoza, la rencontre avec Deleuze le fut aussi dans la mesure où, après Deleuze, il ne fut plus possible de lire Spinoza de la même manière : d'un post-cartésien certes original mais s'inscrivant dans le grand courant du rationalisme de l'âge classique, Spinoza *sub specie* Deleuze devenait un philosophe radical (celui de l'immanence absolue) et actuel (celui d'une éthique entendue comme pratique). Les deux livres qu'il consacra à la philosophie spinoziste, *Spinoza et le problème de l'expression* en 1968 et *Spinoza. Philosophie pratique* en 1981 demeurent ainsi des références pour des générations de lecteurs, rendus sensibles à des concepts ou des schèmes de pensée qui travaillent la doctrine spinoziste sans toujours être thématiques par elle : l'expression comme problème central du spinozisme, l'univocité de l'être comme formule de l'immanence, la distinction formelle comme dépassement de la distinction réelle, le pouvoir d'être affecté comme définition de la puissance corporelle... « On ne sait pas ce que peut un corps » : ce petit bout de phrase au détour d'un scolie de *l'Éthique* ne peut désormais plus être lu sans qu'y soit entendu le grand écho deleuzien.

Le présent ouvrage s'organise d'abord autour de deux axes forts. Le premier, « l'affect-Spinoza », étudie ce que *Spinoza fait à Deleuze*, en tâchant d'examiner le spinozisme au travail dans les œuvres du philosophe français, de *Différence et répétition* à *Qu'est-ce que la philosophie ?*, en passant notamment par *Mille Plateaux*. Le deuxième axe, « Deleuze lecteur », s'arrête quant à lui sur le commentaire deleuzien de la philosophie spinoziste : il s'agit de voir *ce que Deleuze fait à Spinoza*. Mais bien évidemment, puisque la frontière entre

3 *Cinéma 2. L'image-temps*, p. 184-185.

4 *Dialogues*, p. 22.

ouvrages d'histoire de la philosophie et ouvrages de philosophie est chez Deleuze, peut-être plus que chez n'importe quel autre auteur, hautement brouillée, il y aura toujours de « l'affect-Spinoza » dans la lecture deleuzienne de la philosophie spinoziste, et du « Deleuze lecteur » dans l'expérience de pensée affective qu'est le spinozisme pour la philosophie deleuzienne.

À ces deux axes, nous ajouterons un troisième, qui montre comment Spinoza et Deleuze peuvent être articulés pour penser certains objets déterminés (Autrui, le Corps, la Puissance, le Signe) : ainsi s'accomplit une véritable « confrontation » entre nos deux philosophes, entendue non plus seulement comme analyse de ce qu'il y a de Spinoza dans Deleuze, ou de Deleuze dans Spinoza (et dans l'histoire du spinozisme), mais comme composition de deux puissances de problématisation, qui jamais ne sont parfaitement compatibles, mais qui toujours produisent des effets inattendus.

La première partie « L'affect-Spinoza » s'ouvre avec un texte d'Antonio Negri, dont le livre sur Spinoza, *L'anomalie sauvage*, fut en son temps salué par une préface de Deleuze qui en soulignait toute l'originalité⁵. Dans cette étude intitulée « Spinoza/Deleuze : le moment propice », Antonio Negri montre en quel sens la philosophie spinoziste a constitué un véritable *kairos* pour la pensée deleuzienne : une occasion, un moment opportun, pour sortir du structuralisme, et de sa fermeture à l'égard du devenir, afin de s'ouvrir, via cette philosophie de l'auto-expression, à une pensée du communisme comme construction du commun, comme dynamique de constitution d'une démocratie « absolument absolue », selon le mot de Spinoza. « Ici : une flèche décochée par Spinoza, et qui atteint Deleuze. Ce *kairos*, quand une rencontre de ce genre a lieu, et qu'un nom devient commun, révèle une augmentation d'être »⁶.

5 La préface de Deleuze (la première des trois préfaces que lui consacrèrent également Pierre Macherey et Alexandre Matheron) commençait par ces mots : « Le livre de Negri sur Spinoza, écrit en prison, est un grand livre, qui renouvelle à beaucoup d'égards la compréhension du spinozisme. Je voudrais insister ici sur deux des thèses principales qu'il développe », à savoir l'anti-juridisme de Spinoza, et la composition des corps par la puissance de l'imagination matérielle (*L'anomalie sauvage*, Paris, PUF, 1982, p. 9-12).

6 Voir *infra*, p. 15.

L'étude suivante, « De *Différence et répétition* à *Mille Plateaux*, métamorphose du système à l'aune de deux lectures de Spinoza » de Vincent Jacques, approfondit, dans le détail, l'effet du spinozisme dans la formation et la transformation de la philosophie deleuzienne. En 1968 paraissent *Spinoza et le problème de l'expression* et *Différence et répétition* ; en 1981 *Spinoza. Philosophie pratique* et *Mille Plateaux* : entre ces deux dates s'opère un renouveau conceptuel de la pensée deleuzienne où s'affirme de plus en plus fortement la figure de Spinoza, qui permet à Deleuze de passer d'une philosophie de l'acte créateur (marquée par l'expérience exceptionnelle du schizo) à une philosophie de l'expérimentation (marquée par l'expérience prudente de l'enfant). Se démarquant alors du mathématisme de l'*Éthique* par une lecture affective des scolies, Deleuze use de la philosophie spinoziste comme problématisation de la question de l'individuation.

Cette question de l'individuation est retravaillée par le troisième article de cette première partie : « Le pouvoir d'être affecté – modes spinozistes et singularités chez Deleuze ». Kim Sang Ong-Van-Cung y montre comment Deleuze reprend dans sa propre philosophie la conception spinoziste de l'individuation comme désubjectivation – la stabilité enveloppée par la notion de « forme » étant alors défaite au profit de celle de « rapport de forces » – pour la faire jouer dans son analyse de la vie de couple, à partir de sa lecture de *La Fêlure* de F. Scott Fitzgerald. L'individuation comme désubjectivation apparaît alors solidaire d'une « résolution éthique : aller jusqu'au bout de sa puissance d'agir, au bout de ce qu'on peut, au bout qui n'est pas un horizon mais une rupture, une ligne de fuite qu'on s'invente »⁷.

La deuxième partie, « Deleuze lecteur », est constituée de trois études soulignant la très singulière méthode qu'adopte Deleuze dans son commentaire de la philosophie spinoziste.

Ariel Suhamy dans « Deleuze en deux chevaux » analyse cette méthode à partir de la phrase apocryphe que Deleuze prête à Spinoza, « il y a plus de différence entre le cheval de labour et le cheval de course qu'entre le premier et un bœuf, car ils ont les mêmes affects en commun »⁸, invention d'autant plus troublante qu'elle est consti-

7 Voir *infra*, p. 49.

8 Voir *infra*, p. 54.

tuée d'éléments réels. La méthode deleuzienne, selon Ariel Suhamy, est celle de l'extrapolation (le décollage et le collage) ; elle permet à Deleuze de faire de Spinoza celui qui lance des cris, des programmes, et de constituer ainsi, de façon polémique, des familles de pensée pour en mesurer les écarts et surtout les proximités – un affect dominant cette méthode deleuzienne : l'admiration.

Dans l'étude suivante, « "Un balai de sorcières" : Deleuze et la lecture de l'*Éthique* de Spinoza », Chantal Jaquet souligne en quoi le rapport de Deleuze à Spinoza est exemplaire de ce que recherche Deleuze en tant qu'historien de la philosophie : la combinaison d'un effort de lecture rigoureux, qui emprunte les codes académiques du commentaire philosophique, et un effet de courant d'air, qui permet d'échapper à la logique castratrice de l'histoire de la philosophie. Avec Spinoza, Deleuze explore sa méthode d'« enculage » d'un auteur, consistant à lui faire un enfant dans le dos : on aboutit ainsi à « un autoportrait de Deleuze en Spinoza, à la fois vent calme et vent de la colère, vent du concept et vent des affects, avec une préférence marquée pour le vent des affects, le vent du cœur. Cet autoportrait en Spinoza est expressif de l'alliance chez Deleuze de la systémativité la plus grande et du chaos, de la fulgurance et de l'éclair »⁹.

L'article de Charles Ramond « Deleuze lecteur de Spinoza – la tentation de l'impératif » clôt la deuxième partie en s'attachant au style d'écriture de Deleuze lorsqu'il commente Spinoza : un style fait de formules injonctives ou interdictives, exprimant certes la nécessité logique mais aussi – ce qui est beaucoup plus surprenant – une forme de devoir-être. Or, en superposant les deux dimensions du descriptif et du prescriptif, qu'il analyse chez Spinoza lui-même, Deleuze entend, selon Charles Ramond, établir une défense : celle de la doctrine qui ne saurait ainsi être prise en défaut. La position de Deleuze en histoire de la philosophie, et plus particulièrement dans sa lecture de Spinoza, n'est donc pas celle du critique des textes, qui en discuterait les difficultés, voire les fragilités, afin d'en faire progresser la compréhension ; mais celle du « guide protecteur » qui, dans le champ des idées, se bat contre les passions tristes.

9 Voir *infra*, p. 75.

La dernière partie du présent ouvrage, « La confrontation », examine certains objets ou problèmes au prisme conjoint des philosophies de Spinoza et de Deleuze.

Dans « Deleuze-Spinoza : la structure Autrui », Laurent Bove étudie quel sens les philosophies spinoziste et deleuzienne donnent à la figure d'autrui. Spinoza pose le problème de la « structure autrui » à partir du principe de l'imitation des affects du semblable, comme le montre Laurent Bove en analysant l'histoire spinoziste du premier homme. Deleuze, lui, conçoit autrui comme l'expression d'un monde possible, mais paraît se méfier de l'imitation affective, qui reconfigure autrui dans les catégories du Je et du Moi. Toutefois, le spinozisme permet d'échapper à cet enfermement identitaire, dans la mesure où il révèle que la structure autrui est autant d'imitation que de résistance, et qu'elle pose la question – toute deleuzienne – de savoir non pas tant qui est mon semblable, mais comment il peut le devenir, à travers la construction d'une communauté réelle.

Pascal Sévérac ensuite, dans « Deleuze et Spinoza. Les deux corps du moi », se donne comme objet l'élucidation de ce qu'est l'essence d'un corps, en travaillant la distinction qu'établissent les perspectives spinoziste et deleuzienne entre les deux sens de la corporéité : le corps n'est pas seulement corps physique, organisme, complexe hiérarchisé d'organes aux fonctions déterminées ; il est aussi corps affectif, puissance sensible, ce que Deleuze appelle « corps sans organes ». Le problème est alors d'interroger ce que peut le corps à l'égard de ses images, de ses strates, de ses enchaînements (voire de ses chaînes) d'affects, qui bien souvent polarisent sa puissance. Si la libération du corps consiste à se faire un corps sans organes, que signifie alors, concrètement, cette conquête de puissance ?

Saverio Ansaldi développe cette logique de la puissance dans son article « L'oiseau de feu : puissance, expression et métamorphose. Sur la rencontre Spinoza-Deleuze ». Il montre de quelle façon les deux philosophes nous permettent d'envisager le processus de métamorphoses plurielles de la puissance : d'abord, à partir d'un nouveau naturalisme, est élaborée une ontologie de l'immanence, qui libère un devenir traversé de métamorphoses infinies ; ensuite, à partir des trois niveaux d'expression que sont les signes, les concepts et les perceptions, est déterminée une anthropogenèse radicalement nouvelle, pour laquelle « connaître, c'est agir, et agir signifie exprimer un pouvoir d'af-

fecter et d'être affecté»¹⁰; enfin, à partir de la puissance nomade des corps, Deleuze et Spinoza donnent les moyens de penser la métamorphose de l'éthique et de la politique, dans l'articulation entre appareils identitaires de l'État (état social) et machines de guerre du désir (état de nature).

Enfin, dans « Spinoza pour Deleuze : immanence des signes », Anne Sauvagnargues montre comment, en portant son attention sur le problème de l'expression, Deleuze réorganise toute l'œuvre de Spinoza autour de la lutte contre l'analogie, la transcendance et l'équivocité, et le met au travail sur le chantier d'une nouvelle conception du sens dont l'enjeu est directement politique : cesser de rapporter le sens à une signification transcendante, antécédente, éminente pour le concevoir comme production. Cette critique de l'allégorie confère aux signes un nouveau statut : d'un régime analogique où les signes interprétés, impératifs valent comme véhicule équivoque d'un sens transcendant, on passe à un régime productif. Compris comme signes-affects, ils expriment l'individuation réelle et sociale de nos corps. Les signes ne relèvent plus d'une morale de l'interprétation, rapportant leur corps matériel à une forme intelligible, une signification, mais expriment une éthique, comprise comme éthologie des rapports effectifs, des milieux ambiants, une écologie des modes d'existence. Ce tournant dans le régime des signes répond à une construction de l'immanence qui ne se réduit pas à l'univocité (répétition monotone d'un dire), mais à la production d'un sens dont la consistance idéale et formelle ne relève plus d'une donation éminente, ni d'une causalité matérielle, mais d'une construction de problème.

10 Voir *infra*, p.127.