

## MONSIEUR CHALLENGER LE SPINOZISTE : DE L'ATTRIBUT AU PLAN D'IMMANENCE

---

EMILIA MARRA

### Abstract

This paper aims to explore Deleuze's linkage with Spinoza, in order to suggest that his theory of immanence was strongly influenced by a life-long study on this philosopher. The present investigation focuses on the key-concepts used by Deleuze in his interpretation of the *Ethic*: causality, theory of distinction, attribute, expression and power. The immanent causality, opposed to the Plotinus's emanative causality, needs a theory of distinction to not fall in the indeterminate. This distinction found the triad substance-attributes-modes, connected to each other through the expression. This interpretation is then short compared with three others, known by Deleuze and very influential at the time, namely those of Delbos, Alquié and Gueroult. Finally, the power confirms the articulation of the triad pointing out the individual's autonomy in front of God. This connection is the base of Deleuze's intuition on the intimate relationship between transcendence and immanence. Professor Challenger is the conceptual character who helps us in this research.

Dans le plateau consacré à la *Géologie de la morale*<sup>1</sup>, Deleuze nous présente, occupé à donner une conférence, le professeur Challenger, personnage agressif sur les épaules duquel trône la plus grosse tête jamais vue sur un être humain, né de la plume de Conan Doyle. Le sujet de cette conférence est le plan de consistance, et l'adhésion à cette perspective n'est pas, de sa part, qu'intellectuelle. Plus il parle de stratification, de couches et de déterritorialisation, plus il perd contact avec sa propre individualité, sa propre corporéité, son moi. Il insiste d'emblée sur l'importance d'apprendre par cœur les notions qu'il propose, avec la promesse (ou plutôt avec l'espoir) que tout cela fera sens dans un temps ultérieur, pas encore actuel mais à venir. Au début de la conférence il feint de citer une phrase trouvée dans un

---

<sup>1</sup> Deleuze Gilles et Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, pp. 53–94.

texte de géologie : « Une surface de stratification est un plan de consistance plus compact entre deux couches »<sup>2</sup>. Mais, ce faisant, il perd rapidement l'attention du public, qui commence à sortir de la salle. Quand le discours en vient à aborder le thème de l'immanence, les seuls à être restés à l'écouter sont les mathématiciens, dont les oreilles sont les plus accoutumées aux « folies »<sup>3</sup>. L'angoisse du professeur va crescendo et la narration est totalement étouffée par la hâte de conclure, d'en arriver au point final :

Il fallait résumer, avant que la voix ne nous quitte. Challenger finissait. Sa voix était devenue inaudible, perçante. Il suffoquait. Ses mains devenaient des pinces allongées, qui ne pouvaient plus rien prendre et désignaient encore quelque chose vaguement. [...] Il fallait donc résumer très vite, fixer, fixer la terminologie comme on pouvait, pour rien. Il y avait d'abord un premier groupe de notions : le Corps sans Organes ou le Plan de consistance déstratifié, – la Matière du Plan, ce qui se passe dans ce corps ou sur ce plan (multiplicités singulières, non segmentarisées, faites de continuum intensifs, d'émissions signes-particules, de conjonction de flux), – la où les Machines abstraites, en tant qu'elles construisent ce corps, tracent ce plan ou « diagrammatisent » ce qui se passe (lignes de fuite ou déterritorialisations absolues). Puis il y avait le système des strates. [...] Ce qui variait d'une strate à une autre, c'était la nature de la distinction réelle entre contenu et expression, la nature des substances comme matières formées, la nature des mouvements relatifs. On pouvait sommairement distinguer trois grands types de distinction réelle : la réelle-formelle pour des ordres de grandeur où s'instaurait une résonance d'expression (induction) ; la réelle-réelle, pour des sujets différents où s'instaurait une linéarité d'expression (transduction) ; réelle-essentielle pour des attributs ou catégories différentes où s'instaurait une surlinéarité d'expression (traduction)<sup>4</sup>.

Lorsqu'il prononce ce résumé chaotique de sa pensée, plus personne n'est dans la salle. Il n'y a plus rien à expliquer, à éclaircir, plus de questions auxquelles répondre. Le professeur n'a pas réussi à faire comprendre aux auditeurs ce qu'est le plan de consistance, le *Corps sans Organes*, le plan d'immanence, mais il a gagné sa propre adhésion totale à cette réalité :

C'était fini. Tout cela ne devait prendre un sens concret que plus tard. Le masque double articulé s'était défait, mais aussi les gants, et la tunique, d'où s'échappaient des liquides qui semblaient dans leur parcours fuyant ronger les strates de la salle de

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 92–93.

conférence, « plein de fumées de l'oliban et tapissée de tentures aux étranges dessins ». Désarticulé, déterritorialisé, Challenger murmurerait qu'il emportait la terre avec soi, qu'il partait pour le monde mystérieux, son jardin venimeux. [...] Challenger, ou ce qui en restait, sa hâtaient lentement vers le *plan de consistance*, suivant une trajectoire bizarre qui n'avait déjà plus rien de relatif<sup>5</sup>.

« Tout cela ne devait prendre un sens concret que plus tard ». Le renvoi à un moment futur où l'on arrivera à comprendre véritablement le plan de consistance rappelle au lecteur de Deleuze l'exemple III de *Qu'est-ce que la philosophie ?*<sup>6</sup>, dans lequel Deleuze fait le lien entre plan d'immanence et empirisme transcendantal, dans le but de distinguer l'immanence de l'éminence, en rappelant succinctement les différentes positions que l'histoire de la philosophie nous offre, de Platon à Sartre. Dans ce chapitre, Deleuze rend hommage à Spinoza : « Spinoza, c'est le vertige de l'immanence auquel tant de philosophes tentent en vain d'échapper. Serons-nous jamais mûrs pour une inspiration spinoziste ? »<sup>7</sup>. Quelle est la nature de ce vertige ? Et comment peut-on qualifier le professeur Challenger de spinoziste au moment même où son être se décompose, lorsque son délire et son anéantissement semblent être en pleine contradiction avec le mouvement de l'*Éthique more geometrico demonstrata* ? La question est alors : qu'y a-t-il de spinoziste dans la ryzomathique du professeur Challenger ? Pour sonder le problème, il nous faut pénétrer au cœur des réflexions deleuziennes sur la philosophie de Spinoza, que l'on trouve principalement dans ses monographies (celle de 1968, *Spinoza et le problème de l'expression* et l'autre de 1981, *Spinoza. Philosophie pratique*) et des cours professés à Vincennes dédiés à ce philosophe (1980–1981).

Qu'est-ce que Deleuze trouve chez Spinoza qui le mènera à s'appliquer toute sa vie durant à sa doctrine ? La réponse est donnée par Deleuze lui-même : Spinoza est le père du plan d'immanence, le philosophe qui a rompu avec l'idée d'une immanence à *quelque chose* pour assumer l'immanence dans sa totalité. D'après Deleuze, les penseurs de l'immanence ont ainsi une dette envers Spinoza. La « révolution conceptuelle extraordinaire »<sup>8</sup> qu'il a accomplie a permis de distinguer une fois pour toutes la ligne néoplatonicienne, qui se développe verticalement, d'une pensée horizontale qui refuse la transcendance. En accord avec l'idée spinoziste selon laquelle la connaissance est une connaissance des causes, Deleuze explique dans ses cours de Vincennes que la détermination de la cause immanente

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 93–94.

<sup>6</sup> Deleuze Gilles et Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>8</sup> Deleuze Gilles, *Cours du 25/11/80 – Philosophie et théologie*, [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com), p. 28.

a historiquement fait face à une quantité considérable d'objections liées à la difficulté intrinsèque qu'elle porte avec soi, à savoir le risque de mélanger la cause et l'effet, de ne plus arriver à distinguer Dieu de ses créatures ; c'est la raison pour laquelle Deleuze parle de ce type de cause comme d'une cause toujours présente mais toujours également « réfrénée »<sup>9</sup> dans l'histoire de la philosophie, à l'avantage de la cause émanative (d'origine plotinienne).

La portée théorique de cette intuition ontologico-épistémologique dans la pensée de Deleuze est claire ; ce que nous proposons dans les paragraphes suivants est de revenir aux textes de Spinoza pour voir où et pourquoi l'identification de cette forme de causalité est si importante. À partir de cette analyse, nous verrons pourquoi Deleuze parle de l'attribut comme « verbe » au lieu de souligner son rôle substantif, ce qui signale un changement interprétatif par rapport à une certaine orientation française, représentée principalement par Delbos et Alquié, qui a à d'autres égards influencé la lecture deleuzienne de Spinoza. Deleuze donne à l'attribut un rôle clef dans son ouvrage *Spinoza et le problème de l'expression*, et c'est en maintenant cette orientation qu'il arrive à penser le plan d'immanence avec Spinoza, qui restera un élément central de sa pensée du début à la fin de sa production philosophique.

Dans les passages où Spinoza parle de l'immanence de Dieu, il le fait toujours en utilisant la forme adjectivale : pour le dire dans ses termes, Dieu est cause immanente. Cette formulation est déjà explicite dans le *Court Traité*. Dans le troisième chapitre du premier livre, après avoir affirmé que Dieu est cause de toute chose, Spinoza souligne, au point n°2, que : « Il [Dieu] est cause *immanente*, non *transitive*, puisqu'il opère tout en soi, et rien en dehors, rien n'étant en dehors de lui. »<sup>10</sup> Cette proposition, et avec elle sept autres, a pour rôle d'exposer « de combien de manières Dieu est cause ». Le caractère central de la cause immanente est exprimé, dans l'œuvre de Spinoza, dans la proposition 18 du livre I de l'*Éthique* : « Dieu est la cause immanente<sup>11</sup>, et non transitive, de toutes choses »<sup>12</sup>. Avant l'affirmation de cette thèse le terrain avait été savamment préparé par les corollaires des propositions précédentes, en particulier par ceux de la proposition 16. Les conséquences de la proposition 16 sont les suivantes : 1) Dieu est causalité efficiente<sup>13</sup> ; 2) Dieu est cause « par soi »<sup>14</sup> ; 3) Dieu est cause absolument

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>10</sup> Spinoza, *Court Traité*, III, 1, 1, 2.

<sup>11</sup> Il s'agit de la première occurrence de ce terme dans l'*Éthique*.

<sup>12</sup> Spinoza, *Éthique*, livre I, prop. 18.

<sup>13</sup> L'une des quatre causes aristotéliennes, avec la cause matérielle, la cause formelle et la cause finale.

<sup>14</sup> Cause *per se* en contraposition à la cause *per accidens*.

première<sup>15</sup>. Si l'on met en rapport les corollaires 1) et 2), on voit les deux renversements conduits par Spinoza par rapport à la tradition classique concernant la conceptualisation de la cause.

L'enjeu présent est pour Spinoza de donner un fondement aux prémisses qui nous mèneront à distinguer la cause immanente de la cause émanative. Cette opération n'a rien d'évident. On peut très bien définir à la fois l'Un néoplatonicien et la Substance spinoziste comme causalité efficiente, cause par soi et cause première. Pour y percevoir l'indice d'une différence, il faut penser les deux du point de vue de la production et du point de vue des effets de cette production. Les deux types de causalités engendrent une chaîne générative et, en ce sens, elles se montrent en tant que causes efficientes. Si les deux types de causes ont en commun le fait de ne pas sortir d'elles-mêmes dans l'acte de production, leur différence réside dans leurs productions respectives. L'effet produit par la cause émanative n'est pas en soi et ne demeure pas en soi, à savoir il ne trouve pas en soi la raison et le sens de cette opération et il sort de l'unité originaire de sa cause. Deleuze nous rappelle que pour le néoplatonisme la production est obtenue par distinction et par différenciation, et non pas par composition. Cela signifie que l'effet est moins que la cause, que la cause donne moins à son effet que ce qu'elle est, que le développement est appréhendé par une théorie de la dégradation.

Chez Spinoza, la distinction avant la production existe, mais elle est aussi composition de la substance. À la lumière de cette lecture, il nous faut reprendre les indications données dans les corollaires. Dieu est cause efficiente de toute chose ; chaque chose finie renvoie à une autre chose finie comme à la cause qui la fait exister. En vertu de la cause efficiente nous sommes donc en présence d'une chaîne de cause à effet qui nous porte vers une théorie finaliste – au sens aristotélicien – dans laquelle Dieu représente la pointe la plus haute (Dieu n'est pas cause *per accidens*, mais cause *per se*). Ce que l'on gagne à la fréquentation des Anciens, c'est une théorie de la connaissance comme recherche des causes, mais l'on se trouve encore prisonnier de l'illusion finaliste ; le chemin esquissé par Spinoza a pour but de se libérer du fruit d'une projection qui part du moi, afin de rendre véritablement possible une connaissance objective. Le corrélat ontologique de cette exigence épistémologique est la nécessité de déposer du trône de l'archétype de toute causalité la cause efficiente pour la remplacer par la cause de soi (*causa sui*). Dieu est cause par soi et il est cause première.

---

<sup>15</sup> Contre les causes secondes, c'est-à-dire les substances créées, pour la tradition philosophique classique. Pour Spinoza il s'agit évidemment des modes.

On aperçoit la direction à suivre, mais nous ne pouvons pas encore affirmer nous être complètement détachés d'une théorie de la divinité comme cause émanative ; c'est l'ambiguïté résultant du fait de ne pas être en mesure de dire de façon rigoureuse qu'on se trompe en pensant la cause émanative comme *causa sui*, ce qui explique aussi l'embarras que l'histoire de la philosophie a eu dans la séparation de la cause émanative par rapport à la cause immanente. On peut aller un peu plus loin : la définition de cause de soi, utilisée ici comme cause qui ramène les trois définitions des corollaires analysés, conçue sans attention à la dimension de l'effet, n'est pas encore suffisante pour marquer clairement la limite entre les deux. Ce qui a la cause de soi en soi et pas en autre, c'est une formule valable pour les deux. Il faut ajouter la dimension de l'effet : le Dieu spinoziste est celui qui a la cause de soi en soi et pas en autre, mais aussi celui qui a l'effet de soi en soi, par combinaison et pas par participation. Deleuze a bien vu l'importance de ce point ; dans SPE, il écrit que l'effet reste dans la cause comme la cause reste en soi<sup>16</sup>. Si on reprend maintenant la proposition du *Court Traité* citée en haut, on remarque que l'accent était déjà posé sur la dimension d'une production qui ne laisse sortir rien à l'extérieur de soi : en d'autres termes, Dieu est cause immanente puisque ses effets sont toujours à l'intérieur de soi-même.

Une conséquence très importante de la cause immanente est la théorie du parallélisme, absolument incompréhensible soit du point de vue d'une cause occasionnelle soit du point de vue d'une causalité idéale. Une seule et même substance est « comprise » sous plusieurs attributs et, de même, une seule et même chose (modification) est « exprimée » dans tous les attributs. Deleuze nous met en garde contre l'utilisation du terme parallélisme pour définir une caractéristique de la philosophie spinoziste : en premier lieu, le terme n'est pas à Spinoza ; deuxièmement, Spinoza ne se limite pas à poser, comme Leibniz, l'équivalence de deux séries autonomes, mais il formule une identité de principe ou, avec les mots de Deleuze, « une identité d'être »<sup>17</sup>, ce qui exclut définitivement toute causation réciproque parmi les séries, justement en vertu de leur unité ontologique.

Une fois le rapport d'union entre Dieu et ses créatures déterminé, il faut impérativement penser une théorie de la distinction qui soit en mesure de préserver les identités singulières dans leur spécificité. À partir de cette considération, on comprend bien pourquoi le premier chapitre de SPE vise la question de la distinction réelle. Cette méthode de la distinction, opposée à celle de la distinction numérique, est conduite à l'aide d'un concept qui est central dans la lecture deleuzienne de

<sup>16</sup> Deleuze Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, (SPE) cf. *L'immanence et les éléments historiques de l'expression*.

<sup>17</sup> Cf. SPE.

Spinoza : celui d'expression. En premier lieu, il nous faut expliquer en quoi la distinction réelle diffère de la distinction numérique, et quels avantages elle nous offre. Ensuite, nous verrons comment le concept d'expression permet d'articuler la première, et la plus célèbre, triade de la substance, à savoir la triade substance, attributs, modes.

Chez Spinoza, la théorie de la distinction se comprend comme critique des solutions cartésiennes, et il n'est pas difficile d'apercevoir que ce même questionnement obsède toute la philosophie de Deleuze. Il suffit de penser aux séries de *Logique du sens*<sup>18</sup> pour s'en rendre compte. Dans la 14<sup>ème</sup> par exemple<sup>19</sup>, Deleuze analyse la causalité du point de vue épistémologique en s'appuyant sur une différence établie par les Stoïciens, celle entre la « cause » et la « quasi-cause »<sup>20</sup> ; les deux causalités agissent respectivement dans le monde corporel et dans le monde incorporel. La cause est entendue, au sens classique, comme la cause externe de Descartes : chaque chose renvoie à une autre, parce qu'aucune parmi elles ne contient, en son essence, la raison de son existence. Ce type de causalité ne nécessite pas de plus ample explication : sa tradition dans l'histoire de la philosophie est longue et très bien connue. C'est la quasi-cause qui exige un éclaircissement, parce qu'elle est en mesure de déterminer ce qu'on pourrait appeler, avec Zourabichvili, « les conditions d'un discernement immanent »<sup>21</sup>.

Encore une fois Spinoza nous offre une voie privilégiée pour aborder la question. La critique que ce dernier adresse à la théorie cartésienne de la distinction s'articule, au plan logico-épistémologique, autour du rôle de la distinction numérique, qui ne peut pas être élevée au niveau de la substance : elle n'agit, comme la cause externe, qu'au niveau des modes. Spinoza fournit deux arguments pour prouver sa thèse : le premier part de la distinction numérique et déduit l'impossibilité de l'appliquer à la substance ; le second opère à l'inverse en partant de l'infinité de la substance. Cette opération est un procédé classique de la logique, appelé « conversion de l'universelle négative » : la distinction numérique n'est jamais réelle *donc* la distinction réelle n'est jamais numérique. Voici l'anti-cartésianisme de Spinoza : comme Deleuze le remarque, le nouveau statut de la distinction réelle est *essentiel* : deux choses sont réellement distinctes quand l'une peut être conçue sans l'autre. Il s'agit d'une distinction qualitative ou, en termes bergsoniens, d'une différence de nature. C'est en suivant cette voie que la distinction réelle peut être élevée à l'absolu, ce qui détermine, au niveau ontologique, une identité indépas-

<sup>18</sup> Deleuze Gilles, *Logique du sens*, 1969, Éditions de Minuit, Paris.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 115–121.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>21</sup> Zourabichvili François, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 57.

sable. Une formulation très claire de ce problème est offerte par Badiou dans son *Deleuze. La clameur de l'Être* :

Pour Deleuze, les étants sont des degrés locaux d'intensité, des inflexions de puissance, constamment mobiles et entièrement singuliers. Et comme la puissance n'est qu'un nom de l'Être, les étants ne sont que des modalités expressives de l'Un. Il s'ensuit là encore que la distinction numérique entre les étants « est une distinction modale, et non pas réelle » (D.R., 388). Autrement dit : on reconnaîtra évidemment que les étants ne sont pas les mêmes, et que donc ils n'ont pas le même sens. On doit admettre une équivocité de *ce dont* l'Être se dit, de ses modalités immanentes, les étants. Mais l'essentiel, pour le philosophe, n'est pas là. L'essentiel est que l'Être est le même pour tous, qu'il est univoque, et que donc il se dit de tous les étants en un seul et même sens, de sorte que la multiplicité des sens, l'équivocité des étants, n'a aucun statut réel<sup>22</sup>.

On voit bien que l'analyse de Badiou est valable, qu'on remplace « le philosophe » par le nom de Deleuze ou par celui de Spinoza. « Les étants ne sont que des modalités expressives de l'Un » : cette formule nous force à nous arrêter un instant sur l'interprétation deleuzienne de l'expression chez Spinoza, ce qui implique une analyse de l'attribut.

L'accent mis sur la dimension de la production dans l'analyse de la distinction entre cause émanative et cause immanente nous mène directement à l'analyse des attributs. Dans sa lecture, Deleuze les entend, d'un point de vue linguistique, comme des verbes plutôt que comme des noms, en leur donnant ainsi le rôle de détenteurs de l'action. Cela nous pousse vers le champ de la philosophie pratique, de l'éthique, de l'espace social. Si l'analyse ontologique des attributs nous permet de tisser un lien entre l'un et la pluralité, l'infini et le fini, du point de vue épistémologique cela porte sur la dimension pratique de la connaissance, à savoir sur le langage et sur l'action. C'est la juxtaposition des plans qu'on trouve dans l'*Éthique* qui permet de penser la philosophie de Spinoza comme une éthologie, terme qui souligne à la fois l'importance centrale et explicite de la dimension ontologique (ce qui marque une différence remarquable par rapport aux *Méditations Métaphysiques*) et le parallélisme continu entre les trois niveaux : ontologique, épistémologique, logique. On voit mieux pourquoi la monographie de Deleuze de 1968 se concentre sur la question de l'expression. La catégorie d'expression est utilisée dans le but de présenter la distinction entre substance, attributs et modes, opération légitimée par la définition VI de l'*Éthique*, où Spinoza écrit :

---

<sup>22</sup> Badiou Alain, *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, Librairie Arthème Fayard, 2010, pp. 40-41.

Par Dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs dont chacun *exprime* (exprimit) une essence éternelle et infinie<sup>23</sup>.

Bien que Spinoza n'utilise pas le substantif expression, mais sa forme verbale, la démarche de Deleuze sur ce terme est légitime, en ce qu'il confère à l'attribut le rôle de verbe. Ce choix marque un écart par rapport à une certaine ligne d'interprétation de la pensée spinoziste, très bien connue de Deleuze, et qui trouve deux de ses représentants qui comptent le plus pour notre auteur en la personne de Victor Delbos, et en celle de Ferdinand Alquié. Dans ses leçons prononcées à la Sorbonne en 1912–1913 et éditées sous le titre *Le spinozisme*<sup>24</sup>, Delbos conduit une analyse de l'attribut dans la production spinozienne en prenant comme point de référence les *Principes de la Philosophie de Descartes*, le *Court Traité* et l'*Éthique*. En soutenant que cette façon d'interpréter les attributs, déduite à partir du premier des trois textes cités, se confirme dans les œuvres successives, Delbos affirme :

Ce qui fait donc la force de la définition de Dieu pour la génération logique du panthéisme de Spinoza, c'est la signification *substantive*, non *qualificative*, de l'attribut ; et c'est par là que cette définition diffère profondément, malgré des analogies extérieures et des ressemblances verbales, des définitions ordinaires qui rapportent à Dieu réellement ou éminemment toutes les perfections et qualités<sup>25</sup>.

De fait, dans l'*Éthique*, Spinoza nous met constamment en garde contre le danger d'appliquer à Dieu des propriétés et de prétendre définir son essence à partir de ses déterminations accidentelles. Delbos parle ainsi de *signification substantive*, par conséquent d'une adhésion totale de l'ensemble des attributs à Dieu. L'essence de Dieu n'est que l'essence de l'ensemble des attributs, et ainsi Dieu est réellement l'ensemble des attributs. À l'appui de cette identité totale, Delbos souligne que chez Spinoza la différence entre attribut et substance n'est pas dès le début de sa production très marquée. Il se réfère au *Court Traité* où, dans certains passages, ce que l'*Éthique* nous présentera comme attribut est appelé substance ; il souligne également que dans l'*Éthique*, il semble que le caractère hypothétique des premières propositions relatives à la possibilité de l'existence d'une pluralité de substances ne mette pas en péril la cohérence générale du système spinoziste.

<sup>23</sup> Spinoza, *Éthique*, déf. VI.

<sup>24</sup> Dans SPE, Deleuze reconnaît la valeur de ces cours en disant que c'est dans ce volume qu'on trouve les intuitions les plus intéressantes de Delbos.

<sup>25</sup> Delbos Victor, *Le spinozisme*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, p. 35.

Deleuze souscrit à l'exigence de distinguer les attributs des qualités de Dieu ; il dira aussi que la nature de Dieu n'a jamais été définie parce qu'elle a toujours été confondue avec les propres<sup>26</sup> (d'où la critique adressée à la définition cartésienne de Dieu comme somme perfection). Les propres ne sont pas expressifs et ne sont que des adjectifs qui indiquent les modalités des attributs ; au contraire, les attributs, eux, ont une capacité expressive, mais ce ne sont pas des noms, ce sont des verbes. Dans une note de SPE, Deleuze critique explicitement l'idée de Delbos selon laquelle l'attribut, tel qu'on le trouve défini dans la lettre 2 à Oldenburg, à savoir *quod concipitur per se et in se*, peut être entendu comme substance. Le risque que Deleuze voit dans le fait de définir l'attribut comme substantif est alors évident : il ne s'agit pas seulement du plan de la traduction du système spinoziste dans la sphère du langage, mais également de la distinction théorique entre substance et attribut, distinction déterminante pour l'éthologie.

La position du problème telle qu'elle est formulée par Alquié peut nous permettre de pousser la réflexion plus avant. Dans ses leçons sur Spinoza, éditées sous le titre *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*<sup>27</sup>, il mène une analyse historique du problème du rapport substance-attributs dans la tradition philosophique. La scolastique distinguait déjà deux qualités dans la substance : les *attributa*, qualités essentielles à la substance, et les *qualitates*, qualités accidentelles. S'il ne s'agit pas ici à proprement parler d'une identification de l'ensemble des *attributa* à la substance, Alquié remarque que cette théorie s'oriente toutefois dans cette direction. Descartes opère la superposition : *res cogitans* et *res extensa* sont des substances. Cette position est née d'une « double inspiration » : d'une part d'une « inspiration attributive ontologique » d'origine scolastique, d'autre part d'une « inspiration rationaliste », qui exige le critère de la clarté ainsi que de la distinction entre le corps et l'âme. Au sujet de Spinoza, Alquié écrit :

Les attributs, dit le *Court Traité*, « sont un être existant par lui-même ». Ils sont conçus par soi, ils sont infinis en leur genre, ils sont éternels et en acte. Ils sont la substance. Si nous passons maintenant à l'*Éthique*, nous verrons que l'attribut gardera une signification substantive, et non point qualitative, relative ou adjective. Les attributs ne peuvent, comme chez Aristote, être définis par genre et différence. S'ils sont genres suprêmes, c'est précisément parce qu'ils sont conçus par soi. C'est pourquoi les attributs sont, de la substance, des déterminations constitutives et absolues. Ils constituent la substance, nous l'avons dit, ils « sont » la substance<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Cf. SPE, ch. II-III.

<sup>27</sup> Alquié Ferdinand, *Leçons sur Spinoza*, Paris, Éditions de La Table Ronde, 2003.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 89.

Ainsi le rôle des attributs est-il, également pour Alquié, un rôle substantif. La provocation de Deleuze trouve une raison d'être dans la critique implicite à l'encontre d'une vision unitaire de la pensée de Spinoza. Deleuze ne voit pas, dans le passage du *Court Traité* à l'*Éthique*, un affinement de la théorie, mais bien plutôt une évolution considérable. De ce point de vue, il est sans aucun doute plus proche de Martial Gueroult, lequel soutient que, chez Spinoza, on est en présence d'un système en mouvement, susceptible d'être continuellement transformé<sup>29</sup>. D'après Deleuze, le passage du *Court Traité* à l'*Éthique* est marqué par une transformation fondamentale, opérée moyennant l'utilisation plus systématique de la notion d'expression : cette évolution permet une théorisation plus rigoureuse de la nature de l'attribut. *Spinoza et le problème de l'expression* ou *Spinoza et l'attribut comme genèse de l'essence de la substance et comme production dans les choses*. Moins beau, mais correct.

Il n'y a, chez Deleuze, qu'une seule définition de l'expression ; il parle de deux expressions à la fois différentes et égales : la première, c'est l'expression qui met en relation la substance et les attributs. La substance s'exprime, mais c'est aux attributs que revient le rôle d'exprimer son essence. La deuxième expression établit un rapport entre les attributs et les modes ; ce sont les modes qui expriment les modifications de la substance dans les attributs. Ce deuxième mouvement permet la production des choses dans le monde. Le rapport entre les deux mouvements n'est pas accidentel, mais, au contraire, essentiel : au plan logique, l'expression-production est fondée sur la première expression, et au plan ontologique les deux expressions donnent naissance au principe de *complicatio*<sup>30</sup>, c'est-à-dire à l'union de l'implication (immanence de l'Un à ce qui se manifeste) et de l'explication (manifestation de l'Un dans la multiplicité) qui permet d'affirmer que l'expression implique toujours ce qu'elle exprime. Cela a une grande pertinence parce qu'offrant la possibilité de lier les deux plans que nous venons d'examiner : si la deuxième expression a pour fondement la première, cela veut dire que la première implique la deuxième, et qu'en même temps elle l'exprime. On voit bien alors en quoi la distinction entre les deux n'est pas une distinction réelle, mais plutôt une distinction logique qui peut être abolie quand on obtient une vision d'ensemble et qui n'est utilisée que pour faciliter la compréhension. Dans un très beau passage de la *Logique du sens*, Deleuze revient sur la *complicatio* en parlant du sujet comme d'une singularité pré-individuelle, qui parle à partir d'« une position indirecte libre »

---

<sup>29</sup> Cf. Gueroult Martial, *Spinoza, tome I : Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

<sup>30</sup> Cfr. SPE, *Introduction* et chapitre II, *L'attribut comme expression*.

(expression employée, entre autres, par Fabbri dans son article *Come Deleuze ci fa il segno. Da Hjelmslev a Peirce*<sup>31</sup>) :

Monde fascinant où l'identité du moi est perdue, non pas au bénéfice de l'identité de l'Un ou de l'unité du Tout, mais au profit d'une multiplicité intense et d'un pouvoir de métamorphose, où jouent les uns dans les autres le rapport de puissance. C'est l'état de ce qu'il faut appeler *complicatio*, contre la *simplificatio* chrétienne<sup>32</sup>.

On commence à voir sur quoi se fonde la provocation de notre introduction : le professeur Challenger est l'emblème de ce pouvoir de métamorphose, il est un homard, double, monstrueux, il produit des vers inhumains et il en vient à perdre complètement son identité. Tout se passe comme si la dimension du devenir-autre (animal, imperceptible, ...) n'était pas si éloignée d'une certaine lecture de Spinoza, d'une appropriation des concepts spinoziens. Dans la dernière citation, on retrouve un autre terme provenant du vocabulaire de Spinoza, dont l'analyse nous permettra de poursuivre notre investigation : il s'agit du terme de puissance, à laquelle Deleuze consacre un chapitre dans SPE et une analyse approfondie dans SPP.

Deleuze soutient, dans *Spinoza. Philosophie pratique*<sup>33</sup>, qu'on peut lire l'*Éthique* comme une théorie de la puissance, par opposition à la lecture de la morale comme théorie du devoir. C'est à partir de la puissance que Dieu est cause de soi-même et de toute autre chose. Spinoza parle de deux puissances : la puissance d'exister et la puissance de penser. Ce qu'il faut avant tout remarquer, c'est la distinction qui existe entre puissance et attribut. La puissance est plus que l'attribut, c'est-à-dire que l'attribut extension n'épuise pas la puissance d'exister. La puissance possède *a priori* tous les attributs comme conditions *formelles*. Dans l'examen du statut de la puissance c'est, encore une fois, l'interprétation de Gueroult qui nous fournit un outil très important. Dans son monumental commentaire de l'*Éthique*, il souligne, au chapitre XIV du premier livre, l'identité de la puissance et de l'essence de Dieu :

Selon la Proposition 34, « la puissance de Dieu est son essence même ». Par là est signifiée la réduction de la puissance à l'essence, le pouvoir de se causer soi-même et la puissance de causer toutes les choses n'étant rien d'autre que la nécessité interne

---

<sup>31</sup> Fabbri Paolo, «Come Deleuze ci fa il segno. Da Hjelmslev a Peirce», in Vaccaro Salvo (dir.), *Il secolo Deleuziano*, Milano, Mimesis, 1998.

<sup>32</sup> LS, p. 345.

<sup>33</sup> Deleuze Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, 2003, Éditions de Minuit, Paris.

d'affirmation et d'explicitation totale enveloppée dans la nature de Dieu et commandée par sa rationalité<sup>34</sup>.

Dans la proposition 11, Spinoza avait affirmé que Dieu est cause de soi en vertu de la seule nécessité de sa nature et, dans la proposition 16, que Dieu est également cause de toute chose. C'est précisément la proposition 34 qui établira le lien entre ces deux propositions, et ce en s'appuyant sur le statut de la puissance. D'après Gueroult, cette définition a au moins neuf implications notables, sur lesquelles il nous faut nous arrêter un instant. Le lien entre puissance et essence provoque, comme première conséquence évidente, le rapprochement de la dimension de la production à la dimension de l'Être, c'est-à-dire qu'en un seul et même acte Dieu cause et lui-même et les choses, et que la cause interne et nécessaire n'est que l'affirmation de soi. Cette puissance englobe et conditionne chaque chose qui existe ; elle ne laisse donc aucun espace pour un quelconque libre arbitre. En effet, ces présupposés théoriques éliminent tout acte de volonté, ce qui implique également l'abandon de l'idée d'une volonté absolue, transposée en Dieu par analogie : chez Spinoza, l'essence de Dieu n'est autre que sa nature. La cause émanative n'est que l'autre face de la cause active, et la cause formelle n'est que la contrepartie de la cause efficiente ; la seule logique traduisant fidèlement ce cadre théorique est une logique de l'immanence, de la cause immanente. L'identité entre essence et nature de Dieu a par ailleurs une autre conséquence d'une grande importance : les effets de Dieu, les modes, ne sont que des propriétés.

Les deux derniers éléments à souligner nous amènent proprement à la problématique du statut de l'immanence. Dieu est cause immanente des choses non seulement parce qu'en lui l'acte de création de soi-même et des choses n'est qu'un, mais également parce que l'autonomie de la puissance ne va jamais sans la présence de l'essence. Par conséquent, l'immanence est caractérisée ici comme ensemble de puissance et d'essence où, on le remarque encore une fois, la puissance est à la fois puissance de penser et puissance d'exister. La puissance est véritablement existence, c'est-à-dire encore une fois l'essence, mais l'essence du point de vue des attributs, dans son être dynamique. L'identité entre essence et puissance est confirmée dans les modes, ce qui, comme Deleuze le souligne, veut dire que la puissance est toujours en acte, comme expression d'essence, comme production d'effets<sup>35</sup>. C'est cet entrelacement qui détermine le réseau du plan d'immanence.

---

<sup>34</sup> Gueroult M., *Spinoza, tome I: Dieu*, cit., p. 375.

<sup>35</sup> Cfr. SPE, chapitre V, *La puissance*.

Chez Deleuze, l'immanence sera la dimension à la fois pré-individuelle et actuelle, réalisée mais indéterminée, qui permet au sujet de participer de sa propre individualité et de son propre être en se plongeant dans un flux dont il fait partie et qui implique toute chose. La notion de puissance atteste le lien du mode à la substance, parce que la puissance agissante est toujours celle de Dieu. D'autre part, il faut souligner que cette participation de puissance n'absorbe pas les essences individuelles, et ainsi on peut affirmer à raison que chaque étant fini a sa propre puissance. Pour Deleuze le plan d'immanence n'est que l'Être univoque, comme il ressort déjà des développements de *Différence et répétition*<sup>36</sup>, c'est-à-dire l'instance problématique qui se réfère à l'homme empirique via les événements, sous forme de problèmes ayant le pouvoir d'entraîner la pensée vers des cimes jamais foulées, dans un processus d'apprentissage et de devenir continu. Par conséquent, la véritable essence de la transcendance ne se saisit qu'à partir de la parenté qui la lie à l'immanence : elle est fille de celle-ci.

Tout ceci nous aide à mieux comprendre la raison pour laquelle l'une des premières remarques faites par Deleuze dans *Spinoza et le problème de l'expression* s'articule autour de l'importance de la règle de convertibilité : en effet, l'essence n'est pas seulement l'élément qui détermine la possibilité pour la chose d'être conçue et d'exister, mais aussi ce qui sans la chose ne peut ni être ni être conçu. Il est à noter un glissement patent de perspective par rapport à Descartes : le problème gnoséologique de la complétude de notre connaissance, fondée sur l'idée de Dieu, devient maintenant un problème de type épistémologique. En d'autres termes, le problème n'est plus celui de l'adéquation de nos représentations à l'état objectif des choses, mais plutôt celui des concepts adéquats. Dans *Spinoza. Philosophie pratique*, Deleuze explique pourquoi l'idée adéquate de Spinoza est différente de l'idée claire et distincte de Descartes : il ne s'agit plus d'affronter le problème du point de vue d'une conscience psychologique, mais du point de vue d'une puissance logique qui excède la conscience ; le contenu n'est plus représentatif, mais expressif, et la connaissance n'est plus l'opération d'un sujet, mais l'affirmation de l'idée dans l'âme.

L'idée adéquate permet la méthode de la génération des idées. Avec l'idée du dépassement de la conscience à la faveur de la puissance logique, Deleuze est en mesure d'affronter le problème de la conscience à partir d'une perspective autre, à savoir celle d'une conscience qui n'est plus individuelle à cause de son impossibilité de devenir *facto* : les divisions, d'un côté entre sujet percevant et sujet reconnaissant, de l'autre entre objet perçu et objet reconnu, sont caduques. On assiste

---

<sup>36</sup> Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2000.

à une dilatation du champ transcendantal kantien jusqu'à la formation d'un plan d'immanence qui rend impossible le mouvement à partir duquel le sujet se constitue simultanément à son objet « hors champ », et exclut ainsi la conscience de toute facticité. L'exemple du professeur Challenger est remarquable en ceci qu'il nous enseigne qu'avoir une intuition de l'existence d'un plan d'immanence est différente du fait de comprendre une immanence en l'absence de transcendance, et enfin que c'est encore autre chose d'affirmer l'immanence comme destination finale de l'individu. L'exposition du plan de composition n'épuise pas sa puissance propre : cette puissance, on ne peut l'apercevoir que dans les yeux d'un personnage fictif qui se dissipe, petit à petit, dans l'immanence.