



Aux sources de l'empirisme transcendantal. Deleuze avec et au-delà de Gueroult

Igor Krtolica

DANS **REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE** 2020/1 n° 291 , PAGES 77 À 89
ÉDITIONS **DE BOECK SUPÉRIEUR**

ISSN 0048-8143

ISBN 9782807393493

DOI 10.3917/rip.291.0077

Date de mise en ligne : 19/02/2020

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2020-1-page-77?lang=fr>



CAIRN · INFO

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Aux sources de l'empirisme transcendantal. Deleuze avec et au-delà de Gueroult

IGOR KRTOLICA

Parmi les historiens de la philosophie de l'après-guerre qui ont compté dans la formation philosophique de Deleuze, Gueroult ne semble pas avoir occupé une place de premier plan. Si l'on s'en tient à la première période de l'œuvre de Deleuze, qui s'achève à la fin des années 1960 avec la parution de ses deux thèses (*Différence et répétition* et *Spinoza et le problème de l'expression*), Deleuze fut surtout formé à l'histoire de la philosophie par deux autres de ses plus grands représentants français de l'époque : Ferdinand Alquié et Jean Hyppolite. En effet, dans les années 1940, Deleuze suivit les cours d'Alquié et d'Hyppolite, en classes préparatoires puis à la Sorbonne. En 1947, le second dirigea avec Canguilhem son mémoire sur Hume, qui deviendra en 1953 le premier livre publié de Deleuze, *Empirisme et subjectivité*. Dans les années 1950, Deleuze fit la recension critique de leurs travaux d'histoire de la philosophie, et en discuta certains aspects : d'Alquié, Deleuze recensa notamment les études sur Descartes et interrogea la conception de la métaphysique qui s'y manifestait ; d'Hyppolite, il recensa l'étude sur Hegel, *Logique et existence*, et discuta sa critique de la conception bergsonienne de la différence. Enfin, ces deux professeurs devinrent ses deux directeurs de thèses : Hyppolite commença à diriger sa thèse principale, *Différence et répétition* (avant que Maurice de Gandillac ne prenne le relais), et Alquié dirigea sa thèse complémentaire, *Spinoza et le problème de l'expression*. La fin des deux thèses fut aussi le moment de la rupture. Entre l'automne 1968 et le printemps 1969, Hyppolite mourut, puis Deleuze rompit avec Alquié. Cette rupture sera définitivement consommée dans les années 1970, lorsque Deleuze rejettera sévèrement la tutelle de ses deux professeurs : philosophiquement, il critiquera durement à la fois le rationalisme cartésio-kantien d'Alquié et le rationalisme hégélien d'Hyppolite ; politiquement, il soulignera leur fonction de répression sociale en tant que représentants de l'histoire de la philosophie¹.

1. Cf. G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues* [1977], Paris, Flammarion, 1996, p. 18, p. 21 ; G. Deleuze, « Lettre à un critique sévère » [1973], in *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 14. – Sur la rupture avec Alquié, cf. G. Deleuze, *Lettres et autres textes*, Paris, Minuit, 2015, p. 29 ; la rupture avec Hyppolite est attestée d'abord par le refus d'Hyppolite de continuer à diriger la thèse principale de Deleuze, puis par le refus de Deleuze de participer à l'hommage qui sera rendu à Hyppolite au moment de sa mort. – Sur les relations ambiguës de Deleuze à ses deux professeurs, on trouvera d'utiles informations dans G. Bianco, « Jean Hyppolite et Ferdinand Alquié », in S. Leclercq (dir.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, 1, Mons/Paris, Sils Maria/Vrin, 2005, p. 91-101.

En comparaison, la relation de Deleuze à l'œuvre de Gueroult fut bien moins tourmentée, bien plus sereine. Cela tient probablement au fait que, quoique Gueroult fût un représentant majeur de l'histoire de la philosophie à la française, quoiqu'il enseignât à la Sorbonne au moment où Deleuze y étudiait, Deleuze et Gueroult n'eurent jamais ni la proximité ni la rivalité qu'eut Deleuze avec ses deux autres professeurs. Gueroult ne pouvait donc pas avoir le même effet répressif qu'Alquié ou Hyppolite. Pourtant, la relation de Deleuze à Gueroult n'en fut pas moins paradoxale. Car sur un plan strictement philosophique, Gueroult professait un rationalisme qui n'avait pas grand-chose à envier à celui d'Alquié ou d'Hyppolite. Les auteurs étudiés par Gueroult – Fichte, Maïmon, Leibniz, Descartes, Malebranche, Spinoza – forment en effet la fine fleur du rationalisme philosophique des XVII^e et XVIII^e siècles. Or, non seulement Deleuze n'a pas critiqué les positions de Gueroult, mais il les a même constamment reprises à son compte. Comment expliquer cette singulière différence de traitement ? La raison nous semble la suivante : c'est que Gueroult n'a cessé d'accompagner et de porter l'exigence d'un « ordre synthétique » ou d'un « dynamisme génétique » en philosophie, exigence à laquelle Deleuze n'a cessé d'alimenter son propre travail philosophique. Cette exigence exprime une certaine conception de la philosophie, dont découlent à la fois une méthode pour l'histoire de la philosophie et une philosophie de l'histoire de la philosophie. Dans l'œuvre de Deleuze, cette exigence a même rendu possible un geste décisif, au-delà de l'ambition de Gueroult : la critique du rationalisme au nom d'un empirisme transcendantal. Le disciple s'est fait créateur. Avec Gueroult, mais au-delà de Gueroult. C'est peut-être en ce sens qu'il faut entendre la remarque d'Olivier Revault d'Allonnes : « J'ai toujours trouvé que Gilles [Deleuze] a été un grand élève de Gueroult »².

Dès les années 1950, Deleuze signale à plusieurs reprises la nécessité de réaliser le projet critique que Kant a simultanément conçu et compromis. En effet, pour réaliser la critique, il ne suffit pas comme Kant de chercher les conditions du donné ou d'un fait (le fait de la connaissance, le fait de la morale) ; encore faut-il que ces conditions soient aptes à produire la genèse du conditionné, à l'engendrer réellement. Ce sera un leitmotiv deleuzien, et l'idée principale de l'empirisme transcendantal : les conditions de l'expérience ne doivent pas être des conditions de l'expérience possible comme chez Kant, des conditions de possibilité extérieures et homogènes à ce qu'elles conditionnent ; elles doivent être des conditions de l'expérience réelle, c'est-à-dire des principes

2. Cité in F. Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari, Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 122.

génétiques, immanents et néanmoins réellement distincts de ce qu'ils conditionnent³. Quant au dépassement des insuffisances de la méthode kantienne, Deleuze signale fréquemment l'importance historique de deux postkantians : Maïmon et Fichte. « Les postkantians, notamment Maïmon et Fichte, adressaient à Kant une objection fondamentale : Kant aurait ignoré les exigences d'une méthode génétique »⁴. Or, cette idée, Deleuze la doit sans nul doute aux deux thèses de Guerout. De l'étude sur Fichte, Deleuze retient l'effort fondamental pour asseoir le privilège de la voie synthétique dans la philosophie transcendante, autrement dit pour « conserver les résultats du Kantisme [...] en introduisant le dynamisme génétique »⁵. De l'étude sur Maïmon, Deleuze conserve l'essentiel de la théorie des différentielles de la conscience, c'est-à-dire l'idée d'une théorie de la détermination qui, inspirée de Leibniz, prétend assurer la genèse interne du conditionné et en fournir la raison suffisante⁶. Pour se réaliser et se systématiser, la philosophie transcendante doit donc s'élever à un principe absolu qui assure la genèse réelle du conditionné, instaurant du même coup une combinaison originale entre philosophie transcendante, dynamisme génétique et métaphysique. Dans sa relecture de l'histoire de la philosophie, Deleuze tirera la conséquence de cette idée dans deux directions

3. Cf. G. Deleuze, *Lettres et autres textes*, p. 89 : « La première idée d'un empirisme transcendantal est que les conditions de l'expérience sont conditions de l'expérience réelle. C'est déjà d'une certaine façon la réclamation des postkantians ».
4. G. Deleuze, « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant » [1963], in *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 86. Dans un cours de 1955 intitulé « Qu'est-ce que fonder ? », dont il n'existe pas d'édition scientifique mais dont il reste seulement des notes lacunaires d'étudiants, on trouve le passage suivant sur le système et la méthode : « Salomon Maïmon et Fichte font du kantisme une critique d'une richesse extraordinaire. Ils veulent réaliser l'idée critique de Kant. Ils disent que son grand mérite fut de trouver le transcendantal mais il n'aurait pas réussi à s'élever à une méthode synthétique. [...] Il doit y avoir une genèse transcendante pour Fichte. Le transcendantal ne doit pas seulement chercher les conditions des faits présupposés mais être la genèse du conditionné au lieu de se le donner tout fait » [cf. URL : <http://webdeleuze.com>].
5. M. Guerout, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte, I*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 10. Quant à l'appropriation de Fichte par Deleuze, on notera également l'importance des travaux de Jules Vuillemin, lui-même disciple de Guerout : cf. les passages sur Fichte dans J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954 ; *La philosophie de l'algèbre*, Paris, PUF, 1962. Ce couple Guerout-Vuillemin nous semble d'une plus grande importance pour le « fichtéanisme » de Deleuze que le couple Hyppolite-Goldschmidt qu'invoque Jean-Christophe Goddard (J.-C. Goddard, *Fichte (1801-1813). L'émancipation philosophique*, Paris, PUF, 2003, p. 6-8).
6. Cf. M. Guerout, *La philosophie transcendante de Salomon Maïmon*, Paris, Alcan, 1929, chap. I et II. Sur l'inspiration maïmonienne de la théorie deleuzienne de la détermination, voir notamment G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 66, n. 1 et p. 226, n. 1 ; *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 58 ; *L'île déserte et autres textes*, p. 160-161. L'importance du couple Leibniz-Maïmon resurgira dans *Le Pli. Leibniz et le baroque*, où Deleuze mentionne à de nombreuses reprises les études de Guerout sur Leibniz, et notamment celle de 1934, *Leibniz. Dynamique et métaphysique*, rééd. Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

différentes : après Kant, dans l'interprétation qu'il proposera de Nietzsche et Bergson ; avant Kant, dans l'interprétation qu'il fera de Spinoza et de Leibniz.

Après Kant, Deleuze montre que l'exigence d'une genèse transcendante du conditionné se prolonge au-delà du postkantisme *stricto sensu*, et notamment chez Nietzsche et Bergson. Certes, un tel élargissement du postkantisme ne va pas de soi, mais il puise son inspiration dans les études de Gueroult. D'une part, en 1960, dans un cours sur le troisième chapitre de *L'Évolution créatrice* de Bergson, Deleuze affirme ainsi que Bergson a prétendu réaliser la genèse philosophique réclamée par les postkantiens, sous la forme d'une genèse simultanée de l'intelligence et de la matière, c'est-à-dire de l'entendement et des phénomènes. Or, à cet endroit précis, Deleuze invoque Maïmon et Fichte comme les prédécesseurs de la tentative bergsonienne. On soulignera au passage que cette interprétation postkantienne du bergsonisme vise en même temps à repousser les accusations d'empirisme qu'Hyppolite formulait, en hégélien, contre Bergson⁷. Il n'est donc pas étonnant que Deleuze compare systématiquement l'intuition bergsonienne à une « analyse transcendante », dans la mesure où l'intuition est une méthode permettant de remonter aux conditions transcendantales de l'expérience, lesquelles ne sont plus « à la manière kantienne, les conditions de toute expérience possible » mais « les conditions de l'expérience réelle »⁸. D'autre part, en 1962, dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze mesure l'importance historique de Nietzsche à sa reprise du projet critique kantien. Deleuze y affirme en effet que Nietzsche réalise les exigences des postkantiens lorsqu'il fait de la volonté de puissance un principe différentiel et génétique des objets de l'expérience (et de l'éternel retour la forme de leur synthèse). Or, là aussi, au moment où Deleuze inscrit l'apport de Nietzsche dans l'histoire du kantisme, surgit une référence explicite aux deux études de Gueroult sur Maïmon et Fichte. Il n'est pas sans importance de remarquer au passage que, pour Deleuze, l'anti-hégélianisme de Nietzsche, auquel on a trop souvent réduit la part polémique du livre, dérive en réalité de son postkantisme : ce qui est premier, c'est son effort pour réaliser le projet critique de Kant. « Pour Nietzsche, les avatars dialectiques ne viennent pas du dehors et ont, pour cause première, les insuffisances de la critique. Une transformation

7. Cf. G. Deleuze, « Cours sur le chapitre III de *L'Évolution créatrice* de Bergson » [1960], in F. Worms (éd.), *Annales bergsoniennes, II*, Paris, PUF, 2004, p. 171-174. Le premier grand texte de Deleuze sur Bergson était en effet une réponse implicite aux objections d'Hyppolite sur le caractère empirique de la différence chez Bergson : G. Deleuze, « La conception de la différence chez Bergson » [1956], in *L'île déserte et autres textes*, p. 43-72.

8. G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p. 12-13 (voir aussi « La conception de la différence chez Bergson », *art. cit.*, p. 49).

radicale du kantisme, une réinvention de la critique que Kant trahissait en même temps qu'il la concevait, une reprise du projet critique sur de nouvelles bases, voilà ce que Nietzsche semble avoir cherché (et avoir trouvé dans "l'éternel retour" et "la volonté de puissance") »⁹. La réinterprétation de Nietzsche et de Bergson comme des postkantien tardifs est donc pour Deleuze le moyen de faire deux choses à la fois : d'abord, un moyen de réévaluer leur importance dans l'histoire de la philosophie ; ensuite, un moyen de critiquer l'hégélianisme, et Hyppolite avec. Ces deux leçons ne sont certes pas l'héritage de Gueroult, mais elles supposent sa médiation.

Selon Deleuze, les ressources philosophiques permettant de réaliser le projet kantien ne se trouvent pas seulement après Kant : elles se trouvent aussi avant lui, chez Spinoza et chez Leibniz. Dans l'introduction de son étude sur Fichte, Gueroult rappelait déjà que l'exigence postkantienne d'introduire un dynamisme génétique dans la philosophie transcendantale trouvait des « antécédents doctrinaux » dans les philosophies de Spinoza et de Leibniz. Maïmon l'avait bien vu¹⁰. S'établit ainsi un parallèle historico-philosophique entre le postcartésianisme et le postkantisme. Ce parallèle se donne à voir chez Gueroult, dans la manière dont l'étude sur Leibniz (puis bien plus tard celle sur Spinoza) résonnera avec celles sur Fichte et Maïmon. Ce parallèle entre postcartésianisme et postkantisme constituera également une clé de lecture de la thèse de Deleuze sur Spinoza, où Leibniz occupe une place déterminante. Dans *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze affirmera en effet que Spinoza et Leibniz utilisent l'idée d'expression pour surmonter l'insuffisance du cartésianisme et « restaurer l'exigence d'une raison suffisante opérant dans l'absolu », si bien qu'ils « sont des postcartésiens, au sens où Fichte, Schelling, Hegel sont des postkantien »¹¹. Aux yeux de Deleuze, Spinoza jouit même d'un privilège par rapport à Leibniz. Car pour conjurer le panthéisme, Leibniz maintient « des zones obscures » où plonge l'expression, tandis que chez Spinoza

9. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 59. Sur la comparaison entre Nietzsche et Kant, voir *ibid.*, II, 6 et III, 7-10 ; la référence aux deux études de Gueroult se trouve p. 58, n. 2.

10. M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, I, Introduction. Sur les rapports du postkantisme au spinozisme, on consultera par exemple : J.-M. Vaysse, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994. Mais c'est surtout Beth Lord qui a montré que cette inspiration spinoziste au sein du postkantisme courait jusqu'à Deleuze : B. Lord, *Kant and Spinozism : Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*, New York, Palgrave MacMillan, 2011. Lorsqu'il fait l'analyse croisée des lectures respectives de Spinoza par Deleuze et Gueroult, Pierre Macherey néglige justement ce point de croisement pourtant essentiel, leur intérêt commun pour les exigences postkantien (cf. P. Macherey, « Spinoza 1968 : Gueroult et/ou Deleuze », in P. Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011, p. 293-313).

11. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit 1968, p. 302.

« toute la théorie de l'expression est au service de l'univocité », assurant du même coup l'intelligibilité intégrale du réel¹². Ou comme le déclarera à son tour Gueroult, ce qui distingue Spinoza des trois autres grands du rationalisme classique – Descartes, Malebranche et Leibniz –, c'est qu'ils conservent tous à des degrés divers « une marge variable d'obscurité en Dieu et dans les choses », là où le spinozisme fait du rationalisme absolu son « premier article de foi »¹³. En vertu de cette affinité virtuelle entre Spinoza et les postkantien, Deleuze estime donc que ceux-ci étaient « les mieux placés pour reconnaître dans le spinozisme la présence d'un mouvement de genèse et d'auto-développement dont ils cherchaient partout le signe précurseur »¹⁴. Cependant, ne percevant dans la substance spinoziste qu'un concept de l'entendement inapte à opérer le passage de l'infini au fini, une substance morte incapable de se développer véritablement, les postkantien ne virent pas tout le bénéfice qu'ils pouvaient tirer de la catégorie d'expression. Cette catégorie dont les postkantien n'avaient pas su s'emparer pour mener à bien leur projet – et ne faudrait-il pas en dire de même de Gueroult ? –, Deleuze en fera au contraire le cœur battant de son ontologie. C'est elle qui soutient tant son interprétation du spinozisme dans *Spinoza et le problème de l'expression* que son empirisme transcendantal dans *Différence et répétition*.

Compte tenu de ce parallèle entre postcartésianisme et postkantisme, il n'est pas exagéré de dire que la lecture de Gueroult a incité Deleuze à retenter le « saut mortel » de Maïmon : achever la philosophie transcendantale en combinant « la philosophie kantienne avec le spinozisme »¹⁵. La combinaison du kantisme et du spinozisme semble pourtant soulever une difficulté insurmontable : la compatibilité de la métaphysique avec la posture transcendantale. En effet, en adoptant le point de vue de l'entendement infini, Spinoza n'abandonne-t-il pas d'emblée le point de vue de l'homme au profit de celui de Dieu ? C'est en tout cas la lecture qu'Alquié faisait de Spinoza, et qui fondait sa préférence pour Descartes. Deleuze le savait d'autant mieux que, dans les années 1950, il avait à la fois recensé les ouvrages d'Alquié sur Descartes et eu connaissance de ses *Leçons sur Spinoza*. Et les choses se compliquent singulièrement si l'on se souvient

12. *Ibid.*, p. 307 et 309.

13. M. Gueroult, *Spinoza, I. Dieu (Éthique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 9-12.

14. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 13-14.

15. S. Maïmon, in *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, 1792, cité in M. Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, p. 138. Ce saut mortel, n'est-ce pas celui que fera à nouveau Deleuze dans son étude sur Leibniz ? « Une philosophie transcendantale leibnizienne, qui porte sur l'événement plutôt que sur le phénomène, remplace le conditionnement kantien par une double opération d'actualisation et de réalisation transcendantales (animisme et matérialisme) » (G. Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 163).

que, dans sa recension, Deleuze avait lui-même identifié dans le Descartes d'Alquié « une conception de la philosophie qu'il faut conserver, une pensée qui exprime l'essence même de la métaphysique »¹⁶. Comment concilier alors la finitude cartésio-kantienne et l'absolu de Spinoza ? Comment combiner la posture transcendantale avec la métaphysique ? Pour Deleuze, la réponse réside en ce que, contrairement à ce que prétendait Alquié, Spinoza ne part pas de l'idée de Dieu dans les premières propositions de l'*Éthique*. Il ne s'installe pas en Dieu, mais il y parvient « aussi vite que possible », au moyen d'une méthode originale. Là encore, nous devons voir la marque d'une leçon de Gueroult. Dans son étude sur Fichte, Gueroult soulignait en effet le principe méthodologique qui régit le début de la *Doctrine de la Science* : que le philosophe ne peut pas se placer immédiatement au point de vue synthétique de l'absolu ; qu'il doit y parvenir médiatement, au moyen d'un procès analytique qui part du donné et régresse à l'absolu ; que la méthode synthétique de construction dans l'absolu est donc nécessairement précédée et conditionnée par un procès analytique de régression à l'absolu. Mais si aucun système ne peut supprimer la nécessité préalable d'un tel procès analytique, celui-ci doit néanmoins satisfaire une exigence décisive, quoique paradoxale : que ce procès analytique se supprime et se fonde lui-même dans le principe absolu et génétique auquel il parvient. Exigence paradoxale, puisque les médiations de la méthode doivent nous rendre l'être comme le plus immédiat. Exigence décisive pourtant, puisque c'est le seul moyen pour que l'efficacité reste exclusivement à la méthode constructive, que l'on parvienne avec certitude à des raisons d'être et non à de simples raisons de connaître, et donc que la méthode soit « adéquate à la constructibilité de l'être réel »¹⁷. Deleuze ne cessera de faire référence à cette exigence de Gueroult. Il la maintiendra encore dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* en 1991, puisqu'elle garantit l'accès à un plan « où nous irions d'être réel en être réel et procéderions par construction de concepts »¹⁸. En tout cas, en 1968, dans *Spinoza et le*

16. G. Deleuze, « Ferdinand Alquié, *Descartes, l'homme et l'œuvre* » [1956], in *Lettres et autres textes*, p. 117. Sur Spinoza, cf. F. Alquié, *Leçons sur Spinoza* [1958-1959], C.D.U., rééd. Paris, La Table Ronde, 2003, Troisième leçon.

17. G. Deleuze, « Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult » [1969], in *L'île déserte et autres textes*, p. 211.

18. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 195. La formule de Gueroult à laquelle Deleuze fait constamment référence se trouve dans *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte, I*, p. 174 : « la méthode analytique ne doit pas poursuivre d'autre fin que sa propre suppression ; elle entend donc bien que toute l'efficacité doit rester à la seule méthode constructive ». Deleuze invoque cette exigence à de nombreuses reprises : *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 121, n. 23 ; « Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult » [1969], in *L'île déserte et autres textes*, p. 203 ; *Spinoza philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1970, p. 153, n. 6 ; *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991 (avec F. Guattari), p. 195, n. 8.

problème de l'expression, Deleuze invoque les analyses de Gueroult sur Fichte pour comparer la fonction méthodologique des huit premières propositions de l'*Éthique*, où Spinoza parvient à fonder la définition réelle de Dieu dans l'idée d'une substance absolument infinie (*Éthique*, I, déf. 6 et I, 8), avec le début de la *Doctrine de la Science*, où Fichte accède au Moi comme premier principe. L'année suivante, à l'occasion de la parution du *Spinoza* de Gueroult, Deleuze renchérit en soulignant que, pour Gueroult aussi, l'*Éthique* ne commence pas par l'idée de Dieu, mais y parvient régressivement au moyen d'un procès analytique original¹⁹. La construction de l'être réel dans l'absolu ne contredit donc pas la finitude initiale : elle l'absorbe et la fonde. Ainsi, l'approche transcendantale se réconcilie avec la métaphysique.

Aux yeux de Deleuze, cette comparaison entre Spinoza et Fichte comporte pourtant deux limites essentielles. C'est que chez Fichte comme chez tous les postkantien, la régression à l'absolu part d'une hypothèse ou d'une fiction, le but du procès analytique consistant à transformer ce jugement hypothétique en un jugement catégorique. Certes, chez Spinoza, c'est encore vrai du *Traité de la réforme de l'entendement*. Mais dans l'*Éthique*, les huit premières propositions n'ont plus un sens hypothétique : elles ont un sens catégorique²⁰. Pourquoi cette différence est-elle essentielle ? C'est qu'il en va du commencement philosophique. Dans les huit premières propositions de l'*Éthique*, Spinoza construit l'idée de substance infinie en passant par l'idée de substances à un attribut. Or, les commentateurs ont souvent conféré une valeur strictement hypothétique à cette idée, au motif qu'il y aurait sinon une contradiction entre la pluralité des substances à un attribut et l'unicité de la substance composée d'une infinité d'attributs. Là encore, c'était la thèse d'Alquié : Spinoza échouerait à démontrer l'unité des attributs en Dieu, qui resterait finalement inintelligible et mystérieuse²¹. Mais pour Deleuze, il n'y a aucune contradiction entre la substance unique et infinie et la diversité des attributs comme substances qualifiées. Il suffit de prêter attention à la théorie de la distinction que, dans les huit premières propositions, Spinoza applique au rapport entre les attributs et la substance. Suivant cette théorie, la distinction réelle n'est pas numérique mais

19. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 121 ; *Spinoza, philosophie pratique*, p. 153 ; « Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult » [1969], *art. cit.*, p. 203 et 207-211.

20. Sur la différence entre le commencement philosophique dans le *Traité de la réforme de l'entendement* et dans l'*Éthique*, voir G. Deleuze, « L'évolution de Spinoza (sur l'inachèvement du "Traité de la réforme") » [1986], in *Spinoza, philosophie pratique*, p. 148-163.

21. Cf. F. Alquié, *Leçons sur Spinoza*, Quatrième leçon. Alquié ajoutait que, échouant à démontrer l'unification des attributs en Dieu, Spinoza se contentait de dire qu'ils « expriment » la substance, faisant de l'expression un asile de l'ignorance, là où Deleuze y verra au contraire la condition de l'intelligibilité de l'absolu.

formelle ou qualitative. De la sorte, la substance est à la fois une et diverse, unique et plurielle, formant une multiplicité qualitative qui exprime « la différence dans l'être »²². Le commentaire de Gueroult confirmera Deleuze dans cette idée : les huit premières propositions de l'*Éthique* forment un procès analytique dont le sens est parfaitement catégorique et dont le terme est un concept substantiel de multiplicité (qui n'aura pas d'équivalent jusqu'à Bergson). C'est à cette idée que, en 1969, Deleuze consacre toute la première partie de sa recension du livre de Gueroult sur Spinoza. En voici le passage essentiel :

Qu'il y ait une substance par attribut, et une seule, revient à dire que les attributs, et seulement les attributs, sont réellement distincts ; or cette affirmation de l'*Éthique* n'a rien d'hypothétique. C'est à force d'avoir ignoré la nature de la distinction réelle selon Spinoza, donc toute la logique de la distinction, que les commentateurs confèrent aux huit premières propositions un sens seulement hypothétique. En vérité, c'est parce que la distinction réelle *ne peut pas* être numérique, que les attributs réellement distincts ou les substances qualifiées constituent une seule et même substance. Bien plus, en toute rigueur, *un* comme nombre n'est pas plus adéquat à la substance que 2, 3, 4... ne sont adéquats aux attributs comme substances qualifiées ; et dans tout son commentaire, M. Gueroult insiste sur la dévalorisation du nombre en général, qui n'exprime même pas adéquatement la nature du mode. Dire que les attributs sont réellement distincts, c'est dire que chacun est conçu par soi, sans négation d'un autre ni opposition avec un autre, et que tous s'affirment donc de la même substance. Loin d'être un obstacle, leur distinction réelle est la condition de constitution d'un être d'autant plus riche qu'il a d'attributs. La logique de la distinction réelle est une logique de la différence purement affirmative et sans négation. Les attributs forment bien une *multiplicité* irréductible, mais toute la question est de savoir quel est le type de cette multiplicité. On supprime le problème quand on transforme le substantif "multiplicité" en deux adjectifs opposés (attributs *multiples* et substance *une*). Les attributs sont une multiplicité formelle ou qualitative, "pluralité concrète qui, impliquant la différence intrinsèque et l'hétérogénéité réciproque des êtres qui les constituent, n'a rien de commun avec celle du nombre littéralement entendu". À deux reprises même, M. Gueroult emploie le mot *bigarré* : simple en tant qu'il n'est pas composé de parties,

22. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 32.

Dieu n'en est pas moins une notion complexe, en tant que constitué par des "*prima elementa*" qui sont seuls absolument simples ; "Dieu est donc un *ens realissimum* bigarré, non un *ens simplicissimum* pur, ineffable et inqualifiable, où toutes les différences s'évanouiraient" ; "Il est bigarré, mais infragmentable, constitué d'attributs hétérogènes, mais inséparables"²³.

Dans cette interprétation des huit premières propositions de l'*Éthique*, où Spinoza parvient aux substances-attributs comme à de véritables raisons d'être, c'est-à-dire comme à des éléments constituants réels, il s'agit bien d'un procès analytique régressif (et c'est pourquoi, d'après Deleuze, Spinoza ne peut pas construire génétiquement ces substances-attributs mais uniquement les démontrer par l'absurde). Ce procès analytique est une généalogie de la substance. Or, conformément au réquisit que Gueroult formulait à propos de Fichte, dès lors que les substances-attributs sont perçues comme éléments constituants, ce procès analytique se supprime et se fonde lui-même. Il se résorbe dans un procès synthétique qui « intègre le procès analytique et son *auto-suppression* » et prend sur lui toute la construction génétique²⁴. Le vœu de Fichte, Spinoza l'avait réalisé par anticipation.

La comparaison entre Spinoza et les postkantien s comporte une seconde limite essentielle, qui rend compte cette fois de la différence entre Spinoza et Maïmon, et entre Maïmon et les autres postkantien s. Dans son étude, Gueroult rappelle que Maïmon a échoué dans sa tentative d'accomplir la philosophie transcendante, car cette tentative s'est achevée sur une « déconvenue sceptique ». Maïmon s'est finalement rabattu sur le scepticisme humien. Or, cet échec provient de ce que Maïmon soutient d'un côté que de la différentielle constitue le principe génétique du conditionné dans la sphère de l'entendement infini et d'un autre côté que la finité de notre entendement nous empêche d'accéder au principe de cette genèse. De la sorte, dit Gueroult, « la "qualité occulte" est placée au fondement du phénomène et, comme ces "forces secrètes" dont parle Hume, elle engendre le scepticisme »²⁵. C'est pourquoi, jouant les oscillations leibniziennes, Maïmon interprète l'entendement infini et les différentielles productrices tantôt comme une fiction commode sans vérité métaphysique, tantôt

23. G. Deleuze, « Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult » [1969], *art. cit.*, p. 208-209.

24. *Ibid.*, p. 210.

25. M. Gueroult, *La philosophie transcendante de Salomon Maïmon*, p. 138. Sur l'interprétation du revirement sceptique de Maïmon, cf. E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, III. Les systèmes postkantien s*, Paris, Cerf, 1999, p. 93-94, p. 108.

comme une instance réelle mais inintelligible. Mais dans tous les cas, le rapport de l'infini au fini se fait à sens unique : l'entendement fini ne peut remonter jusqu'au bout la pente que l'entendement infini descend, aucun entendement humain ne peut achever le procès analytique permettant d'accéder au principe de la genèse. Cependant, à la différence de Gueroult, Deleuze proposera une réinterprétation non sceptique de Maïmon. C'est pourquoi, lorsque Alexis Philonenko lui oppose que « chez Maïmon, la notion de différentielle, qui se rattache à l'opération génétique de l'imagination, est un principe sceptique, un principe qui nous conduit à juger le réel illusoire », Deleuze rétorque que « nous avons le moyen de pénétrer dans le sub-représentatif, d'arriver jusqu'à la racine des dynamismes spatio-temporels, jusqu'aux Idées qui s'actualisent en eux »²⁶. La lecture deleuzienne de la doctrine de Maïmon opère ainsi un double déplacement. D'une part, comme le note Juliette Simont, Deleuze crédite positivement Maïmon d'une conception de la genèse que semble lui reprocher Gueroult et qui lui confère pourtant une place privilégiée au sein du postkantisme : tandis que Fichte et Hegel « entendaient par genèse une démarche qui rattache différences et hétérogénéités au creuset d'unité dont elles proviennent », Maïmon invente au contraire « une conception de la genèse qui, récusant le primat de l'unité, assume *la différence* comme son moteur propre »²⁷. Et d'autre part, Deleuze considère que cette différence productrice ne nous est pas inaccessible, à condition de bien distinguer la sphère de l'essence productrice et la sphère de l'entendement, l'objet et le sujet. Cette distinction, Deleuze la voit à l'œuvre dans le spinozisme. Dans *Spinoza et le problème de l'expression*, il souligne en effet que chez Spinoza, l'entendement infini ou divin, c'est-à-dire la condition de la connaissance absolue, n'appartient pas à la nature de Dieu, mais constitue un mode qui se distingue de lui comme l'effet de la cause²⁸. Cette distinction est essentielle en ce qu'elle implique deux choses : d'abord, l'univocité de la connaissance, telle que nous avons la capacité de connaître les choses comme Dieu les connaît ; ensuite, la disjonction du sujet et de l'objet, ou l'incommensurabilité de Dieu avec son entendement, dans la mesure où l'entendement n'est pas un attribut de Dieu mais un mode. Et encore une fois, Deleuze estime sa lecture confirmée par le *Spinoza* de Gueroult, le citant à l'appui de cette idée à laquelle il consacre toute la seconde partie de sa recension : « l'incommensurabilité ne signifie nullement ici *l'incompatibilité radicale*

26. G. Deleuze, « La méthode de dramatisation » [1967], in *L'île déserte et autres textes*, p. 160-161.

27. J. Simont, *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les « fleurs noires » de la logique philosophique*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 193.

28. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 112. Tout le chapitre VII est consacré à cet enjeu.

des conditions de la connaissance avec la chose à connaître, mais seulement la séparation et l'opposition du sujet et de l'objet, de ce qui connaît à ce qui est connu, de la chose et de son idée, séparation et opposition qui, loin d'empêcher la connaissance, sont au contraire ce qui la rend possible »²⁹. Autrement dit, avec Gueroult, Deleuze défend l'idée que, chez Spinoza, l'absolu ne se pense lui-même qu'à condition que cette possibilité formelle de (se) penser soit *effectuée* par l'entendement infini, lequel est un mode n'appartenant pas à sa nature. Il n'y a pas d'autre manière de comprendre la célèbre formule deleuzienne qui fera de Spinoza « le Christ des philosophes ». Car comme le rappelait Deleuze, c'est Spinoza lui-même qui, dans le *Court Traité*, nomme l'entendement infini « Christ » ou « fils de Dieu ». Que Spinoza soit le Christ des philosophes, cela signifie : Spinoza est le premier à être parvenu à la connaissance de l'absolu³⁰.

La recension deleuzienne du *Spinoza* de Gueroult opère une double reconstruction : du procès analytique du début de l'*Éthique* et de la théorie de l'entendement infini, reconstruction qui marque les différences entre Spinoza et certains des principaux postkantians. Par là, Deleuze estime avoir montré comment se fonde la méthode synthétique et génétique de Spinoza : « Il n'y aurait pas de méthode synthétique et génétique si l'engendré n'était d'une certaine manière égal au générateur (ainsi les modes ne sont ni *plus* ni *moins* que la substance), et si le générateur n'était lui-même objet d'une généalogie qui fonde la genèse de l'engendré (ainsi les attributs comme éléments généalogiques de la substance, et principes génétiques des modes) »³¹. Et Deleuze de conclure son appréciation du *Spinoza* de Gueroult : « Le livre admirable de M. Gueroult a une double importance, du point de vue de la méthode générale qu'il met en œuvre, et du point de vue du spinozisme qui ne représente pas pour cette méthode une application parmi d'autres, mais, à l'issue de la série d'études sur Descartes, Malebranche et Leibniz, en constitue le terme ou l'objet le plus adéquat, le plus saturé, le plus exhaustif. Ce livre fonde l'étude véritablement scientifique du spinozisme »³². Cet hommage, par lequel Deleuze célèbre la rencontre entre la méthode générale de Gueroult et la doctrine particulière de Spinoza, est peut-être plus subtil qu'il n'y paraît. Nous pouvons lui donner au moins trois sens. Il célèbre la parution d'un commentaire qui fait entièrement justice au rationalisme de Spinoza, contrairement aux interprétations d'Alquié, si bien

29. M. Gueroult, *Spinoza, I*, p. 285, cité in G. Deleuze, « Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult », *art. cit.*, p. 215, n. 25.

30. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 59 ; G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 109.

31. G. Deleuze, « Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult » [1969], *art. cit.*, p. 215-216.

32. *Ibid.*, p. 216.

que le philosophe hollandais a enfin trouvé l'historien de la philosophie qui lui convient le mieux. Réciproquement, il célèbre le fait que Gueroult trouve avec Spinoza le moyen d'accomplir l'exigence méthodologique et philosophique qu'il avait formulée quarante ans plus tôt dans ses études postkantienne, si bien que c'est cette fois l'historien de la philosophie qui a enfin trouvé le philosophe qui lui convient le mieux. Cette découverte réciproque ou ces noces de Gueroult et de Spinoza donnent alors un troisième sens à cet hommage, sens à la fois non visible et non caché : c'est qu'avec son étude sur Spinoza, Gueroult est lui-même parvenu à la connaissance de l'absolu. Il s'est égalé au Christ des philosophes. Un historien de la philosophie peut-il espérer davantage ?

En plusieurs endroits de ses études d'histoire de la philosophie sur Fichte et Maïmon, Gueroult soulignait la tension entre la recherche d'un principe absolu et la pure disjonction du sujet et de l'objet. Deleuze montrera que, pour que cette disjonction ne retombe pas dans l'alternative du scepticisme et du dogmatisme, la différence doit être portée dans l'absolu sans devenir ni une source d'illusion transcendantale ni l'objet d'une résorption dans un principe d'identité supérieur. Il faut y parvenir comme à une pure affirmation, où la différence devient le véritable moteur du système, c'est-à-dire du réel et de son intelligibilité. Tel est pour Deleuze l'horizon du *Spinoza* de Gueroult. Telle est chez Deleuze la philosophie de la différence ou l'empirisme transcendantal : l'absolu comme différence interne entre le sujet et l'objet, constituant à la fois un principe génétique du conditionné et la condition d'une connaissance absolue. Au tournant des années 1960-1970, lorsque Deleuze présente sa propre doctrine philosophique, sa sortie hors de l'orbite rationaliste et dogmatique est éclatante. Rien ne l'attestera mieux que l'œuvre à venir. Mais ni l'empirisme transcendantal ni ses prolongements n'auraient été possible sans Gueroult : avec Gueroult, au-delà de Gueroult. Or au même moment, si l'on admet l'interprétation deleuzienne du *Spinoza* de Gueroult, n'est-ce pas une tendance de même nature qui se trouve à l'œuvre chez Gueroult lui-même : Gueroult au-delà de lui-même ?