

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

26/11/2008

### Spinoza 1968 (Gueroult ou/et Deleuze)

Entre autres bouleversements, l'année 1968 a représenté un tournant crucial pour le développement des études spinozistes en France, auxquelles elle a donné une décisive impulsion : ce tournant a été marqué par la publication quasi simultanée de deux ouvrages, *Spinoza*, t. I, *Dieu*, aux éditions Aubier-Montaigne (coll. Analyse et raisons dirigée par M. Gueroult), premier tome de la somme monumentale que Gueroult se préparait à consacrer à Spinoza et restée inachevée suite à la publication en 1974 d'un second volume consacré à *L'âme* dont la rédaction était achevée en 1968 mais dont la mise en circulation avait été différée, et *Spinoza et le problème de l'expression*, publié par Deleuze aux éditions de Minuit (coll. Arguments dirigée par K. Axelos). Ces deux ouvrages faisaient passer au premier plan de l'attention du public intéressé par les questions philosophiques un auteur, Spinoza, qui, depuis les commentaires fondateurs de Léon Brunschvicg, Victor Delbos et d'Albert Rivaud, publiés dans la période qui a précédé 1920, n'avait donné lieu à aucune exposition vraiment significative en France, à l'exception des *Etudes spinozistes* d'André Darbon, parues aux PUF en 1946 et du petit livre d'Alain, signé du nom d'Emile Chartier, *Spinoza*, paru aux éditions Mellotée en 1949. Au début des années soixante, les études spinozistes, en France, auraient même été carrément en panne, si n'avaient été publiés à ce moment deux importants ouvrages de Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza* (PUF, 1963) et *Spinoza et l'interprétation de l'écriture* (PUF, 1965), qui n'ont cependant, sur le moment, intéressé que quelques rares spécialistes. Les étudiants qui avaient à se confronter à cet auteur entre tous difficiles, dont la pensée est, pour reprendre ses propres termes, « aussi difficile que rare », pouvaient alors utiliser deux cours ronéotypés de Ferdinand Alquié, *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*, et *Servitude et liberté selon Spinoza*, tous deux diffusés par le C.D.U. (s. d.) dans la série des « Cours de la Sorbonne » : ceux-ci donnaient de la doctrine une présentation remarquable par sa clarté, Alquié a été un très grand pédagogue, de loin préférable au fastidieux *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza* de P. Lachièze-Rey, qui, depuis sa parution en 1932 tenait encore lieu de vulgate spinoziste dans les milieux universitaires. Est à noter dans cette énumération, qui n'a pas la prétention d'être exhaustive, l'absence presque complète de tout ce qui concerne la dimension proprement politique de la pensée spinoziste, qui demeurait pratiquement à l'état de *terra incognita*, à l'exception toutefois des travaux demeurés confidentiels de Madeleine Francès et de Marianne Schaub. Dans un genre plus latéral et moins fréquenté, celui concernant les problématiques de réception, il faut encore signaler, pour ne négliger rien d'important, le livre de P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, paru aux PUF en 1954, qui elucidait certaines des conditions dans lesquelles la pensée de Spinoza avait été, dès la fin du XVIIe siècle, massivement rejetée ou refoulée en France, où, à la différence de ce qui s'est passé en Allemagne, elle n'a connu aucune postérité notable, à l'exception peut-être de Taine auteur de *De l'intelligence*, et où l'adoption d'une position antispinoziste en philosophie paraissait aller de soi. Et c'est pratiquement tout, à un moment où Descartes, le philosophe national du *cogito*, représentant exemplaire de la légendaire clarté française, occupait encore le terrain de manière dominante, voire même écrasante, reléguant dans son ombre ceux qui étaient catalogués comme des « cartésiens », étiquette appliquée indistinctement à des auteurs aussi

différents, voire même disparates, dans leur esprit et dans leur manière d'écrire que Spinoza, Malebranche ou Leibniz. Dans ce contexte, les deux livres de Gueroult et de Deleuze ont fait l'effet d'un tremblement de terre, en conformité avec leur stratégie argumentative qui, sous une forme particulièrement tranchante, - ces deux auteurs avaient en commun de ne pratiquer ni la diplomatie ni la nuance -, se proposait de remettre en cause un certain nombre de certitudes acquises, et par là de révéler sous un tout nouveau jour un penseur réfractaire aux orthodoxies, ce qui explique pour une part que l'institution philosophique l'ait, après Cousin et Saisset, relégué dans ses marges. En 1968, grâce aux efforts concomitants de Gueroult et Deleuze, la philosophie de Spinoza faisait un retour fracassant : elle cessait d'être considérée comme une curiosité ou une anomalie, à laquelle ne pouvait être consacré, à distance, qu'un intérêt antiquaire, et elle pouvait même être prise comme une clé d'intelligibilité décisive pour les problèmes du présent, abordés dans la proximité et dans l'urgence.

Ceci a eu lieu en plein dans la période marquée par l'entreprise des structuralismes, avec l'anti-humanisme théorique qui la cimentait, sur fond de rejet des philosophies de la conscience et du sujet ; et on n'aura garde d'oublier, naturellement, que cette période fut aussi celle où s'amorça l'élan d'une révolte idéologique, partie d'Allemagne et de France, qui fit croire un temps que l'ère de la "société bourgeoise" allait être définitivement révolue. Il y a là sans doute autre chose que le hasard d'une rencontre circonstancielle : la marque d'une nécessité, on dirait presque d'une logique, qui, *sub specie aeternitatis*, a conféré à cette époque son essentielle cohérence, dont la figure continue à s'imposer alors même qu'elle paraît avoir été défaite, au moment où triomphent, actuellement, au nom d'une tout autre logique, les valeurs réactives, essentiellement juridiques, de l'anti-anti-humanisme. Que ce soit dans ces conditions très particulières que la philosophie de Spinoza ait retrouvé en France une actualité, il y aurait là, sans doute, matière à alimenter une réflexion sur le devenir propre des philosophies qui constitue leur « histoire » véritable, c'est-à-dire sur ce mouvement qui, au-delà des formes apparemment arrêtées de leur composition littérale, auxquelles s'arrête l'histoire de la philosophie telle qu'on la pratique ordinairement, détermine les conditions historiques de leur reproduction, en les propulsant vers d'autres temps que celui de leur production initiale, auquel semblait les vouer univoquement la signature de leur auteur. Bref, Spinoza, sorti de la poussière des archives où on avait cherché à l'ensevelir, passait soudainement, au présent, pour le représentant exemplaire de ce que peut être une révolution de pensée, remise en question radicale des modes de spéculation en usage : à un moment où ce qui faisait rupture impressionnait particulièrement, et ceci dans tous les domaines, le retour au premier plan de cette grande figure philosophique injustement négligée, à laquelle était restituée son exceptionnelle importance, suivant l'exemple donné près de deux siècles plus tôt en Allemagne par la *Spinozarennaissance*, semblait aller dans le sens du grand bouleversement général alors en cours, ce qui, en offrant une caisse de résonance inattendue à l'étude de questions académiques qui paraissaient ne pouvoir intéresser que des spécialistes avertis, était une manière de réintégrer la philosophie à la dynamique de la vie sociale.

Cet effet de sidération, les deux ouvrages de Gueroult et de Deleuze l'ont produit ensemble, de façon convergente, en dépit de ce qui les opposait sur le fond : on peut même avancer que la simultanéité de leurs approches manifestement divergentes et dissonantes a encore renforcé l'impression que chacune aurait pu susciter avec ses forces propres, impression amplifiée par leur rencontre, qui les a amenées à réagir l'une sur l'autre comme si elles se faisaient écho malgré leurs différences. Bien sûr, cette coïncidence n'était pas préméditée, elle n'avait pas été ourdie par un conspirateur habile et inspiré qui en eût anticipé et calculé les conséquences : mais cela ne faisait que charger d'un supplément de signification le fait qu'elle ait eu lieu, en donnant à penser qu'elle avait été appelée par une conjoncture théorique et pratique à laquelle elle convenait si parfaitement, à laquelle elle était si miraculeusement adaptée, qu'elle paraissait en constituer l'expression exacte ou « adéquate »

serait-on tenté de dire en langage spinoziste. Pour mesurer la portée de l'évènement, avec ses dimensions complexes et même antagoniques, il faut donc que nous examinions, premièrement en quoi ces deux lectures de Spinoza différaient irrécusablement, et deuxièmement en quoi, en dépit de ces différences, elles en sont néanmoins venues à paraître s'apparenter, comme si elles se rejoignaient aux extrêmes, sur le modèle des deux infinis chez Pascal.

Commençons par préciser ce qui faisait l'originalité du projet poursuivi par Deleuze dans son livre sur *Spinoza et le problème de l'expression*, dont il ne faut pas oublier qu'il reprenait le contenu d'une étude menée au départ dans un but académique, puisqu'il s'agissait d'une thèse secondaire de doctorat, qui avait été soutenue sous le titre « L'idée d'expression dans la philosophie de Spinoza », parallèlement à la thèse principale, parue, également en 1968, aux Presses Universitaires de France, *Différence et répétition*, qui relevait du genre, non de l'histoire de la philosophie, mais de la philosophie générale, et a lancé la réputation de Deleuze en tant que philosophe à part entière : et le fait que Deleuze ait accompagné l'ouvrage dans lequel il développait à titre personnel une position philosophique originale d'une étude « historique » consacrée précisément à Spinoza était chargé d'une signification particulièrement forte. Ce qui spécifiait immédiatement la démarche de Deleuze, historien de la philosophie philosophe et philosophe historien de la philosophie, c'était le choix, en vue de rendre compte des enjeux fondamentaux de la pensée de Spinoza, de la problématique de l'expression : à partir du concept systématique d'expression, lui-même replacé dans son histoire que Deleuze faisait remonter à l'Antiquité, au Moyen-âge et à la Renaissance, il se proposait de recomposer la philosophie de Spinoza selon ses trois dimensions, ontologique (la théorie de la substance, qui explique comment celle-ci s'exprime univoquement dans l'infinité des formes d'être que sont ses attributs), épistémologique (la théorie de l'idée, qui explique comment la pensée s'exprime adéquatement à travers ses propres déterminations, sans avoir à se mesurer à un ordre de réalité qui lui serait extérieur), et enfin anthropologique ou politique (la théorie du mode fini, qui explique comment l'expression première de la substance à travers ses attributs, en donnant lieu à une expression seconde de ceux-ci dans les modes que sont les choses singulières, institue les conditions d'une auto-régulation qui se communique à l'organisation des affects humains) ; ces trois dimensions de l'expression étaient exposées dans les trois parties de l'ouvrage : « Les triades de la substance », « Parallélisme et immanence », « Théorie du mode fini ».

Rendre compte de la philosophie de Spinoza en termes d'expression, lui reconnaître une expressivité, en liaison avec une certaine conception de ce que Deleuze appelait lui-même « l'expressionnisme en philosophie », c'était manifestement instituer une toute nouvelle figure du spinozisme, décalée par rapport au modèle de rationalité démonstrative auquel il est expressément soumis dans sa lettre même, et le faire apparaître comme instaurateur d'un « nouveau rationalisme » (SPE, p. 134). Le terme « expressionnisme » fait tout d'abord penser à un mouvement esthétique, issu au début du XXe siècle des recherches de peintres français et allemands, puis étendu à la création littéraire et à l'art nouveau du cinéma, qui a mis en avant, en l'opposant à la subtilité d'impressions dispersées sur un plan horizontal où elles paraissent se trouver en état d'apesanteur, la véhémence frappante, et comme verticale, de l'expression, révélée par la violence crue du geste et du cri, qui exposent, au prix de déformations ordonnées plus ou moins systématiquement, les traits particulièrement saillants de la réalité et de la vie, dans une atmosphère de terreur ou d'horreur, de bruit et de fureur : Artaud et Bacon, auxquels Deleuze s'est beaucoup intéressé par ailleurs, relèvent pour une part de cette tendance. Et, tout de suite, on est amené à se demander : qu'est-ce que Spinoza et son projet d'une éthique scientifiquement démontrée, conduisant méthodiquement à la synthèse théorique et pratique de la sagesse et de la béatitude, ont à voir avec ces excès et

cette démesure ? Que faut-il entendre par la formule “expressionnisme en philosophie” ? Cette formule est-elle apte à rendre compte adéquatement de la tentative qui appartient en propre à Spinoza, ou bien détourne-t-elle le sens effectif de cette tentative, au prix de torsions et de déformations du type de celles qui caractérisent précisément une démarche de type “expressionniste” dont le style serait alors imputable, non à Spinoza, mais à Deleuze lui-même ?

Dans le texte de présentation imprimé sur la quatrième de couverture de son livre, Deleuze justifiait sa démarche dans ces termes :

« La manière dont Spinoza comprend (cette notion théorique et pratique d’expression), lui donnant une structure nouvelle, est peut-être au coeur de sa pensée et de son style, et forme un des secrets de l’*Ethique* : livre double, composé d’une part par l’enchaînement continu des propositions, démonstrations et corollaires, d’autre part par la chaîne violente et discontinue des scolies - livre deux fois expressif. »

L’idée d’expression remplirait donc une fonction herméneutique, révélatrice d’un « secret » : à sa lumière il deviendrait évident que le discours apparemment linéaire et univoque de l’*Ethique* se déroule en fait sur deux plans à la fois, l’un manifeste, celui de la rationalité démonstrative qui met en avant la nécessité ininterrompue de sa progression, l’autre souterrain, celui qui fait place à l’événementialité des affects qui, dans les scolies, coupent transversalement cette progression de manière à lui restituer, en une succession apparemment discontinue d’éclairs instantanés, sa signification profonde, préparant ainsi la réconciliation finale du concept et de l’affect qui constitue la leçon essentielle du spinozisme telle que la résumerait le concept d’expression. A partir de là on pourrait être amené à penser que le concept d’expression, littéralement absent du texte de Spinoza, du moins sous sa forme substantivée, est à y découvrir entre les lignes, puisqu’il permet, au lieu d’y voir un bloc de sens définitivement arrêté, déployé sur un seul niveau, et ainsi offert à l’évidence d’une toute première vue, simplement conséquente avec elle-même, de le lire sur plusieurs lignes, voire en arrière de celles-ci, en dédoublant son “expression” : la fonction systématique assignée au concept d’expression serait précisément de rendre possible un tel dédoublement. Pourtant, cette conception d’un dédoublement fait problème : en mettant en corrélation un sens manifeste, soumis à la loi du rationnel, et un sens caché, soumis à la loi de l’affectif, elle paraît réactiver une représentation analogique de l’expression, qui replace celle-ci dans une perspective de transcendance ; ainsi comprise, elle remettrait en question la cohérence de la démarche philosophique telle qu’elle s’affirme, - c’était le fil conducteur de la lecture que Deleuze fait de Spinoza -, de manière uniment positive sur un plan de radicale immanence. Pour que ce principe d’immanence soit respecté, il faut donc renoncer à poursuivre la révélation, en deçà du texte et de ce qu’il énonce littéralement, d’une secrète profondeur ouvrant en lui un abîme de sens, du type de l’*Abgrund* hégélien, en lequel la nécessité intrinsèque de sa structure serait finalement vouée à disparaître. C’est bien à cette exigence que Deleuze semblait obéir lorsqu’il déclarait que l’*Ethique* est un livre “double..., deux fois expressif”, ce qui signifiait que l’expression ne remplit pas le rôle d’un double idéal par rapport à sa réalisation manifeste, mais est ce qui s’effectue doublement sur le plan même de cette réalisation en conférant à celle-ci son allure propre, ce qu’on pourrait appeler son rythme ou son style. Le mouvement de l’expression, pour autant qu’il constitue la clé de la lecture de l’*Ethique*, ne devrait donc pas se trouver en arrière des mots, comme une sorte d’au-delà de la signification qui en constitue la condition ultime, à la manière d’une *causa remota*, d’une “cause éloignée” : mais il faut qu’il se déploie dans leur texture même, à la manière d’une “lettre volée” ou d’une “image dans le tapis” que dissimulent l’excès, plutôt que le défaut, de leur manifestation. Et ainsi, ce n’est pas du côté du caché, mais au contraire de celui du montré, du visible, et même du trop visible, d’une visibilité que son excès même rend

aveuglante, que se donnerait à appréhender, prise au mot, l'allure propre à la dynamique de l'expression.

Une telle exigence paraît cependant difficile à satisfaire, car l'idée d'expression, comme telle, n'occupe pas une position centrale dans le texte de l'*Ethique* considéré à la lettre où elle n'apparaît qu'incidemment et latéralement. Le substantif *expressio* n'y a aucune occurrence, et l'idée d'expression est seulement suggérée à travers l'emploi du verbe *exprimere*, qui, sous ses diverses formes lexicales (*expressa*, *exprimatur*, *exprimere*, *exprimerem*, *exprimet*, *exprimit*, *exprimunt*, *exprimuntur*), se trouve en tout quarante-six fois dans l'*Ethique*, dont vingt-deux dans la première partie, dix dans la deuxième, neuf dans la troisième, aucune dans la quatrième et cinq dans la cinquième. On peut néanmoins soutenir que, si le concept d'expression, sous la forme substantivée *expressio*, ne figure pas à la lettre dans le texte de Spinoza, il y est présent en acte, et en quelque sorte dynamisé, par l'intermédiaire de ces formes proprement verbales et non nominales, qui indiquent, plutôt qu'une idée statique, un schème d'effectuation, inséparable de la mise en oeuvre du fait même d'exprimer. Tel est le point de vue défendu par Deleuze, qui, dans l'Introduction de son livre, insistait sur le fait que "l'idée d'expression chez Spinoza n'est objet ni de définition ni de démonstration et ne peut pas l'être" (SPE, p.15), ce qui confirmait à son point de vue le concept d'expression dans son statut d'opérateur théorique, et simultanément pratique, ne présupposant pas une détermination indépendante, inévitablement abstraite, de son contenu : en conséquence, l'idée d'expression n'aurait pas à être réfléchie pour elle-même préalablement, comme si elle avait valeur en soi en dehors de ses applications, mais ne pourrait être saisie qu'à travers le mouvement qui la réalise dynamiquement sur le terrain même où ça exprime ou s'exprime. En ce sens, il faudrait dire que, plutôt qu'elle ne contient une philosophie de l'expression, la pensée de Spinoza expose la philosophie au risque de l'expression ou la constitue comme geste expressif. Et si cette expressivité en acte se donne principalement à lire dans la première partie de l'*Ethique*, à propos du rapport de la substance à ses attributs, dont la compréhension impulse toute la trajectoire spéculative poursuivie dans l'ensemble de l'ouvrage, cela ne signifie pas que son action, ainsi commencée, s'achève lorsque cessent d'être expressément ou explicitement énoncés, dans les parties suivantes, les mots qui l'énoncent : mais on peut supposer, c'est l'hypothèse développée ensuite par Deleuze, que cette action se poursuit dans les profondeurs de l'argumentation, dont elle continue à animer la progression jusqu'à son terme. Ainsi serait justifiée une lecture de l'*Ethique* à la lumière de l'idée d'expression, qui, l'effleurant de biais, en fait ressortir des traits ordinairement inaperçus qu'elle éclaire latéralement, un peu de la manière dont sont éclairés les tableaux du Caravage. Lorsqu'on en examine de plus près le dispositif, il apparaît que l'idée d'expression projette sur le texte un triple faisceau, en tant que « problème de l'expression », en tant que « logique de l'expression », et en tant que « voie de l'expression ».

Il y a un **problème** de l'expression. Le fait que la thèse de doctorat présentée initialement sous l'intitulé "L'idée d'expression dans la philosophie de Spinoza" ait été ensuite publiée sous le titre "Spinoza et le problème de l'expression" n'est certainement pas sans signification. Il indique que, plutôt qu'elle ne donne son contenu défini à une "idée" pouvant être isolée et considérée théoriquement pour elle-même, la notion d'expression forme l'enjeu d'un "problème", dont le traitement est inséparable du contexte théorique et pratique à l'intérieur duquel il se situe ou, comme on dit, se pose, au sens d'une position dans l'espace. Si on peut dire que Spinoza, qui ne s'est pas intéressé à l'idée d'expression en tant que telle, en sorte qu'elle constitue une sorte d'impensé de sa philosophie, s'est pourtant confronté au problème de l'expression, c'est en tant que celui-ci remplit la fonction d'un opérateur structurel qui intervient partout dans son ordre puisqu'il le constitue dans son intégralité : c'est à ce titre qu'il fixe les orientations d'une expérience de pensée qu'il dirige du plus

profond d'elle-même, dans la forme d'une théorie en acte ou de ce que Deleuze appelle, dans le petit livre qu'il a ultérieurement consacré à Spinoza, une "philosophie pratique".

Il y a aussi une **logique** de l'expression (cf. le développement consacré à cette "logique de l'expression" et à son histoire dans SPE, p. 53 et sq.). Il y aurait toute une étude à faire à propos de l'usage que Deleuze fait du terme "logique", lorsqu'il parle d'une "logique de l'expression", d'une "logique de la sensation", ou d'une "logique du sens", qui sont en fait d'autres logiques, étrangères à celle des logiciens au sens strict. C'est en pensant à cette autre logique que Deleuze écrit : "La philosophie de Spinoza est une logique" (S P E, p. 114). Cette « logique » consiste dans le fait que l'expression, plutôt qu'elle ne donne son objet à une idée, correspond à une certaine manière de penser, à une certaine manière de former des idées : celle-ci les soustrait à des rapports d'analogie et d'éminence qui installent entre la pensée et ce qu'elle pense une relation extérieure de convenance ou de conformité, en elle-même porteuse d'équivocité. La logique de l'expression, telle que Deleuze la comprend à partir de Spinoza, est donc une logique de l'immanence, du point de vue de laquelle la chose est pensée comme elle est, parce que l'acte par lequel elle est pensée ne se distingue en rien de celui par lequel elle est produite ou se produit réellement. L'expression n'a rien à voir avec une désignation ou une représentation : l'exprimé ne pouvant être dissocié de l'acte à travers lequel il est exprimé, exprimer est tout sauf disposer des images ressemblantes et muettes à la surface d'un tableau, une leçon dont Deleuze se souviendra lorsqu'il regardera, avec ses yeux de philosophe et de spinoziste, les tableaux de Bacon. En conséquence, selon une formule reprise à Leibniz, "la connaissance devient une espèce de l'expression" (SPE, p. 10) : en effet, l'expression rend compte à la fois de la manière dont les choses se produisent dans la réalité et de celle par laquelle elles sont connues dans la pensée, la pensée étant elle-même une forme de la réalité, une « chose », à côté de toutes les autres. S'il y a lieu de parler ici de "logique", c'est parce que cette manière de penser correspond à une certaine manière de distribuer les idées et de les corréliser entre elles, suivant un schème "expressif", schème ternaire ou triadique (SPE, p. 21) ; ce schème interpose toujours, entre l'exprimé et l'exprimant, l'acte d'exprimer ou l'expression comme telle, qui, dynamiquement, pose les conditions de ce qu'ils sont en eux-mêmes en tant qu'exprimé et exprimant, et, simultanément, pose les conditions de leur relation ; dès lors cette relation n'a plus rien à voir avec un rapport indicatif ou représentatif, qui prendrait au contraire la forme d'une relation à deux termes.

Enfin, il y a une **voie** de l'expression. L'expression montre une voie parce l'idée à laquelle elle correspond n'a pas seulement une fonction théorique : la figure de la connaissance qu'elle instaure, avec la logique qui lui est propre, abolit toute distance vis-à-vis de ses objets et ainsi, avec une identique puissance, intègre ceux-ci dynamiquement au mouvement qui les propulse dans le sens de l'accomplissement de leur nature. Concevoir la réalité comme "nature" au point de vue de l'expression, c'est s'enfoncer au plus profond de son ordre et ainsi s'unir absolument à elle, suivant une démarche dont les enjeux ne peuvent être seulement spéculatifs, puisque l'expression, inséparable de l'élan qui correspond au fait de s'exprimer, est un acte, et ne peut se concevoir qu'en acte, sur le modèle de l'élan vital bergsonien. Parti d'une étude suivie de la manière dont fonctionne dans le texte de l'*Ethique* une logique de l'expression, Deleuze en arrivait ainsi à montrer comment cette logique, qui n'est pas seulement une manière de raisonner sur la vie ou à son propos puisqu'elle "exprime" la logique même de la vie, débouche sur une éthique, au sens fort du terme, qui prend la forme d'un régime de vie, d'un véritable *éthos*. Philosopher, en ce sens, ce n'est pas vaticiner au sujet de l'expression ou à son propos, mais c'est suivre la voie de l'expression, participer à son mouvement en tant que celui-ci constitue la forme par excellence de la vie.

À la base de la démarche de Gueroult, comme de celle de Deleuze, il y avait la volonté de mettre en évidence la singularité radicale de l'entreprise philosophique de Spinoza, singularité qui, à elle seule, justifie l'intérêt qu'on peut lui porter : cet intérêt, en même temps

qu'il rejette la tentation de la banaliser, prévient aussi celle de la marginaliser en tirant argument des traits qui la distinguent et la rendent incommensurable à toute tradition identifiable, donc la rendent littéralement extraordinaire. Extraordinaire, la doctrine de Spinoza l'était, certes, aux yeux de Gueroult, mais moins par défaut que par excès d'ordre, ce qui en faisait la plus systématique de toutes, la mieux adaptée aux exigences de la méthode structurale, qui exige que, au lieu de se contenter de la considérer de l'extérieur en adoptant sur elle un point de vue détaché, on en pénètre l'organisation intime, on la voie en quelque sorte de l'intérieur, en pratiquant en conséquence à son égard, sur fond d'aveugle évidence, une totale adhésion, n'étant possible de comprendre Spinoza qu'en voyant les choses complètement à son point de vue, donc en étant jusqu'au bout spinoziste : et c'est ce côté jusqu'au-boutiste de la démarche de Gueroult, sa radicalité, son extrémisme magistral, qui la rendaient remarquable et la déclaraient de manière fracassante à l'attention, en faisant d'un commentaire doctrinal de la première partie de l'*Ethique*, exercice académique à première vue convenu, une somme philosophique à part entière, issue de la parfaite communication, voire même communion, entre la pensée de Gueroult, auteur du commentaire, et celle de Spinoza, auteur de la chose commentée, ce qui ne s'était jamais vu, du moins à ce point.

De la reconnaissance de son exceptionnalité, qu'il partageait avec Gueroult, Deleuze tirait la conclusion que la philosophie de Spinoza, qui ne se comprend que si elle se pratique en acte, est elle-même une « philosophie pratique », c'est-à-dire une philosophie pour la vie et dans la vie. Gueroult ne voyait pas les choses exactement de la même façon : il considérait en effet que, « pratiquer » la philosophie de Spinoza, c'est avant tout entrer dans son système argumentatif et démonstratif, s'exercer à le faire fonctionner intégralement, à la fois en bloc et en détail, en cédant à sa rigueur propre et en s'abstenant de toute initiative malencontreuse susceptible d'en dévier le cours. Pour caractériser sommairement ce qui distinguait leurs deux démarches, on peut donc dire que, alors que, au point de vue de Deleuze, la philosophie de Spinoza représentait par excellence ce que peut être une philosophie pratique, aux yeux de Gueroult, elle représentait, toujours par excellence, ce que peut être une philosophie théorique, c'est-à-dire une philosophie qui exploite dans l'absolu toutes les conséquences pouvant être tirées de la capacité de raisonner, au sens où raisonner, c'est tirer des conséquences à partir de prémisses, prémisses sur lesquelles on s'abstient alors de s'interroger en vue d'en éprouver le bien-fondé, car les enchaînements qu'ils rendent possibles suffisent à les justifier. Dans les deux cas, était requis un complet engagement dans la philosophie spinoziste, mais, pour l'un et l'autre, cet engagement n'était pas de même type, d'où découlait une notable différence, sinon une divergence, d'approches.

Cette différence était d'abord une différence de styles : pour rendre compte de la manière singulière de procéder propre à Deleuze, nous venons d'utiliser la métaphore des éclairages latéraux, avant la lettre « expressionnistes », pratiqués par la peinture caravagesque ; dans le livre de Gueroult, brille une tout autre lumière, qu'on peut dire zénithale, celle d'une rationalité qui, à partir de sa source première, pénètre partout, se répand dans toutes les portions du champ qu'elle irradie, sans y laisser subsister aucune zone d'ombre. L'ouvrage de Gueroult portait en exergue la formule extraite du scolie de la proposition 23 de la cinquième partie de l'*Ethique*, que d'ailleurs Deleuze citait et commentait également dans l'Introduction de *Spinoza et le problème de l'expression : mentis... oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes* (« les yeux dont l'esprit se sert pour voir les choses et les observer ne sont autres que les démonstrations »). L'utilisation de la métaphore de la vision pour rendre compte de l'activité de connaissance est un topos traditionnel du discours philosophique ; mais Spinoza en effectue une reprise décalée qui en modifie la signification et la portée sur le fond : dans l'usage ordinaire qu'on en fait, cette métaphore s'applique à l'esprit en tant que tel, qui est censé, à la manière d'un œil suprême, regarder et apercevoir tout ce qui se présente à lui comme étant à connaître, ce qui du même

coup lui confère la maîtrise de ses opérations, qui sont placées sous sa responsabilité et qu'il garantit de son autorité ; mais, dans la formule de Spinoza, ce sont les opérations même de l'esprit, les démonstrations, qui « voient », sans avoir pour cela à être placées sous une autorité souveraine, extérieure à leur ordre, qui les manipulerait ou les contrôlerait, et dont elles ne seraient que des émanations. En d'autres termes, l'esprit, qui n'est rien de différent de ses opérations, ne leur préexiste pas et n'a d'autre réalité que celle qu'elles lui confèrent. C'est cette thèse que Gueroult mettait systématiquement en œuvre dans l'ensemble de son commentaire, commentaire de part en part démonstratif, où le raisonnement était censé déployer le réseau de ses nécessités sans avoir à recourir à un principe premier de légitimation, ce qui constitue si l'on veut la version théoriciste ou intellectualiste du plan d'immanence deleuzien :

« L'unique voie légitime pour entrer dans la doctrine est de s'associer au processus démonstratif qui seul, selon elle, peut produire la vérité... On suivra donc l'auteur dans la marche génétique de ses pensées, selon l'ordre déductif imposé à celles-ci par les exigences intimes de la raison. » (S D, p. 14)

Comprendre la philosophie de Spinoza, conformément aux « exigences intimes de la raison », donc en participant à celles-ci le plus étroitement possible, en partageant leur intimité, ce n'était rien d'autre, au point de vue de Gueroult, que suivre la « géométrie proluxe » (la formule est de Spinoza) de son système, en se laissant emporter par la puissance structurelle de son organisation, sans rien lui ajouter, et sans rien en laisser échapper non plus : le système, tout le système, rien que le système, telle aurait pu être sa devise exégétique.

Cette exigence a été indiscutablement novatrice et féconde, et c'est ce qui explique que les premiers lecteurs de Gueroult aient suivi avec enthousiasme sa démarche qui leur produisait l'effet d'une soudaine révélation : de là l'effet de rupture produit par son impressionnant, son formidable commentaire, qui est resté incontournable pour toute la suite des études spinozistes. En effet, avec lui, pour la première fois peut-être dans l'histoire des lectures de l'*Ethique*, ouvrage mythique qui, dès qu'il a été connu, a donné lieu à des interprétations innombrables, ce qui ne veut cependant pas dire qu'il ait été étudié vraiment à fond comme il le méritait, passait au premier plan la considération du dispositif démonstratif qui lui donnait son armature. Dans *Bouvard et Pécuchet*, encyclopédie pathétique de la bêtise humaine, Flaubert raconte que les deux personnages de son roman se sont à un certain moment confrontés à ce monument de la rationalité philosophique, dont la hauteur de vue les a rapidement découragés : le professeur de philosophie de la bourgade voisine, qui leur avait prêté son exemplaire du livre, leur avait lui-même suggéré de sauter les démonstrations, ce qui, selon lui, leur en faciliterait la compréhension, une compréhension qui, bien sûr, leur a échappé bien qu'il l'ait poursuivie avec l'énergie du désespoir. Tout se passe comme si les commentateurs les plus savants et les plus avertis de Spinoza s'étaient inspirés de ce même conseil, et s'étaient contentés de piquer çà et là dans les énoncés des propositions de l'*Ethique* quelques formules qui leur paraissaient faire suffisamment sens par soi, sans prêter attention au fait que, ainsi extraites de leur contexte argumentatif, alors même que Spinoza avait soigné tous les détails de celui-ci avec la plus grande minutie, elles se trouvaient vidées de la plus grande partie de leur contenu. Avant Gueroult, personne, semble-t-il, et non seulement en France, à l'exception peut-être de Lewis Robinson, n'avait prêté sérieusement attention au fait que l'*Ethique* est composée *ordine geometrico*, « selon l'ordre des géomètres », en réalité selon un modèle emprunté aux Livres d'Euclide qui, d'ailleurs, au temps de Spinoza, avait perdu une grande partie de son actualité pour la recherche en mathématiques, et que l'essentiel de ses enseignements passe par une prise en compte scrupuleuse des enchaînements textuels mis en place à partir de ce modèle, dont la fonction, pour être rhétorique, - car il faut bien admettre que les « démonstrations » de l'*Ethique* ne prouvent rien dans l'absolu et que le discours philosophique ne peut être purement et simplement identifié au discours mathématique -, n'en est pas moins consubstantielle au contenu intellectuel

qu'elle véhicule : les démonstrations qui accompagnent les propositions n'ont en effet pas seulement pour fonction d'en légitimer formellement l'énoncé, un effet dont la validité peut être contestée, comme cela vient d'être suggéré ; mais, en leur assignant une place à l'intérieur du réseau argumentatif qui se déploie à travers l'ensemble de l'ouvrage, elles en fixent la portée et la signification. Le grand apport de Gueroult a été de donner à lire Spinoza intégralement dans son texte, un objectif qui aurait dû d'emblée aller de soi, et qui pourtant n'avait jamais été respecté de façon aussi scrupuleuse, ce qui, effectivement, est la cause de la plus grande partie des distorsions et des méprises dont sa pensée a pu faire l'objet.

En adoptant ce parti, Gueroult donnait à sa démarche une envergure, une force, une puissance sans pareilles, dont la mise en œuvre, effectuée sur un ton hautain et dédaigneux, n'allait pas cependant sans une certaine agressivité. En effet, son souci permanent, on pourrait presque parler d'une obsession, était de restituer à la pensée spinoziste sa puissance démonstrative propre, en la débarrassant des innombrables scories dont une masse d'interprétations abusives l'avait encombrée. « Trahison ! Trahison ! », cette invective ne cessait de revenir tout au long de l'exposé, qui revêtait en conséquence les apparences d'un rituel d'exorcisme, destiné à expulser les influences malignes qui, à un moment ou à un autre, étaient venues altérer la pureté rationnelle de la doctrine, alors même que celle-ci, soutenue et même poussée par l'inexorable nécessité de sa dynamique interne, appelle par définition une fidélité sans faille :

« Pour échapper d'emblée aux erreurs les plus graves et les plus répandues de la critique, pour se retrouver dans le labyrinthe de ses interprétations contradictoires, - à supposer qu'on veuille perdre son temps à s'y risquer, - l'affirmation spinoziste, primordiale, de la totale intelligibilité des choses, spécialement de l'absolue compréhensibilité de Dieu, offre le plus sûr des fils d'Ariane. » (S D, p. 13)

Une fois admise la possibilité de tout voir au point de vue de Dieu, ce qui serait l'intuition séminale du spinozisme authentique, et délivrerait la clé de toute sa logique doctrinale, il ne resterait plus en conséquence qu'à se placer soi-même à ce point de vue pour en restituer la rationalité interne : Spinoza ayant prétendu occuper la place de Dieu, Gueroult en tirait la conclusion qu'il lui fallait lui-même occuper cette place, pour « voir » à partir de là, avec les yeux de l'esprit que sont les démonstrations de l'*Ethique*, en participant à l'intimité de la raison, se dérouler dans toute sa rigueur une structure argumentative à laquelle, une fois admises ses prémisses de base, il ne serait plus possible de se soustraire, à moins de céder à des inspirations malignes qui, vainement d'ailleurs, essaient d'en troubler l'organisation en la distrayant de son ordre.

L'inconvénient d'une telle attitude était double. D'une part, entre la rigueur démonstrative et la rigidité doctrinale, il n'y avait que l'épaisseur d'un ongle : Gueroult construisait, avec une netteté et une violence imparables, une image dogmatique de la pensée de Spinoza, qui amenait à interpréter la formule du préambule de la seconde partie de l'*Ethique* par laquelle est défini l'objectif assigné à la philosophie, « conduire comme par la main à la béatitude suprême », dans le sens d'une sorte de marche forcée, accomplie sous contrainte davantage que dans le contexte de libre nécessité appelé par une véritable éthique ; sans s'en rendre compte peut-être, Gueroult était en train, dans son commentaire du *De Deo*, de fabriquer une orthodoxie, avec toutes les conséquences redoutables qui en dérivent. Mais, ce qui était peut-être plus préoccupant encore, la posture intransigeante adoptée par Gueroult avait pour corrélat, voire même pour condition, ce que lui-même n'hésitait pas à caractériser comme un acte de foi, forme de conviction originelle non soumise comme telle à un examen rationnel :

« Le rationalisme absolu, imposant la totale intelligibilité de Dieu, est donc pour le spinozisme le premier article de foi. » (S D, p. 12)

Ce qui l'amenait, à la fin du livre, ayant mené à bien sa tâche d'élucidation des points difficiles du système pris un à un, à faire la déclaration suivante :

« On peut donc estimer que, dans le cadre du système, les difficultés sont surmontées pour l'essentiel. Certes, on peut rejeter ce cadre et avec lui le spinozisme en entier. Notre propos, toutefois, n'était pas ici d'instruire un tel procès, mais seulement de déterminer exactement la doctrine du *De Deo*, et dans quelle mesure elle répond aux problèmes internes qui surgissent de sa structure. » (S D, p. 412)

La formule « les problèmes internes qui surgissent de sa structure », dont Gueroult se sert ici pour définir et délimiter sa fonction d'historien de la philosophie qui n'aurait pas à intervenir sur le fond des questions philosophiques soulevées par le système de pensée qu'il étudie, parce que, dirait-on en langage wébérien, il se doit de respecter à son égard un principe de neutralité axiologique, fait d'une certaine manière écho à la référence aux « exigences intimes de la raison », rencontrée précédemment, qui justifie la nécessité de faire fonctionner le système de l'intérieur pour maîtriser aussi exactement que possible la portée réelle de son message, qui n'a finalement d'autre teneur que celle que lui apporte son mécanisme argumentatif, les seuls yeux capables d'en saisir la nature et la portée n'étant que ses propres démonstrations, ce qui exclut *a priori* l'intervention d'un regard extérieur quel qu'il soit et d'où qu'il vienne. Mais, si ces deux formules produisent un effet de résonance, ce n'est pas en unissant harmonieusement leurs voix, mais plutôt en faisant apparaître entre elles un décalage, symptôme d'un problème non résolu : car, se réclamer des exigences intimes de la raison, pour autant que le terme « intime » ait un sens, ce n'est pas seulement faire intervenir la nécessité formelle propre à l'organisation structurelle d'un système de pensée dont la valeur de vérité se trouve réduite à cette organisation, susceptible d'être considérée de façon neutre et désengagée, mais c'est s'en remettre à une puissance propre de la pensée, seule capable de mettre en place une telle organisation et d'en produire la signification, cette production lui tenant lieu de validation. Bref, il ne devrait pas être possible de traiter la philosophie de Spinoza comme une peinture muette sur un tableau, en renonçant par principe méthodologique à en faire parler les structures : c'est d'ailleurs ce que suggérait lui-même Gueroult lorsqu'il donnait à comprendre que la doctrine spinoziste, non seulement est structurée, comme l'est en dernière instance tout système de pensée digne d'être pris en compte par l'historien de la philosophie, mais est, de tous, le plus structuré, donc celui qui obéit le mieux aux exigences d'une rationalité en acte, ce qui, à tout prendre, pourrait n'être rien d'autre qu'un acte de foi. Se trouve ici révélée l'ambiguïté de la démarche de Gueroult, qu'il a par ailleurs tenté de masquer en élaborant sa « philosophie de l'histoire de la philosophie », baptisée du nom ronflant et creux de « dianoématique », dans des écrits qu'il avait eu la sagesse de garder pour lui et qui n'ont été publiés qu'après sa mort : comment être « spinoziste », et ceci non du bout des lèvres mais intégralement, en tant qu'historien de la philosophie, tout en s'abstenant de l'être sur le plan même de la philosophie, et en reléguant l'intuition séminale dont dérivent ou sont censés dériver tous les raisonnements de Spinoza au statut d'un « acte de foi » aveugle, au sujet duquel on s'interdirait toute prise de position, toute tentative d'évaluation ? Comment « voir » se dérouler, selon sa nécessité propre, la structure argumentative qui supporte la démarche de Spinoza à la fois du dedans et du dehors, en s'y engageant totalement tout en s'abstenant de prendre intellectuellement position à son égard, et en laissant la question indéfiniment ouverte ? De deux choses l'une en effet : ou bien la doctrine de Spinoza se suffit à elle-même en raison de la puissance argumentative qu'elle recèle, ce qui rend vaine la tentative de la soumettre à un examen indépendant de ses propres présupposés ; ou bien elle n'est qu'une construction qui obéit à ses règles d'organisation interne, qui suffisent à la faire tenir debout, sans que cela doive détourner de s'interroger sur la nature, la signification et la portée de la démarche qui a formellement permis de l'édifier. Lorsque, beaucoup plus tard, en 1981, Alquié, l'ennemi juré de Gueroult, a publié son propre ouvrage sur *Le rationalisme de Spinoza*, qui est d'ailleurs nourri de la lecture de Gueroult sur lequel il appuie la plus grande partie de ses interprétations des différents aspects du texte de Spinoza, il a eu beau jeu, en partant de l'élucidation structurelle du système établie par

Gueroult, de conclure que la rationalité formelle de son organisation n'a, en soi, rien de rationnel, mais peut être soupçonnée d'incompréhensibilité, si toutefois, en philosophe, on renonce à séparer sa forme de son contenu.

Les démarches de Deleuze et de Gueroult étaient donc bien différentes, aussi bien dans leur esprit que dans leur forme. Et pourtant, au-delà même du fait qu'elles ont chronologiquement coïncidé, elles se sont rencontrées et pour une part associées dans l'esprit de ceux qui en ont assuré la réception.

Cette rencontre est attestée en tout premier lieu par le compte-rendu détaillé, il s'agit d'un texte philosophique à part entière, que Deleuze a réalisé du livre de Gueroult sous le titre « Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult » (*Revue de Métaphysique et de morale*, volume LXXIV, n°4, octobre-décembre 1969, p. 426-437). Deleuze y insistait sur ce qui distingue radicalement la démarche de Gueroult de tout ce qui est connu généralement sous le nom de commentaire : à savoir son caractère « structural-génétique », synthétique et non analytique. En d'autres termes, l'organisation du système ne se présente pas à la manière d'un ordre objectif, à prendre ou à laisser comme tel, mais elle se donne à appréhender en train de s'élaborer, sous la forme d'une pensée en acte, au sens où Deleuze définit lui-même ce type de pensée : lire Spinoza, c'est participer au mouvement d'une pensée en cours, vivante, et non déjà toute faite, et à prendre en conséquence comme une simple hypothèse intellectuelle qui pourrait être à volonté, donc indifféremment, adoptée ou rejetée. En conséquence, ce que dégage le commentaire de Gueroult, ce n'était pas, selon Deleuze, une structure théorique neutre susceptible d'être identifiée à une construction formelle, mais une activité de pensée prise sur le vif, dont rien ne subsiste si on se contente de la regarder à distance : car elle demande à être vue avec ses propres « yeux », c'est-à-dire ses raisonnements mêmes, qui sont les « expressions » de ce qui vient d'être appelé une pensée en acte s'accomplissant intégralement à travers eux, sans qu'il soit besoin, ni même d'ailleurs possible, d'y ajouter quoi que ce soit en vue d'en comprendre le sens.

Dans cet esprit, Deleuze accordait une particulière importance à l'interprétation proposée par Gueroult des huit premières propositions du *De Deo*, l'un des passages les plus arides de toute l'*Ethique*, qui a donné lieu à une quantité de controverses, dont l'unique raison d'être, selon Gueroult, était la lecture défectueuse qui en était faite, dont il proposait la rectification définitive. Que disent ces propositions ? Que s'y passe-t-il ? La thèse de Gueroult, telle que Deleuze la dégageait, est que, effectivement, il s'y passe, au sens fort de l'expression, quelque chose d'inouï : loin de se ramener à l'exposition d'hypothèses formelles, n'ayant qu'une fonction préparatoire, celle de déblayer le terrain avant que ne commence la déduction proprement dite, - ce qui, si c'était réellement le cas, priverait cette déduction de son assise « substantielle » : c'est en gros ce que Hegel reproche à Spinoza -, elles font assister à la construction génétique de l'idée de Dieu, obtenue par le biais du passage de la notion de substance à un attribut à celle de substance à une infinité d'attributs :

« C'est dire qu'il n'y a pas seulement dans le spinozisme une genèse des modes à partir de la substance, mais une *généalogie de la substance elle-même*, et que les huit premières propositions ont précisément pour but d'établir cette généalogie. »  
(G. Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, éd. de Minuit, 2002, p. 209)

Ainsi, selon la lecture proposée par Deleuze de la lecture de Spinoza effectuée par Gueroult, Dieu et son concept ne sont pas donnés au début de l'*Ethique*, comme des entités massives, ni non plus posés comme des hypothèses susceptibles de n'être admises que formellement ; mais, si on sait bien les regarder, avec les yeux de l'esprit que sont les démonstrations, on y voit Dieu et son concept se produire, en vrai en quelque sorte, suivant un processus d'auto-constitution simultanément idéal et réel qui résout l'alternative traditionnelle de la structure et de la genèse : prendre rigoureusement connaissance de la structure argumentative déployée à travers les huit premières propositions de l'*Ethique*, ce serait donc

refaire le mouvement par lequel Dieu lui-même, c'est-à-dire l'être absolu ou la substance constituée d'une infinité d'attributs, suivant la définition complexe qui en est initialement proposée, se fait être, on serait presque tenté de dire, en forçant la langue, « s'est », au lieu simplement d'être, comme quelque chose qui se contente d'être là, un *Dasein*, un « étant » à côté des autres, dont on ne comprend plus alors comment il peut être doté des caractères de la substance, au nombre desquels la puissance agissante, la productivité, et ceci dans tous les genres d'être ou attributs qui constituent cette substance et qui sont une infinité, ce qui fait d'elle la cause nécessaire et libre de tout ce qui existe, et non un étant suprême installé dans une position surplombante par rapport à tous les autres étants. Par là, le spinozisme échapperait définitivement aux dilemmes de l'onto-théologie.

Mais ce n'est pas tout. En effet, si on s'en tenait à ce premier raisonnement, s'en dégagerait la représentation d'un Dieu d'autant plus absolument créateur qu'il détient la capacité extraordinaire de se créer lui-même, comme s'il tirait son être absolu du néant. C'est pour écarter cette possibilité que Gueroult, selon Deleuze, avance une seconde thèse, qui est celle de la subordination de la puissance de Dieu à son essence, dont elle est l'expression, ce qui du même coup ramène les effets de cette puissance à des productions nécessaires ne résultant pas, comme chez Leibniz, d'un choix entre des possibles formels identifiés préalablement par l'entendement infini de Dieu. C'est pourquoi, en Dieu, qui produit tout ce qu'il est en lui de produire en vertu de sa nature, entendement et volonté, d'une part ne sont rien de différent, et d'autre part sont, non pas ses attributs ou ses propres, sur le plan de la nature naturante, mais, sur celui de la nature naturée, ses productions ou ses modes, modes infinis à travers lesquels se réalise, immédiatement et médiatement, son essence : le Dieu de Spinoza ne pense ni ne veut, au sens propre des termes, c'est-à-dire qu'il n'est ni un sujet d'action ni un sujet de pensée, mais entendement et volonté infinis, qui sont une seule même chose, sont globalement son œuvre, les tout premiers effets de sa puissance par laquelle il exprime en totalité son essence.

On comprend alors ce qui suscitait l'adhésion enthousiaste de Deleuze à la leçon qu'il dégageait du commentaire de Gueroult, alors même que la figure de Spinoza que celui-ci installe diffère considérablement dans son esprit et dans sa forme de celle qu'il avait lui-même entrepris de dessiner. Si la thèse de la subordination en Dieu de la puissance à l'essence, d'où se déduit celle de l'identité de l'entendement et de la volonté, et celle de l'appartenance de ceux-ci, en tant que productions de la substance, au monde réel dont ils sont des « choses » et rien de plus, lui paraissait décisive, c'était en raison de son esprit résolument anticartésien. Or l'anti-cartésianisme était la clé de sa propre lecture de Spinoza. C'est donc l'opposition à Descartes qui constitue le point où se rencontraient l'intellectualisme théoriciste de Gueroult et le vitalisme expressionniste de Deleuze, en dépit de tout ce qui par ailleurs les séparait. C'est la raison pour laquelle leurs deux démarches pouvaient se rejoindre, sinon se conjointre, dans le contexte offert à l'époque par le rejet quasi général des philosophies de la conscience et du sujet, dont le *cogito* cartésien constituait le paradigme. On peut estimer aujourd'hui, avec le recul, qu'une telle orientation, en dépit de la stimulation qu'elle a apportée aux études spinozistes, était aussi génératrice de simplifications abusives, voire même de graves distorsions : le rapport de Spinoza à Descartes est beaucoup plus complexe que ne le donnaient à penser des lectures qu'on pouvait proposer de ceux-ci à l'époque du structuralisme, qui l'avaient fait passer du statut d'icône de la subjectivité triomphante à celui de bouc émissaire de toutes les dérives provoquées par le privilège indu accordé à la conscience. C'est pourquoi les lectures de Spinoza proposées par Deleuze et Gueroult et les effets considérables qu'elles ont produits apparaissent à présent comme situés et irrémédiablement datés de par la position singulière qu'ils occupent dans l'histoire de la pensée, ce qui n'empêche qu'ils aient largement contribué à changer la donne sur la plan à la fois de la spéculation philosophique et de la recherche en histoire de la philosophie, et interdit

de les considérer comme purement et simplement périmés, mais leur confère, à distance, une indiscutable actualité.

©Pierre Macherey