

LA PHILOSOPHIE A-T-ELLE UN CHRIST ? PROBLEMES RELATIFS A L'HISTOIRE DELEUZIENNE DE LA PHILOSOPHIE

Does the philosophy have a christ ? Problems related to the deleuzian history of philosophy

Axel Cherniavsky

Universidad de Buenos Aires (UBA)
CONICET, Argentina

Résumé

Si, contre la conception hégélienne de l'histoire de la philosophie comme succession de systèmes, Deleuze et Guattari proposent l'idée d'une coexistence de plans, c'est pour éviter de penser la relation entre les philosophies comme opposition, réfutation ou dépassement, pour construire un cadre à partir duquel apprécier la singularité de chaque philosophie. Alors pourquoi proclament-ils ensuite Spinoza « le Christ des philosophes » ? Et l'idée même d'une coexistence de plans, d'une coexistence des grands philosophes, des véritables créateurs de concepts, ne suppose-t-elle pas elle aussi une sélection, la constitution d'un panthéon philosophique ? La relation entre l'histoire de la philosophie hégélienne et la deleuzienne se révélera beaucoup plus complexe qu'une opposition. De fait, il est possible de repérer différents modèles historiographiques dans l'œuvre de Deleuze, de même que dans celle de Hegel. Par conséquent, on verra osciller la place du second par rapport au premier selon l'histoire qu'on prendra comme cadre de référence.

Mots clés: histoire, téléologie, succession, contingence

Recibido: agosto 16 de 2013 Aprobado: noviembre 13 de 2013

DOES THE PHILOSOPHY HAVE A CHRIST ? PROBLEMS RELATED TO THE DELEUZIAN HISTORY OF PHILOSOPHY

Summary

Against the Hegelian conception of the history of philosophy as a succession of systems, Deleuze and Guattari suggest the idea of a coexistence of planes. That is because they are trying to avoid thinking the relation between the philosophies as an opposition, a refutation or a sublation, in order to build a frame which allows them appreciate the singularity of each philosophy. So why is it that afterwards they proclaim Spinoza “the Christ of philosophers”? Even the idea of a coexistence of planes, a coexistence of great philosophers, of true creators of concepts, does not suppose as well a selection, the constitution of a philosophic pantheon? The relation between the Hegelian and the Deleuzian history of philosophy will turn out to be much more complex than an opposition. In fact, it is possible to locate different historiographical models in Deleuze’s works, as well as in Hegel’s. Therefore, we will see the latter fluctuate in relation to the former depending on which historiographical model we take as a frame of reference.

Keywords: history, teleology, succession, contingency

Axel Cherniavsky. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y por la Universidad París I Panthéon-Sorbonne. Profesor de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Sus áreas de interés son: Filosofía Contemporánea y Metafísica. Entre sus publicaciones recientes se encuentra: Cherniavsky, A. y Jaquet, C. (comps.), *L’art du portrait conceptuel. Deleuze et l’histoire de la philosophie*, París, Éditions Garnier, 2013, 190 pp. Cherniavsky, A., *Concept et méthode. La conception de la philosophie de Gilles Deleuze*, París, Publications de la Sorbonne, 2012, 328 pp.

Dirección electrónica: axel.ch@gmail.com

LA PHILOSOPHIE A-T-ELLE UN CHRIST ? PROBLEMES RELATIFS A L'HISTOIRE DELEUZIENNE DE LA PHILOSOPHIE

Axel Cherniavsky

Universidad de Buenos Aires (UBA)
CONICET, Argentina

À l'occasion de la parution de *Qu'est-ce que la philosophie ?* en 1991, Didier Eribon interroge Gilles Deleuze à propos d'un point de l'ouvrage qui l'a frappé : « Le philosophe, dites-vous, ne discute pas. Son activité créatrice ne peut être qu'isolée. C'est une grande rupture avec toutes les représentations traditionnelles. Pensez-vous qu'il ne doit même pas discuter avec ses lecteurs, avec ses amis ? » (Deleuze, 2003 : 355.) Voici ce que répond Deleuze :

C'est déjà très difficile de comprendre ce que quelqu'un dit. Discuter, c'est un exercice narcissique où chacun fait le beau à son tour : très vite, on ne sait plus de quoi on parle. Ce qui est très difficile, c'est de déterminer le problème auquel telle ou telle proposition répond. Or si l'on comprend le problème posé par quelqu'un, on n'a aucune envie de discuter avec lui : ou bien l'on pose le même problème, ou bien on en pose un autre et on a plutôt envie d'avancer de son côté. (Deleuze, 2003 : 355.)

La réponse n'a pas simplement une valeur anecdotique parce qu'elle met en jeu la conception deleuzienne de l'histoire de la philosophie. Le terme « chacun », dans la réponse de Deleuze, ne renvoie pas tant aux lecteurs ou aux amis – même si telle était l'intention de la question –, qu'aux philosophes de la tradition. Dans leur relation, Deleuze refuse de voir une discussion. Cela apparaît d'une façon plus technique dans une phrase de *Qu'est-ce que la philosophie ?* qui fut probablement la source de

l'étonnement de D. Eribon : « On se fait parfois de la philosophie l'idée d'une perpétuelle discussion comme "rationalité communicationnelle" ou comme "conversation démocratique universelle". Rien de moins exact, et, quand un philosophe en critique un autre, c'est à partir de problèmes et sur un plan qui n'étaient pas ceux de l'autre (...) » (Deleuze & Guattari, 1991 : 32). On voit bien que c'est de l'histoire de la philosophie qu'il s'agit ici. Mais apparaît aussi, dans cette confrontation avec Jürgen Habermas, la thèse positive de Deleuze : chaque philosophe travaille sur un *plan* qui lui est propre. Que signifie cette notion de plan ? *Qu'est-ce que la philosophie ?* lui consacre le deuxième chapitre et la définit tout d'abord comme « image de la pensée » et « matière de l'être » (Deleuze & Guattari, 1991 : 41). En instaurant un plan d'immanence, le philosophe trace les limites du pensable et du possible, il configure un monde (Montebello, 2008 : 34). Autrement dit, l'instauration du plan d'immanence correspond à la construction d'une ontologie. Or la notion est employée immédiatement par Deleuze et Guattari pour penser l'histoire de la philosophie : « La philosophie est devenir, non pas histoire ; elle est coexistence de plans, non pas succession de systèmes » (Deleuze & Guattari, 1991 : 59). Contre la célèbre définition hégélienne (Hegel, 1959 : 34), Deleuze et Guattari conçoivent la philosophie comme superposition de plans d'immanence. C'est une définition qui soulève plusieurs difficultés. D'abord, *pourquoi utiliser une notion d'ordre spatial pour rendre compte de l'histoire ?* Que signifie au juste cette conception de l'histoire de la philosophie comme coexistence de plans ? Ensuite, *quel sens donner à une définition qui prône la coexistence et se construit en même temps sur la base d'une critique ?* En fait, le plus étonnant, ce n'est pas qu'on la présente en l'opposant à la formule hégélienne, mais que, quelques lignes plus loin, Deleuze et Guattari proclament Spinoza « le Christ des philosophes » (Deleuze & Guattari, 1991 : 59). Nous partons d'une déclaration de coexistence, nous employons une image spatiale se définissant par son horizontalité, et juste après nous nous trouvons face à un ennemi et à un idéal. Dans un sens, cela revient aussi à demander *quelle relation entretient l'histoire de la philosophie deleuzienne avec la hégélienne.* Au début, elle semble la contester pour encourager la coexistence. Mais si elle amène à la proclamation d'un idéal, finalement elle ne semble pas si différente. Il faut donc examiner en détail ce que signifie cette coexistence de plans, et en particulier, les risques que prétend éviter la conception deleuzienne de l'histoire de la philosophie pour déterminer si celle-ci implique une contradiction avec l'idée d'une perfection philosophique, qu'elle soit incarnée dans la figure de Spinoza ou dans la synthèse dialectique de l'esprit absolu.

Avec l'idée d'une coexistence de plans, d'une superposition de systèmes, Deleuze cherche à éviter trois risques. Il prétend soustraire l'histoire de la philosophie à une organisation conçue selon l'avant et l'après, à une homogénéisation de la pensée et à une évolution finaliste déterminée par la nécessité. Par rapport au premier point, Deleuze et Guattari affirment : « Le temps philosophique est (...) un temps grandiose de coexistence, qui n'exclut pas l'avant et l'après, mais les superpose dans un ordre stratigraphique. C'est un devenir infini de la philosophie, qui recoupe, mais ne se confond pas avec son histoire » (Deleuze & Guattari, 1991 : 58-59). Deleuze n'ignore pas qu'on puisse placer les vies des philosophes sur une ligne chronologique et que cette ligne constitue le code d'une histoire de la philosophie. Il demande seulement si une telle organisation est capable d'épuiser la temporalité de la discipline. Or, il y a au moins deux phénomènes que ne peut expliquer un développement selon l'avant et l'après : l'actualité d'une œuvre ancienne, et la vétusté d'une pensée actuelle, à chaque moment de l'histoire. Dans une chronologie, est vieux ce qui vient en premier, est moderne ce qui vient en dernier. Pas de place pour l'ancienneté et pour l'actualité, qui intéressent tout particulièrement Deleuze, par exemple dans ces réflexions sur la postérité de Nietzsche et de Spinoza : « Qui est-ce aujourd'hui, le jeune homme nietzschéen ? » (Deleuze, 2002 : 351) ; « Des écrivains, des poètes, des musiciens, des cinéastes, des peintres aussi, même des lecteurs occasionnels, peuvent se trouver spinozistes, plus que des philosophes de profession. C'est affaire de conception pratique du "plan" » (Deleuze, 1981 : 173).

Cela ne veut pas dire qu'un philosophe ne soit pas inscrit dans une période donnée ou qu'une œuvre ne soit pas motivée par les circonstances. La philosophie est en relation directe avec l'histoire. Elle doit résoudre les problèmes de son temps. Nous le remarquons dans la lecture deleuzienne du platonisme : « Le platonisme apparaît comme une doctrine sélective, sélection des prétendants, des rivaux. (...) Le prétendant légitime, c'est le participant, celui qui possède en second, celui dont la prétention est validée par l'Idée. (...) Ce problème a sa source dans la cité » (Deleuze, 1993 : 170). Mais aussi dans certaines considérations de la philosophie en général : « Il est vrai que la philosophie ne se sépare pas d'une colère contre l'époque, mais aussi d'une sérénité qu'elle nous assure » (Deleuze, 1990 : 7). Nous ne faisons pas de la philosophie sans raison, nous ne créons pas de concepts arbitrairement, mais bien face aux problèmes qui nous entourent, contre l'époque peut-être, ou plus précisément contre l'opinion ou la mode, mais toujours dans le temps, dans l'histoire, et donc irrémédiablement suivant le rythme des défis que nous présente celle-ci. Donc loin d'impliquer une rupture totale de la philosophie

avec le temps, l'idée d'une coexistence de plans signifie précisément que quelque chose de la discipline échappe à l'inscription historique, qu'au sein de l'histoire sont possibles des phénomènes de permanence, de disparition, de récupération, des phénomènes indépendants de la vie du philosophe. En outre, pour des raisons de contenu, ce divorce est à repérer au moment même de la production de l'œuvre. *Intempestivité* ou *inactualité* sont les termes que l'on emploie depuis Nietzsche pour désigner cette aptitude de la philosophie à se soustraire à son époque, et Deleuze va les élever jusqu'à en faire la définition de la philosophie : « La philosophie n'est ni philosophie de l'histoire, ni philosophie de l'éternel, mais intempestive, toujours et seulement intempestive » (Deleuze, 1968 : 3)¹. Généralement, ces termes sont utilisés dans un sens pratique ou politique comme critique du temps présent. Mais ils ont plus fondamentalement un sens ontologique : l'appartenance à deux temporalités différentes.

Giuseppe Bianco rapporte à l'enseignement d'Alquié cette vision de l'histoire de la philosophie. « D'abord Deleuze garde la conviction de l'hétérogénéité de la philosophie par rapport à la *doxa* et à la science ainsi que par rapport à la conjoncture historique dans laquelle elle se fait » (Bianco, 2005 : 94). Mais à vrai dire, Alquié semble beaucoup plus proche de d'une conception classique de la philosophie opposant le temps et l'éternité. « On ne peut comprendre une philosophie (...) sans retrouver cette éternité qui est celle de la Philosophie » (Alquié, 2005 : 33.) Or nous venons de voir que l'intempestif se distingue du temps tout autant que de l'éternité. En ce sens, c'est plutôt à Bergson qu'il faut rapporter l'histoire de la philosophie deleuzienne. Elle concerne un temps qui, comme la durée, se distingue aussi bien du temps de la physique et des calendriers que de l'éternel. Pour pousser la distinction à l'extrême, Deleuze substituera le devenir à l'histoire, un temps stratigraphique au temps historique, et, grâce à la notion de plan, il substituera même l'espace au temps. Mais ce n'est pas comme une opposition simple qu'il faut comprendre ces substitutions. Il s'agit plutôt de chercher une troisième alternative. L'espace n'est pas tant ce qui s'oppose au temps, mais une temporalité alternative. Dans ce sens, il faudrait peut-être rappeler que, malgré le choix lexical de Deleuze, l'histoire elle-même déborde la chronologie, et qu'il n'est pas nécessaire de sacrifier la temporalité historique pour sauver la temporalité philosophique. Ou bien les phénomènes de permanence, de disparition, de récupération seraient-ils alors l'exclusivité du temps philosophique ? En ce sens, Arnaud Bouaniche, expliquant qu'« il n'est pas cependant question (...) d'inscrire la

¹ Voir aussi Deleuze, 1962 : 122.

philosophie dans l'espace plutôt que dans le temps, mais bien de penser le temps propre d'une effectuation discontinue » (Bouaniche, 2007 : 265), va signaler l'influence des travaux de l'historien Fernand Braudel, qui attribue à l'histoire des temporalités différentes, et à chaque temporalité une vitesse. On en compte trois : le temps court de la politique, le temps intermédiaire de l'économie et le temps long des structures géographiques et matérielles (Braudel, 1979 : 16-17). Cette pluralité des temps au sein de l'histoire devrait servir pour nuancer le rejet de Deleuze de l'histoire de la philosophie. *Le rejet ne vise pas l'histoire, ne vise même pas la chronologie, mais vise tout simplement la réduction à elle du temps de la philosophie.*

L'influence de l'œuvre de Braudel se fera sentir sur un deuxième point : la contingence qui semble régir l'évolution philosophique.

La philosophie est une géo-philosophie, exactement comme l'histoire est une géo-histoire du point de vue de Braudel. Pourquoi la philosophie en Grèce à tel moment ? Il en est comme le capitalisme selon Braudel : pourquoi le capitalisme en tels lieux et à tels moments, pourquoi pas en Chine à tel autre moment puisque tant de composantes y étaient déjà présentes ? La géographie ne se contente pas de fournir une matière et des lieux variables à la forme historique. Elle n'est pas seulement physique et humaine, mais mentale, comme le paysage. Elle arrache l'histoire au culte de la nécessité pour faire valoir l'irréductibilité de la contingence. (Deleuze & Guattari, 1991 : 91-92.)

Contre toute conception qui voit dans le développement de la philosophie l'avancée d'une inexorable nécessité, Deleuze fait dépendre les mouvements de la discipline des rencontres fortuites, du hasard des événements. Cela est parfaitement logique compte tenu de la définition deleuzienne de la philosophie. Philosophier, c'est créer des concepts². Or comment une philosophie pourrait-elle se constituer comme une irruption de nouveauté et, en même temps dépendre de la nécessité du temps qui la précède ? D'un côté, c'est donc la cohérence avec la définition de la philosophie qui justifie la contingence de son histoire. Mais de l'autre, c'est l'histoire en général, l'histoire universelle que Deleuze conçoit comme un mouvement contingent. Ainsi, nous voyons encore que l'embarras de Deleuze ne concerne pas tant l'histoire de la philosophie ou l'histoire en général, qu'une conception déterminée de celle-ci. En effet, de même que nous avons signalé précédemment que c'était l'histoire en général, et non seulement l'histoire de la philosophie, qui ne pouvait se réduire à la

² C'est une définition qui parcourt tout l'œuvre de Deleuze (2002 : 28, 392 ; 1968 : 182 ; 1977 : 15 ; 1990 : 57, 166 et 186-187) et qu'il développe particulièrement dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991 : 8, 10-11, 13, 25, 80...).

chronologie, *c'est l'histoire en général que Deleuze prétend ici arracher à l'emprise du destin*. C'est là précisément qu'une histoire de la philosophie issue de Nietzsche (Deleuze, 1962 : 29) rencontre les analyses empiriques de Braudel à propos du capitalisme.

130 Il suffit de regarder les transitions entre les différents systèmes socio-économiques que propose *L'anti-Œdipe*. À chaque fois, il affirme un principe de contingence. D'abord, c'est le cas pour la dégénérescence de la « machine territoriale primitive » : « La mort du système primitif vient toujours du dehors, l'histoire est celle des contingences et des rencontres » (Deleuze & Guattari, 1972 : 231). Ensuite pour celle de la « machine despotique barbare » : « Il faudra la rencontre de tous ces flux décodés, leur conjonction, leur réaction les uns sur les autres, la contingence de cette rencontre, (...) pour que le capitalisme naisse, et que l'ancien système meure... » (Deleuze & Guattari, 1972 : 265). C'est que, au fond, toute l'histoire est ainsi conçue : « Il n'y a d'histoire universelle que de la contingence. Revenons à cette question éminemment contingente que les historiens modernes savent poser : pourquoi l'Europe, pourquoi pas la Chine ? A propos de la navigation hauturière, Braudel demande : pourquoi pas les navires chinois ou japonais, ou même musulmans ? » (Deleuze & Guattari, 1972 : 265.) L'utilisation de l'historiographie de Braudel est cependant discutable. Deleuze et Guattari renvoient en pied de page à *Civilisation matérielle et capitalisme*. Et il est vrai que dans *La dynamique du capitalisme* l'historien demande une fois de plus pourquoi notre système dominant est advenu en Europe, et pas dans d'autres économies du monde. Mais s'il affirme que les mêmes instruments et les mêmes institutions (foires, bourses, boutiques) existent en Europe et ailleurs (Japon, Chine, Inde, monde islamique), il soutient que la suprématie de l'économie européenne semble se justifier par un développement supérieur de ces instruments et institutions (Braudel, 1985 : 38-39). Il n'était donc pas absolument contingent que le capitalisme se consolide là, et non pas ailleurs.

Il ne reste qu'un dernier risque de concevoir l'histoire de la philosophie comme succession de systèmes. C'est que l'appartenance des philosophies à une même histoire contribuerait à concevoir ces systèmes comme les étapes d'un même développement, les moments d'un même argument. Depuis son premier ouvrage, un problème qui attire l'attention de Deleuze est de savoir comment la critique est possible, quel est le statut des objections en philosophie, dans quel sens nous pouvons juger qu'un philosophe a raison contre un autre, déterminer qu'un système est meilleur qu'un autre. À l'occasion de la critique adressée à Hume selon laquelle il aurait atomisé ou pulvérisé le donné, Deleuze développe une brève digression sur la nature des objections en philosophie. Elles seraient de deux types. Les objections du

premier type consisteraient à dire « les choses ne sont pas ainsi » (Deleuze, 1953 : 120). Mais ces objections n'ont « de philosophique que le nom » parce qu'elles ignorent qu'une théorie philosophique « ne naît pas d'elle-même et par plaisir », mais suite à une question ou à un problème qui constitue son fondement extérieur. Les objections du deuxième type sont donc celles « qui consiste(nt) à montrer que la question posée par tel philosophe n'est pas une bonne question, (...) qu'il fallait autrement la poser, qu'on devait la poser mieux ou en poser une autre » (Deleuze, 1953 : 120). Or, Deleuze dira de ce deuxième type d'objections : « C'est bien de cette façon qu'un grand philosophe objecte à un autre » (Deleuze, 1953 : 120). Le raisonnement semble donc nous laisser sans aucune objection philosophique au sens propre du terme : ou bien les objections ne sont pas philosophiques ou bien ce ne sont pas des objections. Ou bien on ignore les règles du jeu, et on ne fait pas de philosophie, on ne crée pas de concepts, ou bien on les connaît, et, face à une philosophie, on en élabore une autre. Cette digression de 1953 annonce ce qui sera une constante dans l'histoire de la philosophie deleuzienne : des objections, il n'y en a pas. Nous pouvons donc revenir sur la réponse de Deleuze à D. Eribon et y ajouter la suite afin de la réinterpréter :

« C'est déjà très difficile de comprendre ce que quelqu'un dit. Or si l'on comprend le problème posé par quelqu'un, on n'a aucune envie de discuter avec lui : ou bien l'on pose le même problème, ou bien on en pose un autre et on a plutôt envie d'avancer de son côté. Comment discuter si l'on n'a pas un fonds commun de problèmes, et pourquoi discuter si l'on en a un ? » (Deleuze, 2003 : 355).

De 1953 à 1991, la position demeure la même : la philosophie, c'est toujours créer des concepts à partir d'un problème donné. Ou bien on ne pose pas de problème et on ne crée pas de concepts, et donc on ne fait pas de philosophie ; ou bien on le fait, mais ce n'est plus de la critique, c'est de la création. *Rabattant la critique sur la création ou la création sur la critique, Deleuze éradique la discussion de l'activité philosophique et s'insurge contre l'idée d'une histoire de la philosophie qui serait une longue discussion.*

Donc si Deleuze se montre méfiant à l'égard de l'histoire de la philosophie, ce n'est pas du tout parce qu'il trouve qu'aucune histoire n'est possible. C'est seulement dans la mesure où il assimile l'histoire de la philosophie à une organisation chronologique, à une évolution nécessaire et à la recherche d'une raison ultime. *Les ennemis de l'histoire deleuzienne de la philosophie sont donc au nombre de trois : le temps, la nécessité et la discussion.* Au fond, c'est contre toute téléologie que Deleuze va construire sa propre conception de l'histoire. Du coup, on comprend quels seront ses

rivaux : « Hegel et Heidegger restent historicistes, dans la mesure où ils posent l'histoire comme une forme d'intériorité dans laquelle le concept développe ou dévoile nécessairement son destin. On comprend mal alors l'imprévisible création de concepts » (Deleuze & Guattari, 1991 : 91). Mais on comprend aussi quel est l'intérêt majeur de la formule « coexistence de systèmes ». Il s'agit de se donner une histoire de la philosophie qui permette d'admirer la génialité de tous les créateurs de concepts. Il s'agit d'une histoire qui ne cherche ni à opposer les systèmes, ni à les dépasser, mais juste à reconnaître leur singularité. C'est peut-être une déclaration par rapport à Kant qui incarne le mieux l'esprit de cette histoire : « *Quand on se trouve devant une œuvre d'un tel génie, il ne peut pas être question de dire qu'on n'est pas d'accord. Il faut d'abord savoir admirer ; il faut retrouver les problèmes qu'il pose, sa machinerie à lui* » (Deleuze, 2002 : 192). La déclaration est d'autant plus précieuse que Deleuze confesse dans une lettre que le commentaire de Kant est bien un livre sur un « ennemi » (Deleuze, 1990 : 14). Voilà donc la raison du rejet d'une histoire téléologique et l'intérêt de la concevoir comme coexistence de plans : il s'agit de se donner une définition qui permette de faire honneur à la singularité de toutes les philosophies. Sur ce point, Deleuze rejoint le début de *Questions de méthode* où Sartre soutenait que *la Philosophie n'est pas*, qu'il y a en fait *des philosophies* (Sartre, 1985 : 15-16)³.

*

Cependant, il faudrait tout d'abord nuancer la critique deleuzienne de l'histoire de la philosophie hégélienne en partant de cette dernière. Certes, à maintes reprises, Hegel fait suivre à l'histoire de la philosophie le mouvement logique de la dialectique, soucieux de garantir une unité de la discipline, une évolution, voire un progrès, et une nécessité dans l'avènement des phases postérieures. Ainsi, dans l'*Introduction à l'histoire de la philosophie*, celle-ci est décrite comme un tout organique dans un procès progressif, de façon à ce que cette histoire acquière la même dignité qu'une science (Hegel, 1959 : 11). De ce point de vue, tout système

³ En effet, ce qui est en jeu ici, c'est aussi bien la continuité de l'histoire que l'identité de la discipline. Cependant, le rapprochement révélera très vite des limites. En effet, après avoir affirmé la pluralité des philosophies, Sartre va immédiatement définir la philosophie comme la totalisation du savoir contemporain. C'est pourquoi à chaque époque ne correspond qu'une seule philosophie. Si Deleuze réalise la critique de l'histoire de la philosophie hégélienne, c'est justement, entre autres choses, pour permettre la coexistence de plusieurs philosophies à une époque donnée.

postérieur constitue la réfutation⁴ ou l'intégration⁵ des précédents. Ensuite, dans la *Phénoménologie*, la philosophie est la forme la plus profonde d'un savoir qui prend progressivement conscience de lui-même (Hegel, 1941 : 310). Et, finalement, dans les *Principes de la philosophie du droit*, les systèmes ne changent plus suivant le rythme de l'Idée, mais suivant celui de l'histoire politique (Hegel, 1971 : 179). Or, Daniel Brauer a raison de dire qu'on trouve chez Hegel plusieurs modèles historiographiques (1998 : 11). Et parmi eux, quelques-uns semblent plus proches de la conception deleuzienne. Ainsi celui de *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, où Hegel nous dit que chaque philosophie est complète en elle-même et a, comme une authentique œuvre d'art, la totalité en soi, et que, par rapport à l'essence intérieure de la philosophie, il n'y a ni prédécesseurs ni successeurs (Hegel, 1971a : 17-19). Certes, toutes les philosophies sont pensées comme l'expression imparfaite et fragmentaire d'une vérité. Mais dans cette conception, la négation propre à la dialectique n'est pas encore présente. D'autre part, dans l'introduction de *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Jean Hyppolyte, qui fut peut-être la source majeure de Deleuze en ce qui concerne son rapport à Hegel, montre comment les références historiques de la *Phénoménologie* doivent être considérées plus comme des exemples ou des illustrations des figures de la conscience, que comme les moments d'une histoire du monde. Non seulement Hegel se montre très avare en précisions historiques, mais il y a aussi bien des lacunes si on se réfère à l'histoire effective. Il ne nous dit rien sur la Réforme par exemple. En outre, même les figures de la conscience ne suivent pas un ordre successif. Seuls les moments intérieurs à ces figures peuvent se comprendre chronologiquement (le passage de la certitude sensible à la perception et de la perception à l'entendement, par exemple, si on pense à la première figure), et non les figures en elles-mêmes (conscience, conscience de soi et raison, par exemple, si on se borne à la première partie) qui ne sont que des abstractions pratiquées par nous sur le tout de l'esprit pour comprendre son développement (Hyppolyte, 1946 : 41). Finalement, le plus important est que dans la *Phénoménologie*, l'esprit se manifeste dans le temps « aussi longtemps qu'il ne saisit pas son concept pur » (Hegel, 1941 : 305), c'est-à-dire, aussi longtemps qu'il n'accède pas à son expression philosophique. Une fois que l'esprit se saisit comme concept, il élimine le temps. Ce n'est donc qu'au prix de certaines réductions ou d'une certaine distribution des accents de lecture que nous pouvons immédiatement

⁴ C'est le cas de la relation entre épicurisme et stoïcisme, rationalisme et empirisme, Spinoza et Leibniz (Hegel, 1959 : 130).

⁵ C'est le cas de la pensée de Platon face à la philosophie alexandrine (Hegel, 1959 : 120).

assimiler la totalité de l'histoire hégélienne de la philosophie à un procès successif, nécessaire et finaliste.

Ensuite, le rapport de l'histoire de la philosophie deleuzienne à celle de la philosophie hégélienne s'avère tout autant problématique lorsqu'elle est examinée du côté de Deleuze, étant donné que la notion de plan d'immanence va progressivement se révéler fort ambiguë. Sans doute, à maintes reprises, Deleuze identifie un auteur au tracé d'un plan ; c'est pourquoi en fait l'histoire de la philosophie se définit comme coexistence de *plans*, au pluriel. « À la limite, n'est-ce pas chaque grand philosophe qui trace un nouveau plan d'immanence, apporte une nouvelle matière de l'être et dresse une nouvelle image de la pensée, au point qu'il n'y aurait pas deux grandes philosophies sur le même plan ? » (Deleuze & Guattari, 1991 : 52.) Cependant, la catégorie d'*auteur* n'est peut-être pas suffisamment exacte : un même philosophe peut bien changer de philosophie. « Quand on distingue plusieurs philosophies chez un même auteur, n'est-ce pas parce qu'il avait lui-même changé de plan ? » (Deleuze & Guattari, 1991 : 52.) Or dans d'autres passages, une ambiguïté commence à assiéger le plan d'immanence puisqu'il semble traverser les philosophies et s'identifier aux courants ou mouvements : « Sur une longue période, des philosophes peuvent créer des concepts nouveaux tout en restant sur le même plan (...) : Platon et les néo-platoniciens, Kant et les néo-kantiens (...) » (Deleuze & Guattari, 1991 : 57.) Dans ce cas, toute une époque aurait la même image de la pensée et la même conception de l'être. L'élasticité de la notion cède davantage quand elle embrasse les écoles et les siècles : « Peut-on parler d'un plan d'immanence ou d'une image de la pensée dite classique, et qui se continuerait de Platon à Descartes ? » (Deleuze & Guattari, 1991 : 51.) Cette progression atteint son point culminant quand la philosophie tout entière est pensée comme un plan : « Peut-on présenter toute l'histoire de la philosophie du point de vue de l'instauration d'un plan d'immanence ? » (Deleuze & Guattari, 1991 : 46.) « On dirait que LE plan d'immanence est à la fois ce qui doit être pensé, et ce qui ne peut pas être pensé. (...) Cela fut pensé une fois, comme le Christ s'est incarné une fois (...). Aussi Spinoza est-il le Christ des philosophes (...) » (Deleuze & Guattari, 1991 : 59.) D'abord équivalent d'une philosophie ou d'un système, le plan d'immanence s'identifie maintenant à la philosophie dans sa totalité. Mais il semblerait alors que la philosophie accueille ce fonds commun des discussions que l'on voulait éviter et que l'on puisse classer les auteurs comme « plus philosophes » ou « moins philosophes ». C'est en effet, ce que fait l'exemple III de *Qu'est-ce que la philosophie*, qui retrace l'histoire de la discipline selon l'instauration d'un *vrai* plan d'immanence.

Le premier moment est réservé à « Platon et ses successeurs ».

L'immanence n'est pas l'élément essentiel du plan, l'aspect de l'image de la pensée et de la matière de l'être, mais l'attribut d'un concept transcendant, de l'Un. « Ainsi méconnu, le plan d'immanence relance le transcendant » (Deleuze & Guattari, 1991 : 47). Il ne s'agit pas d'une immanence en soi-même, d'une immanence absolue, mais d'une immanence rapportée à quelque chose d'autre. « Avec la philosophie chrétienne, la situation empire » (Deleuze & Guattari, 1991 : 47). C'est le moment de Nicolas de Cuse, Eckhart, Bruno. Alors l'immanence est tolérée « à très petites doses », uniquement lorsqu'elle ne met pas en jeu la transcendance de Dieu. De Descartes à Husserl, ensuite, le plan d'immanence est traité comme champ de conscience. « Dans ce moment moderne, on ne se contente plus de penser l'immanence à un transcendant, *on veut penser la transcendance à l'intérieur de l'immanent, et c'est de l'immanence qu'on attend une rupture* » (Deleuze & Guattari, 1991 : 48). Presqu'au terme de ce développement, Sartre reçoit une place privilégiée. Ayant conçu un champ transcendantal sans sujet, il aurait rendu à l'immanence ses droits. « C'est quand l'immanence n'est plus immanente à autre chose que soi qu'on peut parler d'un plan d'immanence » (Deleuze & Guattari, 1991 : 49). Or celui qui a pensé l'immanence la plus radicale, celui qui n'a fait aucun compromis avec la transcendance, ni sous la forme de Dieu, ni sous la forme d'une conscience ou d'un sujet, c'est Spinoza. « Celui qui savait pleinement que l'immanence n'était qu'à soi-même, (...) c'est Spinoza. Aussi est-il le prince des philosophes » (Deleuze & Guattari, 1991 : 50). Selon Deleuze, cela ne se reproduit qu'une seule fois, dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*. Quelle est cette supposition pré-philosophique ? L'instauration d'un plan d'immanence absolu. Or en quoi réside ce caractère absolu qui dans cette brève histoire distingue l'immanence spinoziste ou bergsonienne de l'immanence platonicienne, cartésienne, husserlienne ? Il réside dans le fait que l'immanence est complète et totale, qu'elle ne se rapporte à rien d'autre. Il ne s'agit pas d'une immanence qui concernerait les étants, les phénomènes ou le vécu et qui s'interromprait dès qu'on les rapporterait à l'être, au sujet ou à la conscience.

Voilà comment étant parti d'une conception pluraliste de l'histoire, on aboutit subrepticement à une conception qui semble simplement opérer une redistribution des alliances. L'exemple III de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, comme tous les exemples du livre, était censé attester justement de l'universalité de la conception de la philosophie à l'œuvre, et particulièrement dans ce cas, de la portée de l'idée de coexistence de plans. Cependant, cet exemple semble nous reconduire à un sommet de la philosophie. C'est ce qui permet à Philippe Mengue de demander : « Qu'est-

ce qui a préoccupé G. Deleuze dans les philosophies qu'il a étudiées ? Pas autre chose que l'instauration du plan d'immanence, soit d'une certaine image de la pensée, où celle-ci deviendrait enfin immanente à elle-même, où son expérimentation, son aventure, serait délivrée de tous les obstacles qu'elle secrète en elle-même (...) » (Mengue, 94 : 41). Il faut remarquer qu'il ne faut pas aller jusqu'à l'hypothèse d'une téléologie linéaire pour que cette histoire de la philosophie devienne problématique. Comme l'histoire de la philosophie heideggerienne, elle pourrait impliquer une manifestation originaire et un oubli ou une occultation ultérieure, et on pourrait encore penser ce développement comme contingent ; les philosophies ne seraient pas moins hiérarchisées. « Plus proche peut-être de l'histoire heideggerienne de la Métaphysique (...), Deleuze, sans ressasser le *topos* de l'oubli de l'Être, ne parle pas moins de déviation ou de déformation du plan d'immanence » (Prado Jr., 1998 : 310). Quoi qu'il en soit, la nouvelle histoire de la philosophie, dès le moment de sa formulation, produit un ennemi (l'histoire de la philosophie hégélienne définie comme succession de systèmes), et amène ensuite à un Christ. Or, au sein d'une conception qui cherche à promouvoir la coexistence – une sorte d'égalité donc, une égalité de droit de ce qui diffère par nature –, l'idéal pose autant de problèmes que le rival. L'un invalide la coexistence par le haut, tandis que l'autre l'invalide par le bas. Comment résoudre cette apparente opposition ? Nous trouvons-nous face à une contradiction au sein de la pensée deleuzienne ?

*

Il s'agit, en réalité, de deux modèles historiographiques différents, et c'est peut-être en explicitant les intérêts de chacun d'eux qu'il sera possible de mieux comprendre leur relation. Quand Deleuze pose un idéal philosophique, c'est parce que l'immanence, pièce essentielle de l'ontologie deleuzienne, est en train de fonctionner comme un strict critère de démarcation dans l'histoire : d'une part, se regroupent les précurseurs, de l'autre, les interlocuteurs. L'histoire de la philosophie commencera en Grèce : « Les Grecs seraient les premiers à avoir conçu une stricte immanence » (Deleuze & Guattari, 1991 : 45) ; et s'achèvera avec Spinoza : « Il a achevé la philosophie, parce qu'il en a rempli la supposition pré-philosophique » (Deleuze & Guattari, 1991 : 50). De ce point de vue, Badiou aura raison de dire que si Deleuze fait de Spinoza le Christ de la philosophie, il faut dire de Deleuze qu'il a été de ce Christ un des plus considérables apôtres (Badiou, 1997 : 150). La déclaration est pleine de sarcasme, si on se souvient de la distinction qu'opère Nietzsche entre le Christ, affirmation de la vie, et Saint Paul, véritable incarnation des forces réactives. Certes, le choix lexical de Deleuze n'est

pas innocent non plus, si on pense à la place centrale qu'occupe le Christ dans la philosophie hégélienne de la religion, représentation de l'accès de la communauté à l'universalité de l'esprit, et si l'on considère l'importance qu'accordait Deleuze à la façon dont le philosophe « baptise » ses concepts (Deleuze & Guattari, 1991 : 13). Cela dit, si on laisse la chicane de Badiou de côté, elle exprime bien le fonctionnement de l'histoire deleuzienne de la philosophie à ce niveau. Il s'agit effectivement de déterminer des précurseurs. Peu importe la stratégie : on peut s'autoproclamer Christ ou l'apôtre, faire achever l'histoire de la philosophie en soi-même ou devenir l'indication d'où la philosophie rencontre sa perfection ; *l'historisation sera toujours orientée vers un point culminant.*

Or, la notion de plan fonctionne autrement lorsque Deleuze fait un effort, non pour construire une histoire de la philosophie à partir de la notion d'immanence, pour inventer ses précurseurs et ses rivaux, mais pour élaborer un cadre à partir duquel apprécier la singularité de chaque philosophie. Ce n'est plus la quête de l'immanence la plus pure qui oriente maintenant l'histoire de la philosophie, mais la définition de la discipline comme création de concepts.

Il est vain de se demander si Descartes a tort ou raison. (...) Les concepts cartésiens ne peuvent être évalués qu'en fonction des problèmes auxquels ils répondent et du plan sur lequel ils se passent. (...) Un concept a toujours la vérité qui lui revient en fonction des conditions de sa création. Y-a-t'il un plan meilleur que tous les autres, et des problèmes qui s'imposent contre les autres ? Justement on ne peut rien dire à cet égard. (Deleuze & Guattari, 1991 : 31-32.)

Ici, c'est Descartes qui est pris pour exemple, mais le cas est tel qu'il rend justement indifférent le fait que ce soit Descartes, Hegel ou Spinoza. Cependant, il ne faut pas non plus concevoir cette histoire comme un relativisme ou un scepticisme. Si l'histoire de la philosophie qui s'achève sur Spinoza établit une division entre les penseurs qui ont fait un effort pour instaurer un plan de pure immanence et ceux qui ont trahi l'immanence, l'histoire de la philosophie qui pense la tradition comme une coexistence de plans n'en opère pas moins une distribution. La différence réside dans le fait que celle-ci ne va pas distinguer les propulseurs et les ennemis de l'immanence, mais les grands philosophes et les philosophes moins inventifs. Si dans la première histoire, pour le dire selon les catégories employées par Deleuze lors de sa lecture de Spinoza, nous procédons à la distinction d'une éthique et d'une morale, dans la deuxième histoire, nous faisons coexister l'éthique et la morale, mais non à partir d'un relativisme ou d'un scepticisme,

sinon à partir d'une éthique ou d'une morale dont le sens reste à déterminer. Peut-être dans ce que Martial Gueroult appelait *Dianoématique* on pourrait trouver une guide pour éclaircir ce point. La *Dianoématique*, c'est l'examen des conditions de possibilité de l'histoire de la philosophie (Guérout, 1979 : 65). Quel est l'obstacle que doit concrètement surmonter cette discipline ? Elle ne peut pas adopter le point de vue d'une philosophie en particulier, parce que justement, c'est le donné de la pluralité de systèmes tout au long de l'histoire qu'elle prétend expliquer. Mais en même temps, elle doit éviter le scepticisme selon lequel toutes les philosophies auraient raison - ou bien aucune d'entre elles (Guérout, 1979 : 34 et 42). Si l'histoire de l'art peut servir de guide pour l'histoire de la philosophie, celle-ci ne peut se calquer sur l'histoire de l'art car sa fin n'est pas le beau, mais le vrai (Guérout, 1979 : 60-65). Comment Gueroult s'arrange-t-il donc pour faire tenir cette dianoématique ? Selon lui, chaque philosophie ne compte pas seulement avec son propre critère de vérité, mais avec sa conception du réel. Il proposera alors deux catégories, la *vérité* = x (Guérout, 1979 : 60 et 70) et le *réel commun* (Guérout, 1979 : 104), qui lui permettront de bien se référer à la philosophie (et non à l'art), sans renvoyer à aucune philosophie en particulier. Il échappe ainsi au scepticisme, puisqu'il y a bien une vérité. Mais il évite de tomber dans une philosophie particulière, puisque cette vérité est désignée par une variable. Il élude le scepticisme parce qu'il admet bien l'existence d'un réel pour chaque philosophie. Mais à partir du moment où il s'agit d'un réel *commun*, d'« un réel complètement indéterminé, (...) plus pauvre que l'Être éleatique » (Guérout, 1979 : 105), ce réel peut rendre compte de toutes les philosophies. Or le fait de définir la vérité par une variable et l'être par un réel commun, loin de nous amener à une indétermination absolue, au rêve de la neutralité, renferme à son tour, inévitablement, la gestation d'une philosophie relative à l'histoire, une *philosophie de l'histoire de la philosophie*. Nous arrivons à la même conclusion lorsque nous interrogeons l'histoire deleuzienne de la philosophie qui propose de penser la tradition comme une superposition de plans. Il ne s'agit pas là de l'expression d'un scepticisme ; bien au contraire. Dans la mesure où la philosophie est définie comme création de concepts, où le vrai philosophe est conçu comme un créateur, il s'agit d'une histoire qui rend hommage aux plus grands philosophes, qui prétend mettre en valeur la singularité de chaque grande sculpture conceptuelle. Certes, en la comparant à l'autre histoire, celle qui dépend du combat de la transcendance, elle pourrait paraître axée sur des critères plus techniques ou esthétiques que politiques. Mais cela implique d'épurer la technique ou l'art de la politique, comme si les distinctions techniques ou l'art lui-même ne renvoyaient pas à une politique.

Nous serions peut-être tentés de rabattre une histoire sur l'autre : la recherche de l'immanence n'implique-t-elle pas justement l'élimination d'un au-delà, d'un Christ ? N'est-ce justement pas le concept d'immanence lui-même qui permet à Deleuze de prôner une coexistence, et de déclarer Spinoza comme promoteur de celle-ci ? Mais il ne faut pas oublier à ce moment les intérêts et les critiques que supposent ces deux histoires de la philosophie. Ce que la coexistence de plans prétend faire coexister, c'est justement, entre autres choses, l'immanence elle-même et son opposé. Or l'histoire qui fait de Spinoza le prince des philosophes, implique bien au contraire, par définition, que son opposé est justement toute philosophie qui pose un être transcendant les étants. Ce qui s'oppose à l'immanence, donc, ne s'identifie pas à ce qui s'oppose à la coexistence. Rabattre une histoire de la philosophie sur l'autre reviendrait, d'un côté, à priver l'immanence de sa puissance sélective, et de l'autre, à réduire l'ensemble de ce que l'on souhaite faire coexister. Bref, cela impliquerait une confusion entre deux systèmes de valeurs différents.

Si les deux histoires de la philosophie à l'œuvre dans la pensée de Deleuze ne sauraient donc s'identifier, nous voyons en même temps qu'il est impossible de les opposer. Ce n'est pas que le cadre de l'une soit plus large que l'autre, et moins encore – nous l'avons vu – que l'une s'effectue à partir d'un cadre prétendument absolu tandis que l'autre se ferait à partir d'un cadre relatif, relatif au concept d'immanence. C'est tout simplement que chaque histoire correspond à un point de vue différent. L'une privilégie les philosophies qui ont contribué à dépurer le plan d'immanence de toute référence à une transcendance ; l'autre privilégie les véritables créations conceptuelles. Ce sont là deux critères différents qui ne s'opposent pas, dans la mesure où, combinés, ils permettent d'assigner une place différente aux penseurs de la tradition. Nous devrions ainsi prévoir quatre « classes » de philosophies : celle des grands créateurs qui ont trahi l'immanence, celle des grands génies qui l'ont construite, celle des philosophies qui ont contribué à l'instauration d'un plan d'immanence, mais qui sont moins impressionnantes du point de vue de la technique créative, et celle des philosophies qu'aucune des deux histoires ne permettrait de retenir.

Ainsi, nous verrons les différents philosophes de la tradition recevoir une place différente dans *l'histoire*. Selon la construction progressive de l'immanence, Spinoza sera l'idéal et Hegel sera la déviation.

Plan de consistance, plan d'immanence, c'est déjà ainsi que Spinoza concevait le plan contre les tenants de l'Ordre et de la Loi, philosophes ou théologiens. (...) Non plus un développement harmonieux de la forme et une

formation bien réglée du sujet, comme le voulaient Goethe ou Schiller, ou Hegel, mais des successions de catatonies et de précipitations (...). (Deleuze & Parnet, 1977 : 114.)

140 Mais l'examen de l'histoire en fonction de la création de concepts n'oserait révoquer le titre de philosophe d'aucun de deux. La coexistence de plans fait tenir ensemble le plan spinoziste et ce qu'on est obligé d'appeler le « plan » hégélien. L'expression semble contradictoire, mais seulement parce qu'on la pense déjà à partir de l'instauration de l'immanence. La notion de plan, dans la nouvelle histoire de la philosophie, ne renvoie pas à l'immanence, mais doit se comprendre juste comme système, œuvre ou pensée. Dans une histoire, Spinoza et Hegel se repoussent, dans l'autre, ils se *superposent*. C'est pourquoi l'alternative que présente Pierre Macherey dans son ouvrage *Hegel ou Spinoza*, n'est pas tout à fait la même que celle que nous retrouvons dans cette autre histoire deleuzienne. Lorsque Macherey pose la disjonction, c'est pour inviter à prendre parti. Il explique que si nous pensons Hegel comme le dépassement de Spinoza, c'est parce que nous sommes déjà à l'intérieur de l'histoire de la philosophie hégélienne, une histoire évolutive et dialectique (Macherey, 1990 : 13 et 258). Si nous croyons que Spinoza prévoit et répond à l'avance aux objections de Hegel, nous devons donc penser une autre histoire de la philosophie, une histoire dotée d'une temporalité où ce qui est chronologiquement antérieur peut dépasser ce qui est postérieur. La conjonction du titre de Macherey, *Spinoza ou Hegel*, doit se comprendre à partir de la forme latine *aut... aut*, et non à partir du *sive* : il n'y a en effet pas de compromis possible entre une philosophie et l'autre. La précédence de Hegel dans le titre exprime un renversement de la succession chronologique et donc manifeste le parti de Macherey (1990 : 13). L'alternative qui se présente ici n'est pas la même. L'opposition entre Hegel et Spinoza apparaît seulement quand on proclame Spinoza le « prince des philosophes ». Elle s'évanouit, au contraire, lorsqu'on essaye de maintenir l'esprit qui semblait guider selon nous la notion de coexistence, cet esprit qui recommande d'admirer les génies, même lorsqu'ils endossent le rôle de l'ennemi. La véritable alternative se pose alors entre l'opposition entre Hegel et Spinoza et leur équivalence, entre *aut Hegel aut Spinoza* et *Hegel sive Spinoza*, pour reprendre les termes de Macherey.

Cependant, la formule « coexistence de plans » ne se construit-elle pas justement en opposition à la formule hégélienne « succession de systèmes » ? Et n'est-ce pas justement le même Hegel qui est visé lorsqu'on critique son histoire de la philosophie et son rôle dans l'instauration de l'immanence ? Sans doute, mais il n'est pas visé de la même façon. Dans un cas, on

le critique pour le « dépasser » avec Spinoza, pourrions-nous dire selon Macherey. Dans l'autre, on le critique mais pour l'inclure dans cette tradition même que l'on essaie de reconstruire contre lui.

Nous voyons donc bien ici comment la place de ces deux grandes sources deleuziennes, selon l'histoire de la philosophie considérée, oscille plus qu'on ne veut souvent bien l'avouer. Or rien ne prouvera mieux cette idée que le repérage d'autres histoires de la philosophie au sein de l'œuvre de Deleuze, repérage qui fera osciller davantage la place de ses sources. Tout au long du troisième chapitre de *Différence et répétition*, par exemple, certains penseurs fourniront les matériaux pour construire une nouvelle image de la pensée ; d'autres seront les antagonistes qui éclairciront cette image par contraste. Dominique Bergen en dresse le tableau :

Aux entreprises de « redressement » (qui s'avèrent des entreprises de déséducation, de dévergondage) que Deleuze capture par virtualisation de penseurs devenus personnages conceptuels sympathiques (Spinoza, Leibniz, Nietzsche, Bergson, Foucault), s'opposeront des stratégies de redressement (au sens cette fois de rééducation) que Deleuze confine dans le cercle de personnages conceptuels relativement ou radicalement antipathiques (Platon, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger). (Bergen, 2001 : 508.)

Il reste que ce partage est un peu simpliste, et que chaque cas, en réalité, est beaucoup plus ambigu. En reprenant celui qui nous concerne particulièrement, on verra Deleuze faire l'éloge de Hegel qui contribua à forger une nouvelle image de la pensée en affirmant, dans la préface de la *Phénoménologie*, que la vérité philosophique ne se confond pas avec des propositions immédiatement sues, comme la réponse à la question « Quand César est-il né ? » (Deleuze, 1968 : 159)⁶. D'autre part, dans la brève histoire

⁶ On peut penser aussi au cas de Platon, qui est particulièrement paradigmatique à ce sujet. Que ce soit dans le cadre de l'ontologie ou de la théorie de la connaissance, Platon est, dans la construction d'une nouvelle image de la pensée, tantôt un antécédent à suivre, tantôt un obstacle à surmonter. Dans le cadre de l'ontologie, Platon est en même temps celui qui forgea la fâcheuse distinction entre la copie et le modèle, mais également le premier philosophe à la renverser en instaurant une différence intérieure aux images, entre les *copies* et les *simulacres*. L'ambiguïté est telle que si la tâche de la philosophie contemporaine se définit comme « renversement du platonisme » (Deleuze, 1968 : 182), Platon fut le premier à l'achever : dans la substitution des simulacres tant des modèles que des copies, Deleuze retrouvera « le point le plus essentiel du platonisme et de l'anti-platonisme, du platonisme et du renversement du platonisme » (1968 : 165). Dans le cadre de la théorie de la connaissance, Platon sera de la même façon celui qui inaugure une image classique de la pensée où son exercice s'identifie à la quotidienne reconnaissance, mais aussi celui qui, dans le livre VII de la *République*, fait la distinction entre « des choses qui n'invitent pas la pensée à un examen, parce que la perception suffit à les déterminer » (Deleuze, 1968 : 180), et des choses qui

de l'univocité construite dans le premier chapitre de *Différence et répétition*, c'est finalement le « prince des philosophes » qui devra renoncer à son titre nobiliaire. En effet, dans cette histoire de l'univocité qui se déroule en trois moments, Spinoza n'incarne que le deuxième :

C'est avec Spinoza que l'être univoque cesse d'être neutralisé, et devient expressif, devient une véritable proposition expressive affirmative. Pourtant subsiste encore une indifférence entre la substance et les modes : la substance spinoziste apparaît indépendante des modes, et les modes dépendent de la substance, mais comme d'autre chose. Il faudrait que la substance se dise elle-même *des* modes, et seulement *des* modes. (...) Avec l'éternel retour, Nietzsche ne voulait pas dire autre chose. » (Deleuze, 1968 : 59.)

On objectera qu'il ne s'agit en réalité que d'une modification dans la lecture de Spinoza, que, aux yeux de Deleuze, la substance ne se dira que des modes. Mais c'est là justement le point, à savoir qu'un mouvement conceptuel modifie la lecture qu'on fait d'un philosophe, que toute philosophie suppose la reconstruction de son histoire, que cette histoire fonctionne comme la queue d'un animal dont les mouvements assurent l'équilibre.

142

* * *

Si Deleuze oppose la coexistence de plans à la succession de systèmes, c'est pour concevoir l'histoire de la philosophie comme un procès contingent, non téléologique et doté d'une temporalité propre. L'intérêt majeur consiste à construire un cadre à partir duquel on puisse apprécier la singularité de chaque grand système philosophique. C'est pourquoi la proclamation d'un Christ ou d'un prince des philosophes peut nous surprendre, aussi bien que le fait que cette conception se construise sur la base de la critique d'une autre. Cependant, nous ne voyons pas dans cette ambiguïté une contradiction, mais un passage subtil d'un modèle historiographique à un autre, la présence de deux modèles aux critères, non pas opposés, mais seulement différents. Nous serions encore tentés d'inscrire l'un dans l'autre, étant donné que l'un pose un seul Christ et l'autre plusieurs génies. Mais en fait, de même qu'on ne proclame pas un Christ sans recruter quelques apôtres et sans dénoncer des traîtres, on ne sélectionne pas un panthéon philosophique sans permettre que l'oubli s'empare des étoiles moins brillantes.

forcent à penser. C'est à partir du deuxième cas, évidemment, que Deleuze construira une nouvelle image de la pensée. C'est donc avec raison qu'on a dit que Platon avait une place « instable » (Wolff, 1992 : 169-181) et « ambivalente » (Ginoux, 2005 : 155-161) dans l'histoire de la philosophie deleuzienne.

Le rôle de Hegel, mais aussi celui de Spinoza, va se modifier lorsque l'on passera d'un modèle à un autre. Fondateur de la succession de systèmes et détracteur de l'immanence, Hegel n'est pas visé de la même façon : d'un côté, on le combat pour instaurer un plan de pure immanence ; de l'autre, on critique son histoire de la philosophie, mais pour pouvoir accueillir sa propre singularité. Antécédent de Nietzsche en 1969, Spinoza est ensuite promu à Christ des philosophes en 1991 ; c'est que l'on ne construit pas la même histoire quand on est dans la quête de l'univocité et quand on recherche l'instauration de l'immanence. Ce n'est donc qu'au prix d'énormes simplifications que nous pouvons suivre Deleuze lui-même dans ces déclarations où il distingue deux généalogies⁷. Les concepts qui orientent ces généalogies sont souvent si voisins, et les places respectives des sources sont parfois si proches, qu'une histoire de la philosophie unique semble finalement se consolider en classant les auteurs de part et d'autre d'une limite. Il est peut-être donc convenable de suivre Deleuze lorsqu'il conçoit son histoire de la philosophie comme un « collage » (Deleuze, 1968 : 4)⁸, comme un « portrait » (Deleuze, 1990 : 185-186)⁹ ou comme un « théâtre philosophique » (Deleuze, 2002 : 176-177). En effet, toutes ces images permettent de penser les sources comme des matériaux employés d'une façon ou d'une autre par le philosophe selon ses besoins. Dans la mise en scène de chaque penseur, les philosophes de la tradition deviendront ses personnages conceptuels¹⁰. La coexistence de plans implique en effet qu'à chaque création de concepts correspond une reconstruction de l'histoire de la philosophie. C'est bien une reconstruction, puisqu'elle se fait toujours sur la toile de fond d'une reconstruction précédente.

Devrions-nous donc renoncer à l'idée d'une communication entre les philosophies de l'histoire ? Bien au contraire, il s'agit de se demander comment la connecter avec ce qui refuse de communiquer. La coexistence de plans n'implique pas le renoncement à la communication, mais, d'un

⁷ « Je ne supportais ni Descartes, les dualismes et le Cogito, ni Hegel, les triades et le travail du négatif. Alors j'aimais des auteurs qui avaient l'air de faire partie de l'histoire de la philosophie, mais qui s'en échappaient d'un côté ou de toutes parts : Lucrèce, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson » (Deleuze & Parnet, 1977 : 21). « À la Libération, on restait bizarrement coincé dans l'histoire de la philosophie. Simplement on entrait dans Hegel, Husserl et Heidegger ; nous nous précipitions comme de jeunes chiens dans une scolastique pire qu'au Moyen Âge. Heureusement il y avait Sartre » (Deleuze & Parnet, 1977 : 18).

⁸ Voir aussi Deleuze, 2002 : 194-196.

⁹ Voir aussi Deleuze & Guattari, 1991 : 55.

¹⁰ Selon Deleuze et Guattari le personnage conceptuel est un des éléments qui constitue une philosophie. (Le concept et le plan d'immanence sont les deux autres.) *Qu'est ce que la philosophie ?* lui consacre le troisième chapitre. Il est l'instance d'énonciation philosophique, l'élément à travers lequel le philosophe crée ses concepts.

côté, elle essaie de montrer qu'elle est seulement une façon de concevoir l'histoire de la philosophie relative à une philosophie déterminée, et de l'autre, de faire un effort pour penser sa connexion avec d'autres modèles historiographiques. Il ne s'agit sans doute ici que d'un autre point de vue, d'une nouvelle histoire de la philosophie relative à une philosophie. De fait lorsque l'on prétend saisir toutes les philosophies dans leur ensemble, il semblerait que chacune se renferme en elle-même, reconstruisant sa propre histoire de la philosophie. Mais il suffira alors de sauter dans n'importe laquelle pour les retrouver toutes.

Referencia Bibliográfica

- ALQUIÉ, F. (2005). *Qu'est-ce que comprendre un philosophe ?*, Paris : La Table Ronde.
- BADIOU, A. (1997). *Deleuze. "La clameur de l'Être"*, Paris : Hachette.
- BERGEN, D. (2001). *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris : L'Harmattan.
- BIANCO, G. (2005) : "Jean Hyppolite et Ferdinand Alquié", dans S. Leclercq (éd.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze I*, Mons-Paris, Sils Maria-Vrin, pp. 91-101.
- 144 BOUANICHE, A. (2007). *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris : La Découverte.
- BRAUDEL, F. (1979). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris : Colin.
- BRAUDEL, F. (1985). *La dynamique du capitalisme*, Paris : Flammarion.
- BRAUER, D. (1998) : "La teoría hegeliana de la historia de la filosofía", *Cuadernos de filosofía*, 44, pp. 9-21.
- DELEUZE, G. (1953). *Empirisme et subjectivité*, Paris : PUF.
- DELEUZE, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*, Paris : PUF.
- DELEUZE, G. (1968). *Différence et répétition*, Paris : PUF.
- DELEUZE, G. (1981). *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris : Minuit.
- DELEUZE, G. (1990). *Pourparlers*, Paris : Minuit.
- DELEUZE, G. (1993). *Critique et clinique*, Paris : Minuit.
- DELEUZE, G. (2002). *L'île déserte*, Paris : Minuit.
- DELEUZE, G. (2003). *Deux régimes de fous*, Paris : Minuit.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1972). *L'anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie I*, Paris : Minuit.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris : Minuit.
- DELEUZE, G. & PARNET, C. (1977). *Dialogues*, Paris : Flammarion.
- GINOUX, I. (2005) : "Platon", dans S. Leclercq (éd.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze I*, Mons-Paris, Sils Maria-Vrin, pp. 155-161.
- GUEROULT, M. (1979). *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris : Aubier.
- HEGEL, G. W. F. (1941). *Phénoménologie de l'esprit*, Paris : Aubier, t. II.
- HEGEL, G. W. F. (1959). *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hambourg: Johannes Hoffmeister.

- HEGEL, G. W. F. (1971a). *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.
- HEGEL, G. W. F. (1971b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.
- HYPPOLITE, J. (1946). *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris : Aubier.
- MACHEREY, P. (1990). *Hegel ou Spinoza*, Paris : La Découverte.
- MENGUE, Ph. (1994). *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris : Kimé.
- MONTEBELLO, P. (2008). *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris : Vrin.
- PRADO Jr., B. (1998) : “Sur le ‘plan d'immanence’”, dans É. Alliez (éd.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo.
- SARTRE, J.-P. (1985). *Critique de la raison dialectique*, Paris : Gallimard, t. I.
- WOLFF, F. (1992) : “Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme”, dans B. Cassin (éd.), *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris, Seuil, pp. 169-181.