L'immanence – ou l'opinion à la question. Autour de *Qu'est-ce que la philosophie ?*

Hugues Poltier

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/edl/1102>

DOI : 10.4000/edl.1102

ISSN : 2296-5084

Éditeur

Université de Lausanne

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2014

Pagination : 25-40

ISBN : 978-2-940331-36-9

ISSN : 0014-2026

Référence électronique

Hugues Poltier, « L'immanence – ou l'opinion à la question. Autour de *Qu'est-ce que la philosophie ?* », *Études de lettres* [En ligne], 4 | 2014, mis en ligne le 15 décembre 2017, consulté le 18 décembre 2020.

URL : <http://journals.openedition.org/edl/1102> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/edl.1102>

L'IMMANENCE – OU L'OPINION À LA QUESTION. AUTOUR DE *QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE?*

Nous nous attachons, dans une lecture centrée sur *Qu'est-ce que la philosophie*, à cerner la compréhension deleuzo-guattarienne du propre de la philosophie. Nous montrons la centralité de la nécessité de se distinguer d'avec l'opinion dans l'élaboration du concept de concept et l'importance du plan d'immanence en tant qu'il n'est pas un concept mais le tracé, toujours se faisant, en mouvement, des rapports de composition entre les concepts.

C'est de l'opinion que vient le malheur des hommes
(194/206-207).

Dans sa visée essentielle, *Qu'est-ce que la philosophie?* se présente d'abord comme un vibrant plaidoyer en faveur des trois formes de pensée créatrice que sont la science, les arts et la philosophie, les trois Chaoïdes, ces «réalités produites sur des plans qui recoupent le chaos» (196/208; aussi 186-188/198-200).

Elles tirent leur puissance créatrice – leur commun – de la lutte contre l'opinion et de leur détermination à affronter le chaos pour en revenir, comme «du pays des morts» (190/202), la dernière avec des «variations», les autres avec des «variables» et des «variétés».

Consacré, comme l'indique le titre, plus particulièrement à la philosophie, le livre défend la thèse qu'elle a un propre: qu'elle est «la discipline qui consiste à créer des concepts»; plus encore qu'est «décisive» cette définition: elle est «connaissance par purs concepts» (12/13). Ceci est son propre signifie: elle est seule à créer des concepts. En cela, elle se distingue de ses deux sœurs Chaoïdes: la science crée des fonctions, l'art des blocs de sensations.

D'où une double direction suivie par l'auteur. D'une part déployer en quoi consiste et ce qu'emporte la création de concepts et d'autre part établir et montrer la différence de ce faire spécifique d'avec celui de ses sœurs chaoïdes.

Dans l'espace imparti, nous tentons une clarification des concepts d'opinion, de concept, de plan et d'immanence. Notre question directrice est celle du partage opinion/philosophie, concept/représentation, immanence/transcendance. Nous commençons par une interrogation sur le sens de l'ouvrage.

Liminaire

On peut se demander pourquoi DG¹ éprouve le besoin, au terme de sa vie philosophique, de s'atteler à livrer à la postérité un objet qui s'apparente à un manifeste pour la philosophie². Y perce une inquiétude, voire un agacement devant l'évolution récente de la discipline et les prétentions d'autres à l'évincer (cf. 15/15-16). Ces dernières sont d'autant plus conquérantes que grandit l'incertitude chez les philosophes quant à ce qui constitue leur discipline. Son objet leur est devenu si opaque que nombreux sont ceux qui en viennent à en embrasser une conception réflexive. C'est ainsi qu'on voit fleurir, comme des plantes dans un jardin, de multiples philosophie de X – le X pouvant être les sciences, la logique, l'art et bien d'autres choses encore³. Dans toutes ces approches, elles traitent leur objet comme recelant des Universaux qu'elles prétendent isoler et mettre en exergue : le Vrai, le Beau, le Goût, le Logique, l'Homme, etc. Plongeant dans cette brèche, la contestation de la philosophie atteint

1. Tout au long de cet article, c'est ainsi que nous désignerons leur auteur. Et comme il est une multiplicité, nous le mentionnerons au singulier. Nous l'utiliserons indifféremment comme nom propre et comme adjectif.

2. Faisant suite à celui qu'Alain Badiou publie en 1989 (Paris, Seuil).

3. Parmi les nouvelles espèces en voie de prolifération, signalons celle-ci aux mérites très particuliers : la *Philosophy of wine tasting*. Progrès remarquable. Que n'y avait-on pensé avant ? Où l'on ne peut qu'admirer les avancées considérables dont bénéficie la philosophie à collaborer avec les départements de marketing, les véritables concepteurs d'aujourd'hui. Précisons, pour prévenir tout malentendu, que nous distinguons « philosophie de X » et philosophe « à partir de X ». Seule la première forme tombe sous la critique.

son climax dans le discours des acteurs du marketing qui se proclament les véritables concepteurs.

Cette posture réflexive apparaît défensive : elle revient à reconnaître que, désormais, la discipline ne saurait plus avoir un statut autre que secondaire. Là où les choses se font, se créent, ce serait les sciences, les arts, le design industriel, le marketing, etc. La contribution de la philosophie se bornerait à ressaisir dans la réflexion ces pratiques pour en mettre en lumière les Universaux. De sorte que, après avoir été *ancilla theologiae*, elle aurait aujourd'hui son avenir dans une conversion en *ancilla scientiae, artis*, etc. D'aucuns appelant cependant à en rester aux choses « sérieuses » font valoir que les sciences seraient désormais le domaine privilégié de l'invention conceptuelle : l'approfondissement ininterrompu de leur connaissance de la nature à l'échelle atomique et subatomique les a conduites à une création proliférante de nouvelles entités. En sorte que, concluent-ils volontiers, elles auraient désormais le privilège de la création de concepts – ce que G.-G. Granger, philosophe, va presque jusqu'à reconnaître (cf. 36/37, 136/144). Des indices convergents donnent ainsi du poids à l'idée que la philosophie doit désormais se résoudre à un rôle ornamental : être le « supplément d'âme » en lequel les sciences réfléchissent leur humanité et les « créateurs » les repères « éternels » de l'agir juste.

Cette brève exploration des motifs du livre nous a fait voir que si un examen philosophique de ce qu'est la philosophie est nécessaire, c'est parce que, jusqu'au sein de ses représentants, elle ne semble plus trop bien savoir ce qui constitue son propre. D'où la nécessité d'une étude philosophique de « métaphilosophie » permettant d'opérer le partage entre ses amis et ses « simulateurs » (15/15). Où réside la pierre de touche permettant de distinguer l'ami du simulateur ? De faire la différence ?

Notre hypothèse est que ce « faire la différence » se joue d'entrée de jeu dans le rapport à l'opinion. Aussi commencerons-nous par une reconstruction du traitement DG du rapport de la philosophie à l'opinion. Ce n'est qu'une fois ce terrain déblayé que nous serons pleinement à même de saisir l'idée directrice du concept de concept déployé dans les premiers chapitres. Nous articulerons étroitement cet examen à la question de l'immanence, pierre de touche décisive dans la caractérisation du propre de la philosophie.

Opinion et philosophie

Nous avons déjà évoqué le refuge dans les Universaux en notant que ceux-ci sont des qualités pures que la réflexion abstrait de son objet. Ils seraient à l'œuvre dans le champ dont elle se fait la « réflexion » pour les en extraire. Il faut pourtant aller plus loin : la plupart du temps, ils viennent en droite ligne du sens commun. Et les assumer, fût-ce en les affublant de la dignité de la majuscule – Homme, Vérité, Bien, Justice, etc. – ne fait nullement sortir du discours d'opinion. On peut être tenté d'y voir une reprise du geste platonicien consistant à « prendre pour sujet générique l'Homme inspiré par le Bien » (140/149), cette inspiration seule étant supposée garantir l'atteinte de la « *proto-opinion* qui nous rendrait à la patrie oubliée du concept » (141/149). La phénoménologie – chez Merleau-Ponty et Maldiney notamment – trouve cet originaire dans l'art, dans la communauté des amis de l'art en tant qu'accès privilégié à cette terre originaire. Le beau – indice de la « constitution de l'humanité dans l'histoire » –, tel qu'il se donne dans les œuvres des grands artistes, fonctionne alors comme le critère permettant de départager les mérites des opinions empiriques variables.

Aux yeux de DG, ce qui se joue ici est la sélection d'une qualité abstraite érigée en une proto-opinion comme fondation du monde :

[...] le sujet transcendantal husserlien ne cache-t-il pas l'homme européen dont le privilège est d'"européaniser" sans cesse [...] ? N'est-on pas alors reconduit à la simple opinion du Capitaliste moyen, le grand Majeur, l'Ulysse moderne dont les perceptions sont des clichés, et les affections, des marques, dans un monde de communication devenu marketing, auquel même Cézanne ou Van Gogh ne peuvent échapper ? (142/150).

Sous des apparences savantes, une opinion déterminée reflétant la vision commune qu'a d'elle-même une certaine Europe cultivée est promue au rang du sujet transcendantal européen : l'empirique versé au transcendantal – et du coup rendu éminent, souverain. Tout ensemble, opération de magnification et de justification du Moi européen et de ses visées coloniales : il aurait dans sa conscience le destin de la planète. En sorte qu'il n'aurait pas tant une portée explicative qu'il n'exigerait d'être expliqué : n'est-il pas le doublet idéalisé du capitaliste triomphant ?

Marquons une pause. A la lumière de ce qui précède, on comprend que l'opinion dont il est question n'est pas tant celle d'un sujet particulier défendant son bout de gras face à des rivaux ; mais elle est cela même qui, en deçà des désaccords, constitue « le système [... réunissant] les perceptions et les affections dominantes dans un milieu naturel, historique et social » (186/197). Elle consiste en une certaine règle, plus ou moins sophistiquée, de constitution de classes d'objets et d'attribution de valeur. Reprenant Lawrence (191/203), DG la caractérise comme une ombrelle que les hommes ne cessent de fabriquer consistant en un firmament – un ciel étoilé – sur lequel ils inscrivent les conventions et les croyances. L'opinion, ainsi, n'est pas juste un état mental ou un énoncé portant sur l'être-ainsi de telle ou telle chose. Elle est avant tout prescription, mot d'ordre⁴, commandement : c'est ainsi qu'on nomme telle chose, telle action ; c'est ainsi qu'on qualifie – louange ou blâme – telle situation, telle action, tel comportement, etc. Elle est encore, inséparablement, hiérarchisation des choses et des êtres. Aussi est-elle « dans son essence ... volonté de majorité » (139/147).

Dire que les hommes ne cessent de la fabriquer, de la ravauder, de la consolider indique qu'elle ne tient que d'être continûment réaffirmée, imposée, communiquée. Si triomphant soit-il, l'ordre du marché n'en doit pas moins faire l'objet d'une célébration inlassablement reprise dans la caisse de résonance médiatique. L'énergie investie dans la ritournelle de l'évidence du marché est l'envers de sa faiblesse intrinsèque : elle consiste en la sélection arbitraire d'une qualité promue en principe. Elle est une création s'efforçant de se poser comme éternelle, intemporelle. Elle est le double mouvement simultané d'instauration d'un ordre dans le chaos et de déni qu'elle en est l'auteur. Elle est la prétention d'en finir une fois pour toutes avec le chaos, d'énoncer l'ordre véritable des choses. C'est ainsi que le marché est rapporté à la « nature humaine », que le désir de découvrir la nature ultime des choses est dit appartenir à la nature de l'esprit humain, que l'inégalité est proclamée naturelle, etc. Cependant, et telle est la thèse ontologique de DG, nulle connaissance ne mettra fin au chaos qu'est l'univers, à ce tourbillon de mouvements et de repos dont est fait tout ce qui est – jusqu'à nous et notre cerveau-sujet (196-206/208-219) – et qui ne cesse de donner naissance à de nouvelles formes. Si la vie n'est rien d'autre qu'une expression de ce chaos,

4. Sur le mot d'ordre comme fonction coextensive au langage, cf. *MP*, ch. 4.

il n'y a alors de force créatrice qu'au contact de ce bouillonnement. De sorte que le poète est celui qui pratique une fente dans l'ombrelle, le scientifique celui qui oppose à l'image de l'unité du savoir l'attrait de « capter un morceau de chaos » et le philosophe celui que ne satisfait pas un ensemble d'idées associées ni une série de raisons ordonnées en une *Urdoxa* (191-195/203-208). Pour chacun, « il s'agit toujours de vaincre le chaos par un plan sécant qui le traverse » (191/203) et d'en rapporter des consistances.

Ramassons le propos : les traits constitutifs de l'opinion sont ainsi d'une part la sélection d'une qualité abstraite et la volonté de majorité. La qualité abstraite retenue doit valoir pour tous. L'universel (*katholou*), sa reconnaissance universelle est la visée immanente de l'opinion. En tant que puissance pratique, elle est volonté de figer le monde sous l'image de la qualité abstraite sélectionnée : le monde est un vaste marché et ne doit être que marché ; tout ce qui y échappe encore doit être traqué sans répit et éliminé.

A ce point, la question qui se pose à nous est celle de savoir si la philosophie peut échapper à l'opinion ; et cas échéant, comment.

Deux pistes doivent d'emblée être exclues : la lutte interne aux opinions et la position d'un savoir de surplomb à même de trancher le débat. La première ne peut déboucher sur rien que sur une lutte sans fin entre les opinions opposées puisque, par définition, l'objet de leur divergence est soustrait à la connaissance dès lors qu'il ne peut être saisi dans un cadre de référence. Si l'univers est fini ou infini, si l'homme est libre ou soumis sans reste au déterminisme, si le bonheur est dans l'addition des plaisirs ou dans une vie de méditation, telles sont des questions en principe soustraites à un savoir possible. De sorte que l'affrontement des opinions ne peut connaître de terme. La thèse de DG semble être que, pour cette raison même, la participation à la lutte entre les opinions ne ressortit pas à la philosophie⁵. L'affrontement ne peut être que stérile et déboucher sur la réaffirmation de la divergence. S'il arrive au philosophe de s'y aventurer, on devrait considérer que ce n'est pas comme philosophe qu'il le fait. Ce que laisse entendre DG, en tout cas, c'est que le philosophe n'a pas titre à prétendre résoudre ou arbitrer le différend.

5. Les notations hostiles à l'endroit de la « discussion philosophique » abondent dans l'œuvre de DG. Ici, cf. notamment 12/12, 32/33.

La seconde est exclue par principe puisque l'instauration de la philosophie s'est effectuée dans une société « d'amis », inséparable de la position d'un plan d'immanence « comme un crible tendu sur le chaos » (45). La position de ce plan exclut la référence à des idoles dont le Sage serait la seule voix autorisée. Aussi ne peuvent-ils « [posséder] le savoir, eux qui ne peuvent ni ne veulent restaurer le savoir des sages, et ne sont que des amis » (140). La philosophie, en tant que distincte de la Sagesse, est inséparable de ces trois traits : « Immanence, amitié, opinion » (83).

Contrairement à une image irénique appréciée, la philosophie ne fournit pas les ressources pour un dépassement des opinions rivales dans une réconciliation des « amis ».

De sorte que s'affranchir de l'opinion suppose de se soustraire au champ de ses affrontements. A cette fin, il lui faut abandonner tout le domaine de l'opinion et de ses confrontations – pour l'essentiel l'ensemble des choses disputées et des pratiques (la religion, les cultes à rendre, les règles du partage des richesses et des pouvoirs, si telle œuvre est de l'art, etc.) qui font la trame de la vie commune. Plus radicalement, on dira, dans un geste qui, à nouveau, n'est pas sans analogie avec celui de Platon, qu'elle doit délaisser le champ de l'apparence. Avec cependant cette nuance, décisive : de l'apparence telle qu'elle est saisie par l'opinion ou – dans le vocabulaire de Spinoza – la connaissance par ouï-dire et l'imaginaire commun. L'enjeu y est de nomination et de classification, et est directement lié à l'action : savoir à quoi j'ai affaire et à quel genre d'être il appartient fixe le périmètre d'action adapté. Où on voit encore que l'opinion se meut tout entière dans le champ de la reconnaissance – qui présuppose, dans le langage de J. Rancière, un partage institué du sensible.

L'objet de la philosophie ne peut porter sur les objets de l'opinion parce qu'ils n'existent qu'en vertu d'une production imaginaire devenue norme de reconnaissance pour une collectivité déterminée. Il n'y a pas lieu de se demander si une telle production est, en un sens quelconque, vraie ou fausse. Tout ce qu'il y a à en dire est qu'elle est une convention qui régule les pratiques des membres d'un groupe humain déterminé et qu'elle entraîne de nombreux effets en son sein. Il n'est pas même certain que l'on puisse, voire que l'on doive interroger sa désirabilité tant son sens est étroitement lié au dispositif d'ensemble de la société considérée. Toute proportion gardée, l'observation de DG au sujet du cogito

cartésien vaut également pour la société en question : « Il est vain de se demander si Descartes a tort ou raison » (31/32).

S'il est exact que les objets de l'opinion sont des conventions imaginaires, on comprendra aisément qu'à proprement parler les notions qui les désignent ne soient pas des « concepts », mais juste des « représentations » autour desquelles se nouent des transactions faites de dispute, d'accord, de marchandage. Et que dès lors, il faille reprendre à zéro la question du concept, de ce qui constitue son « objet », de ce à quoi il sert ou doit servir, etc. De ce qui précède, retenons en tout cas cet enseignement, encore négatif : un concept, entendu philosophiquement, n'a pas pour objet d'être la *représentation* d'un objet, d'une action, d'une disposition ou de toute autre chose susceptible d'être en quelque manière montrée ou isolée. Cela pour cette seule raison : la représentation est le milieu de l'opinion. Or, la philosophie, avons-nous vu, est saisie de manière décisive par cette définition : elle est connaissance par purs concepts.

Vers le concept de concept

Si le concept n'est pas représentation, qu'est-il ? Mais aussi : si son objet n'est pas une chose en tant que représentée, quel est-il ? Que tente-t-il de saisir alors ? La réponse de DG est tranchée, nette – quoiqu'encore passablement obscure :

Le concept dit l'événement, non l'essence ou la chose. C'est un Événement pur, une heccéité, une entité : l'événement. [...] il n'a pas de *référence* » (26/26).

Si l'insistance est forte (trois occurrences du même terme sur à peine plus d'une ligne), on peut avoir le sentiment de n'être guère éclairé. Qu'est-ce qu'un événement ? L'est-il de quelque chose ? Le sens commun du terme ne nous aide guère. A ce point, tout au plus entrevoit-on que le concept aurait à voir avec quelque chose comme un surgissement, une émergence ; et que c'est le fait de l'émergence de la chose plus que la chose comme telle que le concept dit. Partant, que ce qu'il dit ne serait pas de l'ordre du montrable, du désignable. Plus haut, l'auteur avait introduit le concept en nous disant qu'il n'y a pas de concept simple, qu'il a des composantes et se définit par elles ; en somme qu'il est une « multiplicité », un « tout fragmentaire » (21/21). Rapprochant ces deux définitions, nous

saisissons que l'événement que dit le concept est la rencontre, le point de fusion, de condensation des termes qui le composent. Ou encore, qu'il est la procédure de leur unification en un composé inséparable. Qu'il est ce qui circule «entre» ses termes. Et que c'est cette inséparabilité même qui constitue la multiplicité qu'est le concept. Il n'est aucun de ses termes et en lui ceux-ci ne se fondent pas les uns dans les autres: ils demeurent distincts, quoique inséparables en lui; c'est son «endo-consistance». Il est le survol à vitesse infinie de et entre ses composantes.

Totalité fragmentaire, il appelle nécessairement un «Tout illimité» comme ce milieu dans lequel il entre en résonance avec d'autres. Ce milieu, qui se trace au fur et à mesure qu'un concept se relie à d'autres, par bifurcation, plis, connexions, etc., est le plan d'immanence. Comment comprendre ce nom? Il nous semble que l'idée essentielle indiquée par cette notion d'immanence est que toutes les idées de la pensée se forment et existent dans un unique milieu; qu'elles sont en son sein comme des forces entre lesquelles se jouent des attractions ou des répulsions, en tout cas des mouvements; que de proche en proche, chacune entretient un certain rapport avec toutes les autres; qu'il y a comme une relation de contagion de toutes les idées entre elles: lorsqu'une est mise en branle, toutes sont aux aguets. Prolongeant cette vision presque biochimique du plan d'immanence, nous sentons que la formation d'un concept indique l'événement de la condensation de quelques-unes d'entre les idées en un tout fragmentaire; que leur formation en un agencement concret est comme une configuration machinique. Et qu'aussitôt, cette première coalescence en entraîne d'autres, non pas déductivement, mais par «résonance». Et que tous les échanges se déroulent dans le milieu des idées encore chaotiques cependant que dans cette circulation imprimée par la formation d'un premier concept se trace un chemin qui n'est autre que celui de la formation d'une pluralité de concepts, ce tracé n'étant pas autre chose que le traçage même du plan.

Cette idée est vraiment difficile à comprendre. La raison en est que nous avons l'habitude de rattacher les idées, les pensées à un sujet qui les a, qui les forme, etc. Or, précisément, DG voudrait que nous nous départissions de ce réflexe. Il s'agirait d'envisager les idées comme naissant dans un bouillonnement chaotique d'impressions désordonnées mais se faisant toutes écho en quelque manière, se formant et s'évanouissant si vite que la pensée ne parvient pas à saisir le moindre rapport entre les déterminations qui s'y succèdent. C'est au milieu de ce bouillonnement

que des rapprochements vont s'opérer – des concepts en tant que tous fragmentaires à plusieurs composantes –, puis entrer en résonance les uns avec les autres. L'enjeu de toute cette affaire est « d'acquérir une consistance », mais « sans rien perdre de l'infini » – entendons : ne rien perdre de ces mouvements de circulation des idées et des concepts dans toute la nappe des idées parce qu'il s'agit à tout instant de s'assurer de la consistance des concepts formés avec tout le reste.

Il s'agit véritablement, littéralement, de tracer un plan sur le chaos – un plan à même de donner une consistance, une tenue, un ordre aux idées.

Tout cela nous est présenté par DG comme en-deçà du sujet. Les idées nous arrivent de notre contact avec le monde plus que nous ne les formons. C'est que « penser n'est ni un fil tendu entre un sujet et un objet, ni une révolution de l'un autour de l'autre. Penser se fait plutôt dans le rapport du territoire et de la terre (82/86). Et l'événement du concept est tout autant une « auto-poièse » (16/17) que la création du philosophe. Sans doute parce qu'elle est inséparable de l'événement de la coalescence de ses composantes dans l'esprit du philosophe, événement qui n'est pas de son seul fait...

L'immanence, pierre de touche brûlante de toute philosophie (47/49)

Ici, deux points doivent être soulignés. Le plan n'est pas un concept et il ne leur préexiste pas. Le premier est tout particulièrement décisif. Il signifie que le plan ne peut jamais se ressaisir en un concept de lui-même susceptible de s'auto-envelopper en quelque sorte ; de parvenir à quelque chose d'analogue au savoir absolu hégélien. Le plan DG est toujours un tracé se faisant, dans des mouvements d'incessants aller-retour, mais jamais tels qu'il puisse se récapituler, se fermer dans le cercle du retour sur soi. En tant que tracé se faisant, il va toujours à l'aventure. Littéralement, il faut dire qu'il ne sait pas où il va.

On court à l'horizon sur le plan d'immanence ; on en revient les yeux rouges, même si ce sont les yeux de l'esprit. [...] Penser, c'est toujours suivre une ligne de sorcière (44/45-46).

En ce sens, le plan d'immanence doit être considéré comme « pré-philosophique » (43/45).

C'est là un élément aussi nodal que difficile – et qui nous conduit au second point. Pré-philosophique ne signifie pas que le plan serait antérieur à la philosophie puisque le plan l'instaure cependant que le concept la commence. L'un ne va pas sans l'autre. DG met en lumière une double dimension du pré/non-philosophique dans la philosophie. D'une part, les concepts ouvrent à une saisie non-conceptuelle : avoir le concept d'autrui n'implique pas en avoir une compréhension conceptuelle. D'autre part, et de toute nécessité, la philosophie pose comme non-philosophique le Un-Tout comme ce désert que viennent peupler les concepts. S'il est non-philosophique, ce n'est pas qu'il lui préexisterait ou existerait hors d'elle. C'est parce que le mouvement que les concepts y tracent entre eux pour se relier les uns aux autres n'est pas régi par le concept, par un savoir anticipé de sa destination et de son chemin. Encore une fois, le plan n'est pas le concept du concept, mais l'aventure à tâtons des concepts traçant des rapprochements par zone de voisinage ou d'indiscernabilité, des constellations, des écarts des uns aux autres. Ou encore : il n'y a pas de pré-plan. Il est à tracer, pas déjà tracé. Ou encore : « il est l'absolu illimité, informe [...] toujours fractal » (39/40). Absolu : entendons, il n'a jamais affaire qu'à lui-même, qu'au tracé qu'il a déjà établi et à partir de quoi il doit poursuivre le frayage de son chemin, par aller-retour. Il ne possède aucun savoir préalable de sa visée ni des connexions à tirer. De sorte que le « non-philosophique est peut-être plus au cœur de la philosophie que la philosophie même, et signifie que la philosophie [...] s'adresse aussi aux non-philosophes, dans son essence » (43/45).

Encore convient-il ici d'éviter un malentendu. Certaines expressions pourraient laisser penser que cette conception du plan d'immanence constituerait une variante d'idéalisme. Le plan absolu dont il est question n'est pas celui d'une pensée qui n'aurait littéralement affaire qu'à elle-même – comme dans l'idéalisme spéculatif hégélien. Ce plan absolu est celui de la pensée en tant qu'elle est expérience de l'être et qu'à son contact elle est le siège d'un chaos d'idées qui la submerge. Contre la tentation idéaliste, il convient de tenir ferme « que penser et être sont une seule et même chose », « que le mouvement n'est pas image sans être aussi matière de l'être. [...] Le plan d'immanence a deux faces, comme Pensée et comme Nature, comme Physis et comme *Noûs* » (41/42 ; aussi 46/48). De sorte que s'il est vrai que le concept est « un incorporel », il n'en est pas moins vrai qu'« il s'incarne ou s'effectue dans les corps » (26/26).

Le parcours effectué jusqu'ici nous a montré que la seule voie possible de soustraction à l'opinion est d'abandonner le terrain des représentations formées de l'opinion, de faire retour dans le chaos comme milieu vital se déroulant sur deux faces, inséparablement, comme ce qui donne matière à l'Être sur l'une et donne une image à la pensée sur l'autre. C'est ce milieu vital lui-même qu'il s'agit de prendre pour thème en tant que siège de la formation des êtres et des idées. En sorte que c'est moins les objets en tant que formés, constitués qui doivent intéresser le concept – c'est là la préoccupation d'une pensée soucieuse de fixer les choses pour les classer – que les mouvements dans lesquels ils se forment. D'un mot, non pas les résultats, mais les processus de formation. Le génétique, pas le statique – le mort en somme. Garder le mouvement. Tel est un leitmotiv de l'œuvre DG. Garder le mouvement implique de ne pas focaliser son attention sur la chose, en tant qu'elle est résultat, mais de remonter à cet «entre» les composantes dont les mouvements se sont, à un moment, cristallisés dans une chose en tant qu'un certain rapport de mouvement, de vitesse et de repos. En sorte qu'il apparaît alors qu'une chose, en tant qu'elle est une singularité persistante dans la durée, se confond avec l'insistance de ce rapport entre ceci et cela. Comme l'écrit DG à propos de l'oiseau, il est une «synéidésie» (26/26).

A quoi on peut aussitôt ajouter ceci : si le concept dit l'événement qui se produit entre des termes, alors l'idée d'un concept subsistant seul est dénué de sens. En tant qu'événement, il a sa condition d'existence en dehors de lui en même temps qu'il ouvre à d'autres événements. Aussi, en tant que fragment advenant, il ne se sépare pas du tracé qu'il tire pour entrer en rapport avec d'autres concepts ; ni du plan d'immanence que, ce faisant, il dresse. Coupe du chaos, prélevé du milieu du chaos, le plan est immanent en tant qu'il se tient à distance de l'opinion consistant en des formes prégnantes élevant des armatures pour se protéger du chaos. La pensée est d'autant plus ouverte à l'événement du concept qu'elle se tient résolument sur le plan d'immanence, qu'elle porte le mouvement à l'infini sur la coupe du chaos. Pour cela, elle doit résister à la tentation de se doter d'un repère fixe pour y rapporter le mouvement de la pensée. Sitôt arrêté l'horizon, sitôt se fige le mouvement absolu de l'infini pour retomber dans le fini et le relatif. Dans le risque d'arrêter la pensée à la reconnaissance.

Nous touchons là un carrefour décisif pour la philosophie. Rappelons-nous cette idée :

Seuls des amis peuvent tendre un plan d'immanence comme un sol qui se dérobe aux idoles (46/47).

La philosophie est contemporaine de l'instauration du plan, partant du congé donné à la pensée par Figures du Sage, indices de la transcendance. Le plan est alors le milieu où tout se déroule. De lui, il faut dire qu'il est l'horizon absolu de la pensée. Absolu : entendons qu'il n'a rien hors de lui à quoi attacher un repère pour situer ses propres mouvements. Il n'y a nulle place en lui « pour un sujet et un objet qui ne peuvent être que des concepts » (40/41). Et convient-il peut-être d'ajouter : des concepts parmi d'autres, pris dans le mouvement du plan, n'offrant nul point éminent auquel arrimer la pensée. En sorte que « nous sommes toujours et déjà » (40/41) dans l'horizon absolu qu'est le plan d'immanence.

Or, c'est là une épreuve difficilement soutenable, qui provoque comme un vertige de la pensée. Ce qu'atteste l'histoire de la philosophie – qui fait la matière de l'Exemple III (46-50/48-52) – dont le survol cursif montre la récurrence de la tentation de relancer la transcendance par la position d'un point fixe autour duquel tenir et ordonner le mouvement des idées – que ce point fixe soit Dieu, le cogito, le sujet transcendantal, l'ego husserlien, le *Dasein*, etc. Elle témoigne de l'insistance de la répétition du geste consistant à « interprète[r] l'immanence comme “à” quelque chose » (47/48), et du même coup de l'immense difficulté à saisir l'immanence comme n'étant qu'à soi-même et « ne laiss[ant] rien subsister à quoi elle pourrait être immanente » (47/49).

C'est ainsi, alors, que « les illusions montent du plan lui-même, comme les vapeurs d'un étang » (50/52 ; aussi 52/54) : l'illusion de transcendance, des universaux, de l'éternel, de la discursivité. Où on retrouve le motif des illusions transcendantales de Kant auquel DG accorde une importance si décisive (aussi *DR*, 116). Le « négatif de la pensée », ainsi qu'il l'appelle, ne serait ainsi pas tant l'erreur⁶ que les illusions de la pensée, ces illusions qu'elle produit à partir de soi-même de manière nécessaire. C'est d'ailleurs bien cela qui rend impérative une « critique » du pouvoir de la raison par elle-même afin d'éviter, non pas tant la

6. DG voit dans la centralité de l'erreur comme négatif de la pensée la source majeure de l'insignifiance des exemples puérils qui truffent les textes des logiciens. Leur prolifération suffit à ses yeux à ôter tout crédit philosophique à leur entreprise (cf. 128-132/135-140 ; aussi *DR*, 176, 192).

production de l'illusion – c'est impossible – que de s'y livrer⁷. Mener cette critique jusqu'au bout montre que le sens profond des illusions que produit la pensée réside dans la tentation d'arrêter le mouvement, animée qu'elle est par la crainte d'«être entraîné[e] et de se retrouver en pleine mer» (191/203). En sorte qu'elle se retrouve à mettre toute son énergie à rabattre le plan sur le concept et à faire du plan le concept du concept comme milieu d'une ressaisie et reconnaissance plénière de soi. Et par là à se doter d'une architectonique au sein de laquelle tout se distribue de manière ordonnée et distincte. En somme, conclut (provisoirement) DG, nous aurions le choix «entre la transcendance et le chaos». Et entre l'une et l'autre, nous choisissons, généralement, la première; ou tout au moins oscillons entre l'une et l'autre, dans l'impossibilité où nous sommes aussi bien de renoncer à un point d'arrêt ordonnateur qu'au plan d'immanence instaurateur de la philosophie.

La raison de cette trahison nécessaire chargée de regret est brièvement développée par DG à la fin du chapitre 2. Elle tiendrait à ce que le plan d'immanence «est à la fois ce qui doit être pensé, et ce qui ne peut être pensé» (59/62). Pensé, il doit l'être précisément parce qu'il est la pensée même se faisant; et pour la même raison ne peut l'être: parce qu'il est son mouvement le plus intime et que pour le penser il devrait être en mesure de le saisir comme de l'extérieur. Aussi est-il à la fois son dedans le plus intime (il ne s'en sépare pas) et son dehors le plus absolu (collant à lui, il le fait sans jamais pouvoir savoir comment il le fait). Paradoxe d'une pensée qui ne se fait qu'en s'échappant sans cesse à soi-même; qui crée les concepts en même temps qu'ils se posent eux-mêmes; qui ne se fait créatrice qu'à s'oublier dans le mouvement même de la création des concepts. Penser dans l'abandon du projet de maîtrise, dans la décision résolue d'affronter le chaos, dans le dessaisissement de l'idée de savoir *ab ante* ce qu'on va en rapporter, si seulement on en rapporte quelque chose. Du coup, renoncer à penser le plan d'immanence – le faire serait prétendre le rabattre sur le concept – mais juste «montrer qu'il est là, non pensé dans chaque plan» (59/62).

Ce qui, conclut DG non sans un certain lyrisme, «fut pensé une fois, comme le Christ s'est incarné une fois [...]». Aussi Spinoza est-il le Christ

7. Sur ce point, voir Kant, *Critique de la raison pure*, 2^e partie, 2^e division «Dialectique transcendantale», en particulier l'Introduction.

des philosophes et les plus grands des philosophes ne sont guère que des apôtres, qui s'éloignent ou se rapprochent de ce mystère» (59/62).

Hugues POLTIER
Université de Lausanne