

Gilles Deleuze

Séminaire sur Spinoza, *Les Vitesses de la pensée*

Séance 14, le 24 mars 1981

Transcriptions: Partie 1, Sandra Tomassi (durée 31 :20); Partie 2, Madeleine Manifacier (durée 46:56); Partie 3, Sandra Tomassi (durée 43 :28); transcription augmentée, Charles J. Stivale

[La transcription et l'horodatage correspondent à l'enregistrement sur YouTube attribué à WebDeleuze.]

Partie 1

... Quoi qu'il arrive, quoi qu'il, quoi qu'il arrive aujourd'hui, c'est la dernière fois que nous parlons de Spinoza. Or, je voudrais commencer par une question qui est importante et que l'on m'a posée la dernière fois. La question est celle-ci -- c'est presque une question qui remet en cause l'ensemble de ce que l'on a dit -- la question est celle-ci : Comment Spinoza peut-il, au moins dans un texte, mais un texte suffit, comment Spinoza peut-il au moins dans un texte dire que toute affection, toute, [1 :00] n'importe quelle affection, est une affection de l'essence ?

Quel est ce texte ? En effet, « affection de l'essence », c'est -- sentez que c'est une expression un peu bizarre ; je ne dis pas qu'elle soit inattendue, mais le fait est qu'en tout cas, à ma connaissance, c'est le seul cas où l'on trouve cette expression -- quel cas ? Un texte très précis qui est un texte de récapitulation, c'est-à-dire à la fin du livre III de l'*Éthique*, Spinoza nous donne une série de définitions hors livre. C'est-à-dire, il définit [2 :00] ou il redonne des définitions qui, jusque-là, n'étaient pas données ou bien dispersées. Il donne des définitions des affects, une fois dit que le livre III portait précisément sur les affects.

Et vous vous rappelez que les affects, c'est un genre d'affection très particulier. A savoir, c'est ce qui découle, -- on le traduit souvent par sentiment, mais il y a le mot français « affect » qui correspond tout à fait au mot latin « *affectus* » -- c'est bien ce qui découle des affections à proprement parler, étant des perceptions ou des représentations. Or, dans la définition 1, à la fin du livre III, on lit ceci : « le désir est l'essence même de l'homme, [3 :00] le désir est l'essence même de l'homme en tant que cette essence, en tant que cette essence est conçue comme déterminée par une quelconque affection d'elle-même à faire quelque chose ». Donc, le désir est l'essence de l'homme en tant que cette essence est conçue comme déterminée à faire quelque chose par une affection d'elle-même, affection de l'essence.

Si l'on continue, et cette définition, en effet, comporte une assez longue explication ; on tombe sur une phrase qui fait aussi un peu problème : « Car par affection de l'essence, car par affection de l'essence » -- là, la formule y est directement -- « nous entendons toute

organisation de cette essence qu'elle soit innée » entre parenthèses « (ou acquise) ». [4 :00] Pourquoi entre parenthèses ? C'est parce que le texte latin semble tronqué. C'est bizarre. Le texte latin porte uniquement « car par affection de l'essence de l'homme, nous entendons toute organisation de cette essence, que cette organisation soit innée » ; il manque quelque chose là, et dans la traduction hollandaise du *Court traité*, il y a la phrase complète, en effet, que l'on attend. Pourquoi on attend ce complément "ou acquise" ? Parce que c'est une distinction très courante au 17ème siècle entre deux types d'idées ou d'affections, les idées qui sont dites innées et les idées qui sont dites acquises ou adventices. Chez Descartes, par exemple, vous trouvez la distinction idées innées, idées adventices. [5 :00]

Mais, pour un peu redoubler notre étonnement, s'il est vrai qu'inné-adventice, inné-acquis, c'est une dualité, c'est un couple de notions tout à fait courant au 17ème siècle depuis Descartes, en revanche, le fait est que Spinoza n'a pas utilisé cette terminologie. C'est dans cette récapitulation qu'apparaît la reprise des mots inné-acquis. Tout ça, c'est curieux. Qu'est-ce que c'est que ce texte qui emploie des termes, d'une part, que Spinoza n'a pas employé jusqu'à maintenant, inné-acquis, et d'autre part, lance la formule « affection de l'essence » ? Où est le problème ? Si vous pensez à tout ce que l'on a dit précédemment, en effet, il y a [6 :00] un petit problème parce que comment Spinoza peut-il dire : « toutes les affections et tous les affects sont des affections de l'essence » ?

Alors, ça veut dire que même une passion est une affection de l'essence. Nous, à l'issue de toutes nos analyses, on tendait à conclure, eh bien, que ce qui appartient vraiment à l'essence, ce sont les idées adéquates et les affects actifs, à savoir les idées du second genre et les idées du troisième genre. C'est ça vraiment ce qui appartient à l'essence. Or Spinoza semble dire tout à fait le contraire : non seulement toutes les passions appartiennent à l'essence, [7 :00] sont des affections de l'essence, mais même parmi les passions, les tristesses, les pires passions. Tout affect affecte l'essence. Voyez le problème. [Deleuze s'adresse à une étudiante] C'est bien ça la question que tu m'avais posée ? Alors c'est à ça que je voudrais essayer de répondre presque en regroupant un peu ce que l'on a fait, ce que je suggérerais. Tout le monde sent en tout cas d'où vient le problème ?

Il n'est pas question de discuter un texte de Spinoza. Ce n'est pas possible, ça. Donc il faut prendre à la lettre. Bien. Il nous apprend que quoi qu'il en soit, toute affection est affection de l'essence. Donc les passions appartiennent à l'essence non moins que [8 :00] les actions. Les idées inadéquates appartiennent à l'essence non moins que les idées adéquates. On ne peut pas faire autrement, il le dit. Et pourtant, il faut bien qu'il y ait une différence. Je veux dire qu'il faut, de toute évidence -- là on n'a pas le choix -- que les passions et les idées inadéquates n'appartiennent pas à l'essence de la même manière, que les actions et les idées adéquates leur appartiennent.

Comment s'en tirer ? -- je dirais presque « affection de l'essence », [9 :00] ce qui m'intéresse, c'est la formule « de ». En latin le génitif « *affectio essentiae* », « affection de l'essence », le génitif en français est donc indiqué par la particule « de », « affection de l'essence ». Eh bien, eh bien, eh bien, hélas, là, les mots me manquent parce que j'ai

oublié... Je crois me rappeler que la grammaire distingue des sens du génitif. Car après tout, il y a toute une variation. Quand vous employez la locution « de », pour employer un génitif, ça veut toujours dire que quelque chose appartient à quelqu'un. Si je fais du génitif une locution d'appartenance, [10 :00] ça n'empêche pas que l'appartenance a des sens très différents, à savoir que le génitif peut indiquer que quelque chose vient de quelqu'un et lui appartient en tant que cela "vient de quelqu'un". Ou bien il peut indiquer que quelque chose appartient à quelqu'un en tant que ce quelqu'un subit le "quelque chose". En d'autres termes le génitif ne choisit pas encore, la locution « de » ne choisit pas le sens où va la flèche, si c'est un génitif de passion, un génitif d'action. Bon.

Qu'est-ce que ça veut dire ? Ma question [11 :00] est ceci : j'ai une idée inadéquate, j'ai une perception confuse, d'où sort un affect passion. En quel sens cela appartient-il à mon essence ? La réponse, il me semble, est celle-ci, si vous vous rappelez : dans ma condition naturelle, je suis comme condamné aux perceptions inadéquates. Ça veut dire quoi ? Ça veut dire exactement que je suis composé d'un très grand nombre, d'une infinité de parties extensives, extérieures les unes aux autres. Ces parties extensives, elles m'appartiennent sous un certain rapport, mais ces parties extensives sont perpétuellement soumises à l'influence d'autres [12 :00] parties qui agissent sur elles et qui ne m'appartiennent pas. Par exemple, je considère certaines parties qui m'appartiennent et qui font partie de mon corps, mettons ma peau, ma peau, des corpuscules de peau qui m'appartiennent sous tel rapport. Ah, c'est ma peau. Elles sont perpétuellement soumises à l'action d'autres parties extérieures, l'ensemble de ce qui agit sur la peau, particules d'air, particules de soleil. J'essaie d'expliquer au niveau d'un exemple rudimentaire. Les corpuscules de soleil, les corpuscules de chaleur agissent sur ma peau. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire, elles, elles sont sous un certain rapport [13 :00] qu'est le rapport du soleil ; les corpuscules de ma peau sont sous un certain rapport qui est caractéristique de mon corps. Mais ces particules, qui précisément n'ont pas d'autre loi que la loi des déterminations externes, agissent perpétuellement les unes sur les autres. Je dirais la perception que j'ai de la chaleur est une perception confuse ; il en sort des affects qui sont eux-mêmes des passions. Je dis « Ah, j'ai chaud ». Vous me suivez ?

Vous avez donc là, si j'essaie de distribuer au niveau de la proposition, "ah, j'ai chaud !", si j'essaie de distribuer les catégories spinozistes, je dirais : oui, un corps extérieur agit sur le mien, c'est le soleil, c'est-à-dire que des parties du soleil – ce n'est pas la totalité du soleil, c'est des parties – des parties [14 :00] du soleil agissent sur des parties de mon corps, tout ça c'est du pur déterminisme externe. C'est comme des chocs, des chocs de particules. Voilà. J'appelle "perception" lorsque je perçois la chaleur que j'éprouve, j'appelle perception, l'idée de l'effet du soleil sur mon corps. C'est une perception inadéquate puisque c'est une idée d'un effet ; je ne connais pas la cause, et il en découle un affect passif, soit « oh là, là, il fait trop chaud », c'est-à-dire, je suis triste, soit je me sens bien, et je dis "quel bonheur le soleil". [15 :00] Comprenez bien : en quel sens est-ce une affection de l'essence ? Forcément c'est une affection de l'essence. Vous me direz à première vue, c'est une affection du corps. Oui, c'est une affection du corps, c'est une affection du corps existant, « j'ai chaud ». Oui, c'est une affection du corps existant.

Mais finalement, il n'y a que l'essence. Le corps existant, c'est encore une figure de l'essence. Pourquoi ? C'est que le corps existant, c'est l'essence même, en tant que lui appartiennent, sous un certain rapport, une infinité de parties extensives. Alors, [16 :00] « sous un certain rapport », ça veut dire quoi, c'est rapport de mouvement et de repos ? Vous vous rappelez, vous avez l'essence qui est un degré de puissance. C'est délicat tout ça, ce n'est pas du tout difficile, mais c'est très, très minutieux ; il faut que vous soyez patients. Vous avez l'essence qui est degré de puissance ; à cette essence correspond un certain rapport de mouvement et de repos. Ce rapport de mouvement et de repos, tant que j'existe, est effectué par des parties extensives qui, dès lors, m'appartiennent sous ce rapport.

Qu'est-ce que ça veut dire ça ? Ça veut dire, dans l'*Éthique*, il y a un glissement de notion comme si Spinoza avait là un double vocabulaire. Et ça se comprend, [17 :00] ne serait-ce qu'en vertu de la physique de l'époque, comme s'il avait tantôt -- et passait très souplement de l'un à l'autre -- comme s'il avait tantôt un vocabulaire cinétique, voyez, en termes de mouvement cinétique, et tantôt un vocabulaire dynamique. En effet, c'est très curieux que quand vous le lirez ou vous avez peut-être déjà été frappé par ça, qu'il considère comme équivalent les deux concepts suivants : rapport de mouvement et de repos et pouvoir d'être affecté ou aptitude à être affecté. Et pourtant, pour nous, il faut bien repérer, il faut bien se demander pourquoi il traite [18 :00] comme équivalent cette proposition cinétique et cette proposition dynamique. Pourquoi [est-ce qu'] un rapport de mouvement et de repos qui me caractérise, c'est en même temps un pouvoir d'être affecté qui m'appartient ?

Et il définira les corps de deux manières ; il y a deux définitions du corps chez Spinoza, une définition cinétique, une définition dynamique. La définition cinétique serait, si on la dégageait à l'état pur, c'est "tout corps se définit par un rapport de mouvement et de repos". La définition dynamique, c'est "tout corps se définit par un certain pouvoir d'être affecté." C'est important de se demander là, au niveau d'une grande minutie, si vous voulez là, il y a deux manières de comprendre. -- Ce n'est pas grave si vous vous contentez de l'une. -- Il y a une manière rapide et vague. [19 :00] Encore là, il faut encore remarquer que si vous lisez, il faut que vous soyez sensible confusément à cette identité et que vous vous disiez, ah bon, il y a un double registre, cinétique et dynamique. Puis, s'il vous vient l'envie d'une lecture plus exigeante, alors là, vous ne pouvez pas vous contenter d'un sentiment confus. Il faut vous dire « Bon, pourquoi ? ». A ce moment-là, vous cherchez, vous cherchez. Quand on cherche, on trouve toujours. Si vous cherchez, vous allez trouver, vous allez trouver, en effet, un texte -- je ne vous dis pas où il est ; comme ça, vous aurez encore quelque chose à chercher -- un texte où il dit : « un très grand nombre de parties » -- c'est-à-dire une infinité, on l'a vu, on ne revient pas là-dessus -- [20 :00] « un très grand nombre de parties extensives m'appartiennent, un très grand nombre de parties extensives m'appartiennent, [Pause] dès lors je suis affecté d'une infinité de façons ; un très grand nombre de parties extensives m'appartiennent, dès lors je suis affecté d'une infinité de façons. »

Pour moi, ce texte nous met sur une voie. Avoir sous un certain rapport une infinité de parties extensives égale pouvoir être affecté d'une infinité de façons. Dès lors, tout

devient lumineux. Tout devient lumineux, pourquoi ? Il n'y a même pas besoin de le dire, en effet, c'est évident. Si vous avez compris la loi [21 :00] des parties extensives, elles ne cessent pas d'avoir des causes, d'être causes et de subir l'effet les unes des autres. C'est le monde de la causalité ou du déterminisme extérieur, extrinsèque -- il y a toujours une particule qui frappe une autre particule, etc. -- En d'autres termes, vous ne pouvez pas penser un ensemble infini de parties simples sans penser qu'elles ont, à chaque instant, un effet les unes sur les autres. Qu'est-ce qu'on appelle affection ? On appelle affection l'idée de l'effet. Voyez, [22 :00] si vous avez compris ce que c'était que ces parties extensives qui m'appartiennent, vous ne pouvez pas les concevoir comme sans effet les unes sur les autres. Elles ne cessent pas là de se rencontrer, de se frapper, de rebondir, de s'agglutiner, de se défaire, etc. Donc elles sont inséparables de l'effet qu'elles ont les unes sur les autres, et il n'y a jamais un ensemble infini de parties extensives qui seraient isolées.

Il y a bien un ensemble infini de parties extensives qui est défini par ceci : cet ensemble m'appartient, il est défini par le rapport de mouvement et de repos sous lequel cet ensemble m'appartient. Mais cet ensemble, il n'est pas séparable des autres ensembles, des autres ensembles également infinis qui agissent sur lui, qui ont de l'influence sur lui, et qui eux ne m'appartiennent pas. [23 :00] En d'autres termes, les particules de ma peau ne sont évidemment pas séparables des particules d'air qui viennent les taper, soit sous forme d'un air froid et perçant, aigre, soit sous forme d'un air ensoleillé et chaud, etc., bon. En d'autres termes, en vertu même de la loi et de la nature des parties extensives, les parties extensives sont telles qu'elles agissent perpétuellement les unes sur les autres ; elles ont perpétuellement un effet les unes sur les autres. Or, une affection, ce n'est rien d'autre que l'idée de l'effet, l'idée confuse, l'idée nécessairement confuse, puisque je n'ai pas l'idée de la cause. C'est la réception de l'effet. Je dis « je perçois ». [24 :00]

C'est par là que Spinoza peut passer, de la définition cinétique à une définition dynamique, à savoir le rapport sous lequel une infinité de parties extensives m'appartiennent, c'est également un pouvoir d'être affecté. Mais alors, mes affections et mes passions, mes joies, mes tristesses, qu'est-ce que c'est ? Les affects, qu'est-ce que c'est ? Si je continue ce parallélisme entre l'élément cinétique et l'élément dynamique, je dirais les parties extensives m'appartiennent en tant qu'elles effectuent un certain rapport de mouvement et de repos qui me caractérise ; les parties extensives m'appartiennent en tant qu'elles effectuent un certain rapport de mouvement et de repos [25 :00] qui me caractérise. Je souligne presque « en tant qu'elles effectuent ». En effet, elles effectuent un rapport puisqu'elles définissent les termes entre lesquels le rapport joue.

Si je parle maintenant en termes dynamiques, je dirais « les affections et les affects » ; je ne dirais plus « les parties extensives effectuent le rapport de mouvement et de repos ». Je dirais, je cherche, si vous vous voulez, l'équivalent en termes de dynamique. -- Encore une fois, vous pouvez le trouver, ça ferait un concours. -- La formule complète, voyez, la première formule cinétique est : « Je me définis par un rapport de mouvement [26 :00] et de repos. » La formule dynamique est : « Je me définis par un pouvoir d'être affecté. » Formule cinétique complète : Une infinité de parties extensives m'appartiennent en tant que, en tant qu'elles effectuent mon rapport de mouvement et de repos. Formule

dynamique complète : Des affections et des affects m'appartiennent en tant qu'ils remplissent mon pouvoir d'être affecté, et à chaque instant mon pouvoir d'être affecté est rempli. Il n'y a pas un moment où mon pouvoir d'être affecté n'est pas rempli.

Comparez les deux moments pourtant très différents. L'instant "a" : [27 :00] Vous êtes sous la pluie, et vous vous recueillez en vous-même. Vous n'avez aucun abri, et vous en êtes réduit à protéger votre côté droit par votre côté gauche et inversement. Ça va nous apporter dans un strict spinozisme ; vous êtes sensible à la beauté de cette phrase -- « réduit à protéger votre côté droit par votre côté gauche et protéger votre côté gauche par votre côté droit » -- là, c'est une formule très cinématique, c'est-à-dire, je suis forcé à faire de moi-même, d'une moitié de moi-même, l'abri de l'autre moitié. Pourquoi je peux dire que c'est une très belle formule ? Parce que c'est un vers, que là je ne peux pas citer parce que c'est de l'italien, c'est un vers admirable de Dante. [28 :00] Cela ne fait rien; je veux dire, il ne faut pas mêler avec Spinoza. Mais, c'est dans un cercle de l'Enfer, pas un des plus terribles, c'est dans un cercle de l'enfer où il y a une petite pluie, et les corps sont couchés dans une espèce de boue. Il y a une petite pluie, et Dante essaie de traduire l'espèce de solitude de ces corps qui n'ont pas d'autres ressources que de se retourner dans la boue. C'est-à-dire chaque fois, ils essayent de protéger un côté de leur corps par l'autre côté. Dans cette formule, il y a une très grande, on sent un corps qui est livré aux éléments même si c'est une petite pluie.

Au contraire, instant deux, instant deux : Vous vous épanouissez. Tout à l'heure vous étiez tout contracté, [29 :00] vous étiez un véritable pauvre type, une pluie perçante. On voit bien que tout ça, c'est affaire de particules. Les particules de pluie étaient comme de petites flèches, c'est affreux ; vous étiez grotesques dans vos maillots de bain, [Rires] et le soleil arrive : instant deux. Là, tout votre corps s'épanouit ; voilà que maintenant, ce n'est plus du tout protéger le côté droit par le côté gauche. Vous voudriez que tout votre corps soit comme étalable. Vous le tendez vers le soleil. Comprenez ce que dit Spinoza sur la plage. Ne vous y trompez pas, dans les deux cas, votre pouvoir d'être affecté [30 :00] est rempli. Il est nécessairement rempli. Simplement, vous avez toujours les affections et les affects que vous méritez en fonction des circonstances, y compris des circonstances extérieures. Mais, un affect ne vous appartient que dans la mesure où il contribue actuellement à remplir votre pouvoir d'être affecté.

Voilà, c'est ça que j'essaie de dire. C'est en ce sens que toute affection et tout affect est affect de l'essence. Finalement, les affections et les affects [31 :00] ne peuvent être qu'affections et affects de l'essence. Pourquoi ? Parce qu'elles n'existent pour vous qu'en tant qu'elles remplissent un pouvoir d'être affecté qui est le vôtre. Le pouvoir d'être affecté, c'est le pouvoir d'être affecté de votre essence. *[Interruption de l'enregistrement]* [31 :18]

Partie 2

... Et pourtant Spinoza ne veut pas du tout dire "tout se vaut", la pluie douloureuse vaut le beau soleil. Pas du tout. Il ne veut pas dire ça. Ce qu'il veut dire, c'est qu'en tout cas aucun, rien, rien ne s'exprime jamais, ou n'est jamais fondé à s'exprimer comme un

manque. En d'autres termes, c'est la formule en gros : "il n'y a que de l'être". Bon, pourquoi tout ne se vaut pas alors ? C'est ça ce qu'il faut voir en dernier. Mais, [32 :00] vous comprenez ? Toute affection, toute perception, et tout sentiment, toute passion est perception, affection et passion de l'essence.

Simplement ce n'est pas par hasard que la philosophie emploie très constamment un mot qu'on lui reproche, mais qu'est-ce que vous voulez, elle en a besoin : c'est l'espèce de locution « en tant que ». Je crois même s'il fallait définir la philosophie par un mot, on pourrait dire : la philosophie, c'est l'art du « en tant que ». En effet, ça appartient à la philosophie : si vous voyez quelqu'un être amené par hasard à dire « en tant que », vous pouvez vous dire « tiens, c'est la pensée qui naît ». Le premier homme qui a pensé, il a dit « en tant que ».

Pourquoi ? Parce que « en tant que », c'est l'art du concept. [33 :00] C'est le concept. Est-ce par hasard que Spinoza emploie constamment l'équivalent latin de « en tant que » ? Et en effet, pourquoi est-ce que tous les penseurs y sont amenés ? Parce que le « en tant que » renvoie, je crois, à des distinctions dans le concept qui ne sont pas perceptives dans les choses mêmes. Quand vous opérez par distinction dans le concept et par le concept, vous pouvez dire que "la chose, en tant que", c'est-à-dire l'aspect conceptuel de la chose. Alors, toute affection est affection de l'essence, oui, mais en tant que quoi ? Lorsqu'il s'agit de perceptions inadéquates et de passions, [34 :00] il faut ajouter, oui, ce sont des affections de l'essence en tant que l'essence a une infinité de parties extensives qui lui appartiennent sous tel rapport.

Bon, j'ai presque fini dès lors. Là, le pouvoir d'être affecté appartient à l'essence, simplement il est nécessairement rempli par des affects qui viennent du dehors. Ces affects viennent du dehors ; ils ne viennent pas de l'essence. Ils sont pourtant affects de l'essence puisqu'ils remplissent le pouvoir d'être affecté de l'essence. Mais retenez bien, ils viennent du dehors. En effet, le dehors, [35 :00] c'est la loi à laquelle est soumis, sont soumises, les parties extensives agissant les unes sur les autres. Bon, si vous vous rappelez, quand on s'élève -- et j'ai essayé de montrer les dernières fois, donc je ne reviens pas là-dessus, comment c'était possible -- quand on s'élève, quand on arrive à s'élèver au second et troisième genre de connaissance, qu'est-ce qui se passe ? Là, j'ai des perceptions adéquates et des affects actifs. Ça veut dire quoi ? Eh bien, c'est des affections de l'essence. Je dirais même, à plus forte raison, quelle différence avec le cas précédent ? C'est que, cette fois, ils ne viennent pas du dehors, ils viennent du dedans. Pourquoi ? On l'a vu. Une notion commune déjà, [36 :00] à plus forte raison, une idée du troisième genre, une idée d'essence, pourquoi ça vient du dedans ?

Reprenez ma formule de tout à l'heure, et on va chercher la formule équivalente. Je disais : les idées inadéquates et les affects passifs, ils m'appartiennent. Ils appartiennent à mon essence. Ce sont donc des affections de l'essence en tant que cette essence possède actuellement une infinité de parties extensives qui lui appartiennent sous un certain rapport. Cherchons maintenant pour les notions communes. Une notion commune, c'est une perception, on l'a vu, c'est une perception d'un rapport commun, rapport commun à moi et à un autre corps. [37 :00] Il en découle des affects, affects actifs. Bon, ces

affections, perceptions et affects, ces affections sont aussi des affections de l'essence, qui appartiennent à l'essence. Je dirais, c'est la même chose, "affection de l'essence," mais en tant que quoi ? Non plus en tant que l'essence est conçue comme possédant une infinité de parties extensives qui lui appartiennent sur un certain rapport, mais en tant que l'essence est conçue comme s'exprimant dans un rapport.

Eh oui ! Là, les parties extensives, et l'action des parties extensives est conjuré puisque je me suis élevé à la compréhension des rapports qui la composent. [38 :00] Donc, je me suis élevé à un autre aspect de l'essence. Ce n'est plus l'essence en tant qu'elle possède actuellement une infinité de parties extensives ; c'est l'essence en tant qu'elle s'exprime dans un rapport, et à plus forte raison, si je m'élève à des idées du troisième genre. Ces idées et les affects actifs qui en découlent appartiennent à l'essence ou à l'affection de l'essence, cette fois-ci, en tant que l'essence est en soi, est en elle-même et pour elle-même, est en soi et pour soi, un degré de puissance. Donc, je dirais, à la limite et en gros, toute affection et tout affect sont [39 :00] des affections de l'essence. Seulement il y a deux cas ; le génitif a deux sens. Il y a ... Quoi ?

Anne Querrien : *[Inaudible]*

Deleuze : Oui, ça serait le "ab", oui, oui, d'accord. *[Deleuze écoute l'intervention]* Ça ne serait pas le même, oui, sauf que j'ai l'impression... *[Deleuze écoute l'intervention]* ... Oui, mais j'ai peur, Anne, qu'il y est deux emplois du génitif en latin. D'ailleurs, c'est mieux que le génitif ... *[Deleuze écoute l'intervention]* ... Oui, oui. Mais, donc le "ab" vaudra aussi pour la causalité externe. À la limite, je dirais les idées du deuxième et troisième [40 :00] genre, voyez ? C'est des affections de l'essence. Mais il faudrait dire suivant un mot qui n'apparaîtra que bien plus tard dans la philosophie, avec les allemands par exemple, ce sont des auto-affections. Finalement à travers les notions communes et les idées du troisième genre, c'est l'essence qui s'affecte elle-même... Tu ne veux pas, eh ? Et s'il le dit ? *[Deleuze écoute l'intervention]* Tu crois que tu n'as pas eu [41 :00] l'électricité pour *[inaudible]* l'auto-affection ? *[Deleuze écoute l'intervention]* ... Quand même, après tout, Spinoza emploie le terme "affect actif" ? Actif, il n'y a pas grande différence entre auto-affection et affect actif. *[Deleuze écoute l'intervention]* Tu n'aimes pas ? Alors, on supprime. *[Deleuze écoute l'intervention]*

Richard Pinhas : C'est les idées de la conscience moderne. [42 :00]

Anne Querrien: Mais non! *[Deleuze écoute l'intervention]*

Deleuze : Oui, oui, oui, bon, alors vous voyez ? En tout cas, voilà en quel sens il faut dire à la fois, oui, toutes les affections sont des affections de l'essence. Mais, attention ! Affection de l'essence n'a pas un seul et même sens. Voilà ! Bon, est-ce qu'il y a des ... *[Deleuze ne termine pas]*

Il me reste quelque chose évidemment, c'est, aujourd'hui, c'est tirer des espèces de conclusions entre le rapport, pour le rapport éthique-ontologie. Pourquoi tout ça ? C'est ça ma question. Pourquoi tout ça constitue une ontologie ? Et je vais vous dire mon idée.

[43 :00] Mais là, mon idée-là est très douteuse. C'est une idée comme ça, une idée de sentiment. Il me semble, il me semble -- je touche la table [*On entend Deleuze frapper*] -- qu'il n'y a jamais eu qu'une seule ontologie, il n'y a que Spinoza qui ait réussi une ontologie. Les autres, ils ont fait d'autres choses très belles, mais ce n'était pas de l'ontologie, si l'on prend ontologie dans un sens extrêmement rigoureux. Je ne vois qu'un cas où une philosophie se soit réalisée comme une ontologie, et c'est Spinoza. Alors, pourquoi ce coup ne pouvait être réussi qu'une fois ? Pourquoi le fut-il par Spinoza ? Voyez ? Ce sont des questions presque judiciaires, très, très importantes. Bon, c'est ce qui me restait à dire. Mais je voudrais vos réactions, s'il y avait d'autres questions. Oui ?

Richard Pinhas : Selon ce que tu as dit, [44 :00] on débouche sur deux modes de fonctionnement que tu qualifiais l'un de cinéétique et l'autre de dynamique. Dans ma perception de ce que tu disais, je pourrais dire que le fonctionnement cinéétique des affections et des rapports est de type extérieur, donc, c'est un mode d'extériorité. J'hésite à dire forme de l'extériorité. C'est le mot qui m'est venu... Dans le cas dynamique, on aurait un équivalent, les termes sont mauvais, qui serait la forme d'intériorité. En fait, ce sur quoi on débouche, c'est l'auto-affection, et là tu viens de passer comme si...

Deleuze : Dans ce qui tu dis, je crois qu'il a quelque chose de très dangereux, hein ? C'est que surtout, il n'y a pas plus d'intériorité, à mon avis, au niveau dynamique [45 :00] qu'au niveau cinéétique. Pour une raison très simple : c'est lorsque je dis "pouvoir d'être affecté" d'une essence, peut aussi bien être réalisé par des affections externes que par des affections internes. Il ne faut surtout pas penser que le pouvoir d'être affecté renvoie plus à une intériorité que ne le faisait le rapport cinéétique. Les affects peuvent être absolument externes, c'est le cas des passions. Les passions sont les affects qui remplissent le pouvoir d'être affectées et qui viennent du dehors.

Pinhas : Là je suis complètement d'accord... Je voudrais reformuler ma question : ma question, en fait son centrage c'est : on débouche sur quelque chose de nouveau, par rapport à l'histoire de la philosophie, [46 :00] qui est l'auto-affection. Laissons le terme de côté ; on se trouve devant une forme très spécifique d'affection sur laquelle...

Deleuze : oui, ça évidemment, si tu me dis... Oui, Anne ?

Anne Querrien : [*Deleuze écoute l'intervention*] [47 :00-48 :00]...comme Edith Piaf... sur le manque : non je ne regrette rien ni le bien ni le mal, tout ça m'est bien égal. [Rires]

Deleuze : C'est vrai ! Oui... Tu veux dire quelque chose ?

Une étudiante : moi, je voudrais dire quelque chose sur la question que Richard avait posée la semaine dernière, c'est-à-dire, à propos du besoin de fondement. Si l'on reprend l'exemple du bois, c'est-à-dire tu parlais de l'essence du bois. Moi, je dirais plutôt que le bois est la chose qui va inventer le rabot, et que le rabot va devenir un certain moment l'outil qui va nous dire quelque chose sur le bois. C'est-à-dire [49 :00] au deuxième degré de connaissance, le bois et le rabot diront quelque chose l'un sur l'autre dans ce rapport, le bois, l'essence. Dans ce rapport, qu'ils ont l'un à l'autre, mais...

Anne Querrien [*Intervention inaudible*] ...

Deleuze : Mais mon problème, c'est le problème du fondement. Donc, c'est peut-être...
Oui... [*Intervention d'Anne Querrien, inaudible*] Non, je ne pense pas, non.

Deleuze : Attends, dis d'abord ! [A Anne Querrien] Tu vas devenir hégélienne, toi !
[Rires]

Une étudiante : Donc à propos du problème des essences, qu'est-ce... Richard disait qu'il voulait bien qu'il y ait des essences, mais qu'il ne voyait pas pourquoi Spinoza avait besoin d'un fondement. Et ce que je dirais moi, c'est que [50 :00] s'il n'y a pas de fondement aux essences, les essences deviennent des métaphores de Dieu, c'est-à-dire bon, comme dans la religion chrétienne, en "Dieu est toute chose", et à partir du moment où en toute chose serait Dieu, dès que nous n'avons aucune chance de pouvoir y parvenir, c'est-à-dire que si pour nous, dans ce travail qu'il y aurait à fournir pour atteindre au troisième genre de connaissance, si ça serait là une manière de parvenir à ce qu'il y a de divin en nous, il faut que ces essences aient un fondement. C'est-à-dire que si Dieu est l'ensemble de toutes les essences, en fait, Dieu n'est pas dans les essences, il est reculé, mais c'est une espèce de panthéisme, il est reculé en dehors des essences. Mais il me semble que s'il n'y a pas de fondement, chaque essence n'est qu'une métaphore de Dieu, [51 :00] et donc pour nous il n'y a plus rien à faire, quoi !

Anne Querrien : [*Inaudible*] [52 :00]

L'étudiante : Oui, oui, tu as raison, je pense que tu as raison dans une problématique chrétienne, mais ça inverse complètement Spinoza.

Anne Querrien : [*Intervention inaudible*]

Deleuze : Oui, je vais trouver. J'ai une idée qui concilie chacun enfin, c'est ...

Une autre étudiante : [*Inaudible ; à propos de l'intuition, de l'auto-affection sur une réflexion de la lumière divine*] [53 :00-54 :00]

Deleuze : J'ajoute pour confirmer ceci, en effet, le livre V me paraît à cet égard fonder cette notion d'auto-affection. Car vous prenez un texte comme celui-ci, qui est un texte finalement qui a son équivalent dans beaucoup de propositions mystiques, dites mystiques, à savoir, « l'amour par lequel j'aime Dieu, » sous-entendu au troisième genre, au niveau du troisième genre de connaissance, « l'amour par lequel j'aime Dieu est l'amour par lequel Dieu s'aime lui-même, et m'aime moi-même. » [55 :00] Ça veut dire quoi ? Ça veut dire qu'au niveau du troisième genre, toutes les essences sont intérieures les unes aux autres. Tous les degrés de puissance sont intérieurs les uns aux autres, et intérieurs à la puissance dite puissance divine. Il y a une intériorité des essences. Ça ne veut pas dire qu'elles se confondent. On arrive à un système de distinction intrinsèque. Ce n'est plus le système des distinctions extérieures ; c'est un système de distinction intrinsèque. Dès lors, lorsqu'une essence m'affecte -- vous comprenez ? c'est ça la

définition du troisième genre -- une essence affecte mon essence, une autre essence affecte mon essence. Mais comme toutes les essences sont intérieures les unes aux autres, une essence qui m'affecte, c'est une manière sous laquelle mon essence s'affecte elle-même.

Je voudrais faire un dernier appel, presque parce que je voudrais [56 :00] prendre vraiment un exemple, je sens bien que ces exemples sont dangereux. Je reviens à mon exemple du soleil parce que, bon, il est quand même question d'arriver, pas du tout à savoir abstrairement, mais comprendre un peu concrètement ce que ça veut dire que panthéisme. Comment vivent, comment sentent les gens qui se disent panthéistes ? Je vous signalais que, après tout, il y a des écrivains qui sont dit -- ce n'est pas seulement une affaire des philosophes tout ça -- je pense précisément en fonction de mon histoire du soleil de tout à l'heure, de mon exemple du soleil, je pense à un auteur célèbre qui s'est beaucoup, qui a constitué une espèce de panthéisme à l'anglaise -- il y a beaucoup d'Anglais qui sont panthéistes ; il y a une source, il y a une inspiration panthéiste dans toute la littérature anglaise très, très importante, et qui doit venir de leur caractère irrémédiablement protestant, mais, enfin, ça dépasse ce caractère. -- Bon. Je pense, donc, [57 :00] à [D.H.] Lawrence. Lawrence, c'est quand même curieux tout ce qu'il dit autour du soleil. Je prends cette espèce de culte du soleil. Alors, je ne vais pas dire que Spinoza avait le culte du soleil. Quand même, ils ont en commun... Ils finissent par lumière et tuberculose, hein, ce sont les deux points communs de Lawrence et de Spinoza, lumière et tuberculose. Bon, alors, c'est quoi ça ?

Au niveau du soleil, il y a des rapports de Lawrence avec le soleil ; vous trouveriez quelque chose -- ne le prenez pas à la lettre ; prenez-le comme... j'essaie que quelque chose résonne en vous, si vous... Je ne parle pour le moment, là, qu'à ceux qui aiment d'une certaine manière le soleil, qui sentent qu'ils ont une affaire, supposons, une affaire particulière avec le soleil. Il y en a qui ont cette impression. -- Eh bien, Lawrence nous dit quelque chose comme ceci, [58 :00] et qu'il y a, bien en gros, trois manières d'être en rapport avec le soleil. Là, où il reproche beaucoup aux gens, il déteste, il est très méprisant. Mais, Spinoza aussi, il se méfie. Il ne supporte pas beaucoup les gens, Lawrence, il les trouve trop vulgaires. Alors, il n'est pas à son aise dans son époque. Et pourtant, peu importe, ceux qui connaissent un peu cet auteur vous voyez ce que je veux dire...

Bon, il dit : "il y a des gens sur la plage", -- oui, il y avait des gens à la mode -- des plages, du soleil, etc. Et il dit : « Ils ne comprennent pas, ils ne savent pas ce qu'est le soleil. » Ce n'est pas du tout qu'il veuille garder ça pour lui. Il trouve que les gens vivent mal. Voilà, c'est son idée. C'était aussi l'idée de Spinoza que les gens vivent mal, et s'ils sont méchants, c'est parce qu'ils vivent mal, bon. Ils vivent mal, ils se foutent sur la plage tout ça, et ils ne comprennent rien au soleil. [59 :00] S'ils comprenaient quelque chose au soleil après tout, dit Lawrence, ils en sortiraient plus intelligents et meilleurs. La preuve : dès qu'ils sont rhabillés, ils sont aussi teigneux qu'avant. [Rires] Ça, c'est une preuve bien plus alors, ils ne perdent rien de leurs vertus et vices. S'il y a quelqu'un qui arrive et qui leur cache le soleil, ils trépignent, ils disent : « alors quoi ? », etc. Ils sont vulgaires, quoi.

Bon, qu'est-ce qu'ils font à ce niveau du soleil ? Ils en restent vraiment au premier genre. Ils déclarent : "j'aime le soleil", mais « j'aime le soleil », c'est une proposition dénuée de sens. C'est absolument dénué de sens. « J'aime le soleil ». C'est comme la vieille dame qui dit : « oh, moi, j'aime la chaleur ! ». Qu'est-ce que c'est ce « je » de « j'aime la chaleur » ? En fait, ça ne veut rien dire là. [60 :00] Un mécaniste, un physicien ou un biologiste mécaniste corrigera, il ne dirait rien du tout : " Je ", "tu n'aimes pas la chaleur du tout". Simplement il dirait : il y a en toi des phénomènes de vasoconstriction et des phénomènes de vasodilatation, qui fait que tu as un besoin "objectif" de chaleur. Bon, très bien. En d'autres termes, le « je » de « j'aime la chaleur », est un « je » qui exprime quoi ? Qui exprime les rapports de parties extensives du type vasoconstriction et vasodilatation, et qui sont typiquement, et qui s'expriment directement, en un déterminisme externe, mettant en jeu les parties extensives.

Alors, je peux dire : "J'aime le soleil" en ce sens. C'est donc, les particules de soleil qui agissent sur mes particules, [61 :00] et l'effet des unes sur les autres, est un plaisir ou une joie. Je dirais, ça c'est le soleil du premier genre, soleil du premier genre de connaissance que je traduis sous la formule naïve, « oh, le soleil, j'aime ça ! ». En fait, c'est des mécanismes extrinsèques de mon corps qui jouent, voyez, et des rapports entre parties, parties de soleil, et parties de mon corps.

Deuxièmement, c'est quand même un peu différent de quelqu'un qui « affaire » avec le soleil. Presque ma question, ce serait, elle est très lawrentienne : à partir de quand, par rapport au soleil, je peux commencer authentiquement à dire « je » ? Tant que je me chauffe au soleil, je n'ai aucune raison de dire : « j'aime le soleil » : [62 :00] je suis dans le premier genre de connaissance. Il y a un second genre de connaissance. Cette fois-ci, je dépasse la zone de l'effet des parties les unes sur les autres. Je n'en suis pas à attendre l'effet des parties les unes sur les autres. J'ai acquis comme une espèce de connaissance du soleil, et après tout, il y a des gens qui ont une connaissance, ce n'est pas du tout une connaissance théorique. Je ne vais pas dire que je suis un astronome. Là, pas du tout, ce serait un contresens. J'ai une espèce de connaissance et de compréhension pratique du soleil. J'ai une espèce de connaissance et compréhension pratique même si je n'arrive pas à la dire du climat, des pluies, des brumes. Qu'est-ce que ça veut dire, cette connaissance pratique ? [63 :00]

Je veux dire, sûrement que je devance ; je sais ce que veut dire tel événement minuscule lié au soleil, telle ombre furtive à tel moment. Je sais ce que ça annonce. Je n'en suis plus à enregistrer des effets du soleil sur mon corps. Je m'élève à une espèce de compréhension pratique des causes en même temps que quoi ? En même temps que je sais composer des rapports de mon corps avec tel ou tel rapport du soleil.

Un peintre – alors, je saute justement, parfait -- un peintre, comment il fait ? Qu'est-ce que ça veut dire "composer des rapports de son corps avec des rapports du soleil" ? En quoi est-ce que c'est différent de subir des effets ? Prenons la perception du peintre. [64 :00] Comment un peintre... On peut imaginer un peintre du dix-neuvième en pleine nature, qui va dans la nature. Il a son chevalet, c'est un certain rapport. Il a sa toile sur chevalet, voilà un rapport. Il y a son corps, c'est un certain rapport. Il y a la toile et le

chevalet, c'est un autre rapport. Il y a le soleil, et le soleil ne reste pas immobile. Bon, qu'est-ce qu'il va faire ? Qu'est-ce que c'est ce que j'appelle cette connaissance du second genre ? Il va changer complètement la position de son chevalet. C'est-à-dire, il ne va pas avoir avec sa toile le même rapport suivant que le soleil est en haut et selon que le soleil tend à se coucher. Ah, tiens ! c'est un exemple comme ça. Van Gogh peignait [65 :00] à genoux. Dans les lettres de Van Gogh, il parle énormément des couchers de soleil qui le force à peindre presque couché. Pourquoi ? Pour avoir précisément lui, que son œil de peintre, ait la ligne d'horizon le plus bas possible.

Qu'est-ce que ça veut dire à ce moment-là, avoir un chevalet ? Ça ne veut rien dire, rien du tout. Tout dépend de ce que l'on en fait, d'un chevalet. Et quand il y a du mistral ? Qu'est-ce qu'on fait avec un chevalet ? Il y a des lettres émouvantes de Cézanne et de Van Gogh aussi : « Aujourd'hui je n'ai pas pu sortir. Je n'ai rien pu faire. Trop de mistral ». Ça veut dire que le chevalet, ben, aurait volé, ou alors, il fallait l'attacher, ou alors, quoi ? Comment composer le rapport toile-chevalet avec le rapport du vent ? Et comment composer le rapport du chevalet avec le soleil qui décline ? [66 :00] Et comment finir de telle manière que je peindrais là, par terre, que je peindrais ventre à terre ? Mais ça, ce n'est pas l'école qui me l'apprend. Ce n'est pas à l'Académie que j'apprends ça. Je compose des rapports, et je m'élève d'une certaine manière à une compréhension des causes. Et à ce moment-là, je peux commencer à dire : « le soleil, je l'aime ! ».

« Le soleil, je l'aime ! », vous comprenez ? Ensuite il n'y a plus l'effet des particules de soleil sur des particules de mon corps. J'en suis à un autre domaine, à des compositions de rapports. Et ce moment-là, vous comprenez ? Je ne suis pas loin. Tout a son danger. Je ne suis pas loin d'une proposition qui nous paraissait utile, [67 :00] qui nous aurait paru folle, au premier degré. Je ne suis pas loin de pouvoir dire : « oui, le soleil, j'en 'suis' quelque chose ». J'ai un rapport d'affinité avec le soleil.

Bon, on en reste là. C'est le second genre de connaissance. Pas besoin d'être peintre. Peut-être que ça me donnerait envie d'être peintre si j'arrive, si j'accède à cet état par rapport au soleil. Mais, vous sentez que c'est un état complètement différent de celui de la dame qui se chauffe au soleil ! Ceci dit, la dame qui se chauffe au soleil peut être peintre aussi. Mais elle ne fera pas les deux en même temps parce que ces deux rapports avec le soleil s'excluent. Là, il y a une espèce, déjà au second genre, comprenez qu'il y a une espèce de communion avec le soleil. Feuilleter les lettres de Van Gogh ; c'est évident que quand il peint là ces immenses soleils rouges, [68 :00] c'est évident que c'est lui. Ce n'est pas lui, ce n'est pas le soleil qui est ramené à lui. C'est lui qui commence à entrer dans une espèce de communication avec le soleil.

Bon, et le troisième stade, alors ? J'ai pris comme exemple, et j'ai eu tort, un exemple de peintre pour le second genre, et j'ai l'air de le bloquer au second genre. Oui, peut-être, parce que, ensuite, ce n'est même plus du domaine de la peinture. Qu'est-ce que ça serait le troisième genre ? Là, Lawrence abonde en textes. En textes comme ça, c'est vraiment, et j'espère, pardonnez-moi, mais j'espère que ce que j'ai dit précédemment ne le rendra pas, pour beaucoup d'entre vous, ridicule. C'est ce qu'on pourrait appeler en gros, "oui,

ah bien oui, c'est bien quelque chose comme ça que l'on appelle en termes abstraits alors, en termes abstraits qui nous empêchent de comprendre, union mystique". Qu'est-ce que c'est alors ? [69 :00] Toutes sortes de religions ont développé une mystique du soleil ! C'est un pas de plus. Et, après, tout mon ordre est normal. Qu'est-ce qui fait que, par rapport à son soleil rouge-là qui mange toute la toile, avec les ondulations à la Van Gogh, etc., Van Gogh a encore l'impression qu'il y en a un au-delà qu'il n'arrive pas à le peindre. Qu'est-ce que c'est ? C'est encore plus, qu'il n'arrivera pas à rendre en tant que peintre. Bon, est-ce que c'est ça ? Alors, bon ! Est-ce que c'est ça, le relais mystique ? Le mystique : est-ce que c'est ça, les métaphores du soleil chez les mystiques ? Mais ce n'est plus des métaphores, si on le comprend comme ça. Ce n'est absolument plus des métaphores. Ils peuvent dire à la lettre : « Dieu est Soleil ». Ils peuvent dire à la lettre : « Je suis Dieu ». Pourquoi ? Pas du tout qu'il y ait une identification, pas du tout.

C'est [70 :00] qu'au niveau du troisième genre, on arrive à ce mode de distinction intrinsèque. Et c'est là, si vous voulez, qu'en effet, il y a quelque chose de terriblement mystique dans le troisième genre de connaissance de Spinoza. À la fois les essences sont distinctes, seulement elles se distinguent, elles se distinguent à l'intérieur les unes des autres. Si bien que les rayons par lesquels le soleil m'affecte, ce sont des rayons par lesquels je m'affecte moi-même. Et les rayons par lesquels je m'affecte moi-même, ce sont les rayons du soleil qui m'affectent. C'est l'auto-affection solaire. En mots, ça a l'air grotesque. Comprenez qu'au niveau des modes de vie, comme disait un autre auteur : "mais un mystique, vous pouvez toujours en croiser un dans la rue." Un type qui fait ses expériences, ça ne se voit pas de dehors. Il n'est pas... Il est comme vous et moi. Il est comme vous et moi".

Bon, chez Lawrence, j'attire votre attention là-dessus, c'est que les textes de la fin, justement, quand Lawrence [71 :00] ne peut plus supporter le soleil, en vertu même de sa maladie, lorsque le soleil est fatal, eh bien, il développe ses textes là-dessus sur cette espèce "d'identité" qui maintient la distinction interne entre son essence à lui, son essence singulière, l'essence singulière du soleil, et l'essence du monde. Et cette espèce de chant-là qui fait les dernières œuvres de Lawrence, cette espèce de chant au monde sur lequel il va mourir, mais vraiment, il va mourir sans ressentiment. Il va mourir très, très Spinoziste : après une longue marche à pied, sa dernière marche à pied, là il se crève et il meurt. C'est à ce moment-là qu'il accède à ces textes sur le soleil. Alors, voyez si ça vous tombe entre les mains. On a toujours besoin pour comprendre, je crois, un philosophe, d'accumuler aussi milles autres choses qui valent par elles-mêmes. [72 :00] Mais, si vous lisez les textes, par exemple, de Lawrence sur le soleil, ça peut vous déclencher une compréhension de Spinoza que vous n'auriez jamais eue si vous étiez resté avec Spinoza tout seul. On a toujours besoin de tout le monde pour comprendre si peu que ce soit. Et c'est même pour ça qu'on passe son temps à faire des contresens. En même temps, il ne faut pas mélanger, eh oui, bien sûr ! Voilà ce que je voulais dire.

Un étudiant : [*Inaudible au début*] ... par rapport à ce rapport solaire, je me demandais si dans le *Vendredi [ou les Limbes du Pacifique]* de [Michel] Tournier, on n'avait pas en fait et à la lettre une très belle description de ce périple d'apprentissage ?

Deleuze: Oui, vous avez raison, oui, oui! Dans les textes de... Maintenant on peut juger. Mais, en effet, d'ailleurs, l'obsession de Tournier pour là -- Il faut parler des gens personnellement, c'est toujours intéressant dans la mesure du possible ; il faut imaginer Spinoza personnellement, [73 :00] quoiqu'il ne parle pas du soleil sauf dans des exemples, mais Lawrence personnellement, oui ? -- Tournier personnellement, en effet, il a un rapport avec le soleil. Si, c'est très important, c'est à ce niveau-là, vous savez que l'on ne peut pas écrire n'importe quoi. Et si l'on écrit quelque chose qui n'est pas vraiment à ce niveau-là très, très profondément vécu, ça donne de la littérature de copiage. Ça donne de la littérature sans aucun intérêt. Ça, on le sent ça.

Un étudiant : *[Inaudible au début]* ... concept de plage, de soleil, une des bascules de l'univers qui survient...

Deleuze : Je ne connais pas.

L'étudiant : *[Intervention inaudible]* [74 :00]

Gilles Deleuze : Ce qui témoigne de l'authenticité d'une expérience, il me semble toujours, je ne dis pas qu'il n'y a pas moyen autrement. Mais ce qui témoigne en première garantie de l'authenticité d'une expérience, c'est la splendeur des pages, ou des œuvres, si petites qu'elles soient qui en découle. Je peux dire : Van Gogh a une expérience personnelle, singulière avec le soleil. Ça, oui. Qu'est-ce qui le prouve ? Ses tableaux, ses tableaux, c'est tout. En revanche, devant certains très grands peintres qui peuvent peindre des soleils, on sait bien que ce n'est pas ça la partie forte du tableau. Ce n'est pas avec le soleil qu'ils ont affaire, ils ont affaire avec autre chose. Ils avaient peut-être besoin du soleil. Des pages de Lawrence, je sais que cet homme-là a eu une affaire particulière avec le soleil.

Alors, c'est pour ça, vous comprenez que quand on parle, -- et là, j'ouvre une parenthèse, et c'est juste un appel que je fais à vous, -- quand on parle, quand on fait de la psychanalyse, quand on parle de sexualité et tout ça, vraiment [75 :00] ça finit par être sale et dégoûtant. C'est sale et dégoûtant parce qu'ils ne semblent pas voir que notre vraie sexualité, elle est avec le soleil. Alors, quand on nous dit des choses comme : « le soleil c'est l'image du père », à ce moment-là moi, je pleure. Je pleure. Effectivement, je me dis, tant de beauté piétinée, tant de choses belles amoindries, c'est odieux, c'est odieux ce truc ! Vous vous rendez compte ? Le soleil de Van Gogh c'est, c'est la castration, le soleil de Van Gogh ? *[Rires]* Mais non, non ! il n'y a pas à parler... Mais, je veux dire, c'est ça la vulgarité, c'est vraiment ça la vulgarité. Bien, et bien, voilà -- J'ai encore bien des choses à dire, mais quelle heure il est ?

Un étudiant : Midi moins vingt

Deleuze : Alors, j'ai le temps de dire, et là, je ne vais pas continuer. Je vais finir aujourd'hui [76 :00] juste en essayant de justifier une partie de ce qui me restait à faire, à savoir en quoi, en quoi il me semble que Spinoza a réussi sans doute philosophiquement, la seule ontologie qu'on puisse nommer vraiment une ontologie. Évidemment ce que je

vais dire va être très peu probant parce que ce à quoi je renonce, ce serait faire la comparaison avec d'autres traditions philosophiques. Eh bien, voilà, je reviens, du coup, au livre I de *Éthique*, et je dis : qu'est-ce qu'il y a de très curieux dans ce livre I, y compris pourquoi est-ce qu'il y a neuf premières propositions qui paraissent très bizarres ? [77 :00]

Quand vous lisez ce livre I, il y a neuf propositions sur ce que Spinoza appelle « les substances n'ayant qu'un seul attribut ». Comme tout le monde sait que pour Spinoza, finalement, il n'y a qu'une seule substance ; il n'y a pas de substances n'ayant qu'un seul attribut, ces propositions sont assez bizarres. On se dit : « mais, où il veut en venir » ? Et l'on s'aperçoit, en effet, qu'à la proposition neuf et dix, il en arrive à une substance ayant tous les attributs. Pourquoi est-ce qu'il est passé par les neuf premières propositions, où il nous parle des attributs où il considère les attributs pour eux-mêmes ? C'est curieux ça, tout ce passage. C'est que, en même temps, je me dis, qu'est-ce qu'il y a de vraiment de nouveau chez Spinoza ? Du point de vue de la théorie, c'est-à-dire du premier livre de l'*Éthique*. [78 :00] Qu'est-ce qui est vraiment nouveau, si j'essayais de le dire ? Vous comprenez ? Mon souci c'est que vraiment, vous le sentiez au même titre que ce que j'ai essayé de dire tout à l'heure là, sur le soleil. Et bon, il y a une proposition qui domine la philosophie... [Interruption de l'enregistrement] [78 :18]

Partie 3

... en général par cette formule dont personne ne s'étonne quelle soit grecque puisque pour Heidegger la philosophie est grecque. Cette formule c'est en grec, c'est très joli en grec et puis il faut l'imaginer dans un chant, il faut l'imaginer rythmée, c'est "en panta", e-n et plus loin, p-a-n-t-a. Ce serait, ça, le cri de la philosophie parce quand je crie, [Deleuze l'épèle] "en panta", sentez c'est un cri... "en panta", les danseuses, les danseuses, et les danseuses sont des philosophes, [79 :00] les danseuses crient en rythmant sur les tambourins : « en panta, en panta ».

D'abord comment traduire « en panta », qui traversera, en effet, toute la philosophie grecque ? « en », c'est « l'Un ». En, ça veut dire Un, Un ; « panta » : ça veut dire toutes les choses, c'est un nominatif pluriel neutre, toutes les choses. Mais est-ce que la peine de traduire « en panta » ? Si c'est vrai « en panta » est un cri, il n'y a pas tellement lieu de traduire ; ce n'est pas une proposition, ce n'est pas une proposition. Encore une fois, il faut l'imaginer rythmé « en – pan – ta ». [80 :00] Mais mot à mot, ça veut dire, on traduit très souvent par : « L'Un tout » ; « l'Un tout » c'est une espèce de formule magique, mystique, l'Un Tout. Quand la formule est prononcée, quelque chose commence ! L'« Un tout », en fait, ce n'est pas une bonne traduction littérale puisque que ça ne rend pas compte du pluriel, donc il faudrait dire, on peut risquer : « l'un toutes choses », « l'un toutes choses ».

Or de Platon au Néoplatonisme et bien plus, même pas de Platon, des philosophes que l'on appelle les premiers philosophes, qu'est-ce les présocratiques, Héraclite, [81 :00] Parménide, etc., en passant par Platon et en allant jusqu'aux Néoplatoniciens, c'est-à-dire après Jésus-Christ, le « en panta », retentit partout. « L'Un tout » est comme le ralliement

du philosophe. C'est bizarre ça ! Vous comprenez, je peux au moins en conclure que la philosophie a toujours eu, je ne dis pas qu'elle s'identifie, mais elle a toujours eu un rapport très particulier, une affaire particulière avec ce qu'on appelle le panthéisme. Car qu'est-ce que l'on appelle le panthéisme ? Ce qu'on appelle le panthéisme, c'est quelque chose que l'on appelle d'une manière encore plus savante : le pananthéisme. [82 :00] Et le panthéisme ou le pananthéisme, qu'est-ce que c'est ? « Pan » qui veut dire tout, cette fois si au singulier, « Pan » tout ; « en », un ; Théisme, « Theos », Dieu. Panthéisme ou panenthéisme, c'est « L'Un tout Dieu » --

Une étudiante : [*Elle donne des précisions sur ces termes*]

Deleuze : Oui, oui... -- Donc, « l'Un tout, ou l'Un toute chose, voilà ce qu'est Dieu ». En d'autres termes, panthéisme signifie, ou pananthéisme signifie "l'Un toute chose, [83 :00] voilà Dieu". Bon, [il] faut croire que si cette formule grecque le "en panta" qui, encore une fois, les hante tous, est à l'origine de la philosophie, c'est qu'elle a à voir quelque chose avec l'essence de la philosophie, avec ce qu'est la philosophie au plus profond.

Bon alors, ce que je constate juste, ce qui m'intéresse, c'est que, il me semble -- j'aurai voulu pouvoir le développer mais je ne le peux pas -- que chez les plus grands philosophes, la reconnaissance de la formule ou plutôt du cri philosophique « en panta », s'est toujours accompagnée d'une tentative géniale, grandiose pour conjurer ou pour [84 :00] ne pas tomber -- et là, je suis très prudent -- pour ne pas complètement tomber dans le panthéisme que cette formule implique. [Pause] Et là, il faut être très nuancé, parce que tomber à moitié oui, mais pas tout à fait, il n'y a qu'un philosophe qui, à mon avis, accepte très tranquillement l'idée que la philosophie dès lors se confond avec le panthéisme le plus pur, et c'est Spinoza. Seulement qu'est-ce que ça veut dire ça ? Et après lui, non, ce sera fini, après lui, ça sera fini, mais enfin il aura réussi le coup pour toute l'éternité ! [85 :00] C'est le seul qui ne dira pas : « Ah, mais, attention. Il faut distinguer ! Il y a d'autres niveaux, ou bien c'est en un sens assez spécial », c'est le seul qui prendra à la lettre et qui poussera jusqu'à ses dernières conséquences le "en panta".

Alors comment expliquer ça ? Immédiatement, si vous ouvrez l'*Éthique*, en quoi il s'agit bien de ça ? Une des choses les plus nouvelles chez Spinoza, une des choses les plus nouvelles chez Spinoza, ça me paraît être l'affirmation suivante : il faut savoir où il est, le nouveau, parce qu'il y a ce qui découle de la chose nouvelle, mais si vous partez de ce qu'il découle, vous ne pouvez pas bien comprendre. Je crois, ce qui est le plus nouveau dans tout l'appareil théorique de Spinoza, c'est l'affirmation que les mêmes formes, ou si vous préférez, les mêmes [86 :00] attributs -- en prenant attribut au sens plus simple, ce qui a est attribué -- les mêmes formes, les mêmes attributs sous la même forme, se disent de Dieu et des choses. Voilà une proposition, j'insiste là-dessus, ce qui pour, à mon avis, la grande majorité des autres philosophes est une hérésie, une proposition fondamentalement impie et, bien plus, un non-sens.

Or Spinoza, il lance cette formule très, très tranquille. Il faut voir à l'époque ce qu'il risque, qu'est-ce que cela a entraîné ? Pourquoi Spinoza est resté un modèle de quelque chose d'effarant ? [87 :00] Tous ça, ce n'est pas innocent. Nous, alors on le lit comme ça

aujourd'hui où notre problème n'est pas exactement cela, mais vous savez, ça continue à travailler nos problèmes, simplement il suffit que vous le viviez assez. C'est très bizarre cette proposition : « Les mêmes formes se disent au même sens, s'attribuent sous la même forme à Dieu et à toutes les choses ». Pourquoi elle est extraordinaire cette proposition ? Parce que la plupart des philosophes disaient, qu'est-ce qu'ils disaient, « L'Un tout » ? Les autres philosophes, pour mieux comprendre cette nouveauté énorme de Spinoza, les autres philosophes, ils disaient « Attention ! vous pouvez attribuer à Dieu et aux choses un même mot, [88 :00] mais pas sous le même sens, pas sous le même sens, évidemment pas sous le même sens » !

Exemple, vous dites : « Dieu est juste », et puis vous dites « tel homme, Pierre est juste », ce n'est pas sous le même sens, pour une raison simple : ce que, dans un cas, c'est la justice finie d'un homme, et dans l'autre cas, c'est la justice infinie de Dieu. Et ce n'est pas la même forme, ce n'est pas sous la même forme. Bon ! Alors il y aurait pour un même mot, il y aurait plusieurs formes, il y aurait plusieurs formes. Dans quel rapport ? La justice de l'homme sous la forme [89 :00] finie est-elle avec la justice infinie de Dieu sous la forme infinie ? Dans quel rapport, une forme finie peut-elle être avec la forme infinie ? Grand problème, énorme problème qui va animer toute la théologie.

En tout cas, c'est une hérésie, bien plus, c'est un blasphème, que de dire que les mêmes formes en tant que les mêmes -- « en tant que », j'ai besoin de dire en tant que – les mêmes formes en tant que mêmes appartiennent à Dieu et à l'homme. Avant, on nous aurait dit les mêmes noms peuvent appartenir, mais pas sous la même forme. [Pause] Bon. [90 :00] Spinoza lui alors, il va vraiment sans nuance. Qu'est-ce qu'il veut dire ? Toutes les formes qui peuvent être attribuées à Dieu, c'est des formes aussi sous la même forme qui s'attribuent à l'homme, sous la même forme. Qu'est-ce que c'est que les formes qui peuvent être attribuées à Dieu ? Ce n'est pas difficile, là, le critère ; Spinoza le conserve. Il dira que les formes qui peuvent être attribuées à Dieu et qui le pouvant, dès lors, le sont nécessairement, c'est quoi ? C'est toutes les formes que nous pouvons concevoir comme élevables à l'infini.

Ça, je passe très vite parce que c'est tout simple : prenez une forme quelconque, une forme ou une qualité. Forme égale qualité. Prenez une qualité quelconque et vous vous demandez [91 :00] si je peux la concevoir comme infinie ? Si vous dites oui, à ce moment-là, vous l'attribuez à Dieu ; c'est un attribut de Dieu. Le critère est tout simple, ce n'est pas difficile. Exemple : rouge, est-ce que je peux concevoir un rouge infini ? Là, je ne souhaite pas vous persuader. Au moyen âge, au XVIème ou XVIIème siècle, ils sont tous d'accord : il n'y a pas de rouge infini. Penser un rouge infini, c'est contradictoire. Toute couleur implique une figure. Je ne sais pas s'ils ont tort ou raison, on ne va pas leur discuter ça, ça ne change rien, l'exemple ! En tout cas, non ! Dès lors, je ne peux pas dire "Dieu est rouge", parce rouge est bien une forme, forme de couleur, mais il n'est pas élevable à l'infini. Donc, je cherche comme ça, "chaud" : est-ce que je peux parler d'une chaleur infinie ? Non ! [92 :00] Ils diront « la chaleur, c'est du domaine de l'indéfini, ce n'est pas du domaine de l'infini » ; ils tiennent beaucoup à cette distinction. Peu importe, là, encore, on ne discute pas de ça !

Spinoza trouve deux formes, et encore tout le monde ne serait pas d'accord avec lui, mais le fait est, ce n'est pas là-dessus que je voudrais que porte la compréhension. Spinoza arrive et dit : « Nous hommes, nous connaissons deux formes que nous pouvons concevoir comme infinies sans contradiction. C'est la pensée et l'étendue ». Curieux, ça ! Et pour le XVII^e siècle, ils sont tous d'accord : une étendue infinie n'est pas contradictoire. C'est leur affaire ça ; pour des raisons mathématiques, logiques, ils montrent très bien ça, mais ce n'est pas mon objet de développer ça. On accepte ça ; on part avec les prémisses de Spinoza. [93 :00]

Spinoza n'en maintient pas moins qu'il y a une infinité de formes infinies. Seulement voilà, le fait est que nous n'en connaissons que deux. Nous hommes, nous ne connaissons que deux formes infinies. Ça ne veut pas dire qu'il y en a que deux. C'est la pensée et l'étendue. Cela ne veut pas dire qu'il n'y en a que deux. Ça veut dire que nous sommes faits, nous hommes, sommes constitués de telle manière que nous ne pouvons connaître que ces deux-là. Et pourquoi ? Parce que, en effet, nous sommes constitués d'une âme et d'un corps. Or une âme, c'est quoi ? C'est un mode de la pensée, c'est une manière de penser. Un corps, c'est un mode de l'étendue. Dès lors, comme nous sommes constitués d'un corps et d'une âme et de rien d'autre, selon Spinoza, nous ne pouvons connaître que deux formes infinies : la forme infinie qui correspond au corps, qui est l'étendue, la forme infinie qui correspond à l'âme, et c'est la pensée. Bon. [94 :00] Jusque-là, il n'y a rien d'intéressant pour nous.

Ce qui est intéressant, c'est que Spinoza va développer toute une doctrine selon laquelle ces mêmes formes, la pensée et l'étendue que nous attribuons à Dieu, ces mêmes formes d'infinis, elles appartiennent aussi, à quoi ? Aux choses finies, sans doute, mais elles n'appartiennent pas de la même manière : ce n'est pas de la même manière que la pensée et l'étendue appartiennent à Dieu, et appartiennent à vous ou moi. Mais c'est sous la même forme qu'elles appartiennent à l'un et à l'autre. Comprenez, cela devient [95 :00] assez compliqué, et en même temps, c'est lumineux. L'idée est que les formes sont égales, les attributs sont égaux. Ce sont les mêmes attributs qui vont se dire de Dieu et des êtres finis. Bon. « Le même », ça ne veut pas dire que Dieu et les êtres finis soient "le même".

En d'autres termes, ce sont des formes égales qui se disent « par rapport » et qui se disent de termes qui, eux, sont inégaux, ne sont pas égaux. Il y a des formes communes à Dieu et à la créature. Qu'est-ce que disaient les autres ? À ma connaissance, [96 :00] ils disaient : « ou bien il n'y a pas de formes communes à proprement parler », ou bien ils disaient, « il y a des formes analogues, il y a des formes analogues [Pause] entre Dieu et les créatures », c'est-à-dire, ce que la forme infinie est à Dieu, la forme finie l'est à la créature. Donc on nous disait : ou bien les formes ne sont pas les mêmes, ou bien on nous disait, il y a analogie de formes. Spinoza est le seul à nous dire : il y a communauté de formes. Ce sont les mêmes formes qui se disent de Dieu et qui se disent des êtres finis. Donc Dieu et les êtres finis [97 :00] ne sont pas les mêmes, mais les formes qui se disent de l'un et des autres sont les mêmes. Comprenez, c'est la formule théorique du panthéisme. Si ce sont les mêmes formes, la formule « en panta », « le tout un » ou « l'un toutes choses », ce sont les mêmes formes qui se disent de l'un et qui se disent des

choses. Dès lors, les choses sont dans « l'Un » et « l'Un est dans les choses ». Ils ne sont pas les mêmes, mais ils ont les mêmes formes.

Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? En quoi c'est important pratiquement, cette formule ? Et en quoi c'est ça l'ontologie, l'Être ? [98 :00] Je vous raconte une histoire, et là aussi, je voudrais que vous sentiez à quel point c'est une affaire -- comment dire ? -- qu'il s'agit aussi des problèmes de qu'est-ce que c'est que créer en philosophie. Jusqu'à un certain auteur, je crois, la pensée a fonctionné -- je ne dirai pas encore lequel -- la pensée a fonctionné en termes d'alternative, de disjonction. On disait, c'est ceci ou c'est cela. On peut toujours raconter les choses comme ça. Pendant longtemps, ben oui, la pensée n'a pas trouvé le besoin de mettre en question ce principe. Alors quoi, « tu veux dire, ceci ou cela ? C'est l'un ou c'est l'autre ». Je pense à une chose très simple. C'est du fini [99 :00] ou c'est de l'infini ? Et bah, réponds ! Et si je réponds, c'est de l'indéfini ? Ah non, non, non ! Si c'est de l'indéfini, ce n'est qu'une conséquence du fini ! Bon, « c'est du fini ou c'est de l'infini, ou bien c'est de l'universel ou c'est du singulier ? » Et d'une certaine manière, il faut bien que ça soit l'un ou l'autre.

Exemple : « animal », je dis « animal », c'est un grand mystère que je vous découvre là, sentez-le. Je vous dis « animal », l'air de rien. Bon, vous êtes en droit de me dire, mais quoi « animal », en quel sens ? Pourquoi est-ce qu'à première vue, il y a deux sens ? « Animal », ça peut être un genre, le genre animal. [100 :00] Où ça existe le genre animal ? C'est que l'on appellera « un universel » où ça existe un universel ? Ça n'existe pas dans les choses, vous n'avez jamais vu un animal tout court. Ce n'est pas possible de voir un animal tout court ! Si c'était ça, ce serait quoi ? Combien aurait-il de pattes, un animal tout court ? Ce n'est pas possible ! Donc « animal » tout court n'existe que dans l'esprit. Le mode d'existence du genre « animal » est un mode d'existence dans l'esprit. L'universel existe dans l'esprit, nous dit-on. Et dans les choses, qu'est-ce qui existe ? C'est tel « animal », l'animal singulier. Ah oui, là il y a des animaux singuliers. Grand problème, quel rapport y a t-il entre les animaux singuliers et l'animal universel dans l'esprit ? [101 :00] D'où toute une opposition entre le : *in re* et *in mente*, « dans les choses » et « dans l'esprit ». Pour ça, il y a toutes sortes de philosophies qui sont toutes entières construites sur de pareilles disjonctions. Bon.

Arrive un philosophe -- et à ma connaissance et c'est ça qui me trouble ; je crois, et d'après les savants, parce que, là, il faut bien interroger les spécialistes, c'est un philosophe très particulier -- arrive un philosophe arabe au XIème siècle, arabe iranien. Il écrit tantôt en arabe, tantôt en iranien. Il s'appelle Avicenne. [Deleuze l'épèle] C'est un très, très grand philosophe. Ça fait partie toujours de la honte pour l'histoire de la philosophie en France qu'on fasse toujours [102 :00] ce court-circuit sur le Moyen âge, sur ce qui s'est passé, etc. Avicenne, je connais très mal Avicenne, donc je ne prétends pas que c'est... je le connais très mal ; je sais juste qu'il y a une thèse qui apparaît chez Avicenne et qui est très, très insolite. Il dit : "voilà, il y a des essences", "il y a des essences". Jusque-là, rien de nouveau. Les essences, les philosophes, ils ont beaucoup parlé des essences. "Il y a des essences". Il dit, par exemple, "l'animal, c'est une essence". Et il dit : « est-il possible de penser une essence pure ? » dit Avicenne l'arabe. Il dit : « Oui, oui. Seulement il faut voir à quoi ça engage. » L'essence animale -- une

découverte philosophique, ça a l'air de rien, [103 :00] comprend ; moi ça me plaît beaucoup ça -- il lance une formule, là aussi, c'est une espèce de cri, un mot d'ordre : « animal tantum ». Ça a l'air de rien ; il dit, comme ça, "animal tantum" dans un texte, je parle de la traduction, il a été très vite traduit en latin ; "animal tantum", ce qui veut dire quoi ? Ça veut dire « animal seulement », « animal seulement ». Et qu'est-ce que ça veut dire "animal seulement" ? Comprenez, c'est très important.

Il nous dit, si vous voulez penser la pure essence : c'est « animal en tant qu'animal », c'est-à-dire, ni universel, ni singulier. Et il dira lui-même dans d'autres textes à propos d'autres exemples, « ni infini, [104 :00] ni fini ». [Pause] Tiens ! Il reconnaît parfaitement, il est d'accord qu'il y a deux grands modes d'existence : l'universel dans l'esprit et le singulier dans les choses. Mais justement, il n'y en aurait pas deux ... s'il n'y avait pas un « tiers-état » -- ça c'est pour plaisir à Anne [Querrien] -- il faut un tiers-état. S'il n'y en avait que deux, on ne comprendrait même pas qu'il puisse y en avoir deux. Car s'il y a l'universel dans l'esprit, à ce moment-là, il n'y aurait pas d'animaux singuliers. Et s'il y avait des animaux singuliers, il n'y aurait pas d'animal universel dans l'esprit. Il ne peut y avoir l'un et l'autre parce qu'il y a un tiers. Le tiers, c'est quoi ? C'est l'essence animale, et l'essence animale, elle n'est ni universelle, ni singulière. Elle est hors de ces critères-là. [105 :00]

Anne Querrien : *[Intervention inaudible]*

Deleuze : Tu crois que pour Joseph il se bat ?]

Querrien : *[Intervention inaudible]*

Deleuze : Alors, comprenez, ça a l'air [106 :00] d'être complètement insignifiant. Imaginez les autres, là, ça devient intéressant : quelqu'un arrive et vous dit, « Ecoutez à mon avis, il faut faire le concept qui serait un concept de l'essence, et un tel concept qui n'est ni universel ni singulier. Non, il n'est ni infini, ni fini. L'essence n'est pas justifiable de ces critères-là. » Prenez un philosophe de l'époque, il peut dire : « mais qu'est-ce que tu racontes ? c'est un non-sens, c'est un pur non-sens, cette histoire-là : qu'est-ce que c'est cette essence qui ni singulière ni universelle ? Même Platon, qu'est-ce qu'aurait dit, Platon, d'un truc comme ça ? » À mon avis, il aurait dit, « C'est une idée de sophiste ça, » aurait dit Platon, « non ça ne va pas » ! Alors il y a ceux qui disent, c'est un non-sens ; [107 :00] il y a ceux qu'on peut imaginer beaucoup plus méfiants qui disent : "Pourquoi il dit ça, qu'est-ce qu'il va nous ramener, comment il va développer son histoire ? » On sent qu'il y a déjà des choses qui sont déjà engagées. Qu'est-ce qui va changer, y compris dans la théologie, si j'introduis ce tiers-état de l'essence, ni universel, ni singulier, ni fini, ni infini ? Est-ce que ce n'est pas déjà la voie où les choses échappent à Dieu ? Qu'est-ce que c'est que ça ? Ben, on peut voir comment ça se développera chez Avicenne, mais ça serait trop compliqué.

Quelque temps après, qu'est-ce qui surgit chez un autre philosophe ? Bon, la moyenne des philosophes -- je regrette de m'exprimer [108 :00] si vaguement -- nous disait jusqu'à propos de l'Être et du problème de l'Être. Ils disaient, « vous voyez, il y a Dieu,

l'Être infini, puis il y a les êtres finis. » Très bien, mais un Être est ou fini ou infini ; un Être est ou fini ou infini. Encore une fois, est-ce que ce sont les mêmes formes qu'on attribue à un Être infini et aux êtres finis ? Non, tout au mieux, ce sont des formes analogues. À savoir, la justice infinie de Dieu est analogue, ou plutôt la justice finie des hommes est un analogue de la justice infinie de Dieu. C'est-à-dire elle est aux choses finies ce que la justice infinie est à l'être infini. [109 :00] Et notamment il y avait un philosophe qui avait beaucoup poussé la théorie de ces rapports d'analogie, c'était Saint Thomas. Saint Thomas est même célèbre pour une théorie qu'on appelle la théorie de l'analogie de l'être. À savoir, l'être est un concept analogue, c'est-à-dire qu'il se dit de Dieu et des créatures de manière analogique. L'Être infini se dit de Dieu, l'Être fini se dit des hommes.

Voilà que, après Saint Thomas, un étrange, étrange philosophe qui s'appelle Duns Scot, [*Deleuze l'épèle*] [110 :00] qui sera nommé -- parce qu'ils se donnaient des espèces de surnoms au moyen-âge -- qui sera nommé par ses disciples « Docteur subtil », dit : "Ben, non, ce n'est pas ça !" et que cela va ensuite déchaîner des luttes, mais des luttes aux couteaux entre les Thomistes et les Scotistes, luttes qui ne sont pas terminées aujourd'hui. Donc il s'agit bien de quelque chose, mais de quoi ? De quoi il s'agit ? Et qu'est-ce qu'il dit, Duns Scot ? Il dit : « et bien voilà, bien sûr » -- il faut comprendre en quoi il est subtil -- « bien sûr, lorsque vous rapportez l'Être à Dieu et aux créatures, vous ne pouvez le rapporter que de manière analogique. » [111 :00] Pourquoi ? Parce que Dieu et les créatures ne sont pas "le même". Il croyait se garantir contre le panthéisme en disant ça. Mais, glorieux et malheureux, car qu'est-ce qui va lui arriver ? Il ajoute, « D'accord, Dieu et les créatures ne sont pas les mêmes, donc l'Être ne leur est pas rapporté d'une seule et même manière, il leur est rapporté d'une manière analogique. Mais en revanche, cet Être qui est rapporté de manière seulement analogique à Dieu et aux créatures, en lui-même, il est strictement univoque : il n'y a qu'un seul et même Être. »

Ah, comprenez, qu'est-ce que vous voulez répondre à ça ? Sinon, « Ah oui, c'est vrai », [112 :00] il faudrait ajouter, « s'il y en a, s'il y a de l'Être, il n'y a qu'un seul et même Être. » Ce qui n'est pas le même, c'est ce à quoi je rapporte -- je me fais très complaisant, et je dis d'accord sur tout -- Vous me dites que Dieu et les créatures, vous me dites qu'il y a Dieu, d'accord, je ne dis pas le contraire ; vous me dites qu'il y a des créatures, d'accord, il y a des créatures, tout ce que vous voulez, et vous rajoutez que Dieu et les créatures ne sont pas du tout les mêmes, et je dis d'accord. Vous ajoutez que je rapporte l'Être à Dieu, quand je dis "Dieu est", aux créatures quand je dis "les créatures sont". Je rapporte l'Être. Vous ajoutez : ce n'est pas sous le même rapport que je rapporte l'Être à Dieu et aux créatures. Évidemment ce n'est pas sous le même rapport et vous concluez dès lors [113 :00] que l'Être est analogique. Et là je dis : « rien du tout », « non », « vous ne pouvez pas ». »

Vous ne pouvez pas. Pourquoi vous ne pouvez pas ? Parce c'est vrai que l'Être est analogique quand vous le rapportez à Dieu et aux créatures, mais quand vous le pensez en tant qu'Être sans le rapporter à rien, qu'est-ce qu'il est ? Réponse splendide : "Il y a un concept d'Être qui est absolument indifférent au fini, à l'infini". L'Être en tant qu'Être, il n'est pas plus infini que fini. Dès lors, c'est le même. Ce concept d'Être qui n'est ni fini

ni infini, et qui est l'Être en tant qu'Être, il est strictement le même, bien qu'il cesse d'être le même quand vous ne le rapportez pas aux mêmes choses. D'accord, mais en lui-même, il est le même. [114 :00] Donc il y a un être qui n'est ni fini, ni infini. Vous voyez que c'est exactement le même coup au niveau de l'Être que le coup d'Avicenne au niveau de l'Essence, que fait Duns Scot contre Saint Thomas, à savoir, « l'Être est univoque ». Il n'y a qu'un seul et même sens du mot Être : ni fini, ni infini, bien que l'Être se rapporte à des choses qui elles n'ont pas le même sens : Dieu et les créatures. Imaginez-vous l'état d'un Thomiste devant ça ! Je veux dire, en quoi on peut parler de haine intellectuelle ? Ce n'est pas la faute de la philosophie, vous savez. Vous comprenez les objections, les objections, c'est toujours des passions. Les objections, [115 :00] ça n'importe jamais, c'est des ripostes de guerre, une objection. Qu'est-ce que vous voulez dire à cette thèse de Duns Scot ? Si vous êtes Thomiste, votre raison vacille ! Vous dites, vous dites "pas du tout, l'Être en tant qu'Être, ce n'est pas ce que tu dis" ! Si vous êtes Thomiste, vous êtes condamné, à mon cas, à affirmer ceci : "Cet Être en tant qu'être, c'est un non-sens abominable. C'est une hérésie, c'est contraire à la Révélation, c'est contraire à la raison. » Donc, un Être qui n'est ni fini, ni infini, ni universel, ni singulier, un être qui est [116 :00] -- comme disait Duns Scot et là le mot est formidable pour nous -- "neuter", c'est-à-dire, « neutre », qu'est-ce neutre ? Ça veut dire quoi en latin ? ça veut dire « ni l'un ni l'autre ».

Anne Querrien : *[Inaudible]*

Deleuze : Pas au moyen-âge, pas chez Duns Scot après Spinoza mais il ne dira pas "neutre" justement.

Querrien : *[Propos inaudibles]*

Deleuze : Alors bon ! Peut-être vous comprenez, je ne sais pas ; il ne faut pas beaucoup de savoir, vous comprenez, pour évaluer ce qu'il y a de nouveau dans une pensée. Ce n'est du niveau de la discussion. A ce niveau de la discussion, qu'est-ce que vous voulez ? J'insiste énormément sur [117 :00] ce n'est pas affaire d'argument. Voilà un type qui vient de découvrir un nouveau domaine, c'est vraiment comme un nouveau territoire : le territoire de l'Être. Il ne nous dit pas grand chose, à première vue, c'est simple, ce n'est pas difficile : ça n'est ni infini, ni fini, ni singulier, ni universel. Mais, est-ce qu'il a besoin de dire tellement plus, puisque chacune de ses propositions est un énorme paradoxe par rapport à la pensée du temps et, même encore, par rapport à aujourd'hui puisqu'on a tendance à se dire, « mais il faut bien que quelque chose soit ceci ou cela ! » ; eh bien non !

Seulement vous voyez où en reste Duns Scot – là, je vais beaucoup trop vite, évidemment -- : il découvre une sphère qui est faite de l'Être en tant qu'Être, seulement il la neutralise, c'est-à-dire un concept purement logique. Si bien qu'il peut y avoir à la limite un accord entre les Thomistes et les Scotistes. [118 :00] Ils diront eh bien oui : « L'Être en tant qu'Être est logiquement univoque, mais il est physiquement analogue. » En d'autres termes, il y a un Être qui est le même, mais en même temps, dès que vous le rapportez à des étants, il cesse d'être le même, si vous le rapportez à l'étant "infini Dieu"

ou si vous le rapportez aux étants singuliers, "les choses". Il y aurait un petit arrangement, mais les arrangements ne sont jamais faits comme ça. Les Thomistes ne cesseront de poursuivre les Scotistes et les Scotistes ne cesseront de provoquer les Thomistes.

Bon, alors, imaginez un pas de plus, et c'est là-dessus que je voudrais finir parce que vous n'en pouvez plus : imaginez juste un pas de plus, imaginez que quelqu'un [119 :00] trouve le moyen de libérer, de faire sortir cet Être unique, cet Être en qu'Être de sa neutralité. C'est-à-dire, il l'affirme cet Être, il dit, c'est ça le réel. Cet Être en tant qu'Être, qui est le même pour tout et pour tous, cet Être unique, cet Être univoque, il n'est pas seulement pensé dans un concept logique, il est la réalité physique en elle-même, il est la Nature. *[Pause]*

En d'autres termes, c'est les mêmes formes qui se disent de Dieu et des créatures, c'est le même Être qui se dit de tous les étants de Dieu et de la créature. Dès lors, les créatures sont en Dieu, Dieu est dans les créatures. [120 :00] Pourtant, est-ce que c'est le même "étant" ? Non, Dieu et les hommes, ce n'est pas la même chose. Mais les mêmes formes se disent de Dieu et se disent des hommes, en quel sens ? En ce sens, que les mêmes formes constituent l'essence de Dieu et comprennent ou contiennent les essences d'hommes. Donc il n'y a pas égalité d'essence, mais il y a égalité d'Être pour les essences inégales. À ce moment-là, une ontologie devient possible ; à ce moment-là commence et à ce moment-là finit l'ontologie. Oui, commence et finit, voilà, bon, *[Pause]* c'est fini... *[Pause]*

Ecoutez, je sens que j'aurai dû développer, je ne sais pas... Même si ceux qui n'ont pas compris là, aucune importance, vous supprimez tout ça, *[Rires]* et vous gardez ce que vous avez compris les autres fois. Ceux qui ont compris quelque chose, c'est bien. La prochaine fois, je commence donc un autre cours complètement différent sur la peinture, mais on peut faire un début de séance sur des questions s'il y a des questions comme ça. Mais moi, je ne parlerai plus sur Spinoza. Voilà ! *[Fin de la séance]* [2 :01 :44]