

Gilles Deleuze

Spinoza, Les Vitesses de la pensée

Séance 13, le 17 mars 1981

Transcriptions: Partie 1, Yaëlle Tannau (durée 31 :13); partie 2 (durée = 46:50) Cecile Lathuillère; partie 3, Suzanne Larrieu & Véronique Boudon (durée 46:55), partie 4 Guy Nicolas (durée 30:52); transcription augmentée, Charles J. Stivale

[Nota Bene : Afin de rendre cette transcription accessible à ceux qui la liront en écoutant les CDs produits chez Gallimard sous le titre Gilles Deleuze, Spinoza : immortalité et éternité, nous indiquons ci-dessous, d'une part, les chapitres des deux disques entre crochets en lettres grasses, et d'autre part, avec les notes en fin du document, les segments de la transcription intégrale omis dans la production des CDs.]

Partie 1 (durée: 31:13)

[I.1] Vous ne voulez pas fermer la porte ? *[Pause]* Vous ne voulez pas fermer les fenêtres, ben si, on n'entend rien ? *[Pause ; bruits divers]* Voilà... Voilà, voilà... Ce doit être notre dernière séance sur Spinoza, à moins que vous n'ayez des questions. En tout cas, il faudrait qu'aujourd'hui ce qui vous soucie, si des choses vous soucient, vous me le disiez, vous interveniez le plus possible.

Et alors, je voudrais aujourd'hui qu'on fasse deux choses : que l'on termine, non pas la conception [1 :00] spinoziste de l'individualité, parce que là, il me semble que l'on est resté assez longtemps sur cette conception, mais que l'on en tire les conséquences concernant un point, une formule, une formule assez célèbre de Spinoza, qui est la suivante : « Nous expérimentons, nous sentons et nous expérimentons » -- il ne dit pas : nous pensons ; c'est des mots très chargés : sentir et expérimenter – « que nous sommes éternels. » Qu'est-ce que c'est que cette célèbre éternité spinoziste ? Bon.

Et puis enfin, il nous est tout à fait nécessaire de tirer des conséquences sur ce qui devait être le thème implicite de toutes ces séances, à savoir, eh bien, quel rapport finalement [y a-t-il] entre une ontologie [2 :00] et une éthique, une fois dit que ce rapport, il intéresse la philosophie pour elle-même ? Mais le fait est que ce rapport, il n'a été fondé et développé que par Spinoza, au point que quelqu'un qui viendrait nous dire : "Eh bien moi, mon projet, ce serait de faire une espèce d'éthique qui serait comme le corrélat d'une ontologie, c'est-à-dire d'une théorie de l'être", eh bien, on pourrait l'arrêter et dire, « très bien, on peut dire dans cette voie des choses très, très nouvelles, mais c'est une voie qui est spinoziste, c'est une voie signée Spinoza. »¹

[I.2] Bon. Vous vous rappelez -- et je fais ce rappel pas du tout pour revenir sur ces points, mais pour les estimer acquis -- vous vous rappelez les trois dimensions de l'individualité. [3 :00] Première dimension : j'ai une infinité de parties extensives -- bien plus, si vous vous rappelez plus précisément -- j'ai une infinité d'ensembles infinis de

parties extensives ou extérieures les unes aux autres. Je suis composé à l'infini. Deuxième dimension : ces ensembles infinis de parties extensives extérieures les unes aux autres m'appartiennent, mais elles m'appartiennent sous des rapports caractéristiques, rapports de mouvement et de repos, dont la dernière fois j'ai essayé de dire quelle était la nature. Troisième dimension : ces rapports caractéristiques ne font qu'exprimer un degré de puissance qui constitue mon essence, mon essence à moi, c'est-à-dire une essence singulière.

Donc [4 :00] les trois dimensions, c'est les parties extensives extérieures les unes aux autres qui m'appartiennent, les rapports sous lesquels ces parties m'appartiennent, et l'essence comme degré, *gradus* ou *modus*, l'essence singulière qui s'exprime dans ces rapports. Or, Spinoza ne le dit jamais, parce qu'il n'a pas besoin de le dire. Mais nous, lecteurs, on est bien forcés de constater une curieuse harmonie entre quoi et quoi ? Entre ces trois dimensions de l'individualité, et ce qu'il appelle à une tout autre occasion, les trois genres de connaissances. [Pause]

[I.3] Vous vous rappelez les trois genres de connaissances, en effet, et vous allez voir le strict parallélisme entre les trois dimensions de l'individualité [5 :00] comme telle et les trois genres de connaissances. Mais qu'il y ait un tel parallélisme entre les deux doit déjà nous amener à certaines conclusions.² Je veux dire, ce n'est pas une chose qu'il ait besoin de dire -- j'insiste parce que je voudrais aussi que vous en tiriez des règles pour la lecture de tout philosophe -- il ne va pas à dire "remarquez", ce n'est pas à lui d'expliquer. Encore une fois, moi j'insiste beaucoup, on ne peut pas faire deux choses à la fois. On ne peut pas à la fois dire quelque chose et expliquer ce qu'on dit. C'est pour ça que les choses, c'est très difficile. Ce n'est pas Spinoza qui a à expliquer ce que dit Spinoza ; Spinoza, il a à faire mieux, il a à dire quelque chose. Alors expliquer ce que dit Spinoza, ce n'est pas mal, mais enfin ça ne va pas loin, ça ne peut pas aller très loin. C'est pour cela que l'histoire de la philosophie doit être extrêmement modeste, quoi. [6 :00] Alors il ne va pas nous dire, remarquez hein, vous voyez bien que mes trois genres de connaissances et puis les trois dimensions de l'individu, ça se correspond ; ce n'est pas à lui de le dire. Mais nous, dans notre tâche modeste, c'est bien à nous de le dire.

Et en effet, en quel sens ça se correspond ? Vous vous rappelez que le premier genre de connaissance, c'est l'ensemble des idées inadéquates, c'est-à-dire des affections passives et des affects passions qui découlent des idées inadéquates. C'est l'ensemble des signes, idées confuses, inadéquates, et les passions, les affects qui découlent de ces affections. Il faut vous rappeler tout ça parce que ça c'est de l'acquis des dernières fois.³ [7 :00] Or, sous quelles conditions, qu'est-ce qui fait que, à partir du moment où nous existons, nous sommes non seulement voués à des idées inadéquates et à des passions, mais nous sommes comme condamnés, et même à première vue, condamnés à n'avoir que des idées inadéquates et des affects passifs ou des passions ? Qu'est-ce qui fait notre triste situation ? [Pause] Comprenez que c'est bien évident ; je ne voudrais pas pousser trop en détail là, je voudrais juste que vous sentiez, pressentiez.

C'est avant tout en tant que nous avons des parties extensives, en tant que nous avons des parties extensives, [que] nous sommes condamnés aux idées inadéquates. Pourquoi ?

Parce que, quel est le régime des parties extensives [8 :00]? Encore une fois elles sont extérieures les unes aux autres. Elles vont par infinités, les deux à la fois. Les corps les plus simples, qui sont les parties ultimes, vous vous rappelez, les corps les plus simples, ils n'ont pas d'intériorité. Ils sont toujours déterminés du dehors. Ça veut dire quoi ? Par choc, par choc d'une autre partie. Sous quelles formes est-ce qu'elles se rencontrent avec choc ? Sous la forme la plus simple, à savoir que constamment elles ne cessent pas de changer de rapports puisque c'est toujours sous un rapport que les parties m'appartiennent ou ne m'appartiennent pas. Des parties de mon corps quittent mon corps, là prennent un autre rapport, le rapport de l'arsenic, le rapport de n'importe quoi, le rapport du moustique quand il nous pique, le rapport... Moi je ne cesse pas d'intégrer des parties sous mes rapport. [9 :00] Quand je mange, par exemple, eh bien, quand je mange il y a des parties extensives que je m'approprie.

Ça veut dire quoi, s'approprier des parties ? S'approprier des parties, ça veut dire faire qu'elles quittent le rapport précédent qu'elles effectuaient pour prendre un nouveau rapport, ce nouveau rapport étant un de mes rapports à moi, à savoir avec de la viande, je fais de la chair à moi. Quelle horreur ! [Rires] Enfin il faut bien vivre, cela ne cesse pas d'être comme ça, des chocs et des appropriations de parties, des transformations de rapports, des compositions à l'infini, etc. Bon. Or ce régime des parties extérieures les unes aux autres qui ne cessent de réagir, en même temps que les ensembles infinis dans lesquels elles entrent ne cessent de varier, c'est précisément ce régime de l'idée inadéquate, des perceptions confuses, [10 :00] et des affects passifs, et des affects-passions qui en découlent.

En d'autres termes c'est parce que je suis composé d'un ensemble, d'une infinité d'ensembles infinis de parties extensives, extérieures les unes aux autres, que je ne cesse pas d'avoir des perceptions des choses extérieures, des perceptions de moi-même, des perceptions de moi-même dans mes rapports avec les choses extérieures, des perceptions des choses extérieures en rapport avec moi-même, et c'est tout ça qui constitue le monde des signes. Lorsque je dis : ah ça, c'est bon, ah ça, c'est mauvais, qu'est-ce que c'est que ces signes du bon et du mauvais ? Ces signes inadéquats signifient simplement : ah ben oui, je rencontre à l'extérieur des parties qui conviennent avec mes propres parties sous [11 :00] leurs rapports ; mauvais, je rencontre, je fais des rencontres extérieures également, avec des parties qui ne me conviennent pas, sous le rapport sous lequel elles sont. Vous voyez donc que tout ce domaine des ensembles infinis de parties extérieures les unes aux autres correspond exactement au premier genre de connaissance. C'est parce que je suis composé d'une infinité de parties extrinsèques que j'ai des perceptions inadéquates. Si bien que tout le premier genre de connaissance correspond à cette première dimension de l'individualité. [Pause]

Or, on a vu précisément que le problème des genres de connaissances était très bien lancé par la question spinoziste, à savoir : eh bien, en un sens, on croirait que nous sommes condamnés à l'inadéquat, au premier genre. Dès lors comment [12 :00] expliquer la chance que nous avons de sortir de ce monde confus, de ce monde inadéquat, de ce premier genre de connaissance ? Dans la réponse de Spinoza, c'est que oui, il y a un second genre de connaissance. Mais comment est-ce qu'il le définit, le second genre de

connaissance ? Dans l'*Éthique*, c'est très frappant. La connaissance du second genre, c'est la connaissance des rapports, de leur composition et de leur décomposition. On ne peut pas dire mieux que le second genre de connaissance correspond à la seconde dimension de l'individualité, puisque, en effet, des parties extrinsèques, elles sont non seulement extrinsèques, les unes par rapport aux autres, mais elles sont extrinsèques radicalement, absolument extrinsèques.

Qu'est-ce que ça veut donc dire que des parties extrinsèques m'appartiennent ? [13 :00] On l'a vu mille fois. Ça ne veut dire qu'une chose chez Spinoza, à savoir que ces parties sont déterminées toujours du dehors à entrer sous tel ou tel rapport, sous tel ou tel rapport qui me caractérise, moi. Et encore une fois qu'est-ce que ça veut dire mourir ? Mourir, cela ne veut dire qu'une chose, c'est que les parties qui m'appartenaient sous tel ou tel rapport sont déterminées du dehors à entrer sous un autre rapport qui ne me caractérise pas, mais qui caractérise autre chose.

Le premier genre de connaissance, c'est donc la connaissance des effets de rencontres ou des effets d'actions et d'interactions, des parties extrinsèques les unes sur les autres. Oui, on ne peut pas le définir mieux ; c'est très clair là, très clair, eh ? Les effets définis [14 :00] par, les effets causés par le choc ou la rencontre des parties extérieures, les unes avec les autres, définit tout le premier genre de connaissance. En effet, ma perception naturelle, c'est un effet des chocs et heurts entre parties extérieures qu'il compose et parties extérieures qui composent d'autres formes.

Mais le second genre de connaissance, c'est un tout autre mode de connaissance. C'est la connaissance des rapports qu'il compose et des rapports qui composent les autres choses. Voyez, ce n'est plus les effets des rencontres entre parties, c'est la connaissance des rapports, à savoir la manière dont mes rapports caractéristiques se composent avec d'autres [15 :00] et dont [Pause] mes rapports caractéristiques et d'autres rapports se décomposent. Or là, c'est une connaissance adéquate. Et en effet, elle ne peut être qu'adéquate, cette connaissance, tandis que la connaissance qui se contentait de recueillir pourquoi, puisque c'est une connaissance qui s'élève à la compréhension des causes. En effet, un rapport quelconque est une raison. Un rapport quelconque, c'est la raison sous laquelle une infinité de parties extensives appartiennent à tel corps plutôt qu'à tel autre.

[I.4] Dès lors, le second genre de connaissance -- simplement j'insiste sur ceci -- c'est que [16 :00] ce n'est pas du tout une connaissance abstraite, comme j'ai essayé de le dire. Si vous en faites une connaissance abstraite c'est tout Spinoza qui s'écroule. Alors évidemment, le tort des commentaires, c'est qu'on cherche toujours, on se dit toujours, ah ben oui, c'est les mathématiques. Mais non, ce n'est pas les mathématiques. Ça n'a rien à voir avec les mathématiques. Simplement les mathématiques sont un cas particulier. Les mathématiques peuvent être définies en effet comme une théorie des rapports. Alors là d'accord, oui, les mathématiques, c'est une section du second genre de connaissance. C'est une théorie des rapports et des proportions. Voyez Euclide. Bon, c'est une théorie des rapports et des proportions à ce moment-là, les mathématiques font partie du second genre. Mais penser que le second genre soit un type de connaissance mathématique, c'est une bêtise abominable parce que, à ce moment-là, tout Spinoza devient abstrait. On ne

règle pas sa vie sur les mathématiques, [il] ne faut pas exagérer, [17 :00] tandis qu'il s'agit bien là de problèmes de vie.

C'est pour ça que je vous rappelle, je prenais comme exemple -- parce que cela me paraît infiniment plus spinoziste que la géométrie ou les mathématiques ou même la théorie Euclidienne des proportions -- je prenais comme exemple : ben oui, qu'est-ce que ça veut dire la connaissance adéquate du second genre, c'est au niveau d'apprendre à nager quoi, "ah je sais nager". Personne ne peut nier que savoir nager, c'est une conquête d'existence. C'est fondamental ; vous comprenez, moi je conquiers un élément. Un élément, ça ne va pas de soi, conquérir un élément. Je sais nager, je sais voler, voilà, tout ça, c'est formidable. Bon, qu'est-ce que ça veut dire ? Qu'est-ce que ça veut dire ? Ben, c'est tout simple. Pas savoir nager, c'est quoi ? C'est vraiment être à la merci de la rencontre avec une vague. Alors vous avez l'ensemble infini des molécules d'eau qui composent la vague, ça compose une vague, [18 :00] et je dis, c'est une vague parce que ces corps les plus simples que j'appelle molécules -- en fait, ce n'est pas les plus simples -- il faudrait aller encore plus loin que les molécules d'eau. Les molécules d'eau, elles appartiennent déjà à un corps, le corps aquatique, le corps de l'océan, le corps etc., ou le corps de l'étang, de tel étang. [*Deleuze l'épèle*] [*Rires*]

Bien alors, c'est quoi la connaissance du premier genre ? Eh bien allez, j'y vais, je me lance, je suis dans le premier genre de connaissance. Je me lance, je barbote, comme on dit. Qu'est-ce que ça veut dire, barboter ? Barboter, c'est tout simple ; ça indique bien, le mot barboter, on voit bien que c'est des rapports extrinsèques. Tantôt la vague me gifle, et tantôt elle m'emporte. Ça c'est des effets de choc. C'est des effets de choc, à savoir, je ne connais rien aux rapports qui se composent ou qui se décomposent. [19 :00] Je reçois les effets de parties extrinsèques. Les parties qui m'appartiennent à moi, sont secouées, reçoivent un effet de choc des parties qui appartiennent à la vague. Et alors tantôt je rigole et tantôt je pleurniche, suivant que la vague me fait rire ou m'assomme. [*Rires*] Je suis dans les affects-passion. "Ah maman, la vague m'a battu". Bon. "Ah maman, la vague m'a battu", cri que nous ne cesserons pas d'avoir tant que nous serons dans le premier genre de connaissance, puisqu'on ne cessera pas de dire : "Ah, la table m'a fait du mal," et ça revient exactement au même de dire : l'autre m'a fait du mal. Pas du tout parce que la table est inanimée. Spinoza, il est tellement plus malin que tout ce qu'on a pu dire après. Ce n'est pas parce que la table est inanimée qu'on ne doit pas dire, "elle m'a fait du mal". C'est aussi bête de dire "Pierre m'a fait du mal" que de dire "la pierre m'a fait du mal", [20 :00] ou la vague m'a fait du mal. C'est du même niveau, c'est le premier genre, ça. Bien. Vous me suivez ?

Alors, au contraire, je sais nager, ça ne veut pas dire forcément que j'ai une connaissance mathématique ou physique, scientifique, du mouvement de la vague. Ça veut dire que j'ai un savoir-faire, un savoir-faire étonnant, c'est-à-dire que j'ai une espèce de sens du rythme, la rythmicité. Qu'est-ce que ça veut dire, le rythme ? Qu'est-ce que ça veut dire, tout ça ? Ça veut dire que mes rapports caractéristiques, je sais les composer directement avec les rapports de la vague. Ça ne se passe plus entre la vague et moi, c'est-à-dire ça ne se passe plus entre les parties extensives, les parties mouillées de la vague, et les parties de mon corps. Ça se passe entre les rapports, les rapports qui composent la vague, bon,

les rapports qui composent [21 :00] mon corps, et mon habileté, lorsque je sais nager, à présenter mon corps sous des rapports qui se composent directement avec les rapports de la vague. Alors c'est : Je plonge au bon moment, je ressors au bon moment, j'évite la vague qui approche ou au contraire je m'en sers, etc., tout cet art de la composition des rapports.

Et je disais, c'est la même chose, je cherche des exemples précisément qui ne sont pas mathématiques, puisque, encore une fois, les mathématiques, ce n'est qu'un secteur de ça. Il faudrait dire, les mathématiques, c'est la théorie formelle du second genre de connaissance et pas le second genre de connaissance. Je dis, c'est la même chose au niveau des amours. Ben oui, les vagues ou les amours, c'est pareil. Dans un amour du premier genre, bon, vous êtes perpétuellement [22 :00] dans ce régime des rencontres entre parties extrinsèques. Dans ce qu'on appelle un "grand amour", "La Dame aux Camélias" -- qu'est-ce que c'est beau ! [Rires] -- eh ben, là, vous avez une composition de rapports. Bon, mon exemple, c'est sérieux parce que "La Dame aux Camélias," c'est le premier genre de connaissance, [Rires] mais dans le second genre de connaissance, là vous avez une espèce de composition des rapports les uns avec les autres. Vous n'êtes plus au régime des idées inadéquates, à savoir l'effet d'une partie sur les miennes, l'effet d'une partie extérieure ou l'effet d'un corps extérieur sur le mien. Là vous atteignez un domaine beaucoup plus profond qui est la composition des rapports caractéristiques d'un corps avec les rapports caractéristiques d'un autre corps, et cette espèce de souplesse ou de rythme qui fait qu'on peut vous présenter [23 :00] votre corps, et dès lors votre âme aussi, vous présenter votre âme ou votre corps, sous le rapport qui se compose le plus directement avec le rapport de l'autre. Vous sentez bien que c'est un étrange bonheur. Eh bien voilà, c'est le second genre de connaissance.

[I.5] Et le troisième genre de connaissance, et pourquoi est-ce qu'il y a un troisième genre de connaissance ? Il y a un troisième genre de connaissance parce que les rapports, ben, ce n'est pas les essences, Spinoza nous dit. Le troisième genre de connaissance ou la connaissance intuitive, c'est quoi ? Ça dépasse les rapports et leur composition et leur décomposition. [Pause] C'est la connaissance des essences. Ça va plus loin que les rapports, puisque ça atteint l'essence qui s'exprime [24 :00] dans les rapports, l'essence dont les rapports dépendent. En effet, si des rapports sont les miens, si des rapports me caractérisent, c'est parce qu'ils expriment mon essence. Et mon essence c'est quoi ? C'est un degré de puissance. Ben, la connaissance du troisième genre, c'est la connaissance que ce degré de puissance prend de soi-même et prend des autres degrés de puissance. Cette fois-ci, c'est une connaissance des essences singulières. [Pause] Le deuxième, et à plus forte raison le troisième genre de connaissance, sont parfaitement adéquats.

Donc vous voyez bien qu'il y a une correspondance entre genres de connaissances et dimensions de l'individualité, qui veut dire quoi, finalement, [25 :00] cette coïncidence ? Cela veut dire que les genres de connaissances sont plus que des genres de connaissances ; ce sont des modes d'existence. Ce sont des manières de vivre. Mais pourquoi est-ce que c'est des manières de vivre ? Ça devient difficile parce qu'enfin, tout individu est composé des trois dimensions à la fois. C'est là qu'on va trouver comme un dernier problème.

Vous, moi, n'importe qui, n'importe quel individu a les trois dimensions à la fois. Alors qu'est-ce qu'on peut faire pour s'en tirer ? Chaque individu a les trois dimensions à la fois, d'accord. Voilà exactement le problème : chaque individu a les trois dimensions à la fois, et pourtant il y a des individus qui ne sortiront jamais du premier genre de connaissance. Ils n'arriveront pas à s'élever au deuxième ou au troisième. Ils n'arriveront jamais à former ce que Spinoza appelle [26 :00] une "notion commune", une notion commune étant précisément, je vous le rappelle, "l'idée d'un rapport", l'idée d'un rapport caractéristique. A plus forte raison, ils n'auront jamais une connaissance de leur essence singulière, ni des autres essences singulières. Comment expliquer ça ? Ce n'est pas du tout automatique ; chaque individu a les trois dimensions. Mais attention, il n'a pas par là même les trois genres de connaissance ; il peut très bien en rester au premier. Comment expliquer ce dernier point ? [Pause]

Prenons la question autrement. Quand est-ce qu'il y a des oppositions ? Par exemple, on peut se haïr ; il arrive qu'on se haïsse. La haine, [27 :00] cette espèce d'opposition d'un mode existant d'un individu à un autre individu, c'est quoi ? Comment expliquer la haine ?⁴ [Voilà un premier texte de Spinoza, livre IV de l'*Éthique*, l'axiome qui est au début du livre IV. [Deleuze consulte son exemplaire] Il va nous gêner beaucoup en apparence, cet axiome, et Spinoza, il ne s'explique pas beaucoup là-dessus.

Axiome : « Il n'est aucune chose singulière » -- c'est-à-dire aucun individu – « Il n'est aucune chose singulière dans la nature, [28 :00] qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. » Jusque-là, ça va. Il n'y a pas de dernière puissance parce que la dernière puissance c'est la nature tout entière. Donc il n'y a pas de dernière puissance dans la nature. Une chose étant donnée, elle se définit par un degré de puissance. Eh bien, il y a toujours un degré de puissance supérieur. Donc si puissant que je sois, il y a toujours un degré de puissance... En effet, on a vu qu'il y avait une infinité de degrés de puissance. L'infini étant toujours en acte, chez Spinoza, est toujours donné actuellement, est toujours donné en acte, un degré de puissance plus grand que le plus grand degré de puissance que je puisse concevoir. Donc jusque-là, ce ne serait pas gênant, cet axiome.

Mais il ajoute : [29 :00] « Il n'est aucune chose singulière dans la nature qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte, mais, étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre, plus puissante qui peut détruire la première. » Là ça doit nous gêner ce texte. Pourquoi ? Parce que la seconde phrase apporte une précision inattendue. La première phrase nous dit : Une chose étant donnée, elle se définit par sa puissance. Mais un degré de puissance étant donné, c'est-à-dire une chose dans son essence ; le degré de puissance, c'est l'essence d'une chose. Bien, il y en a toujours une plus puissante. D'accord, ça va, ça. On comprend.

Seconde phrase, il ajoute, attention : Par la chose plus puissante, [30 :00] la première chose peut toujours être détruite. C'est très embêtant ça. Pourquoi ? Du coup, on se dit : Ah ben je n'ai rien compris, qu'est-ce qui va se passer ? Il a l'air de nous dire qu'une essence peut être détruite par l'essence plus puissante. Alors à ce moment-là, il n'y a plus de troisième genre de connaissance. Il n'y a même plus de second genre de connaissance parce qu'une destruction, c'est quoi ? C'est évidemment l'effet d'une essence sur une

autre. Si une essence peut être détruite par l'essence plus puissante, par l'essence de degré supérieur, c'est la catastrophe, tout le spinozisme s'écroule. On est ramené aux effets ; on est ramené au premier genre. Il ne peut plus y avoir de connaissance [31 :00] des essences. Comment est-ce qu'il y aurait une connaissance adéquate des essences, si les essences sont dans des rapports tels que l'une détruit l'autre ?] [*Interruption ; changement de cassette ; 31 :10*]

Partie 2 (durée 46 :50)

[I.6] [31 :15] [Bien après, dans le livre V],⁵ Il y a une proposition trente-sept, et la proposition trente-sept comporte, après son énoncé et après la démonstration de la proposition, comporte une proposition hors-cadre sous le titre de "scolie", et le scolie nous dit ceci : l'axiome de la quatrième partie – voyez ? c'est ce que je viens de lire -- l'axiome de la quatrième partie concerne les choses singulières en tant [32 :00] qu'on les considère en relation avec un certain temps et un certain lieu, ce dont, je crois, personne ne doute. Là, il faut rire parce que quand même, si je prends ce dont personne ne doute, il a attendu tellement de pages alors qu'il aurait pu nous le dire au niveau de IV, ça nous aurait aidé, et l'on aurait été moins troublé. C'est son affaire. Pourquoi il le dit seulement bien après ? Il le dit quand il a besoin de le dire.

Qu'est-ce que ça veut dire cette précision ? Il nous dit : attention, l'axiome de la destruction, l'axiome de l'opposition, une essence peut s'opposer à une autre au point de la détruire, ça ne se comprend que quand on considère les choses en relation avec un certain temps et un certain lieu. Il ne nous en dit pas plus. Qu'est-ce que ça veut dire, considérer les choses en relation avec un certain temps et un certain lieu ? [33 :00] Cela veut dire les considérer dans leur existence. Qu'est-ce que ça veut dire les considérer dans leur existence ? Les considérer en tant qu'elles existent, en tant qu'elles sont passées à l'existence, en tant qu'elles passent à l'existence. Ça veut dire quoi ? On l'a vu.

Passer à l'existence, c'est quoi ? C'est : on passe à l'existence, une essence passe à l'existence, lorsqu'une infinité de parties extensives est déterminée, se trouve déterminée du dehors à lui appartenir sous tel rapport. J'ai une essence, moi, moi Pierre ou Paul, j'ai une essence. [34 :00] Je dis que je passe à l'existence lorsqu'une infinité de parties extensives est déterminée du dehors, c'est-à-dire par les chocs, qui renvoie à d'autres parties extensives, est déterminée du dehors à entrer sous un rapport qui me caractérise. Donc avant, je n'existais pas dans la mesure où je n'avais pas ces parties extensives. Naître, c'est ça. Je nais lorsqu'une infinité de parties extensives sont déterminées du dehors par la rencontre avec d'autres parties à entrer sous un rapport qui est le mien, c'est-à-dire qui me caractérise. Voyez ? À ce moment-là, à ce moment-là, j'ai rapport avec un certain temps [35 :00] et un certain lieu. Qu'est-ce que c'est que ce temps et ce lieu ? Le temps de ma naissance et le lieu de ma naissance. Ça s'est passé ici. C'est ici.

[I.7] Ici et maintenant, c'est quoi ? Mais, c'est le régime des parties extensives, les parties extensives. Les ensembles de parties extensives, ils ont toujours un temps et un lieu. Bien plus, ça durera ce que ça durera. Les parties extensives sont déterminées du dehors à entrer sous tel rapport qui nous caractérise. Mais pour combien de temps ? Jusqu'à ce

que, jusqu'à ce qu'elles soient déterminées à entrer sous un autre rapport. À ce moment-là, elles passent dans un autre corps. Elles ne m'appartiennent plus. Ça dure un certain temps. [Pause] [36 :00] Bien. Qu'est-ce que ça veut dire alors ? En quoi ça doit nous éclairer ? En fait, je ne peux parler d'opposition entre deux individus que dans la mesure où ces individus sont considérés comme existant, ici et maintenant. Très important pour la formation des rapports d'opposition. C'est uniquement dans la mesure où des individus sont considérés comme existant ici et maintenant qu'ils peuvent entrer. Ce n'est pas une question de bonté ou de méchanceté. C'est question de possibilité logique.

Je ne peux avoir des rapports d'opposition avec un autre individu qu'en fonction de quoi ? En fonction des parties extensives qui nous composent, qui nous appartiennent. C'est ça le lieu, le milieu de l'opposition. C'est ça. C'est les parties [37 :00] extensives. Et en effet, c'est bien forcé ; il s'agit de quoi dans les oppositions entre individus ? Dans les oppositions entre individus, il s'agit toujours de savoir sous quel rapport finalement vont entrer tels ensembles infinis de parties extensives. Imaginer la triste situation : je me bats avec un chien pour manger, pour manger une espèce de pâtée. [Rires] Bon. Spectacle horrible. Comment le raconter, ce spectacle ? Eh bien, eh bien, [Pause] [38 :00] il s'agit de quoi ? Vous avez trois termes : la nourriture, le chien et moi. Alors je mords le chien pour m'emparer de son aliment. [Rires] Le chien, il me donne un coup de patte.

Bon, Qu'est-ce qui se passe ? C'est quoi ça ? Vous avez un ensemble infini de parties extensives sous le rapport viande. Vous avez un ensemble infini de parties extensives sous le rapport chien. Vous avez un ensemble infini de parties extensives sous le rapport moi. Et tout ça, ça tourbillonne, et tout ça, ça s'entrechoque. A savoir, moi, je veux conquérir les parties extensives de la viande pour me les assimiler, c'est-à-dire, [39 :00] leur imposer mon rapport, faire qu'elles n'effectuent plus le rapport viande et qu'elles viennent effectuer un de mes rapports à moi. Le chien, il veut pareil. Le chien, je le mords, c'est-à-dire, je veux le chasser, etc., etc... Lui, il me mord. Enfin, on n'en sort plus. C'est le domaine des oppositions. L'opposition, c'est l'effort. C'est l'effort respectif de chaque existant pour s'approprier des parties extensives. Qu'est-ce que veut dire s'approprier des parties extensives, c'est-à-dire faire qu'elles effectuent le rapport qui correspond à tel individu ? Bon. [Pause] [40 :00]

[I.8] En un sens, je peux toujours dire : je suis détruit par plus fort que moi. Et en effet, tant que j'existe, c'est le risque de l'existence. [Pause] Bon. Et ce risque de l'existence, ça ne fait qu'un avec ce qu'on appelle la mort puisque, encore une fois, qu'est-ce que c'est que la mort ? C'est le fait que Spinoza appellera nécessaire au sens d'inévitable, que les parties extensives qui m'appartenaient sous un de mes rapports caractéristiques, cessent de m'appartenir et passent sous un autre rapport qui caractérise d'autres corps. C'est inévitable en vertu même de la loi de l'existence. [41 :00] Une essence rencontrera toujours une essence plus forte qu'elle sous des conditions d'existence qui font que, dès lors, l'essence plus forte détruit, détruit quoi ? Littéralement, détruit l'appartenance des parties extensives à la première essence. [Pause] Bon, d'accord.

Mais, je dis d'abord -- quitte à corriger tout à l'heure, et je dis qu'il faudra bien le corriger -- je dis : supposez maintenant que je sois mort. Je suis mort. D'accord, je suis

mort. Pour Spinoza, là ça va prendre un air abstrait, mais c'est lié. C'est à vous de faire un effort. Je vais essayer [42 :00] de dire toute à l'heure pourquoi ça ne me paraît pas abstrait, mais, faites un effort. Je suis mort. Bon. Qu'est-ce que ça veut dire ? Encore une fois, si vous acceptez ces prémisses qui ne sont pas du tout, il me semble, de la théorie abstraite, qui sont vraiment une manière de vivre. Si c'est bien ça la mort, ça veut dire qu'il n'y a plus de parties extensives. Il n'y a plus aucun ensemble extrinsèque qui m'appartiennent. Je suis dépossédé. D'accord, je suis dépossédé. Je n'ai plus de parties. Ça veut dire : mes rapports caractéristiques cessent d'être effectués. Ça veut dire tout ça, mais rien que ça.

Alors qu'est-ce que ça n'empêche pas, la mort ? Ce que ça n'empêche pas selon Spinoza, c'est que : mes rapports, eux, ils cessent d'être effectués, d'accord, mais, il y a une vérité éternelle dans ces rapports. [43 :00] Ils ne sont pas effectués d'accord, mais on a vu que pour Spinoza, les rapports étaient largement indépendants de leurs termes. Effectuer un rapport, ça veut dire : des termes arrivent qui effectuent le rapport. Un rapport, il est effectué par ses termes. Là, il n'y a plus de termes qui l'effectuent. Mais, le rapport, il ne se réduit pas aux termes qui l'effectuent. Donc, le rapport, il a une vérité éternelle en tant que rapport, une vérité indépendante de ses termes. Il n'est plus effectué, mais il reste actuel en tant que rapport. Ce n'est pas qu'il passe à l'état de virtualité. Il y a une actualité du rapport non effectué.

Et à plus forte raison, il y a une actualité de l'essence qui s'exprime dans le rapport puisque l'essence n'est pas du tout une partie extensive. [44 :00] C'est une partie intensive. C'est un degré de puissance. Eh bien, ce degré de puissance ne lui correspond plus aucune -- ce degré, bon, on l'a vu la dernière fois -- ce degré d'intensité ne lui correspond plus rien en extension. Il n'y a plus de parties extensives qui correspondent à la partie intensive. D'accord, bon. Mais, la réalité de la partie intensive, en tant qu'intensive, elle subsiste. En d'autres termes, il y a une double éternité, tout à fait corrélative. Il y a une double éternité, l'éternité du rapport ou des rapports qui le caractérisent, et l'éternité de l'essence, de l'essence singulière qui nous constitue, [45 :00] qui, elle, ne peut pas être affectée par la mort.

Eh bien plus, à ce niveau, comme il est dit dans le livre V, par le texte que je viens de lire, à ce niveau, il ne peut pas y avoir d'opposition. Pourquoi ? Parce que tous les rapports se composent à l'infini suivant les lois des rapports. Il y a toujours des rapports qui se composent et, d'autre part, toutes les essences conviennent avec toutes les essences. Chaque essence convient avec toutes les autres en tant que pur degré d'intensité. En d'autres termes, pour Spinoza, dire qu'un degré de puissance, ou un degré d'intensité, détruit un autre degré d'intensité, c'est une proposition dénuée de sens. Les phénomènes de destruction ne peuvent exister [46 :00] qu'au niveau qu'elles ont pour statut. Et elles renvoient aux régimes des parties extensives qui m'appartiennent provisoirement. *[Pause]*

Dès lors, qu'est-ce que ça veut dire ? Je sens, j'expérimente que je suis éternel. Ce n'est pas : " je le sais ". Ce que j'aimerais vous faire sentir, c'est la différence entre les deux propositions. "Je sais, je sais et je maintiens que je suis immortel". C'est, si vous voulez,

la proposition, on pourrait dire c'est une proposition, je ne sais pas, théologique. "Je sais et je maintiens que je suis immortel". Et, je sens et j'expérimente que je suis éternel. Et en effet, [47 :00] Spinoza s'en prend, dans le livre V, à toute conception de l'immortalité. Il nous dit : non, non. Il ne s'agit pas de dire que chacun est immortel ; il s'agit de dire que chacun est éternel. Et ce n'est pas du tout pareil. Pourquoi ce n'est pas du tout pareil ? Comment ça se présente chez Spinoza ? Qu'est-ce que cette expérimentation ? C'est plus que -- je crois qu'il faut prendre le mot au sens le plus fort -- ce n'est pas simplement : je fais l'expérience, j'ai l'expérience. C'est plutôt : faire l'expérience d'une manière active. Je fais l'expérience que je suis éternel. Qu'est-ce que c'est que cette expérimentation ?

[I.9] Très curieux, si vous cherchez dans la littérature, c'est bien plus tard ; [48 :00] c'est dans la littérature anglaise du 19^{ième} que vous trouverez une espèce de spinozisme de ce type, l'éternité, une espèce d'expérimentation de l'éternité, et bizarrement, liée aussi à l'idée d'intensité, comme si je ne pouvais faire l'expérience de l'éternité que sous une forme intensive. Et c'est un thème fréquent chez des auteurs qui justement ne me paraissent pas tellement éloignés de Spinoza, même s'ils ne le savent pas, des auteurs comme [D.H.] Lawrence, à moindre titre comme [Edward] Boys, une espèce d'expérimentation de l'éternité sous forme de l'intense.⁶ Voilà. [49 :00]

J'essaie de rendre plus concret. Tant que vous existez, là, vous existez, vous vous opposez aux autres. On s'oppose tous les uns aux autres. Et Spinoza ne dit pas du tout qu'il faudrait sortir de ça. Il sait bien que c'est absolument nécessaire. C'est une dimension. C'est une dimension de l'existence, d'accord. Mais, il dit, voilà, prenons deux cas extrêmes. Prenons l'individu A, l'individu Pierre. Prenons Pierre qui, lui, passe la majeure partie -- vous allez voir comment là, cela devient très nuancé et très concret, Spinoza -- on peut dire de Pierre qu'il a passé sa vie, en gros, dans le premier genre de connaissance. Oui, c'est même le cas de la plupart des gens, puisque suivant Spinoza, [50 :00] il faut quand même un peu de philosophie pour sortir du premier genre de connaissance. Il faut... Oui, bon. Prenez le cas de quelqu'un qui vit dans le premier genre de connaissance, la majeure partie. Pourquoi je précise la majeure partie ? En fait, il faut être très optimiste, ça n'arrive pas tout le temps.

Ce quelqu'un, de toute façon, il aura bien compris un petit truc dans sa vie, une fois, pas longtemps. Un jour, un soir, un soir en rentrant chez lui, il aura compris un petit quelque chose. Il aura eu l'impression de comprendre un petit quelque chose. Peut-être qu'il aura vraiment compris quelque chose, et puis qu'ensuite, toute sa vie, il la passera à essayer d'oublier ce qu'il avait compris tellement c'était frappant. Tout d'un coup, il s'est dit : « mais quoi ? Qu'est-ce que... Il y a quelque chose qui ne va pas. » Tous, tous, même le dernier des misérables a fait [51 :00] cette expérience. Même le dernier des crétins est passé à côté de quelque chose qui... Où il s'est dit : « mais, est-ce que je ne serais pas... Est-ce que je n'aurais pas passé toute ma vie à me tromper ? » Alors, on sort toujours un peu du premier genre de connaissance. C'est-à-dire, en termes spinozistes, il aura compris, même sur un point minuscule, il aura eu une intuition de, ou bien de quelque chose d'essentiel, ou bien il aura une espèce de, ou bien l'intuition d'un essentiel, oui, ou la compréhension d'un rapport.

[I.10] Il y a même -- alors là, on peut être très généreux -- il y a très peu de gens qui sont totalement idiots. Il y a toujours un truc qu'ils comprennent. [52 :00] Je veux dire, on est tous, on a tous notre petit truc, par exemple, un sens... les uns ont un sens étonnant de tel animal. Ça ne les empêche pas d'être méchants, tout ça. Mais là, ils ont, ils ont quelque chose. Ah, oui, là. Ou bien, le sens du bois. Ah, oui, ça. Ce type, cet imbécile, cet imbécile est si méchant, au moins quand il parle des arbres, il y a quelque chose, on sent qu'il y a quelque chose. Et puis, nous on passe notre temps à faire ces expériences. Ah, là, oui. L'impression que, si vous voulez, c'est fini, que même le pire clown... Il y a un point où, non, c'est fini d'être clown, là. Enfin, il y a quelque chose. Bon, c'est comme ça.

Vous pouvez vous dire, ben oui, personne n'est condamné au premier genre de connaissance. [53 :00] Il y a toujours, toujours un petit espoir, quoi. Bon. Oh, c'est très important ça.⁷ [Et, parce qu'encore une fois, ce par quoi nous nous sauvons, c'est uniquement, et très bizarre, que je ne puisse même plus parler de la durée, que je sois forcé de parler en fait d'instant. Il y a toujours des moments où il y a une lueur chez quelqu'un.] Ah, il était moins odieux que je ne croyais. Il suffisait de trouver le truc. Alors bien sûr, parfois, on est tellement... On n'a plus envie de trouver. Bon, d'accord. Et puis, ça tourne vite. Ça tourne vite. Mais, je ne sais pas moi, le pire agent de police, le pire... je ne sais pas, il y a sûrement un petit truc chez lui, sûrement.

Alors Spinoza ne fait pas du tout de l'appel à l'Armée du Salut, "faut sauver tout le monde", non. [Rires] il veut nous dire quelque chose d'autre. [54 :00] Il veut nous dire : voilà, voilà, vous comprenez, c'est très compliqué parce que finalement, votre existence, c'est affaire de proportions. Qu'est-ce que ça veut dire affaire de proportions ? Ben, d'accord : vous avez des parties extensives qui vous composent, et, tant que vous existez, pas du tout question d'y renoncer. Il est complètement con : qu'est-ce que ce serait, renoncer aux parties extensives qui vous composent, c'est-à-dire renoncer à toutes les combinaisons de l'existence, comme ça, se retirer des oppositions vécues ? Je me retire des oppositions vécues. Ah, bon, et ben, je ne mange plus que de l'herbe, j'habite une grotte, etc. C'est, en gros, ce que l'on a toujours appelé, l'ascétisme.

Spinoza, ça ne l'intéresse pas du tout. Ça lui paraît même une solution très, très louche, [55 :00] très, très louche. Il va jusqu'à penser que l'ascète est profondément méchant, et que l'ascète poursuit une haine inexpiable, une haine inexpiable contre le monde, contre la nature, etc. Donc, ce n'est pas du tout ce que veut nous dire Spinoza. Il nous dit : faites attention. Dans votre existence, et ben, c'est affaire de certaines proportions relatives, entre quoi et quoi ?

Vous m'accordez un... J'ai donc, maintenant, mes trois dimensions de l'individu : mes parties extensives, deuxièmement, les rapports, troisièmement, l'essence ou la partie intensive qui nous constitue. Je peux les exprimer sous la forme suivante :

Les parties extensives qui m'appartiennent, c'est tout comme, les idées inadéquates que j'ai, elles sont nécessairement inadéquates. [56 :00] C'est donc les idées inadéquates que j'ai, et les passions qui découlent de ces idées inadéquates. Les rapports qui me

caractérisent lorsque j'arrive à leur connaissance, c'est les notions communes ou des idées adéquates. L'essence comme pure partie intensive, comme pur degré de puissance qui nous constitue, c'est encore une et des idées adéquates. Spinoza nous dit : dans votre existence, vous pouvez vous-même avoir une vague idée de la proportion qu'il y a entre, les idées inadéquates et passions, puisque les deux s'enchaînent, les idées inadéquates et affects passions qui remplissent votre existence d'une part, et d'autre part, [57 :00] les idées adéquates et les affects actifs auxquels vous arrivez.

Je vais vous rappeler les idées inadéquates. Je vais terminer rapidement pour voir si... Pour vous demander si vous avez compris. Les idées inadéquates et les passions, ça renvoie à la dimension de l'existence, à la première dimension : avoir des parties extensives. Les deux autres aspects, connaissance des rapports et connaissance des degrés de puissance, comme partie intensive, ça renvoie aux deux autres aspects : les rapports caractéristiques et l'essence comme partie intensive. Supposez que dans mon existence, j'ai relativement... Il n'est pas question d'abjurer les parties extensives, [58 :00] ce serait se tuer, et l'on a vu ce que Spinoza pensait du suicide. Imaginez que durant mon existence, j'ai relativement atteint -- Et Spinoza dit : plus ce serait impossible puisque vous avez des parties extensives et vous êtes soumis à la loi des parties extensives -- non, mais supposez que vous ayez atteint, relativement fréquemment, à des idées adéquates et à des affects actifs. Voilà un cas. Premier cas.

Et deuxième cas, imaginez l'autre cas. Vous y avez atteint, très, très rarement, et peu durablement. Bon. Mettez-vous maintenant à l'instant de votre mort. Très concret tout ça. Lorsque vous mourrez, dans le premier cas et dans le second cas, [59 :00] qu'est-ce qui se passe ? Dans le second cas, lorsque vous mourrez, ça veut dire, de toute manière, vos parties extensives disparaissent, c'est-à-dire, elles vont dans d'autres corps, c'est-à-dire elles effectuent d'autres rapports que le vôtre. Et ben, lorsque vous mourrez, et que, second cas, vous avez eu en majorité dans votre existence des idées inadéquates et des affects passifs, ça veut dire que ce qui meurt, c'est relativement la plus grande partie de vous-même. C'est proportionnellement la plus grande partie de vous-même.

Au contraire, l'autre cas, c'est curieux, c'est là qu'intervient une espèce de proportion relative. Je veux dire, c'est ça qui est important dans le livre V. Si ça vous échappe dans le livre V, en même temps il le dit explicitement, [60 :00] je crois que vous ne pouvez pas comprendre le mouvement du livre V. L'autre cas : supposez que, dans votre existence, vous ayez atteint, au contraire, proportionnellement un nombre relativement grand d'idées adéquates et d'affects actifs. A ce moment-là, ce qui meurt de vous, c'est relativement une partie peu importante, insignifiante.

Alors, c'est très curieux. Il me semble que là, se réintroduit chez Spinoza l'idée de l'existence en tant qu'épreuve. Mais ce n'est pas du tout une épreuve morale. C'est comme une espèce d'épreuve physico-chimique. J'expérimente que je suis éternel. Oui. Qu'est-ce que veut dire ce texte ? Qu'est-ce que ça veut dire ? [61 :00] Je l'expérimente dès maintenant, à quelle condition ? Ce n'est pas du tout la question : est-ce que l'âme survit au corps ? Pas du tout la question. La question de l'immortalité, c'est : en quel sens et sous quelle forme l'âme survit-elle au corps ? Tel que ça a été posé par la théologie et

la philosophie, de -- si vous voulez, là, il me semble que quelles que soient leurs différences qui sont grandes -- de Platon à Descartes.

[I.11] De Platon à Descartes, ce qui est posé, c'est vraiment la question de l'immortalité de l'âme. Et l'immortalité de l'âme, elle passe forcément à ce moment-là par le problème d'un avant et d'un après. Pourquoi ? Qu'est-ce qui détermine l'avant et l'après du point de vue de l'immortalité de l'âme, à savoir, le moment de l'union de l'âme et du corps, [62 :00] à savoir, l'avant de l'âme, c'est avant l'incarnation, avant que l'âme s'unisse à un corps ? L'après, l'après de l'immortalité, l'après de l'âme, c'est après... de l'âme, après la mort, c'est-à-dire après que... [*Deleuze ne termine pas la phrase*]

D'où la gêne de tous les auteurs qui ont voulu parler d'une immortalité de l'âme. Leur gêne, c'est quoi ? C'est que l'immortalité de l'âme ne peut être appréhendée, ou ne peut être conçue que sous les espèces encore temporelles d'un avant et d'un après. Et c'est déjà tout le thème du *Phédon* qui porte sur l'immortalité de l'âme, chez Platon. Le dialogue de Platon, *Phédon*, lance une grande doctrine de l'immortalité de l'âme, précisément sous la forme de l'avant et l'après, [63 :00] avant l'union, après l'union.

Lorsque Spinoza oppose son éternité à l'immortalité, on voit très bien ce qu'il veut dire. Du point de vue de l'immortalité, si vous voulez, je peux "savoir" que l'âme est immortelle. Mais en quoi consiste l'immortalité ? Ça consiste à dire que je sais, par exemple, je sais alors de quel savoir -- ça c'est autre chose -- mais je sais que mon âme ne meurt pas avec mon corps. Même si j'admets l'idée platonicienne que c'est là un savoir, je ne sais pas sous quelle forme. Et tous le disent. Pourquoi ? Parce que l'immortalité semble bien exclure l'avant et l'après. Par-là, elle est déjà une éternité. Mais précisément elle ne peut être sue ou connue que sous les espèces de l'avant et de l'après. Et Descartes encore le dira. [64 :00] Sous quelle forme ? Que l'âme soit immortelle, ça je peux le dire, j'en suis sûr, selon Descartes. Mais, sous quelle forme ? Je n'en sais rien. Je peux tout au plus affirmer que, affirmer qu'il y a un avant et qu'il y a un après, que l'âme n'est pas née avec le corps et qu'elle ne meurt pas avec le corps. Je peux affirmer le que, je ne peux pas affirmer le ce que ou le corps. Il faudrait une intuition intellectuelle comme disent... Comme ils disent. Or on n'a pas l'intuition intellectuelle. Très bien.

Spinoza, ce n'est pas comme ça qu'il pose le problème parce que pour lui, le problème, ce n'est pas du tout un avant et un après ; c'est un en même temps que. Je veux dire, c'est en même temps que je suis mortel que j'expérimente que je suis éternel. Expérimenter que je suis éternel, ça ne veut pas dire qu'il y a un avant, qu'il y a eu un avant, et qu'il y aura un après. [65 :00] Ça veut dire que, dès maintenant, j'expérimente quelque chose qui ne peut pas être sous la forme du temps.

Et qu'est-ce que c'est si ça ne peut pas être sous la forme du temps ? À savoir, qu'il y a deux sens absolument opposés du mot partie, à savoir, il y a des parties que j'ai. Ce sont les parties extensives, extérieures les unes aux autres, et celles-là, je les ai sur le mode du temps. En effet, je les ai provisoirement, je les ai dans la durée. Je les ai sur le mode du temps. C'est des parties extérieures les unes aux autres, des parties extensives que j'ai. Bon.

Mais lorsque je dis "partie intensive", je veux dire quelque chose [66 :00] de complètement différent. Les deux sens du mot partie différent en nature. Parce que lorsque je dis "partie intensive égale essence", ce n'est plus une partie que j'ai. Ce n'est plus des parties que j'ai. C'est une partie que je suis. Je suis un degré de puissance, je suis partie intensive. Je suis une partie intensive, et les autres essences sont aussi des parties intensives. Parties de quoi ? Eh bien, parties de la puissance de Dieu, dit Spinoza. Bon. Il parle comme ça, très bien.

Expérimenter que je suis éternel, c'est expérimenter que "partie", au sens intensif, diffère en nature, coexiste et diffère en nature de "partie au sens extrinsèque, extensif". J'expérimente ici et maintenant que je suis éternel, c'est-à-dire que je suis une partie intensive ou un degré [67 :00] de puissance irréductible aux parties extensives que j'ai, que je possède. Si bien que lorsque les parties extensives me sont arrachées, égale mort, ça ne concerne pas la partie intensive que je suis de toute éternité. J'expérimente que je suis éternel, mais encore une fois, à une condition, à condition que je me sois élevé à des idées et à des affects qui donnent à cette partie intensive une actualité. [Pause] C'est en ce sens que j'expérimente que je suis éternel.

Donc c'est une expérimentation qui signifie une éternité, mais [68 :00] de "coexistence", pas une "immortalité" de succession. C'est dès maintenant dans mon existence que j'expérimente l'irréductibilité de la partie intensive que je suis de toute éternité, que je suis éternellement avec les parties extensives que je possède sous la forme de la durée. Mais, si je n'ai pas actualisé mon essence, ni même mes rapports, si j'en suis resté à la loi des parties extensives qui se rencontrent du dehors, à ce moment-là, je n'ai même pas l'idée d'expérimenter que je suis éternel. À ce moment-là, quand je meurs, oui, je perds la plus grande partie de moi-même. [68 :00] Au contraire, si j'ai rendu ma partie intensive, "proportionnellement la plus grande", qu'est-ce que ça veut dire ? Là, évidemment, il y a bien une petite difficulté. Voilà qu'il met en jeu, si vous voulez, dans une espèce de calcul proportionnel, les parties extensives que j'ai et la partie intensive que je suis.

C'est difficile puisqu'il n'y a pas de communauté de nature entre les deux sens du mot "partie". Alors comment est-ce qu'il peut dire que les unes et les autres sont plus ou moins grandes relativement à l'autre ? Il nous dit : quand je meurs, tantôt ce qui périt, à savoir les parties extensives qui s'en vont ailleurs, ce qui périt de moi est dans certains cas la plus grande partie, dans l'autre cas, c'est au contraire une partie assez [70 :00] insignifiante, assez petite. Il faudrait donc que la partie intensive et les parties extensives aient une espèce de critère commun, pour rentrer dans cette règle de proportion, à savoir, des deux cas, des deux cas extrêmes où tantôt les parties extensives qui disparaissent constituent la plus grande part de moi-même, tantôt au contraire elles ne constituent qu'une petite part de moi-même parce que c'est la partie intensive qui a pris la plus grande part de moi-même.

[I.12] Bon, on ne peut pas aller plus loin, à savoir que peut-être que c'est à nous, dans l'existence, d'établir cette espèce de calcul de proportions ou de sens vécu de la proportion. Il faudrait dire que, oui, qu'est-ce qui est important dans une vie ? Bon.

Qu'est-ce qui est important ? Le critère de l'importance. À quoi vous allez donner l'importance ? C'est l'importance. C'est... [71 :00] Il faudrait faire presque de l'importance, l'importance. Ça ce n'est pas important ; ça c'est important. Il faudrait presque en faire un critère d'existence, quoi. Les gens, qu'est-ce qu'ils jugent important dans leurs vies ? Est-ce que... Ce qui est important, est-ce que c'est de parler à la radio ? Est-ce que c'est de faire une collection de timbres ? Est-ce que c'est d'avoir une bonne santé ? Peut-être, tout ça... Est-ce que c'est... Qu'est-ce que c'est une vie heureuse au sens où quelqu'un meurt en se disant : après tout, j'ai fait en gros ce que je voulais, j'ai fait à peu près ce que je voulais, ou ce que j'aurais souhaité. Oui, ça, c'est bien. Qu'est-ce que c'est cette curieuse bénédiction qu'on peut se donner à soi-même et qui est le contraire d'un contentement de soi ?

Qu'est-ce que ça veut dire ça, cette catégorie, l'important ? Non, on est d'accord, ça c'est embêtant, mais ce n'est pas important. [72 :00] Qu'est-ce que c'est ce calcul ? Est-ce que ce n'est pas ça ? Est-ce que ce n'est pas la catégorie du remarquable ou de l'important qui nous permettrait de faire des proportions entre les deux sens irréductibles du mot partie, ce qui dépend et ce qui découle de la part intensive de moi-même et ce qui renvoie au contraire aux parties extensives que j'ai ?

Alors, et puis évidemment, il y a toujours le problème : les morts prématurés. L'essence singulière, elle passe à l'existence, bon, et puis... Je suis écrasé bébé. Bon. Jusqu'à quel point joue la règle spinoziste, à savoir : mais, le temps que je dure n'a aucune importance finalement ? Spinoza le dit très ferme, et là, il a le droit de le dire puisqu'il n'est pas mort très vieux, mais enfin, il n'a pas été écrasé bébé. [*Rires*] Il a eu le temps d'écrire l'*Éthique*, [73 :00] alors quand même, les bébés qui meurent. La règle de Spinoza : mais après tout, quand je meurs, ça ne veut dire qu'une chose, à savoir, je n'ai plus de parties extensives.

Là, on est gêné devant le cas des morts prématurés. Parce que le mort prématuré... Bon, on peut toujours dire : il a son essence éternelle. Mais cette essence éternelle, encore une fois, tel qu'on lit Spinoza, ce n'est pas simplement une essence comme une figure mathématique. C'est une essence qui n'existe comme essence que dans la mesure où elle ait passée par l'existence, c'est-à-dire, où elle ait actualisé son degré, où elle ait actualisé pour lui-même son degré, c'est-à-dire la partie intensive qu'elle était. Ça va de soi que quand je meurs prématurément, je n'ai pas actualisé la partie intensive que j'étais. [74 :00] En d'autres termes, je n'ai pas du tout exprimé, je n'ai pas du tout "fait être" l'intensité que je suis. Alors, ça va quand on meurt, quand même, à un certain âge, mais tous ceux qui meurent avant... Je crois que là, en effet, il ne faut pas... Il faut plutôt...

Si on imagine qu'un correspondant aurait pu dire ça à Spinoza, demander ça à Spinoza, qu'est-ce que Spinoza aurait répondu ? Je crois que là, il n'aurait pas du tout fait le malin. Il n'aurait pas du tout... Il aurait dit quelque chose comme : ben, oui, que ça faisait partie de l'irréductible extériorité de la nature. Vous voyez, c'est comme tout, toute la cohorte des gens qui ont été, qui seront, qui sont empoisonnés, etc., que tout ce problème de la part extensive de nous-même, était tel que dans certains cas, il pouvait en effet faire... [75 :00] Je dirais qu'en termes spinozistes, il faudrait presque dire : celui qui meurt

prématurément, ben oui, c'est un cas où la mort s'impose de telle manière que, elle s'impose dans des conditions telles que, à ce moment-là, elle concerne la majeure partie de l'individu considéré.

Mais ce que l'on appelle une vie heureuse, c'est faire tout ce qu'on peut, et ça, Spinoza le dit formellement, faire tout ce qu'on peut pour précisément conjurer les morts prématurées, c'est-à-dire empêcher les morts prématurées. Ça veut dire quoi ? Pas du tout empêcher la mort, mais faire que la mort lorsqu'elle survient, ne concerne finalement que la plus petite partie de moi-même. Voilà, je crois, tel qu'il voyait, expérimentait et sentait les choses. Bon. [II.1] Je veux dire, est-ce que vous avez des réactions, des questions à poser ?... Oui ? Mais [76 :00] pas de théorie, rien que du sentiment. [*Rires*]

[II.2] Une étudiante : Dans l'*Éthique*, quand Spinoza dit : « je n'entends pas, » il y a dit ego, il dit je ; que quand il veut citer un exemple, il dit Paul ou Pierre. Et quand il dit : nous sentons et nous expérimentons, c'est un nous qui compte. Ça veut dire c'est tous, ensemble. Et de la même façon, quand il parle de l'amour intellectuel de Dieu dans le livre V, c'est : *omnium*, c'est tous, ensemble. Et donc peut-être que la mort prématurée peut être corrigée, d'une certaine façon, par cette alliance, au fond, par cette communauté.

Deleuze : Oui. Ce que tu dis est très profondément vrai parce que le "nous", ça signifie que, au niveau des essences, il ne peut y avoir d'opposition, encore une fois, qu'au niveau des existences et des parties extensives. [77 :00] Donc, les essences, elles conviennent toutes avec toutes, en tant qu'essences. Alors, dire, en effet, que c'est les essences dont les vies ont été relativement réussies, qui peuvent faire, qui peuvent prendre en charge ces morts prématurées, oui, ça d'accord. Vous avez raison. Oui, oui. Sans doute, oui. Oui. [*Pause*] Lui, est-ce qu'il a eu une mort prématurée ? À son goût, sûrement. Il n'a pas eu une mort prématurée, pourtant ; il est mort avant d'avoir fini un livre auquel il tenait beaucoup, eh ? Mais sûrement, c'est difficile de dire comment quelqu'un est mort, mais c'est difficile de l'imaginer mourant autrement que... se disant vraiment qu'il avait fait ce qu'il avait voulu. Parce que c'est vrai, il a fait ce qu'il a voulu. [78 :00]

L'étudiante : Il a l'éternité parce que l'éternité [*Interruption ; fin de la cassette ; 1 :18 :02*]

Partie 3 (durée 46 :55)⁸

[Deleuze : ... une conséquence, oui.

L'étudiante: Ça permet de distinguer mieux le deuxième genre et le troisième genre de connaissance, car à un moment, au fond,... tu cesses de différencier.

Deleuze: Oui, ça c'est parce que je n'avais pas le temps, oui, non je ne dis pas, il peut y avoir des avantages.] Toi, tu insistes sur une communauté des sens, oui. Encore une fois pour moi, c'est seulement une conséquence, la communauté découle des essences et n'est pas consécutive des essences. C'est vrai, c'est vrai, là, il peut y avoir une différence. En

effet, on pourrait concevoir un tout autre exposé, qui met l'accent sur la convenance des essences les unes avec les autres, avant tout, oui. Je vais te dire, je crois qu'elles ne conviennent que dans la mesure où elles ont réussi à s'actualiser. Alors pour moi, la convenance, c'est... [79 :00] alors on ne serait pas en désaccord, mais encore là aussi, c'est une différence d'accent, comme je vous le dis toujours dans une lecture, vous êtes forcés de mettre vos propres accents. Bon ! Oui ?

[II.3] Un étudiant : [*Inaudible*] [80 :00] [Deleuze : Ce n'est pas quoi ?] [*Inaudible*]

Deleuze: Moi, je ne peux répondre que sur le point suivant: qu'est-ce que nous dit Spinoza à cet égard? Oh évidemment, pour lui, aller au-devant de la mort, c'est le type même, c'est presque le sommet de la vie inadéquate, et l'on comprend très bien pourquoi : c'est parce qu'il a une idée à laquelle il croit, et moi je crois qu'il a une idée, une des idées les plus profondes que l'on ait eu. Il croit que par nature, la mort, quelle qu'elle soit, elle ne vient que du dehors, que la mort fondamentalement, c'est la loi des parties extérieures les unes aux autres, et que sinon, l'idée même [81 :00] de mort n'a aucun sens, alors que la mort vienne toujours du dehors. Là où Spinoza est très fort, c'est qu'à mon avis, il est le seul à concilier complètement l'idée que la mort est inévitable et que toute mort vient du dehors. C'est généralement quand on dit "la mort vient du dehors", on reçoit comme objection : ah, mais alors, si la mort vient du dehors, elle n'a pas de nécessité ; après tout, vous pourriez ne pas mourir, c'est idiot.⁹ [Spinoza, il affirme à la fois, l'extériorité radicale de la mort, toute mort est extérieure, toute mort vient du dehors. Il n'y a jamais une mort qui vienne du dedans. Spinoza fait partie de ceux pour qui l'idée même d'une pulsion de mort, mais c'est un concept grotesque, absolument grotesque, que c'est vraiment... Et... [82 :00]] Oui ?

[II.4] Richard Pinhas : [*Début inaudible*] ... l'écrivain [*Inaudible*], il cite des exemples assez concrets qu'il a donnés ; il y a une espèce de [*mot inaudible*] pour le terme de la durée par rapport à l'accident, à savoir tel écrivain [*inaudible*] dont Victor Hugo, [83 :00] et tel autre va mettre deux ans, trois ans pour faire son œuvre, voilà, comme Rimbaud et Lautréamont, et effectivement à vingt-cinq ans, ils auront fini, alors que d'autres auront fini à quatre-vingt ans, et on retrouve exactement les mêmes cas de figure chez des musiciens célèbres tel que Mozart pour un cas, et Bach pour l'autre. Et ils disent des choses en quelque sorte équivalentes ; on ne peut pas dire que l'œuvre de Bach soit plus importante que celle de Mozart, ou que l'œuvre de Hugo soit plus importante que celle de Rimbaud. Donc tout se passe comme s'il y avait une vitesse de déroulement, une espèce de perception intime de durée donnée pour la création d'une œuvre et que à la fin, il existe ce rapport accidentel qui met fin à cette œuvre, mais dans tous ces cas de figures, l'œuvre sera faite.

Deleuze : Oui, oui, oui, oui... Je crois même qu'il faudrait prendre, en plus, des exemples non sublimes, à savoir non esthétiques, non artistiques. Cette espèce d'appréhension, d'évaluation, du temps qui reste, c'est un sentiment qui est, alors là, qui est très, très, un sentiment profond [84 :00] dans l'existence, et quelle mesure ? Ça se fait avec quel genre de quantité, ça se fait ? Quand des gens ont l'impression qu'ils n'en ont plus pour

longtemps... commencent à ranger, comment le dire, ranger ses affaires, arranger les trucs ! Oh c'est intéressant ça. Bon, alors il y a bien ces évaluations.

Ce qui est très important dans ce que dit Richard c'est, il me semble, c'est que ce n'est pas du tout une évaluation globale. Ce n'est pas lié à l'âge, ce n'est pas lié à un âge, ce sentiment, en effet, qui vient du fond et qui me fait dire : oh, tiens, peut-être bien que ça touche à la fin, ça touche à la fin, et c'est le contraire d'une panique, c'est le contraire d'une angoisse tout ça. Comment l'expliquer ? Je reviens à ceci : "la mort vient toujours du dehors", oui d'accord, [85 :00] elle vient toujours du dehors. Il n'y a pas de mort qui soit accidentelle. La vieillesse aussi ça vient du dehors, tout ça, ça vient du dehors. C'est une usure des parties extérieures.

What does it mean that a species lasts for so much time ? For example, a cat lives so many years, a man for so many years on average. These life averages, what do they mean ? That means there are global durations, statistical durations that mark out the time for which extensive parts belong to a particular essence. A cat essence lives how much time, a cat ? 10 years, 12 years, 18 years ? Those are monsters, right ? Normally... Well, fine, cats really have all the luck, eh ? 18 years for a cat, oh la, la, what a catastrophe ! Fine, and so, 18 years ? That's enormous ! No, really, I think that's an exceptional cat !

Alors, ce qui est très intéressant, c'est qu'il y a, d'une part, les lois générales de l'espèce. Je sais que l'espèce implique telle durée, en gros, telle durée globale, il y a donc des déterminations générales de l'espèce, mais... Qu'est-ce que ça veut dire une espèce dure tant de temps ? Par exemple, un chat vit tant d'années, un homme vit tant d'années en moyenne. Ces moyennes de vie, ça veut dire quoi ? Ça veut dire qu'il y a des durées globales, des durées statistiques qui marquent le temps sous lequel des parties extensives appartiennent à telle essence. Une essence de chats, [86 :00] ça vit combien de temps un chat ? Dix ans, douze ans... [Un étudiant dit : Dix-huit ans !] Dix-huit ans ? [Rires] Les monstres, non, normalement ? [Rires] Bon, eh bien, ils ont de la veine les chats, hein ? Dix-huit ans, un chat, oh la la... Quelle catastrophe ! Bon ! Et bien dix-huit ans, c'est énorme ça, non, je pense que c'est un chat exceptionnel. [Rires] Les hommes, ça vit actuellement, je ne sais pas, quelle est la durée moyenne ? [Quelques suggestions] Le temps durant lequel encore une fois, les parties extensives m'appartiennent, sous des rapports qui me caractérisent.

Bon ! Mais, ce qui fait que ces parties extensives m'appartiennent et cessent de m'appartenir, tout ça c'est le domaine des accidents extrinsèques, simplement que les accidents extrinsèques aient des lois ; [87 :00] c'est évident que ça a des lois. Donc en ce sens, la mort est absolument nécessaire, elle est absolument inévitable, mais elle répond toujours à des lois qui règlent les rapports entre parties extérieures les unes aux autres. C'est en ce sens qu'elle vient toujours du dehors. Simplement précisément, comme le dit Spinoza tout le temps : "je suis une partie de la nature", c'est-à-dire je suis ouvert sur tout ce monde de l'extériorité. En ce sens, la mort est inévitable ; plus elle vient de l'extérieur plus elle est nécessaire. Voilà, voilà !

[II.5] Georges Comtesse : Il y un problème... [*Inaudible*] ...La mort vient du dehors, si elle vient du dehors, il y a, venant du dehors, une affection [*Pause*] [88 :00] une affection mortelle qui vient du dehors et qui passe dans le dedans. Le problème se pose ou se poserait s'il y a une idée adéquate de l'affection, et si les affects dont parle Spinoza peuvent, avant tout la joie ou la tristesse, peuvent amener une idée adéquate de l'affection mortelle comme venant... ça serait un problème qui se poserait chez Spinoza. Il ne faut pas oublier qu'il y a certains textes de Spinoza où il dit : il est comme un malade, et un malade qui va mourir, qui va sombrer s'il ne trouve pas justement une voie du salut. Quand Spinoza parle comme ça dans les premiers textes, ce n'est pas simplement une mort qui vient [89 :00] du dehors, c'est l'effet d'une affection, ou d'une entame qui provoque une maladie et, à cette maladie, il faut trouver un remède. Et le remède est une forme de pensée ou une forme justement de connaissance, comme il dit. Mais on ne peut pas dire simplement, sans en rester à un axiome très simple : la mort vient du dehors simplement.¹⁰

[Par exemple, par exemple, il y a certaines images qui participent à l'affection, c'est incompréhensible si on laissait l'affection mortelle dans l'axiome de l'extériorité radicale. Par exemple je pense à un texte d'Henry Miller par exemple dans "le Monde du sexe". Il raconte, Henry Miller, non pas un événement ; il cherche, par exemple [90 :00] comme on a dit tout à l'heure, comme certains cherchent à oublier toute leur existence, certains événements, mais il parle dans le "Monde du sexe" d'un événement presque inoubliable, et qui l'affecte encore, et donc il ne comprend pas du tout, ni ce qui produit en lui cette affection, ou ce qu'il fait qu'il y a affection lorsqu'il pense que c'est l'événement, ou il dit lorsqu'il a vu pour la première fois le sexe d'une petite fille, il a eu aussitôt une impression très étrange que cette petite fille se dédoublait -- il avait huit ans, disait-il -- cette petite fille se dédoublait aussitôt, et surgissait là surimpressionnant un homme au masque de fer, et c'est une expérience très étrange. Et lui dit, eh bien l'homme [91 :00] au masque de fer, il y a toute une série à partir de là, il parle d'un masque africain et la même hallucination de l'homme au masque de fer, il dit "qu'il doit y avoir un rapport entre l'excitation et l'agressivité dite virile", et justement cet événement là, mais il ne comprend pas le rapport. Donc ici on a un type d'affection même secondaire qui, pour un écrivain, eh bien, dans son expérience même de l'écriture, n'arrive pas à se dire. Donc il y a des affections muettes ou indicibles.] Et le problème qui se pose lorsqu'on parle de, lorsque l'on veut axiomatiser la mort en disant que c'est une mort qui vient du dehors, c'est le problème justement à la fois de l'affection indicible et des effets d'affection qui se posent, et des séries [92 :00] justement événementielles à partir de ses effets.

Deleuze : Ben, j'avoue que je comprends bien tout que tu dis. Ça peut même paraître très intéressant, mais j'avoue que, à mon avis, ça n'a rien de spinoziste...

Comtesse : Ah mais je n'ai pas dit que c'était spinoziste !

Deleuze : Ah d'accord ! Parce que Spinoza ne parlerait pas à propos de la mort qui vient du dehors, il ne pense pas que, dès lors, elle passe nécessairement dedans. Car si vous

avez compris, il n'y a pas d'intériorité à ce niveau chez Spinoza. Tout est extérieur, et ça reste extérieur.

La seule intériorité telle que la conçoit Spinoza c'est -- et il emploie le mot -- c'est au lieu d'essence singulière, il parlera d'essence intime. L'essence singulière est, en effet, définie par une intimité. Ça signifie quoi ? [93 :00] Ça veut dire que, en tant que partie intensive, elle a une intériorité, elle a une intériorité. Son intériorité consiste en quoi ? Bizarrement, l'intériorité d'un degré de puissance, c'est la manière dont il comprend en soi les autres degrés de puissance, et c'est ça une des grandes différences entre parties extensives et parties intensives. Une partie intensive quelconque est une *pars intima*, c'est-à-dire une part intime. Qu'est-ce que ça veut dire une part intime ? Encore une fois, c'est très précis ; ça veut dire qu'un degré de puissance, en tant que tel, comprend en soi -- et les degrés de puissance inférieurs, ils ne se confondent pas -- mais il comprend en soi et les degrés de puissance inférieurs et les degrés de puissance supérieurs. C'est par là que toutes les essences conviennent les unes avec les autres en vertu de cette intimité de toutes les essences dans chaque essence. Ce que tu disais tout à l'heure, je pourrais le reprendre [94 :00] au niveau de la convenance des essences et de cette intimité des essences. Il y a donc une intériorité à ce niveau pour Spinoza, et au niveau de l'existence et des parties extensives, il n'y a que de l'extériorité, il n'y a aucune intériorité.

Donc les affects qui dépendent des parties extensives restent uniquement des affects d'extériorité. Si bien que je crois que Spinoza ne pourrait pas prendre à son compte la formule que vient d'employer Comtesse, à savoir, "un affect venu du dehors passe nécessairement au-dedans". Il ne peut pas passer au-dedans, puisque l'affect interne, ça ne peut être qu'un affect "de l'essence en tant qu'essence", en tant que partie intensive, en tant que degré de puissance. Tandis que les affects qui viennent du dehors, ça ne peut être que des affects qui dépendent [95 :00] des interactions entre parties extérieures les unes avec les autres. Il n'y a pas de communication entre les deux. Je peux passer du premier genre au second genre ou au troisième. Un affect du premier genre, un affect passion ne passe pas dans le dedans, c'est-à-dire ne devient pas affect de l'essence.¹¹

[Donc tout ton développement, il est très intéressant, avec un exemple à faire frémir ! C'est que tu comprends en quoi Miller... Miller c'est un drôle d'auteur à cet égard, quant à ce qui nous occupe ici, parce qu'il y a vraiment des pages qui sont incontestablement spinozistes chez Miller, mais ce n'est pas un commentateur de Spinoza, donc il a tous les droits. Tantôt il va dans la cohérence de sa propre inspiration, il a des éléments d'inspiration très, très spinoziste. Ça renvoie à tout le panthéisme d'Henry Miller, [96 :00] et puis il a des inspirations qui viennent tout à fait d'ailleurs, ne serait-ce que tout un côté qui lui vient de Dostoïevski, et puis le mieux, le plus beau ce qui lui vient de lui-même, à savoir ce qui fait que toutes ses aspirations consistent les unes avec les autres, se conviennent les unes avec les autres.

Or à quel point, si tu veux, tout l'élément que tu as développé est évidemment non spinoziste, ce n'est pas difficile si vous vous rappelez l'idéal de Spinoza. L'idéal de Spinoza -- je ne l'ai pas rappelé mais j'en profite pour le rappeler là -- c'est vraiment que le monde de l'inadéquat et de la passion, c'est le monde des signes équivoques, c'est le

monde des signes obscurs et équivoques. Or toi, tu as développé à la Miller, c'est l'exemple même d'un signe obscur.] Or pour Spinoza là, Spinoza est sans aucune nuance : vous vous traînez dans le premier genre de connaissance ; vous vous traînez dans la pire [97 :00] des existences tant que vous en restez à des signes équivoques. Que ces signes soient ceux de la sexualité, soient ceux de la théologie, soient ceux de n'importe quoi d'autre, peu importe d'où viennent ces signes, que ce soit des signes du prophète, ou les signes de l'amant, c'est du pareil au même. C'est du pareil au même. C'est le monde des signes équivoques. Or, au contraire, toute la montée vers le second genre et le troisième genre de connaissance, c'est supprimer au maximum -- qui dira toujours au maximum en vertu de la loi des proportions, on est condamnés bien sûr, il y aura toujours des signes équivoques, on sera toujours sous leur loi, c'est la même loi que la loi de la mort -- mais le plus que vous pourrez substituer aux signes équivoques, le domaine des expressions univoques, et c'est tellement ... [*Deleuze ne termine pas*]

Alors le problème du sexe, "le monde du sexe", ben évidemment, Spinoza n'aurait pas écrit un livre sur le monde du sexe. [98 :00] Pourquoi il n'aurait pas écrit sur le monde du sexe ? Pourquoi est-ce que pour Spinoza là, je, je n'ai pas besoin de le remplacer, c'est évident là qu'il nous dit quelque chose là-dessus, il nous dirait : "Oh mais ça existe, ça existe, la sexualité, ça existe. C'est même tout ce que vous voulez, tout ce que vous voulez, mais c'est votre affaire. Est-ce que vous en faites la part principale de votre existence ou une part relativement secondaire ?" Pourquoi lui, il dirait pour son compte, évidemment c'est aussi question de tempérament. De nature, je crois que Spinoza était fondamentalement un chaste, comme tous les philosophes d'abord, et particulièrement lui. Je dis, pourquoi ? Pourquoi ? C'est très ancré si vous voulez du point de vue du spinozisme. C'est que pour lui, la sexualité est inséparable de l'obscurité des signes.

S'il y avait une sexualité univoque, ah ça, il serait complètement pour, ce n'est pas, il n'est pas contre [99 :00] la sexualité. Si vous pouviez tirer et vivre dans la sexualité des expressions univoques, il vous dirait : "Allez-y, allez-y, c'est ça qu'il faut faire." Mais voilà, il se trouve, a-t-il tort ou a-t-il raison ? Y a-t-il des amours univoques ? Il semblerait plutôt, et il semble que l'on soit allé tout à fait dans ce sens, que loin de découvrir des ressources d'univocité dans la sexualité, on a, au contraire, jonglé, fait proliférer l'équivocité du sexuel, et que ça a été une des plus belles réussites de la psychanalyse de développer en tout sens l'extraordinaire équivocité du sexuel. Alors les critères de Spinoza là, il ne s'agit pas de... Il s'agit de les comprendre avant. Spinoza dirait : "Vous comprenez, il ne faut pas m'en vouloir," mais Spinoza dirait, nous dirait, "Ça ne m'intéresse pas beaucoup" parce qu'il dirait : "vous [100 :00] privilégiez la sexualité... [il ne] faut pas privilégier à ce point-là la sexualité parce que si vous vous en tenez aux signes équivoques, vous en trouvez partout. [Il ne] faut pas vous en faire. Vous pouvez être aussi bien prophète, vous pouvez être prophète, vous pouvez être pervers, vous pouvez être prophète, ce n'est pas la peine d'aller chercher des trucs sur... sur la bisexualité, par exemple, ou sur le mystère du sexe, ou sur le mystère de la naissance. Les signes, prenez-les où vous voulez, si vous aimez les signes équivoques."

Mais une fois dit que le spinozisme -- si c'est vrai ce que je vous proposais, c'est presque l'interprétation, le seul point d'interprétation auquel j'ai tenu depuis le début de ces

séances sur Spinoza -- si vraiment le spinozisme c'est un effort pratique qui nous dit, pour ceux qui seraient d'accord avec un tel projet, avec une telle tentative, il nous dit quelque chose que vous comprenez : ce qui fait votre chagrin, votre angoisse, c'est précisément [101 :00] que vous vivez dans un monde de signes équivoques. Et ce que je vous propose, moi, Spinoza, c'est une espèce d'effort concret pour substituer à ce monde de l'obscur, à ce monde de la nuit, à ce monde du signe équivoque, un monde d'une autre nature que vous allez extraire du premier, vous n'allez pas opposer du dehors, vous allez extraire du premier avec beaucoup de précautions et qui est un monde d'expressions univoques.

Là, Spinoza serait assez moderne, assez comme nous. Quant à la sexualité, il pense, lui, qu'il n'y a pas, qu'il n'y a pas d'expression univoque du sexuel. Alors, en un sens, d'accord, ça vient du dehors, ça vient du dehors. C'est-à-dire allez-y, mais que ça ne soit pas la plus grande partie de vous-même, parce que si c'est la plus grande partie de vous-même, à ce moment-là, quand viendra la mort, [102 :00] ou bien plus, quand viendra l'impuissance, l'impuissance légitime de l'âge, quand viendra tout ça, eh bien, vous perdrez la plus grande partie de vous-même. Oui, l'idée de Spinoza est très curieuse, c'est que finalement, "sera la plus grande partie de moi-même, ce que j'aurai fait durant mon existence comme étant la plus grande partie de moi-même." Alors si je prends une partie mortelle, si je fais d'une partie mortelle la plus grande partie de moi-même, eh bien, à la limite je meurs tout entier en mourant et je meurs avec désespoir... [*Une étudiante* : Oui mais...] Oui ?

[II.6] Une étudiante : Moi, je pense, alors si on s'en tient à la connaissance du deuxième genre comme la plupart, parce que même cette condition du troisième genre, on n'ose pas en parler, on n'en parle pas, alors si on s'en tient à cette condition du deuxième genre qu'advient-il, qu'en est-il ?

Deleuze : Ah, c'est bien là aussi ça marche. Il faudrait plutôt dire : « qu'est-ce qui nous manque si on s'en tient au troisième genre ? » [103 :00]

L'étudiante : Pourquoi ? Il doit nous donner quelque chose... [*Deleuze parle en même temps qu'elle* : Oui, oui, non, oui]... Il doit nous donner quelque chose...

Deleuze : oui, ça, c'est absolument vrai. Ce qui manque, c'est que je crois voilà... c'est que, dans la connaissance du second genre, on comprend tout... [*Pause*] de quoi ? On comprend tout des rapports, et là on ne peut pas aller plus loin que dans le domaine des rapports. Ça veut dire quoi ? Ça veut dire qu'on comprend le rapport, les rapports respectifs entre trois individus. Pourquoi je dis entre trois individus, et pas entre deux ou quatre ? Parce que le rapport entre trois individus, c'est l'exemple privilégié, A, B, C. [104 :00] J'appelle A, un premier individu ; j'appelle B un deuxième individu extérieur au premier, et j'appelle C l'individu composé par A et B. Voyez pourquoi j'ai besoin dans cet exemple privilégié de trois individus. Deux individus qui composent leurs rapports forment nécessairement un troisième individu. Exemple : le chyle et la lymphe pour reprendre l'exemple de Spinoza. Le chyle et la lymphe sont des parties du sang ; ça veut dire, il y a un individu, le chyle, un individu, la lymphe, dans la mesure où chacun

sous un rapport, dans la mesure où leurs rapports se composent, ils composent le sang, troisième individu. Donc, le deuxième genre de connaissance me dit tout sur les rapports [105 :00] qui composent et décomposent les individus.

Qu'est-ce qu'il ne me dit pas ? Eh ben, il ne me renseigne pas sur la nature singulière ou l'essence de chaque individu considéré, à savoir il ne me dit pas quelle est l'essence de A, quelle est l'essence de B, à plus forte raison quelle est l'essence de C. Il me dit comment C s'applique à A et B. Tu vois, c'est exactement ça ; il me dit comment la nature du sang s'applique à la nature du chyle et à la nature de la lymphe puisque le chyle et la lymphe composent le sang.

[II.7] Une étudiante précédente : Donc moi, si je m'en tiens à la définition, quelque chose d'essentiel m'échappe, c'est-à-dire ce qui est l'essence, par conséquent, à la mort, la plus grande partie devrait être sauvé ; on en reste [*Inaudible*], moi, je crois.

Deleuze : Si, voilà, [106 :00] alors là, tu poses une question, en effet, très, très précise, mais ça, je ne l'ai pas développé, pas parce qu'on ne peut pas la développer, parce qu'elle devient assez théorique. Ça, je le dis pour ceux que ce point intéresse, c'est comment on passe, en effet, chez Spinoza du deuxième genre au troisième genre : pourquoi est-ce qu'on n'en reste pas au deuxième genre ? Là, le texte pour ceux qui iront jusqu'au livre V -- ce que je souhaite, pour tous, ici, je signale quelque chose qui est, vu le caractère extraordinairement difficile de ce livre cinq, je dis pourquoi, que la vitesse des démonstrations, il y a quelque chose à la fois de fantastique, c'est un texte d'une beauté ! je veux dire, c'est la pensée qui a atteint, un niveau de vitesse de vol, à toute allure, c'est très curieux ce livre V -- Eh bien, voilà, si j'essaie de décomposer : le deuxième genre procède par notions communes. Les notions communes, c'est les idées de rapport, [107 :00] ce n'est pas du tout, encore une fois, des notions générales ou abstraites ; c'est les notions de rapports caractéristiques, c'est les compositions de rapports, c'est ça les notions communes.

Mais voilà les notions communes, qui sont des rapports composés, qui sont donc les idées d'une composition de rapports nous mènent toujours -- c'est ça le premier moment du raisonnement spinoziste -- sont toujours liés à l'idée de Dieu. Bizarre ça, qu'est-ce qu'il veut dire ? Il veut dire une chose très simple. C'est que lorsque l'on veut considérer des notions de compositions de rapports dans la nature, vous ne pouvez pas vous faire l'idée adéquate d'un rapport composé sans en même temps former une idée de Dieu comme fondement des rapports qui se composent. [108 :00] Donc, vous allez normalement et nécessairement de la notion commune à l'idée de Dieu comme fondement de tous les rapports. En effet l'idée de Dieu, c'est, elle est définie à ce niveau, à ce niveau, elle serait définie comme ceci, "le fondement de toutes les compositions de rapports".

Mais alors, vous voyez que l'idée de Dieu, elle est très bizarre chez Spinoza. Je veux dire, d'une part, elle est nécessairement liée à la notion commune, à l'idée des rapports qui se composent, mais d'autre part, en même temps, ce n'est pas une notion commune. C'est plus, c'est quelque chose de plus. Alors là, ça devient très bizarre, en effet, l'idée de Dieu. Ce n'est pas l'idée des rapports qui se composent, c'est l'idée d'un véritable

fondement concret pour toutes les compositions de rapports. Ça va, c'est l'idée d'un être infini, comme fondant tous [109 :00] les rapports qui se composent. C'est donc plus qu'un rapport qui se compose, l'idée de Dieu. Et pourtant elle est liée à l'idée des rapports qui se composent.

Donc je vais nécessairement de la notion commune, c'est-à-dire du second genre de connaissance, à l'idée de Dieu. Et là, l'idée de Dieu, donc, c'est exactement, je ne vois pas d'autre [moyen] pour vous faire comprendre, c'est comme si l'idée de Dieu avait deux faces chez Spinoza. Sur une face, elle est tournée du côté des notions communes. En effet, elle est tournée du côté des notions communes parce qu'elle est le fondement de tous les rapports qui se composent, et que les notions communes, c'est toujours l'énonciation de tel ou tel rapport qui se compose. Donc voilà une face tournée vers les notions communes. Et, je vais nécessairement de la notion commune à l'idée de Dieu.

Mais une fois que je suis dans l'idée de Dieu, je m'aperçois [110 :00] qu'il y a quelque chose de plus dans l'idée de Dieu que dans les notions communes, si bien qu'elle a une face tournée vers autre chose, qui est quoi ? À savoir Dieu comme "contenant", comme étant lui-même une essence qui contient toutes les essences, à savoir toutes les essences singulières sont comprises dans l'idée de Dieu. Toutes les essences singulières sont comprises, contenues dans l'idée de Dieu, si bien que l'idée de Dieu est comme le pivot qui nous fait passer nécessairement du second genre au troisième genre.

Est-ce que ça résout tout ?¹² [Oui et non, parce que très bizarrement -- et je dis ça pour finir parce que c'est très important dans le livre V, si vous suivez -- quand vous lirez bien le livre V, vous verrez que Dieu, dans le livre V est successivement, à quelques propositions de distance, est présenté comme, et sous, deux portraits absolument différents, au point que certains ont dit « mais ça ne va pas [111 :00] tout ça, ça ne va pas, on ne peut pas se contredire à ce point là, à quelques pages de distance », et Spinoza n'éprouve aucun, aucun besoin de résoudre les apparentes contradictions tellement, justement, je crois, elles sont apparentes. Si on suit bien l'ordre du texte, on n'est pas gêné.

Parce que dans une première série de textes, il explique que nous aimons Dieu, mais que Dieu ne nous le rend pas, c'est un Dieu impassible. L'idée de Dieu nous donne l'idée d'un Dieu impassible, qui compose tous les rapports, mais qui lui n'est pas affecté, nous l'aimons et il ne nous aime pas, si vous voulez, c'est comme une résurrection du vieux Dieu épicurien. Vous n'attendez pas qu'il vous le rende, ça n'a aucune importance. Et quelques pages plus loin, dans l'amour que nous avons pour Dieu, l'amour du [112 :00] troisième genre cette fois-ci, dans l'amour du troisième genre que nous avons pour Dieu, c'est Dieu qui lui-même, qui s'aime, à travers notre amour pour lui, et c'est Dieu qui nous aime, à travers notre amour pour lui, où là, il y a comme une identité de notre amour pour Dieu, de l'amour de Dieu pour lui-même et de l'amour de Dieu pour nous. Ça, c'est quoi ? C'est bien le troisième genre de connaissance.]

Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Mais la contradiction, je ne la vois pas ; elle ne me gêne pas du tout en tous cas. Je dirais, la première sorte de textes, c'est l'idée de Dieu telle

qu'elle est rapportée au second genre de connaissances, et la seconde sorte de textes, c'est l'idée de Dieu rapportée au troisième genre de connaissances. Tant que Dieu est saisi uniquement comme fondement des rapports qui se composent, c'est un Dieu impassible, à savoir [113 :00] n'importe quoi se compose très bien, tout est bien, etc. Quand on passe aux essences singulières évidemment, l'idée de Dieu change de sens. Du deuxième au troisième genre, ça ne peut pas être la même idée de Dieu, parce que cette fois-ci, c'est l'idée de Dieu comme étant une essence qui contient toutes les essences. L'essence absolument infinie qui contient tous les degrés de puissance, la puissance, ou comme il dit, " a puissance absolument infinie qui contient tous les degrés de puissance". Donc il y a une raison très forte pour que Dieu ait comme deux portraits successifs. Mais c'est comme s'il faisait deux tableaux successifs d'une espèce de Dieu impassible très épicurien et puis, au contraire, un Dieu mystique, le Dieu mystique du troisième genre qui, à travers l'amour qu'on a pour lui, s'aime lui-même et nous aime nous.¹³

[L'étudiante précédente : Et ça ne rejoint pas, ça, cette intériorité du degré de *[Inaudible]* [114 :00]

Deleuze : Complètement, c'est la même chose ; c'est tout à fait la même chose, c'est là l'intimité ; il n'y a plus que de l'intimité...

Richard Pinhas : *[Inaudible]*

Deleuze : Non, pas vraiment... Oui, il appelle ça Dieu, oui...

Pinhas : *[Inaudible]*

Deleuze : Des notions communes,] voilà, je vais te dire, c'est une très bonne question parce que tout ça, c'est des questions très pratiques. Je traduis ta question, je la traduis comme ça pour mon compte : est-ce qu'on peut être un spinoziste modéré ? *[Rires]* Je veux dire, un Spinoziste modéré, ça serait un Spinoziste qui dirait, ah bien oui, je vais jusque-là, mais je ne peux pas, on dirait, pardonnez-moi, mais je ne peux pas aller plus loin.¹⁴ [Alors [115 :00] Richard, il nous demande, est-ce qu'on peut être un spinoziste qui s'en tient au second genre de connaissance et qui s'en contente. Moi, je suis très heureux de cette question.

Pinhas : *[Inaudible]*

Deleuze : Ah, ce n'est pas ça ?

Pinhas : À aucun moment, on ne sent la nécessité de ce fondement. Alors ma question c'est : à quel moment et pourquoi est-ce que Spinoza a éprouvé la nécessité d'un fondement ? Je cherche à comprendre.

Deleuze : Je dirais, à deux niveaux il éprouve la nécessité d'un fondement parce qu'il a l'intime conviction, là, puisqu'encore une fois, on ne cherche pas à comprendre là des raisons théoriques, il a l'intime conviction que l'idée de Dieu ne peut pas être traitée

comme une simple notion commune, que l'idée de Dieu est nécessairement l'idée d'un être à la fois infini et singulier, que dès lors, [116 :00] un être infini, les notions communes pourraient nous le donner, mais un être à la fois infini et singulier, non. Il y a quelque chose dans l'idée de Dieu, c'est l'idée d'un être, ce n'est pas l'idée d'un rapport. Les notions communes, c'est l'idée de relations de rapports.

Alors pourtant je recommence quand même, bien que j'aie mal compris ton intervention, si je reprends ma question :] « est-ce que c'est convenable, un spinozisme mutilé, tronqué qui s'arrêterait au second genre de connaissances et qui dirait « bien non, le reste, ça ne va pas, je ne suis pas pour le reste. » Je me sentirais très, pour un spinozisme mutilé, je trouve qu'au niveau des notions communes, c'est parfait, ça me va, c'est très bien, pour une raison simple. Mais à ce moment-là, il y a une condition pour être un spinozisme tronqué. Pour être un spinozisme mutilé, il faut vraiment croire qu'il n'y a pas d'essence, [117 :00] qu'il n'y a que des relations. Si je crois qu'il n'y a que des relations et pas d'essence, là ça va même de soi, le troisième genre de connaissances, je n'en ai pas besoin, non seulement je n'en ai pas besoin, mais il perd tout sens. Alors il faut voir... Vous ne pouvez être un spinozisme tronqué que si vous pensez que, finalement, il n'y a pas d'être, il n'y a que des relations.

Bon, mais si vous pensez qu'il y a de l'être, si vous pensez que le mot essence n'est pas un mot vide de sens, à ce moment-là, vous ne pouvez pas vous arrêter aux notions communes. Vous ne pouvez pas dire qu'il y a des relations, il faut un fondement des relations, c'est-à-dire il faut que les relations soient fondées dans l'être. C'est par là que l'idée de Dieu, elle est autre chose qu'une notion commune. Une notion commune, c'est une idée de rapports. Dire l'idée de Dieu, c'est à la fois lié aux notions communes, mais ça excède, ça déborde la notion commune, vous voyez ce qu'il veut dire, [118 :00] c'est très simple, il veut dire les relations doivent bien se dépasser vers quelque chose qui est. Il doit y avoir un être. [*Pause*]¹⁵

[II. 8] [Pinhas : Sans être radical, je donnerais un exemple, je pense... On dit « d'accord pour les relations », et pourtant je vais te dire, par exemple, moi en tant que musicien, j'ai besoin des essences. On avait vu à un certain moment, il y a plusieurs années, que sur tel type de sonorités, mais on peut aussi bien le retrouver en peinture, on a l'essence bois, on a l'essence métal, on a, bref, quelque chose qui dépasse objectivement les simples relations, tout cela ne m'entraîne pas, le fait que] j'ai besoin moi, pratiquement de ces essences, que le peintre ait besoin de ces essences pour exprimer ces lumières, n'implique pas un principe d'unicité qui serait l'essence que l'on comprend comme une essence. [Deleuze : D'accord] A la limite, ça ne serait même pas confié au niveau des relations. [119 :00]

Deleuze : Non, toi, tu ne fais pas un spinozisme tronqué, mais tu fais un spinozisme mutant. [*Rires*] Ta transformation radicale, tu dis, « je garderai les essences », donc ce n'est pas là que je me distinguerais, moi. Je resterais beaucoup plus modeste, mais... Eh, tu ne gardes pas les essences, mais tu transformes complètement le sens spinoziste du mot essence. Alors, en effet, toi, ce que tu appelles « essence », c'est finalement quelque chose qui est de l'ordre de « l'événement ». C'est « l'événement du bois », c'est le bois

comme « événement », et pas comme chose, et Spinoza lui, il garde au mot « essence », son sens absolument traditionnel en philosophie, c'est-à-dire "ce que la chose est", par opposition à l'accident. Au contraire, toi tu fais une révolution qui suppose la philosophie moderne, à savoir « l'essence, c'est l'accident ». [*Pinhas essaie d'interrompre et contredire Deleuze*] Oui, si, si c'est ça que tu fais... [*Rires*] Si, si, si, si. Tu ne fais pas ça ; alors, qu'est-ce que tu fais ? [120 :00]¹⁶

[Pinhas : Bien sûr, quand tu affirmes que le bois en tant qu'événement ça va être, le métal en tant qu'événement, ça va être effectivement une dominante donnée [*Inaudible*] ... que nous sommes dépassés vers quelque chose, ce vers quelque chose, c'est, c'est quelque chose qui n'est pas du tout du domaine de l'événement, ça serait, je peux dire que des tautologies ...]

Claire Parnet : [*Inaudible*]

[II.9] Deleuze : Ah, là tu en veux beaucoup...

Pinhas : ... l'idée, par exemple, l'idée de métal pur, par opposition aux événements que peut produire l'événement métallique, [*Inaudible*]... l'idée d'un métal pur, je n'arriverai pas à la décrire, mais c'est quelque chose que j'arrive à concevoir,

Deleuze : Evidemment, que tu arrives à le concevoir, évidemment, [121 :00] mais qu'est-ce c'est que ton idée de métal pur ? Là, on pourrait prendre, moi je vois très bien, on demanderait à Spinoza, qu'est-ce que c'est un métal pour lui. Il donnerait une définition par l'essence, et je suis sûr que toi, tu y arriverais, mais que ce serait justement une définition qui implique un tout autre sens de l'essence. Pour moi, si on me dit « un métal pur aujourd'hui, qu'est-ce que c'est ? », c'est essentiellement ce qu'on pourrait appeler une "essence opératoire". L'essence désigne ce qui se dégage, ce qui se dégage des choses à l'issue d'un certain type d'opération. Alors quelles opérations dégagent l'essence ? Là, il faudra se demander cela. Bon, d'accord même si je dis alors là, je ne peux pas bien dire. Mais si tu veux, l'essence au sens qui me semble actuel, c'est quelque chose qui est inséparable d'un certain type d'opération, qu'on fait passer, dans lequel on fait passer [122 :00] la chose. Par exemple, l'essence d'un bois, et là on voit bien dans quel sens l'essence est singulière, l'essence d'un bois, ça se voit au rabot -- au rabot je dis ça, mais le musicien dirait autre chose, un menuisier dirait, ça se voit en rabotant -- vous n'avez pas deux bois même de la même espèce,¹⁷ [qui... les fibres du bois... Or, ce rapport... Quoi ?

Pinhas : Tu réduis l'idée d'essence. J'entendais vraiment essence au sens fort, [Deleuze : Mais moi aussi !] c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas simplement une essence opératoire. Alors, je prends un exemple pour essayer d'expliquer parce que c'est quelque chose d'assez important. Bon, quand tu dis qu'un rapport est éternel, qu'une essence est quelque chose d'éternel, bon, moi je pensais à un morceau de musique. Une musique n'existe pas tant qu'elle n'est pas effectuée, effectivement, un son ça n'existe qu'effectué, mais à la fois, on sait très bien qu'il y a [123 :00] pour une forme musicale achevée, qui soit un morceau qui agisse, un morceau parfait, il n'y a qu'une forme possible, il n'y a

qu'une expression possible, c'est-à-dire en fait qu'il soit effectué ou pas passe [Deleuze : J'avais un exemple presque (*inaudible*)] la forme parfaite d'une mélodie, qu'elle soit effectuée ou pas, ça nous concerne nous, mais ça ne concerne pas son essence. Or on pourra dire qu'une mélodie parfaite a une essence, enfin j'espère en tout cas.] [II.10] et à ce niveau-là, quand je dirais que telle mélodie a une essence métallique, le fait que ça passe par des instruments métalliques ou pas n'est que de second ordre. Donc c'est pour ça que l'essence de cette mélodie sera une essence proche, en tout cas je pense de l'essence classique, enfin au sens classique de sa définition, mais pas du tout une essence opératoire ; [Deleuze fait un grognement, en désaccord] effectivement après on va trouver des rapports opératoires.

Deleuze : C'est toi qui ne comprends pas parce que tu méprises les menuisiers. [124 :00] C'est évident dans que tu dis.

Pinhas : [*Inaudible*]

Deleuze : Tu me réponds... Non, alors là, attention, là, ça devient très intéressant pour moi, parce que, tu me réponds, « il ne faut pas parler d'une essence opératoire parce que l'opératoire, ça ne concerne finalement que le matériau », et là, tu y substitues à mon exemple de menuisier, tu substitues un exemple de musique, qui est tout à fait bien, que tu as tout à fait bien expliqué, ton exemple de musique. Mais je dirais moi, si l'on s'installe au niveau de ton exemple de musique, c'est bien évident que ta mélodie soit exécutée par tel bois ou plutôt que par tel autre, cet aspect opératoire est très, très secondaire par rapport... [*Interruption ; fin de la cassette ; 2 :04 :57*]¹⁸ [à l'essence. Tu as complètement raison de dire [qu'] il y a une essence mélodique là ; il y a une essence mélodique qui ne se confond pas du tout avec les matériaux propres à l'exécution de la mélodie. Mais, ça, c'est au niveau de ton exemple musical. Essaie maintenant de te mettre au niveau du menuisier. Quand je dis, il y a le rabot qui opère sur le bois, qui fait surgir l'essence,]

Partie 4 (durée 30 :52)

[125 :00] ...Ce n'est pas du tout parce que le menuisier est réduit à du matériau, au contraire, c'est parce qu'à son niveau, l'essence du bois, l'opération du rabotage, fait surgir au niveau de la menuiserie, l'équivalent de ton essence mélodique. C'est par rapport à la musique que tu peux réduire l'opération du rabotage à une opération qui porte uniquement sur le matériau. Mais si tu la prends en elle-même cette opération du rabotage, elle ne porte pas du tout sur un matériau.

[II.11] Pinhas : Je ne sais pas si je vais pouvoir dire, en fin de compte, que l'opération du rabotage sur telle pièce de bois est éternelle. Ou bien à un certain niveau de preuve, tu peux toujours me dire que le rapport du rabot sur la pièce de bois est éternel, c'est vrai.

Deleuze : Exactement comme un...

Pinhas : ...comme, comme le fait de créer

Deleuze : Non, ce n'est pas le rapport [de créer] et non pas plus qu'en musique, tu n'accepterais de dire : c'est le rapport de l'archer sur les cordes. [126 :00] Le rapport de l'archer sur les cordes, c'est des effectuations, c'est des, c'est des coefficients d'effectuation. Le rapport du rabot sur le bois, c'est aussi un certain truc d'effectuation. Mais ce qui n'est pas du tout un truc d'effectuation, c'est que cette opération fait surgir une différence essentielle de tel bois, même au sein de la même espèce, [il n'] y a pas deux arbres pareils à ce niveau-là, il n'] y a pas deux arbres dont les lignes, les fibres, ont les mêmes coefficients de résistance, le même degré de perméabilité, etc., etc... Et à ce niveau, il me semble qu'il y a une essence du bois, tout comme il y avait une essence de la mélodie. Mais enfin on s'embourbe là-dedans.¹⁹

[Pinhas : Mais ok

Deleuze: Euh, oui, je reprends ton histoire.

Pinhas : Oui, la nécessité interne à ce niveau, je, je l'accepte cette idée, je, je l'accepte, je l'admets, mais je ne saisis pas pourquoi...

Deleuze : Le pourquoi ? Ben, c'est toi qui viens de le dire, je ne comprends pas, c'est toi qui viens de la démontrer [127 :00] magistralement...

Claire Parnet : Ben, oui...

Deleuze: Tu viens de dire dans une histoire de musique, j'ai mes trois aspects. Tu dis : dans une mélodie, j'ai bien [Parnet : s'il y a une essence...] des coefficients d'effectuation qui sont équivalents, là, à des parties extensives dans les instruments avec lesquels j'incarne, j'effectue ma mélodie. [Il] y a bien le système des rapports mélodiques et puis tu dis, il y a quelque chose de plus, il y a une essence... [Parnet : une essence].

Pinhas : Mais l'essence n'est pas fondement !

Parnet : Ben si, parce que ce n'est pas toi qui la crées ?!

Deleuze : Elle est bien fondement des relations, des relations mélodiques ? Tu as les agents d'effectuation de la mélodie, les rapports mélodiques. Et tu dis, il y a une essence, cette essence qui a l'inconvénient à être appelé fondement ?

Pinhas : Tu comprends, je suis très ennuyé parce que je vois bien la nécessité d'un fondement au sens de... euh, derrière un plan de proposition, au sens le plus propre et le plus réel possible, il y a, il y a besoin d'un plan de fondement. [128 :00] Mais qu'est-ce que je dis « un plan de fondement » dans ce cas-là ? Ça veut dire un ensemble articulé, en fait. Oui, je, je ne suis pas sûr que ce, ce, que ce que j'appelle fondement dans ce cas-là, ce, cette nécessité d'articulation, de laquelle va se dégager ce qu'on appelle un concept de création entre guillemets, euh, corresponde à la notion de fondement chez, chez Spinoza. J'ai, je n'ai pas l'impression du tout.

Deleuze : Je ne comprends pas Richard, parce que tu me parais aller et tu me parais m'échapper dans, par tous les bouts.

Pinhas : Mais je cherche, hein...]

Deleuze : Quand je propose, oui, mais tu ne veux ni l'un, ni l'autre. Quand je propose un spinozisme modeste qui s'en tiendrait au second genre de connaissance, tu me dis : " ah ben non, ce n'est pas ça que je veux moi, il faut, il faut forcément bien garder un sens aux essences". Eh puis alors, quand je te dis : bon, bien alors où est le problème, c'est très bien, alors à ce moment-là, faisons du spinozisme intégral, euh, tu me réponds, « ah ben non, je ne vois pas comment les essences sont [129 :00] des fondements. » Alors, je recommence à ce moment-là, contentons-nous du spinozisme restreint.

Parnet : Ça ne te convient pas

Deleuze: Et ça ne te convient pas. Dans un sens, c'est très gai, c'était ce qui te convient, c'est de toi que tu vas le trouver. [*Pinhas ne semble pas d'accord*] Tu ne veux pas. Non, mais je veux dire, je ne vois pas ton attitude parce que, bon alors, si je te dis, d'accord...

Pinhas : hum, hum, d'ailleurs, d'accord je, je veux bien, l'idée de Dieu ne me dérange strictement pas, je dis, bon.

Deleuze: Ça je comprends bien, on s'en fout, tout le monde, qu'il est appelé cela, « idée de Dieu », ça ne change rien. On peut appeler ça « être », on peut appeler ça « temple », on peut appeler ça tout ce qu'on veut.

Pinhas : C'est peut-être moi qui saisis mal la notion de fondement chez Spinoza. Il me faut saisir cette idée.

Deleuze : Fondement ? [Parnet : C'est facile] Un fondement, ce n'est pas difficile. Là, il ne donne aucun sens particulier, a fondement. Il emploie le mot très rarement, hein, à ma connaissance. Si, il y a une fois le mot « fondement », euh, en latin, hein, le fondement, c'est la raison de quelque chose [130 :00] qui diffère en nature de la chose fondée. C'est le sens au plus simple, à savoir, un fondement de la relation, ça veut dire : quelque chose qui rende compte de la relation et qui ne soit pas une relation.

Alors, pourquoi est-ce qu'il veut un fondement des relations Spinoza ? Parce que, il pense -- et là c'est très conforme au 17ième siècle -- il pense finalement que les relations ne peuvent pas être pensées toutes seules, qu'il faut bien un être plus pur, plus profond que la relation, il faut bien que la relation soit finalement intérieure à quelque chose. Il ne veut pas penser à des relations qui soient de pures extériorités. Bon, alors toi, si tu dis, euh, que tu es d'accord là-dessus, tu es d'accord là-dessus ou pas ?

Pinhas : Oui, oui.

Deleuze : Si toi non plus, tu ne veux pas penser des relations à l'état pur, euh... En effet, ce que tu ajoutes comme fondement, c'est quelque chose qu'on pourra appeler une essence. [Pause] Non ? [131 :00] Tu vas y penser, hein ?

[II.12] Comtesse : On pourrait même dire peut-être, pour reprendre cette question, que dans, dans le discours de Spinoza, peut-être l'idée, l'idée même de traverser les signes, les signes équivoques vers des expressions univoques ou vers un sens unique ou vers un monde de rapports, cette idée même là, cette traversée même des signes, ça suppose nécessairement pour que ça s'accomplisse vraiment, pour que Spinoza même pense, même que ça puisse s'accomplir, il faut nécessairement l'idée d'une vérité. [Deleuze : Ça c'est sûr, là tu as raison] Il faut donc que l'être absolument infini soit pensé nécessairement comme vérité, et il faut penser en plus la vérité [132 :00] comme cause immanente de toutes les puissances d'être... [Deleuze : Complètement d'accord là] sans quoi la traversée et le sens unique, ça ne se comprend pas.

Deleuze : À savoir, et là pour te plaire toi, il faut penser la lumière.

Comtesse : Ça, on ne peut pas...

Deleuze : ... et j'ai essayé, le, c'est un monde, c'est un monde qui est nécessairement la lumière.

Comtesse : On ne peut pas penser la traversée finalement sans troisième genre.

Deleuze : On ne peut pas penser la traversée sans le troisième genre, d'accord. Ça je dirais -- soit, ça m'ennuie ça -- même mettons, euh, pas sûr, mais mettons et en tout cas, on ne peut pas penser le troisième genre sans, euh, une référence à, à la lumière, à la lumière pure parce que c'est la lumière qui est le contraire de l'équivocité. Des expressions univoques, en effet, les expressions univoques, pour être du second genre, mais elles se déplacent en tout cas vers un milieu absolument nécessaire qui est le monde de la lumière où il n'y a plus d'ombre, quoi. Tandis que les signes équivoques, c'est vraiment le clair-obscur, c'est vraiment les ombres, c'est vraiment tout ce qu'on dit, mais un monde de la lumière pure, c'est pour ça que c'est la seule métaphore de Spinoza perpétuellement la lumière, la lumière. Quelle heure il est ?

Claire Parnet : Il y a un garçon là-bas

Étudiant : Midi et demi, 33

Deleuze: Bon, ah, [Un étudiant a une question, qu'on entend mal] oui, oui, oui, oui, euh, essayez de parler le plus fort que vous pouvez.

Étudiant 3 : Je voulais vous parler du problème de la distinction [Inaudible] ...

Parnet : Il faut parler plus fort.

Deleuze : Je, je dirai moi, si j'entends, je dirai ce qu'il dit.²⁰

[II.13] [Étudiant 3 : Je dis que je voudrais vous parler du problème ... *[Inaudible]* morale... [134 :00] Tu as éprouvé le besoin d'introduire en faisant ce cours avec l'idée d'épreuve à l'échelle de la vie en faisant la distinction sans, sans la développer, de la morale... Et je demande dans quelle mesure il peut y avoir chez Spinoza une distinction totale avec la morale s'il définit la vie comme progrès ou comme actualisation des parties extensives comme il y a des arborescences...

Deleuze : Euh, je peux répondre, parce que là, c'est pour moi, pour moi relativement facile. Je peux répondre avant que tu aies fini, ou bien j'attends que tu aies tout fini ? *[Pause, négociations entre étudiants]* Alors, je ne réponds pas tout de suite ? C'est autre chose après, ce que tu as à dire ou pas ? *[L'étudiant répond]* Quoi ? Alors, vas y, oui ? [135 :00]

Étudiant 3 : Je me demande justement si, euh, si on continue d'avancer en termes d'essence comme ça, si on n'a pas la dimension et la spécificité de l'emploi du mot « essence » chez Spinoza, je me demande si on ne quitte pas, dès qu'on parle d'essence, l'immanence, et on est forcément amené à une, à juger la copie, euh, la mettre devant un tribunal, et *[Deleuze : euh...]*] c'est toute la, la séparation du dualisme au niveau de, de, du monde de l'équivocité, et est-ce que parcourir la ligne dans, dans ce que j'appellerai un monde tragique sans sens ? Je me demande s'il y a une nuance là qui pourrait chez Spinoza... [136 :00] *[Inaudible à cause de divers bruits de fond et voix près du micro]*

Deleuze : C'est des bonnes questions, ça. Oh là, à mon avis, euh, je réponds parce que, en plus, c'est des questions où la réponse est relativement claire cette fois-ci, il me semble. Euh, je dirais ceci : À mon avis, à mon avis, on peut toujours dire, après tout, est-ce qu'il ne réintroduit pas quelque chose comme une morale ? Tu as très bien défini la morale. Moi, je crois que la morale, ça ne peut être entre, pour moi, c'est essentiellement le système du jugement. C'est le système du jugement. Euh, il n'y a pas d'autre sens de la morale, à savoir, il y a une morale lorsque, euh, je suis jugé d'un point de vue ou d'un autre, quel qu'il soit, c'est l'autonomie du jugement la morale.

Alors, je ne dis pas du tout que ce soit mal mais, euh, c'est ça, euh, [137 :00] quelque chose, quoi que ce soit est jugé, c'est ça la morale. Le livre, le seul livre de morale, il n'y a qu'un livre de morale au monde, c'est, euh, l'Apocalypse. Et l'Apocalypse, ce n'est pas le récit de la fin du monde, c'est le récit du jugement dernier et du préparatif, des préparatifs du jugement dernier. Le moraliste, c'est l'homme du jugement au point que je dirais même, tout jugement est moral. Il n'y a de jugements que moraux.

Alors, l'objection consiste à dire, est-ce qu'il n'y a pas quand même avec l'idée d'épreuve. Je précise : pour Spinoza, à mon avis, il nous dit lui-même « il n'y a jamais d'autonomie du jugement ». Ça, il le dit formellement dans sa théorie de la connaissance. Et il veut dire quoi quand il le dit, « il n'y a jamais d'autonomie du jugement » ? Il veut dire, le jugement n'est jamais que la conséquence d'une idée. Il n'y a pas une [138 :00] faculté de juger dont les idées seraient l'objet, mais ce qu'on appelle un jugement, ce

n'est rien d'autre que la manière dont une idée s'affirme elle-même ou se mutile elle-même. C'est important, ça.

Donc, il n'y a pas de jugement pour lui, c'est la même chose de dire, il n'y a pas de jugement, il n'y a pas d'autonomie du jugement, ou dire, le jugement n'est que la conséquence, n'est que le développement de l'idée. Or, jamais il ne revient là-dessus, il n'y a pas de jugement. Et pourtant il nous dit, notamment il dit explicitement dans une lettre, il parle de l'existence comme épreuve.

Moi, je crois qu'il a une idée très, très bonne à cet égard, tout à fait pratique. Il veut dire, vous savez, euh, les jugements, eh bien, la manière dont vous êtes jugé, tout ça, ce n'est pas ça qui est important. Bien sûr, il y a un système du jugement ; pour lui, la religion, la morale, [139 :00] c'est un système du jugement, et c'est ça qu'il dénonce. Alors, qu'est-ce qu'il veut dire quand il dénonce le système du jugement ? Il veut dire finalement, il n'y a qu'une chose qui compte, ce n'est pas la manière dont vous êtes jugé, c'est que finalement, quoi que vous fassiez, c'est toujours vous qui vous jugez vous-même.

Voyez ce qu'il veut dire, mais, il y a d'autant moins de problème du jugement que c'est vous qui vous jugez. Vous êtes jugé par quoi ? Ce qui vous juge, ce n'est pas des valeurs qui vous seraient extérieures. C'est les affects qui viennent remplir votre mode d'existence. Vous existez de telle ou telle manière. Bien, ce mode d'existence, il est rempli, il est effectué par des affects. Ce qui vous juge, c'est la nature de vos tristesses et de vos joies. [140 :00] Donc, vous vous jugez vous-même.

Et là, Spinoza se fait sans pitié, hein, parce que, il a à la fois des côtés extrêmement tendres et puis des côtés extrêmement durs ; on le sent à travers les textes. Il y a des choses qu'il ne supporte pas. Il ne supporte pas l'homme qui se fait souffrir lui-même. Il ne supporte pas toute la race des masochistes, des dépressifs, des, euh, il ne supporte pas. Vous me direz, [c'est] facile de ne pas supporter. Mais, non, c'est les questions de valeur attribuée à telle ou telle chose.

Il pense que c'est la misère, hein, que c'est le fond de la misère, hein, que le type qui remplit son existence d'affects tristes, eh bien, il se juge lui-même. En quel sens ? Au sens où il s'est fait la pire, le pire mode d'existence. Sans doute, il n'a pas pu faire autrement. Tout ça, ça ne compte pas, mais, et Spinoza va très loin, [141 :00] il nous dit, c'est des gens tellement contagieux et qu'ils ne veulent que ça, répandre la tristesse, qu'il faut être sans pitié. Ils se jugent eux-mêmes.

En d'autres termes, il n'y a pas de morale. Ou je dis la même chose d'une autre façon, il nous parle d'épreuve, mais j'ai bien indiqué, hélas trop vite, en effet tout à l'heure, qu'il ne s'agit pas d'une épreuve morale. L'épreuve morale, c'est l'épreuve d'un tribunal. L'épreuve d'un tribunal, c'est-à-dire, vous êtes jugé, vous passez en jugement. Dans l'Apocalypse, tout ce livre merveilleux et horrible et, euh, abject, quoi, c'est un livre fascinant, tellement beau et tellement abominable, oui euh, consiste à nous dire, attention,

hein, euh, et puis tout un système, il y a des sous jugements, des attentes, c'est une espèce de procédure incroyable qui est mise en place dans ce livre-là, l'Apocalypse. [142 :00]

Eh bien, ça, ça n'existe pas du tout chez Spinoza. L'épreuve dont il nous parle, c'est tout à fait autre chose. Il nous parle d'une épreuve, je disais, physico-chimique. Ça veut dire, quoi ? Là, ce n'est pas un jugement au sens moral, c'est-à-dire un tribunal, c'est comme un jugement, une auto-expérimentation. Une auto-expérimentation, ce n'est même pas comme si j'éprouvais un vase d'argile ou une pièce d'or. Imaginez une pièce d'or qui s'éprouverait elle-même. Quand je parle d'une fausse pièce, je prends l'exemple, euh, vous complétez, je ne développerai pas l'exemple argile, c'est le même, hein. Spinoza, il invoque l'exemple argile.

Il y a plusieurs manières pour une pièce d'être fausse, pour une pièce d'or d'être fausse. Première manière d'être fausse, elle n'est pas en or. [143 :00] Deuxième manière d'être fausse, elle a de l'or, mais pas dans la vraie proportion qui définit la pièce, la vraie pièce correspondante, elle a moins d'or que la vraie. Troisième manière d'être fausse, c'est la plus intéressante pour les faussaires, enfin, la moins dangereuse, parce qu'ils sont très difficiles à poursuivre à ce moment-là. La pièce est correcte à tous égards, elle a exactement le poids d'or, alors en quoi elle est fausse, c'est qu'elle a été fabriquée hors des conditions légales.

Pourquoi c'est intéressant de faire des fausses pièces d'or en ce sens, au troisième sens ? C'est que le cours n'est pas le même, le cours aux médailles et le cours pièces. Vous voyez, vous pouvez donc être un faussaire tout en étant vrai. [144 :00] Vous fabriquez des pièces d'or avec le même poids que la pièce authentique, le même dessin ; vous êtes faussaire précisément parce que vous y mettez le dessin. En d'autres termes, vous faites une médaille, personne ne peut vous interdire de faire une médaille, c'est légal. Ce qui n'est pas légal, c'est que cette médaille ait exactement les caractères de la pièce officielle et vous jouez la différence de cours entre la médaille et la pièce officielle.²¹ [Bon, voilà donc trois manières d'être une fausse pièce d'or.

Qu'est-ce que ça veut dire, une pièce d'or qui se jugerait elle-même ? C'est d'après les affects qu'elle a. La fausse pièce d'or, mettons qu'elle ait des affects d'argent. C'est de l'argent recouvert avec une couverture d'or. Elle a des affects d'argent. La pièce d'or en proportion, euh, inexacte, [145 :00] elle a des affects d'or, mais qui n'occupent pas la plus grande partie d'elle-même, vous voyez ? La pièce complète d'or qui a autant d'or que la vraie pièce, elle a des affects d'or et pourtant quelque chose lui manque.

Bon, je dirais qu'il y a une manière dont chaque chose peut être posée comme juge d'elle-même en faisant l'épreuve de soi. Faire l'épreuve de soi, c'est quoi ? Bien, c'est, par exemple, un son. Ce n'est pas un jugement ça. Le potier, il a son vase d'argile, et il donne un coup. Ou bien le chimiste, il pose une goutte sur la pièce d'or, hein. C'est une épreuve physico-chimique. Dis-moi de quelle nature tu es faite, hum, dis-moi un peu. Là ce n'est pas un jugement, c'est une expérimentation. Dis-moi un peu [146 :00] de quoi tu es composé toi, qu'est-ce que c'est que ton son à toi. Alors, par exemple, pour reprendre là l'exemple, je te tape là, quel son ça donne là ? Est-ce que, oh, c'est un drôle de son,

tiens, comme le vase d'un potier, hein. Alors, on verrait des gens qui passent pour très élégants ou très moraux. Si on les hait, alors ça donne, bien sûr, on les pince.

Parnet : Là, tu veux me pincer ?

Deleuze : Non, non, non ! On les pince, et on s'aperçoit que, tiens, on se dit, c'est curieux ça, ils donnent un drôle de bruit, ils sont faux, hein, sont faux. Et ça, ça se voit à quoi, quelqu'un fait un geste tout d'un coup. Quelqu'un dans un discours, euh, moral, quelqu'un se trahit. C'est ça qui est chouette, se juger soi-même. C'est, eh, quand on se trahit. Ah tiens, on voit quelqu'un qui parle de choses pieuses, élevées et puis, tout d'un coup, un garçon ou une fille passe, il a un drôle de regard. [*Rires*] [147 :00] Non, je prends des exemples grossiers pour que tout le monde puisse comprendre. [*Rires*] On dit, ah, mais qu'est-ce, qu'est-ce qui, il a le regard qui se voile tout d'un coup un peu, il a un long coup d'œil en dessous, on se dit : "oh, oh, et qu'est-ce que c'est que ça, qu'est-ce que c'est, qu'est-ce que ça veut dire ça ?" Ou bien Monsieur de Charlus dans Proust, hein, Monsieur de Charlus dans Proust, tout d'un coup, a un écart de voix et on se dit : "tiens, qu'est-ce que, qu'est-ce qu'il a, qu'est-ce que", euh... C'est ça l'épreuve physico-chimique, hein.

Alors, ce n'est pas un jugement moral, bien plus, même on peut avoir des surprises. Un type qui paraît, là, comme ça, qui joue même un peu au prolo et qui est vraiment prolo, tout ça. Puis, il y a un son de voix tout d'un coup, et on se dit, ce n'est pas qu'il ne soit pas prolo, mais c'est que, c'est qu'il a une, une âme prodigieuse, c'est que, pour dire ce qu'il vient de dire, il faut que ça soit [148 :00] quelque chose d'autre aussi fort, ou qu'il soit, que ce soit un artiste prodigieux, même s'il ne le sait pas, euh, quelque chose comme ça, quelque chose qui trahit quelqu'un. J'imagine, j'imagine que Spinoza a, c'est un peu ça qu'il essaie de nous dire.

Vous savez, vous voyez les gens exister, les moteurs d'existence des gens, eh ben, il y a des certaines manières dont l'existence est juge d'elle-même. C'est un peu ça aussi que Nietzsche, je ne dis pas que ça se résume à ça. Lorsque Nietzsche dit, ne jugez pas la vie, n'osez pas juger la vie. Euh, il dit c'est affreux, qu'est-ce que c'est que tous ces types qui jugent la vie ? Euh, qu'est-ce que ça veut dire ça, de quel droit vous osez juger la vie ? Donc, c'est comme Spinoza. Ils mettent en question la morale parce qu'ils mettent en cause tout système de jugement, ils mettent en cause tout tribunal.]

Mais, l'idée complémentaire de Nietzsche, c'est un tout autre sens du mot « jugement », à savoir, s'il [149 :00] est impossible de juger la vie, c'est parce que finalement la vie ne cesse pas de se juger elle-même, et en un tout autre sens de « jugement », à savoir, c'est : "vous avez la vie que vous méritez, n'allez pas vous plaindre, ne vous plaignez jamais". N'allez pas vous plaindre, ne vous plaignez jamais parce que finalement les affects que vous avez, qu'ils soient de malheur ou de joie, etc., vous les méritez, pas du tout au sens où vous avez fait tout ce qu'il fallait pour les avoir, mais ce n'est même pas ça. Mais c'est en un sens beaucoup plus malin, beaucoup plus subtil, à savoir : "les affects que vous éprouvez renvoient et supposent un mode d'existence immanent". C'est là que le point de vue de l'immanence est complètement conservé. C'est un mode d'existence immanent

qui est supposé par les affects que vous éprouvez, et finalement vous avez toujours les affects que vous méritez en vertu de votre mode d'existence. [150 :00]

Alors, en ce sens, ah, d'accord, si vous, par exemple, les tragiques, euh, la cohorte des dépressifs dont je parle, comment voulez-vous, ce n'est pas difficile, euh, ce n'est pas difficile, là ce que je dis n'a rien de mal. Vous ne pouvez pas être dépressif au sens vraiment, comme clinique, du mot, si même malgré vous -- je dis bien malgré vous, parce que tout ce dont je parle, je sais bien que ce n'est pas facile -- si malgré vous, vous n'avez pas attaché une certaine valeur aux valeurs du tragique et de la dépression et de la chute. Si vous vivez sur un mode où l'idée de chute n'a strictement aucun sens, je ne dis pas seulement aucun sens, euh, théorique, mais aucun sens vécu. Vous pouvez éprouver des affects de malheur, comme on dit, vous n'en ferez pas un drame. Vous ne pouvez pas y mettre une charge d'angoisse. [151 :00]

Or, ce n'est jamais au niveau des douleurs, ni physiques, ni morale, que vous avez, que les choses se décident. Les choses se décident dans un mode d'existence au niveau des charges d'angoisse que, malgré vous, vous placez sur telle ou telle chose, et là Spinoza serait très, très, il serait comme tout le monde, il les connaît, les charges d'angoisse. Donc, il se dit qu'une sagesse des modes d'existence, c'est arriver à mettre au clair chacun vis-à-vis de soi-même en quoi et sur quoi nous mettons nos charges d'angoisse, qu'est-ce que c'est nos points vulnérables à nous.

C'est un peu, ça, l'épreuve du potier. La charge d'angoisse est toujours là où je casse, où je brise, où je fêle. L'épreuve du potier c'est chercher, hein, les points de fêlure. Si je ne connais pas mes points de fêlure... Or quelle est la meilleure manière de ne pas connaître, qu'est-ce qu'il dénonce dans le système du jugement et du tribunal ? C'est que se fait une propagation du malheur, le goût [152 :00] du malheur, le goût de l'angoisse, etc., qui nous est présenté comme valeur de fond, et ça, Spinoza pense que ça appartient à tout tribunal, ça.

Ce qu'il dit là, la grande Trinité, oui, le tyran, le prêtre et ce qu'il appelle le « prêtre », Spinoza, c'est très simple, c'est "l'homme de l'angoisse", euh, c'est l'homme qui dit « tu as tort, tu es pécheur, je te jugerai ». Tout comme Nietzsche bien plus tard l'appellera aussi, j'appelle « prêtre » celui, l'homme du système de jugement, l'homme du tribunal, hein, bien, le tyran, le prêtre et l'homme du malheur, c'est-à-dire, le tyran, le prêtre, l'esclave. Pour lui, c'est ça les mauvaises argiles ou les fausses pièces d'or, c'est ça.

Alors, ce dont il parle, c'est cette épreuve, oui, c'est du niveau : oui vous comprenez, euh, ce n'est pas du tout que je sois juge, si je vois même mon meilleur ami et, tout d'un coup, je lui fait ça, comme-ci, pour voir comment il résonne, [153 :00] comment il sonne, et je m'aperçois avec effroi que quelqu'un que j'avais vu pendant vingt ans, que j'avais cru connaître, et bien non, il y a quelque chose là, à côté de quoi j'étais complètement passé.

Alors, ça peut être une révélation merveilleuse, si c'est une beauté, si c'est un abîme, vous vous rendez compte ? Est-ce qu'on se dit, ah, bien alors, de toute manière, c'est toujours assez gai, assez fascinant, ces moments ? C'est l'espèce de trahison de soi, on ne

cesse pas de se trahir, hein, euh, en bien ou en mal. Voilà bon, je ne sais pas si j'ai répondu un peu, mais de toute manière, je ne peux pas répondre à des questions comme ça ; elles sont trop difficiles, la réponse est dans votre cœur.²²

Comtesse : Dans *Le crépuscule des idoles*, Nietzsche y dénonce justement, euh, concernant le problème du jugement, ce qu'il appelle, euh, le, le, l'erreur de la liberté [154 :00] comme tour idéologique le plus infâme du pouvoir. Et, il dit ceci, le pouvoir a besoin de faire croire à la liberté individuelle pour faire croire que les gens individuels, qu'ils ont la liberté individuelle ou qui y croient soient responsables. Ils ont besoin, il a besoin que les gens soient responsables pour qu'ils se sentent coupables ; il a besoin qu'ils se sentent coupables pour pouvoir opérer et son jugement de condamnation et sa punition.

Deleuze : Ça, c'est signé Spinoza ; ça, c'est les points où Nietzsche, euh, euh, vraiment se rencontre avec Spinoza. C'est, chez Spinoza, vous trouvez exactement la même critique de la « liberté » comme soumise au même usage. Dites-moi, je suis très ennuyé... Oui, tout de suite, oui, oui, oui, oui ?

Une étudiante : [*Inaudible*] [155 :00]

Deleuze : Bon, d'accord. Alors il se passe quelque chose d'assez ennuyeux, euh. Je comptais avoir fini, mais je n'ai pas fini. Ah bon, et moi je voudrais passer [Parnet : nous aussi], alors, euh, l'heure, la séance suivante, je la ferai, là vraiment, comme une conclusion des conclusions, et alors, je ferai ça, je parlerai un peu de ça et de l'ontologie mais, quoi qu'il se passe, il faut que je termine la prochaine fois, quoi qu'il se passe ! [Fin; 2:35:50]

Notes

¹ Ici, dans la production des CDs Gallimard, une partie du paragraphe ci-dessous, entre minutes 5 et 6, est insérée afin de continuer la pensée de Deleuze sur la philosophie signée "Spinoza".

² Le segment intercalé au paragraphe 2 commence ici et se termine vers la fin de ce paragraphe avec "ce n'est pas à lui de le dire".

³ Voir l'examen successif de la théorie spinoziste de l'individuation, liée aux dimensions de l'individu et à l'avancement de l'individu vers le deuxième et le troisième genres de connaissance lors des séances du 3, 10 et 17 février et du 10 mars 1981.

⁴ Ici commence la première omission des CDs Gallimard, jusqu'au début de la Partie 2 de la transcription et au début du segment I.6 des CDs.

⁵ Cette petite référence, omise dans l'enregistrement de la BNF, est fournie grâce à l'enregistrement produit par Claire Parnet et Richard Pinhas chez Gallimard.

⁶ Tandis que l'identité de "Lawrence", de la perspective deleuzienne, est vraisemblablement D.H. Lawrence, il y a aussi T.E. Lawrence à qui Deleuze s'intéresse surtout dans un chapitre de *Critique et clinique*. Quant à l'autre auteur, la prononciation de ce nom dans le courant de cette séance pose certaines difficultés. La transcriptrice de ce segment de la séance, Cecile Lathuillère, a rendu ce nom comme "Powice." Pourtant, en essayant de cerner les auteurs britanniques du dix-neuvième siècle, j'ai pu identifier

un certain Edward Boys, officier naval et aussi auteur d'un ouvrage obscur mais apparemment apprécié, *Narrative of a Captivity and Adventures in France and Flanders between the years 1803-9* (1827). Étant donné l'érudition toujours surprenante de Deleuze, on pourrait envisager toute possibilité pour résoudre ce petit dilemme bibliographique.

⁷ Ici commence une omission de deux phrases dans les CDs Gallimard.

⁸ Ici commence une omission de trois répliques dans les CDs Gallimard.

⁹ Ici commence une omission de trois phrases jusqu'à la fin de ce paragraphe dans les CDs Gallimard.

¹⁰ Ici commence une omission d'à peu près deux minutes, tout l'exemple sur Henry Miller, dans les CDs Gallimard.

¹¹ Ici commence une omission d'à peu près 2 minutes, toute la réponse de Deleuze à l'exemple sur Henry Miller, dans les CDs Gallimard.

¹² Ici commence l'omission du reste de ce paragraphe et du paragraphe suivant dans les CDs Gallimard.

¹³ Ici commence l'omission de six répliques dans les CDs Gallimard.

¹⁴ Ici commence l'omission des répliques suivantes jusqu'au retour à la possibilité d'un "Spinozisme mutilé", dans les CDs Gallimard.

¹⁵ Ici commence l'omission de presque toute la réplique suivante, jusqu'à "J'ai besoin moi", où commence la section II.8, dans les CDs Gallimard.

¹⁶ Ici commence l'omission de la réplique suivante dans les CDs Gallimard.

¹⁷ Ici commence l'omission d'une partie de la réplique suivante, jusqu'au début du segment II.10, dans les CDs Gallimard.

¹⁸ Les phrases suivantes entre crochets sont absentes de l'enregistrement BNF et sont donc fournies grâce à l'enregistrement publié chez Gallimard, dans la section 8 du cd II.

¹⁹ Ici commence l'omission des onze répliques suivantes, d'à peu près deux minutes, dans les CDs Gallimard.

²⁰ Ici commence une omission de deux répliques dans les CDs Gallimard.

²¹ Ici commence une omission de quatre minutes dans les CDs Gallimard.

²² Les CDs Gallimard termine la séance ici en omettant les deux dernières minutes.