Gilles Deleuze

Séminaire sur Spinoza : Les Vitesses de la Pensée

Novembre 1980-Mars 1981

[Texte revu, le 11 décembre 2024]

Gilles Deleuze

Séminaire sur Spinoza : Les Vitesses de la Pensée

Séance 01, le 25 novembre 1980

Transcription de Timothy Murphy pour Web Deleuze ; transcription augmentée de Charles J. Stivale (*aucun enregistrement disponible*)

C'est très curieux à quel point la philosophie, jusqu'à la fin du XVIIe siècle, finalement nous parle tout le temps de Dieu. Et après tout, Spinoza, juif excommunié, n'est pas le dernier à nous parler de Dieu. Et le premier livre de son grand ouvrage, l'*Éthique* s'appelle « De Dieu ». Et tous, que ce soit Descartes, Malebranche, Leibniz, on a l'impression que la frontière entre la philosophie et la théologie est extrêmement vague. Pourquoi est-ce que la philosophie s'est-elle tellement compromise avec Dieu, e ce, jusqu'au coup révolutionnaire des philosophes du XVIIIe siècle ? Est-ce que c'est une compromission ou bien quelque chose d'un peu plus pur ? On pourrait dire que la pensée, jusqu'à la fin du XVIIe siècle, doit beaucoup tenir compte des exigences de l'Église, donc elle est bien forcée de tenir compte de beaucoup de thèmes religieux. Mais on sent très bien que c'est beaucoup trop facile ; on pourrait dire également que, jusqu'à cette époque, elle a un peu son sort lié avec celui d'un sentiment religieux.

Je reprends une analogie avec la peinture parce que c'est vrai que la peinture est pénétrée avec les images de Dieu. Ma question c'est : est-ce qu'il suffit de dire que c'est une contrainte inévitable à cette époque ? Il y a deux réponses possibles. La première c'est que oui, c'est une contrainte inévitable à l'époque et qui renvoie aux conditions de l'art à cette époque. Ou bien dire, un peu plus positivement, que c'est parce qu'il y a un sentiment religieux auquel le peintre, et bien plus la peinture, n'échappent pas. Le philosophe et la philosophie n'y échappent pas non plus. Est-ce que ça suffit ? Est-ce qu'on ne pourrait pas faire une autre hypothèse, à savoir que la peinture à cette époque a d'autant plus besoin de Dieu que le divin, loin d'être une contrainte pour le peintre, est le lieu de son émancipation maximum. En d'autres termes, avec Dieu il peut faire n'importe quoi, il peut faire ce qu'il ne pourrait pas faire avec les humains, avec les créatures. Si bien que Dieu est investi directement par la peinture, par une espèce de flux de peinture et que, à ce niveau, la peinture va trouver une espèce de liberté pour son compte qu'elle n'aurait jamais trouvé autrement. A la limite ne s'opposent pas le peintre le plus pieux et le même en tant qu'il fait de la peinture et qui, d'une certaine manière, est le plus impie, parce que la manière dont la peinture investit le divin est une manière qui n'est rien d'autre que picturale, et où la peinture ne trouve rien d'autre que les conditions de son émancipation radicale.

Je donne trois exemples : le Greco. Cette création, il ne pouvait l'obtenir qu'à partir des figures du Christianisme. Alors c'est vrai que, à un certain niveau, c'étaient des contraintes s'exerçant sur eux, et à un autre niveau l'artiste c'est celui qui – Bergson disait cela du vivant, il disait que le vivant c'est ce qui tourne les obstacles en moyens –,

ce serait une bonne définition de l'artiste. C'est vrai qu'il y a des contraintes de l'église qui s'exercent sur le peintre, mais il y a transformation des contraintes en moyens de création. Ils se servent de Dieu pour obtenir une libération des formes, pour pousser les formes jusqu'à un point où alors les formes n'ont plus rien à voir avec une illustration. Les formes se déchaînent. Elles se lancent dans une espèce de Sabbat, une danse très pure, les lignes et les couleurs perdent toute nécessité d'être vraisemblables, d'être exactes, de ressembler à quelque chose. C'est le grand affranchissement des lignes et des couleurs qui se fait à la faveur de cette apparence : la subordination de la peinture aux exigences du christianisme.

Autre exemple : une création du monde… L'ancien Testament leur sert à une espèce de libération des mouvements, une libération des formes, des lignes et des couleurs. Si bien que, en un sens, l'athéisme n'a jamais été extérieur à la religion. L'athéisme, c'est la puissance-artiste qui travaille la religion. Avec Dieu, tout est permis.

J'ai le vif sentiment que pour la philosophie ça a été exactement la même chose, et que si les philosophes nous ont tellement parlé de Dieu – et ils pouvaient bien être chrétiens ou croyants –, ce n'était pas sans une intense rigolade. Ce n'était pas un rigolage d'incrédulité, mais c'était une joie du travail qu'ils étaient en train de faire.

De même que je disais que Dieu et le Christ ont été pour la peinture une extraordinaire occasion de libérer les lignes, les couleurs et les mouvements des contraintes de la ressemblance, de même pour la philosophie Dieu et le thème de Dieu a été l'occasion irremplaçable de libérer ce qui est l'objet de la création en philosophie, c'est à dire les concepts, des contraintes que leur aurait imposé, la simple représentation des choses. C'est au niveau de Dieu que le concept est libéré parce qu'il n'a plus pour tâche de représenter quelque chose ; il devient à ce moment là le signe d'une présence. Pour parler en analogie, il prend des lignes, des couleurs, des mouvements qu'il n'aurait jamais eu sans ce détour par Dieu. C'est vrai que les philosophes subissent les contraintes de la théologie, mais dans des conditions telles que, de cette contrainte, ils vont faire un moyen de création fantastique, à savoir ils vont lui arracher une libération du concept sans même que personne ne s'en doute. Sauf dans le cas où un philosophe va trop fort ou trop loin.

Peut-être est-ce le cas de Spinoza. Dès le début, Spinoza s'est mis dans des conditions où ce qu'il nous disait n'avait plus rien à représenter. Voilà que ce que Spinoza va nommer Dieu, dans le livre premier de l'Éthique, va être la chose la plus étrange du monde. Ça va être le concept en tant qu'il réunit l'ensemble de toutes ces possibilités. A travers le concept philosophique de Dieu, se fait – et ça ne pouvait se faire qu'à ce niveau –, se fait la plus étrange création de la philosophie comme système de concepts. Ce que les peintres, ce que les philosophes ont fait subir à Dieu représente, ou bien la peinture comme passion, ou bien la philosophie comme passion. Les peintres font subir une nouvelle passion au corps du Christ : ils le ramassent, ils le contractent… La perspective est libérée de toute contrainte de représenter quoi que ce soit, et c'est la même chose pour les philosophes.

Je prends l'exemple de Leibniz. Leibniz recommence la création du monde. Il demande comment est-ce que Dieu crée le monde. Il reprend le problème classique : quel est le rôle de l'entendement de Dieu et de la volonté de Dieu dans la création du monde. Supposons que ce Leibniz nous raconte ceci : Dieu a un entendement, bien sûr un entendement infini. Il ne ressemble pas au nôtre. Le mot « entendement » serait lui-même équivoque. Il n'aurait pas qu'un seul sens puisque l'entendement infini ce n'est absolument pas la même chose que notre entendement à nous qui est un entendement fini. Dans l'entendement infini, qu'est-ce qui se passe ? Avant que Dieu ne crée le monde, il y a bien un entendement, mais il n'y a rien, il n'y a pas de monde. Non, dit Leibniz, mais il y a des possibles. Il y a des possibles dans l'entendement de Dieu, et tous ces possibles tendent à l'existence. Voilà que l'essence c'est, pour Leibniz, une tendance à l'existence, une possibilité qui tend à l'existence. Tous ces possibles pèsent d'après leur quantité de perfection. L'entendement de Dieu devient comme une espèce d'enveloppe où tous les possibles descendent et se heurtent. Tous veulent passer à l'existence. Mais Leibniz nous dit que ce n'est pas possible, tous ne peuvent pas passer à l'existence. Pourquoi ? Parce que chacun pour son compte pourrait passer à l'existence, mais eux tous ne forment pas des combinaisons compatibles. Il y a des incompatibilités du point de vue de l'existence. Tel possible ne peut pas être compossible avec tel autre compossible.

Voilà le deuxième stade : il est en train de créer une relation logique d'un type complètement nouveau : il n'y a pas seulement les possibilités, il y a aussi les problèmes de compossibilité. Est-ce qu'un possible est compossible avec tel autre possible ? Alors quel est l'ensemble de possibles qui passera à l'existence ? Seul passera à l'existence l'ensemble de possibles qui, pour son compte, aura la plus grande quantité de perfection. Les autres seront refoulés. C'est la volonté de Dieu qui choisit le meilleur des mondes possibles.

C'est une extraordinaire descente pour la création du monde, et, à la faveur de cette descente, Leibniz crée toutes sortes de concepts. On ne peut même pas dire de ces concepts qu'ils soient représentatifs puisqu'ils précèdent les choses à représenter. Et Leibniz lance sa célèbre métaphore : Dieu crée le monde comme on joue aux échecs, il s'agit de choisir la meilleure combinaison. Et le calcul d'échecs va dominer la vision leibnizienne de l'entendement divin. C'est une création de concepts extraordinaire, qui trouve dans le thème de Dieu la condition même de sa liberté et de sa libération.

Encore une fois, de même que le peintre devait se servir de Dieu pour que les lignes, les couleurs et les mouvements ne soient plus astreints à représenter quelque chose d'existant, le philosophe se sert de Dieu, à cette époque, pour que les concepts ne soient plus astreints à représenter quelque chose de préalable, de donner tout fait. Il ne s'agit pas de se demander ce que représente un concept. Il faut se demander quelle est sa place dans un ensemble d'autres concepts. Chez la plupart des grands philosophes, les concepts qu'ils créent sont inséparables, et sont pris dans de véritables séquences. Et si vous ne comprenez pas la séquence dont un concept fait partie, vous ne pouvez pas comprendre le concept. J'emploie ce terme de séquence parce que je fais une espèce de rapprochement avec la peinture. Si c'est vrai que l'unité constituante du cinéma c'est la séquence, je crois que, toutes choses égales, on pourrait le dire aussi du concept et de la philosophie.

Au niveau du problème de l'être et de l'un, c'est vrai que les philosophes dans leur tentative de création conceptuelle sur les rapports de l'Être et de l'Un, vont rétablir une séquence. A mon avis, les premières grandes séquences dans la philosophie, au niveau des concepts, c'est Platon qui les fait dans la seconde partie du Parménide. Il y a en effet deux séquences. La deuxième partie du Parménide est faite de sept hypothèses. Ces sept hypothèses se divisent en deux groupes : trois hypothèses d'abord, quatre hypothèses ensuite. Ce sont deux séquences. Premier temps : supposons que l'Un est supérieur à l'Être, l'Un est au-dessus de l'Être. Second temps : l'Un est égal à l'Être. Troisième temps : l'Un est inférieur à l'Être, et dérive de l'Être. Vous ne direz jamais qu'un philosophe se contredit ; vous demanderez telle page, dans quelle séquence la mettre, à quel niveau de la séquence ? Et c'est évident que l'Un dont Platon nous parle, ce n'est pas le même suivant qu'il est situé au niveau de la première, de la seconde ou de la troisième hypothèse.

Un disciple de Platon, Plotin, à un certain niveau nous parle de l'Un comme origine radicale de l'être. Là, l'être sort de l'Un. L'Un fait être, donc il n'est pas, il est supérieur à l'être. Ça, ce sera le langage de la pure émanation : l'Un émane de l'Être. C'est à dire que l'Un ne sort pas de soi pour produire l'Être, parce que [s'] il sortait de soi il deviendrait Deux, mais l'Être sort de l'Un. Ça c'est la formule même de la cause émanative. Mais quand on s'installe au niveau de l'être, le même Plotin va nous parler en termes splendides et en termes lyriques de l'être qui contient tous les êtres, l'être qui comprend tous les êtres. Et il lance toute une série de formules qui auront une très grande importance sur toute la philosophie de la Renaissance. Il dira que l'être complique tous les êtres. C'est une formule admirable. Pourquoi est-ce que l'être complique tous les êtres ? Parce que chaque être explique l'être. Il y aura là un doublet : compliquer, expliquer. Chaque chose explique l'être, mais l'être complique toutes les choses, c'est à dire les comprend en soi. Alors ces pages de Plotin, ce n'est plus de l'émanation. Vous vous dites que la séquence a évolué : il est en train de nous parler d'une cause immanente. Et, en effet, l'être se comporte comme une cause immanente par rapport aux êtres, mais en même temps l'Un se comporte par rapport à l'être comme une cause émanative. Et si l'on descend encore, on verra chez Plotin, qui pourtant n'est pas chrétien, quelque chose qui ressemble beaucoup à une cause créative.

D'une certaine manière, si vous ne tenez pas compte des séquences, vous ne saurez plus de quoi il nous parle au juste. A moins qu'il n'y ait des philosophes qui détruisent les séquences parce qu'ils veulent faire autre chose. Une séquence conceptuelle ce serait l'équivalent des nuances en peinture. Un concept change de ton, ou, à la limite un concept change de timbre. Il y aurait comme des timbres, des tonalités. Jusqu'à Spinoza, la philosophie a essentiellement marché par séquences. Et dans cette voie les nuances concernant la causalité étaient très importantes.

La causalité originelle, la cause première est-elle émanative, immanente, créative, ou encore quelque chose d'autre ? Si bien que la cause immanente était présente de tout temps dans la philosophie, mais toujours comme thème qui n'allait pas jusqu'au bout de soi-même. Pourquoi ? Parce que c'était sans doute le thème le plus dangereux. Que Dieu soit traité comme cause émanative, ça peut aller parce qu'il y a encore distinction entre la

cause et l'effet. Mais comme cause immanente tel qu'on ne sait plus très bien comment distinguer la cause et l'effet, c'est-à-dire Dieu et la créature même, là ça devient beaucoup plus difficile. L'immanence, c'était avant tout le danger. Si bien que l'idée d'une cause immanente apparaît constamment dans l'histoire de la philosophie mais comme réfrénée, maintenue à tel niveau de la séquence, n'ayant pas de valeur et devant être corrigée aux autres moments de la séquence, et que l'accusation d'immanentisme a été, pour toute l'histoire des hérésies, l'accusation fondamentale : vous confondez Dieu et la créature. Ça, c'est l'accusation qui ne pardonne pas. Donc la cause immanente était là constamment, mais elle n'arrivait pas à se faire un statut. Elle n'avait qu'une petite place dans la séquence des concepts.

Spinoza arrive. Il a été précédé sans doute par tous ceux qui avaient plus ou moins d'audace concernant la cause immanente, c'est-à-dire cette cause bizarre telle que, non seulement elle reste en soi pour produire, mais ce qu'elle produit reste en elle. Dieu est dans le monde, le monde est en Dieu. Dans l'*Éthique*, je crois que l'*Éthique* est construite sur une première grande proposition qu'on pourrait appeler la proposition spéculative ou théorique. La proposition spéculative de Spinoza, c'est : il n'y a qu'une seule substance absolument infinie, c'est-à-dire possédant tous les attributs, et ce qu'on appelle créatures, ce ne sont pas les créatures, mais ce sont les modes ou les manières d'être de cette substance, donc, une seule substance ayant tous les attributs et dont les produits sont les modes, les manières d'être. Dès lors, si ce sont les manières d'être de la substance ayant tous les attributs, ces modes existent dans les attributs de la substance. Ils sont pris dans les attributs.

Toutes les conséquences apparaissent immédiatement. Il n'y a aucune hiérarchie dans les attributs de Dieu, de la substance. Pourquoi ? Si la substance possède également tous les attributs, il n'y a pas de hiérarchie entre les attributs, l'un ne vaut pas plus que l'autre. En d'autres termes, si la pensée est un attribut de Dieu et si l'étendue est un attribut de Dieu ou de la substance, entre la pensée ou l'étendue il n'y aura aucune hiérarchie. Tous les attributs auront même valeur dès le moment où ils sont attributs de la substance. On est encore dans l'abstrait. C'est la figure spéculative de l'immanence.

J'en tire quelques conclusions. C'est ça que Spinoza va appeler Dieu. Il appelle ça Dieu puisque c'est l'absolument infini. Qu'est-ce que ça représente ? C'est très curieux. Est-ce qu'on peut vivre comme ça ? J'en tire deux conséquences.

Première conséquence : c'est lui qui ose faire ce que beaucoup ont eu envie de faire, à savoir libérer complètement la cause immanente de toute subordination à d'autres processus de causalité. Il n'y a qu'une cause, elle est immanente. Et ça a une influence sur la pratique. Spinoza n'intitule pas son livre Ontologie, il est trop malin pour ça, il l'intitule *Éthique*. Ce qui est une manière de dire que, quelle que soit l'importance de mes propositions spéculatives, vous ne pourrez les juger qu'au niveau de l'éthique qu'elles enveloppent ou impliquent. Il libère complètement la cause immanente avec laquelle les juifs, les chrétiens, les hérétiques avaient beaucoup joué jusque là, mais à l'intérieur de séquences très précises de concepts. Spinoza l'arrache à toute séquence et fait un coup de force au niveau des concepts. Il n'y a plus de séquence. Du fait qu'il a extrait la causalité

immanente de la séquence des grandes causes, des causes premières, du fait qu'il a tout aplati sur une substance absolument infinie qui comprend toute chose comme ses modes, qui possède tous les attributs, il a substitué à la séquence un véritable plan d'immanence.

C'est une révolution conceptuelle extraordinaire : chez Spinoza tout se passe comme sur un plan fixe. Un extraordinaire plan fixe qui ne va pas être du tout un plan d'immobilité puisque toutes les choses vont se mouvoir – et pour Spinoza ne compte que le mouvement des choses – sur ce plan fixe. Il invente un plan fixe. La proposition spéculative de Spinoza, c'est ça : arracher le concept à l'état des variations de séquences et tout projeter sur un plan fixe qui est celui de l'immanence. Ça implique une technique extraordinaire.

C'est aussi un certain mode de vie, vivre dans un plan fixe. Je ne vis plus selon des séquences variables. Alors, vivre sur un plan fixe, qu'est-ce que ce serait ? C'est Spinoza qui polit ses lunettes, qui a tout abandonné, son héritage, sa religion, toute réussite sociale. Il ne fait rien et avant qu'il ait écrit quoi que ce soit ; on l'injurie, on le dénonce. Spinoza, c'est l'athée, c'est l'abominable. Il ne peut pratiquement pas publier. Il écrit des lettres. Il ne voulait pas être prof. Dans le traité politique, il conçoit que le professorat serait une activité bénévole et que, bien plus, il faudrait payer pour enseigner. Les professeurs enseigneraient au péril de leur fortune et de leur réputation. Ce serait ça, un vrai prof public. Spinoza est en rapport avec un grand groupe collégial ; il leur envoie l'*Éthique* à mesure qu'il l'écrit, et ils s'expliquent à eux-mêmes les textes de Spinoza, et ils écrivent à Spinoza qui répond. Ce sont des gens très intelligents. Cette correspondance est essentielle. Il a son petit réseau. Il s'en tire grâce à la protection des frères De Witt car il est dénoncé de partout.

C'est comme s'il inventait le plan fixe au niveau des concepts. C'est à mon avis la tentative la plus fondamentale pour donner un statut à l'univocité de l'être, un être absolument univoque. L'être univoque, c'est précisément ce que Spinoza définit comme étant la substance ayant tous les attributs égaux, ayant toute chose comme modes. Les modes de la substance, c'est ce qui est l'étant. La substance absolument infinie, c'est l'être en tant qu'être, les attributs tous égaux les uns aux autres, c'est l'essence de l'être, et là vous avez cette espèce de plan sur lequel tout est rabattu et où tout s'inscrit.

Jamais philosophe n'a été traité par ses lecteurs comme Spinoza ne l'a été, Dieu merci. Spinoza a été un des auteurs essentiels par exemple pour le romantisme allemand. Or, même ces auteurs les plus cultivés nous disent quelque chose de très curieux. Ils disent à la fois que l'*Éthique* c'est l'œuvre qui nous présente la totalité la plus systématique, c'est le système poussé à l'absolu, c'est l'être univoque, l'être qui ne se dit qu'en un seul sens. C'est l'extrême pointe du système. C'est la totalité la plus absolue. Et en même temps, lorsqu'on lit l'Éthique, on a toujours le sentiment que l'on n'arrive pas à comprendre l'ensemble. L'ensemble nous échappe. On n'est pas assez rapide pour tout retenir ensemble. Il y a une page très belle de Goethe où il dit qu'il a relu dix fois la même chose et qu'il ne comprend toujours pas l'ensemble, et chaque fois que je le lis je comprends un autre bout. C'est le philosophe qui a l'appareil de concept parmi les plus systématiques de toute la philosophie. Et pourtant, on a toujours l'impression, nous lecteurs, que

l'ensemble nous échappe et qu'on est réduits à être saisi par tel ou tel bout. On est vraiment saisi par telle ou telle partie.

A un autre niveau, c'est le philosophe qui pousse le système des concepts le plus loin, donc qui exige une très grande culture philosophique. Le début de l'*Éthique* commence par des définitions : de la substance, de l'essence, etc. Ça renvoie à toute la scolastique et en même temps il n'y a pas de philosophe autant que celui-là que l'on puisse lire sans rien savoir du tout. Et il faut maintenir les deux.

Allez donc comprendre ce mystère. [Victor] Delbos dit de Spinoza que c'est un grand vent qui nous entraîne. Ça va bien avec mon histoire de plan fixe. Peu de philosophes ont eu ce mérite d'arriver au statut d'un grand vent calme. Et les misérables, les pauvres types qui lisent Spinoza comparent ça à des rafales qui nous prennent. Qu'il y ait une lecture analphabète et une compréhension analphabète de Spinoza, comment le concilier avec cet autre fait que Spinoza soit un des philosophes qui, encore une fois, constitue l'appareil de concept le plus minutieux du monde ? Il y a une réussite au niveau du langage.

L'*Éthique* est un livre que Spinoza considère comme achevé. Il ne publie pas son livre car il sait que s'il le publie, il se retrouve en prison. Tout le monde lui tombe dessus, il n'a plus de protecteur. Ça va très mal pour lui. Il renonce à la publication et, en un sens, ça ne fait rien puisque les collégiens avaient déjà le texte. Leibniz connaît le texte.

De quoi est fait ce texte ? Il commence par l'*Éthique* démontrée à la manière géométrique. C'est l'emploi de la méthode géométrique. Beaucoup d'auteurs ont déjà employé cette méthode, mais généralement sur une séquence où une proposition philosophique est démontrée à la manière d'une proposition géométrique, d'un théorème. Spinoza arrache ça à l'état d'un moment dans une séquence et il va en faire la méthode complète de l'exposition de l'*Éthique*. Si bien que l'*Éthique* se divise en cinq livres. Il commence par définitions, axiomes, propositions ou théorèmes, démonstrations du théorème, corollaire du théorème, c'est-à-dire les propositions qui découlent du théorème, etc. C'est ça le grand vent, ça forme une espèce de nappe continue. L'exposition géométrique, ce n'est plus du tout l'expression d'un moment dans une séquence, il peut l'extraire complètement puisque la méthode géométrique, ça va être le processus qui consiste à remplir le plan fixe de la substance absolument infinie. Donc un grand vent calme. Et dans tout ça il y a un enchaînement continu de concepts, chaque théorème renvoie à d'autres théorèmes, chaque démonstration renvoie à d'autres démonstrations.

Gilles Deleuze

Séminaire sur Spinoza, Les Vitesses de la pensée

Séance 2, le 2 décembre 1980

Transcriptions: Partie 1, aucun transcripteur crédité (durée = 1:02:10); partie 2, Christina Roski (durée = 1:02:07); transcription augmentée, Charles J. Stivale

[*La transcription suivante et l'horodatage se basent sur l'enregistrement disponible sur YouTube attribué à SocioPhilosophy (et aussi disponible sur le site des Deleuze Seminars et à la BNF) qui est celui de Hidenobu Suzuki. Voir aussi l'enregistrement disponible sur YouTube attribué à WebDeleuze qui suit à peu près le même horodatage.*]

Partie 1

[Je commence avec ce problème] que j'avais comme esquissé et qui était un problème comme ça : ce problème des vitesses de la pensée et de l'importance de ces vitesses chez Spinoza, du point de vue de Spinoza lui-même. Et je disais après tout, l'intuition intellectuelle - ce que Spinoza présentera comme l'intuition du troisième genre de connaissance, - c'est bien une espèce de pensée comme éclair. C'est bien une pensée à vitesse absolue. C'est-à-dire qui va à la fois le plus profond et qui embrasse, qui a une amplitude maximum et qui procède comme en un éclair. Il y a un assez beau livre de Romain Rolland qui s'appelle « L'éclair de Spinoza », [1 :00] très bien écrit.

Or je disais, quand vous lirez l*'Ethique* ou quand vous la relirez, il faut que vous soyez sensible ou au moins que vous pensiez à cette question que je pose uniquement, à savoir qu'il semble bien, comme je disais la dernière fois, que le livre Cinq procède autrement. C'est à dire que dans le dernier livre de l*'Ethique* et surtout à partir d'un certain moment que Spinoza signale lui-même, le moment où il prétend entrer dans le troisième genre de connaissance, les démonstrations n'ont plus du tout le même schéma que dans les autres livres parce que dans les autres livres, les démonstrations étaient et se développaient sous le second genre de connaissance. Mais quand il accède au troisième genre ou à une exposition d'après le troisième genre de connaissance, le mode démonstratif change. Les démonstrations subissent des contractions. Il y a de toutes sortes, [2 :00] il y a des pans de démonstration qui, à mon avis, ont disparu. Tout est contracté. Tout va à toute allure. Bon, c'est possible. Mais ça, ce n'est qu'une différence de vitesses entre le livre Cinq et les autres. La vitesse absolue du troisième genre, c'est à dire du livre Cinq, par différence aux vitesses relatives des quatre premiers livres.

Je disais aussi autre chose la dernière fois. Si je m'installe maintenant dans le domaine des vitesses relatives de la pensée, une pensée qui va plus ou moins vite. Je m'explique -- vous comprenez ce problème, j'y tiens parce que c'est une espèce de problème pratique -- je ne veux pas dire qu'il faille mettre peu de temps à la pensée. Bien sûr la pensée est une chose qui prend extraordinairement de temps. [3 :00] Ça prend beaucoup de temps. Je veux parler des vitesses et des lenteurs produites par la pensée, tout comme un corps a

des effets de vitesse et de lenteur suivant les mouvements qu'il entreprend. Et il y a des moments où il est bon pour le corps d'être lent. Il y a même des moments où il est bon pour le corps d'être immobile. Ce n'est pas des rapports de valeur. Et peut-être que la vitesse absolue est une immobilité absolue ; ça se rejoint absolument. S'il est vrai que la philosophie de Spinoza procède comme et par un étalement sur une espèce de plan fixe, s'il y a bien cette espèce de plan fixe spinoziste où toute sa philosophie s'inscrit, c'est évident que à la limite l'immobilité absolue et la vitesse absolue ne font plus qu'un. Mais dans le domaine du relatif des quatre premiers livres, parfois il faut que la pensée produise de la lenteur, la lenteur de son propre développement et parfois, il faut [4 :00] qu'elle aille plus vite, la vitesse relative de son développement relatif à tel ou tel concept, à tel ou tel thème. [*Pause*]

Or je disais, si vous regardez l'ensemble alors des quatre premiers livres, il me semble, à nouveau, je fais -- je faisais une autre hypothèse sur laquelle je ne veux pas trop m'étendre -- qui est que, dans l'*Ethique*, il y a cette chose insolite que Spinoza appelle des "scolies", à côté, en plus des propositions démonstrations, corollaires. Il écrit des *scolies*, c'est-à-dire des espèces d'accompagnement des démonstrations. Et je disais, si vous les lisez même à haute voix -- il n'y a pas de raison de traiter un philosophe plus mal qu'on ne traite un poète – [5 :00] si vous le lisez à haute voix, vous serez immédiatement sensibles à ceci : c'est que les scolies n'ont pas la même tonalité, n'ont pas le même timbre que l'ensemble des propositions et démonstrations. Et que là le timbre se fait, comment dirais-je, pathos, passion. Et que Spinoza y révèle des espèces d'agressivité, de violence auxquelles un philosophe aussi sobre, aussi sage, aussi réservé, ne nous avait pas forcément habitués. Et qu'il y a une vitesse des scolies qui est vraiment une vitesse de l'affect, par différence avec la lenteur relative des démonstrations qui est une lenteur du concept, [6 :00] comme si dans les scolies des affects étaient projetés, alors que dans les démonstrations des concepts sont développés.

Donc ce ton passionnel pratique – or, peut-être qu'un des secrets de l'*Ethique* est dans les scolies -- et j'opposais à ce moment-là une espèce de chaîne continue des propositions et démonstrations, continuité qui est celle du concept, à la discontinuité des scolies qui opère comme une espèce de ligne brisée et qui est la discontinuité des affects. Bon, supposons ... Tout ça, c'est à vous de - c'est des impressions de lecture. Comprenez que si j'insiste là-dessus c'est peut-être que la forme après tout est tellement adéquate au contenu même de la philosophie [7 :00] que la manière dont Spinoza procède formellement a déjà quelque chose à nous dire sur les concepts du spinozisme.

Et enfin, je fais toujours dans cet ordre des vitesses et des lenteurs relatives, une dernière remarque. C'est que si je prends uniquement l'ordre des démonstrations dans leur développement progressif, l'ordre des démonstrations, il n'y a pas une vitesse relative uniforme, tantôt ça s'étire et ça se développe, tantôt ça se contracte et ça s'enveloppe plus ou moins. Il y a donc, dans la succession des démonstrations des quatre premiers livres, non seulement la grande différence de rythme entre les démonstrations et les scolies, mais des différences de rythme dans le courant des démonstrations successives. Elles ne vont pas à la même allure. Et là, je voudrais alors [8 :00] retrouver en plein - c'est par là que ce n'est pas seulement des remarques formelles - retrouver en plein, pour finir avec ces

remarques sur la vitesse, retrouver en plein le problème de ... Hé ben, presque, le problème de l'ontologie. Sous quelle forme ?

Je prends le début de l'*Ethique*. Comment est-ce qu'on peut commencer dans une ontologie ? Dans une ontologie, du point de vue de l'immanence où, à la lettre, l'Etre est partout, partout où il y a de l'Etre. Les existants, les étants sont dans l'Etre, c'est ce qui nous a paru définir l'ontologie dans nos trucs précédents. Par quoi et comment peut-on commencer ? -- Ce problème du commencement de la philosophie qui a traîné dans toute l'histoire de la philosophie et qui semble avoir reçu des réponses très différentes. -- Par quoi commencer ? [9 :00] D'une certaine manière, là comme ailleurs, suivant l'idée toute faite où on se dit que les philosophes ne sont pas d'accord entre eux, chaque philosophe semble avoir sa réponse. C'est évident que Hegel a une certaine idée sur par quoi et comment commencer en philosophie, Kant en a une autre, Feuerbach en a une autre et prend à partie Hegel à propos de ça.

Ben si l'on applique ce problème à Spinoza, lui, comment il commence, par quoi il commence ? On semblerait avoir une réponse imposée. Dans une ontologie on ne peut commencer que par l'Etre. [*Pause*] Oui, peut-être. Et pourtant ... Et pourtant, Spinoza - le fait est - ne commence pas par l'Etre. Ça devient important pour nous, ça sera un problème. Comment se fait-il que dans une ontologie pure, dans une ontologie radicale, [10 :00] on ne commence pas par là où l'on se serait attendu que le commencement se fasse, à savoir par l'Etre en tant qu'Etre ?

On a vu que Spinoza déterminait l'Etre en tant qu'Etre comme substance absolument infinie et que c'est ça qu'il appelle Dieu. Or, le fait est que Spinoza ne commence pas par la substance absolument infinie, il ne commence pas par Dieu. Et pourtant, c'est comme un proverbe tout fait, hein, de dire que Spinoza commence par Dieu. Il y a même une formule toute faite pour distinguer Descartes et Spinoza : « Descartes commence par le moi, Spinoza commence par Dieu. » [*Pause*] Hé bien ! ce n'est pas vrai. Ce n'est pas vrai. Du moins ce n'est vrai que d'un livre de Spinoza et c'est un livre qui, à la lettre, n'est pas de lui. [11 :00] En effet, Spinoza dans sa jeunesse faisait déjà, suivant la méthode que je vous aie dite - la méthode des collégiants, - faisait des espèces de cours privés à des groupes de types. Et ces cours, on les a. On les a sous forme de notes d'auditeurs. Pas exclu que Spinoza ait rédigé certaines de ces notes, très obscures. L'étude du manuscrit est très, très compliquée et a toute une histoire. Enfin, l'ensemble de ces notes existe sous le titre de « Le cours traité », « Le cours traité ». Or dans "Le cours traité", le chapitre I est ainsi intitulé : « Que Dieu est ». Je peux dire, à la lettre, "Le cours traité" commence par Dieu. [12 :00] Mais ensuite, pas du tout, ensuite pas du tout.

Et là ça pose un problème. Parce que l'on dit très souvent que l'*Éthique* commence par Dieu et en effet, le "livre Un" est intitulé « De Deo, » De Dieu, au sujet de Dieu. Mais si vous regardez en détail - tout ceci étant des invites pour que vous fassiez très attention à la lettre du texte - si vous regardez en détail, vous verrez que Dieu dans le livre I, au niveau des définitions n'est atteint qu'à la définition Six - donc il a fallu cinq définitions - et au niveau des démonstrations n'est atteint que vers Neuf, Dix, propositions Neuf et Dix. Il a donc fallu cinq définitions préalables et il a fallu huit propositions/

démonstrations préalables. Je peux en conclure [13 :00] que, en gros, l'*Éthique* commence par Dieu, littéralement, à la lettre, elle ne commence pas par Dieu. Et en effet, elle commence par quoi ? Elle commence par le statut des éléments constituants de la substance, à savoir, les attributs.

Mais bien mieux, avant l'*Éthique*, Spinoza avait écrit un livre, *Le traité de la réforme de l'entendement*. Dans ce traité, - ce traité, il ne l'a pas achevé, pour des raisons mystérieuses dont on pourra parler plus tard, mais enfin là peu importe. Il ne l'a pas achevé. Or je lis parce que j'y attache beaucoup d'importance vous allez voir, parce que je voudrais soulever [14 :00] certains problèmes de traduction très rapidement.

Paragraphe 46 : [*Pause*] je lis la traduction - la meilleure traduction du traité de la réforme c'est la traduction de [Alexandre] Koyré aux éditions Vrin mais ceux qui ont la Pléiade, vous vous contentez de ce que vous trouvez, ce n'est pas grave. Paragraphe 46 - dans toutes les éditions le numérotage des paragraphes est le même ; paragraphe 46 - "si par hasard quelqu'un demande pourquoi moi même, puisque la vérité se manifeste d'elle-même, je n'ai pas tout d'abord et avant tout [15 :00] exposé dans l'ordre dû, les vérités de la nature, » [*Deleuze relis la citation jusqu'ici*] « je lui réponds" - et là-dessus une série de trois petits points indiquant une lacune - "je lui réponds et en même temps je l'exhorte de ne pas rejeter comme fausses les choses que je viens d'exposer à cause de paradoxes qui peut être se trouvent ça et là".

Vous comprenez. Je dis : c'est quand même marrant. Les éditeurs, ils ne sont pas gênés et ils ont raison de ne pas être gênés -- quand quelque chose ne leur convient pas, ils flanquent une lacune. [*Rires*] [16 :00] Là il y a l'indication d'une lacune qui n'est pas du tout dans le manuscrit. Et c'est très bizarre ! Est-ce que vous sentez ce que je veux dire ? Supposez un éditeur qui soit persuadé que Spinoza -- même nerveusement persuadé -- que Spinoza "doit" commencer par l'Etre, c'est à dire par la substance absolument infinie c'est à dire par Dieu. Il rencontre des textes où Spinoza dit le contraire : qu'il ne va pas commencer par Dieu ; l'éditeur à ce moment-là se trouve devant plusieurs possibilités : ou bien dire que c'est un moment de la pensée de Spinoza qui n'est pas encore au point, c'est-à-dire que Spinoza n'a pas atteint sa véritable pensée ; ou bien conjecturer [17 :00] une lacune dans le texte qui changerait le sens de la phrase ; ou bien troisième possibilité, en un sens c'est la meilleure, trafiquer à peine la traduction.

Dans ce texte 46 -- et je voudrais juste m'étendre sur ce point car cela fait partie de la critique interne des textes -- dans ce paragraphe 46, Spinoza nous dit formellement : " il y a bien un ordre dû c'est l'ordre qui commence par Dieu mais je ne peux pas le suivre dès le début. C'est une pensée claire : "il y a un ordre dû, un ordre nécessaire, c'est celui qui va de la substance aux modes, c'est celui qui va de Dieu aux choses mais cet ordre nécessaire, [18 :00] je ne peux pas le suivre dès le début". C'est une pensée très claire ! on est tellement persuadé que Spinoza doit le suivre dès le début que quand on rencontre un texte qui ne colle pas, on présuppose une lacune, ça ne va pas, ce n'est pas bien.

Paragraphe 49, je lis – parce que là les éditeurs n'ont pas osé corriger je lis : « Dès le début donc » -- fin du paragraphe 49 – « dès le début donc, il nous faudra veiller

principalement à ce que nous arrivions le plus rapidement possible » - *quanto ocius* – « à ce que nous arrivions le plus rapidement possible à la connaissance de l'Etre. » [19 :00] Alors mon cœur bondit de joie vous comprenez. Il le dit formellement. Il s'agit d'arriver le plus rapidement possible, le plus vite possible à la position de l'Etre et à la connaissance de l'Etre, mais pas dès le début. L'ontologie aura un début : comme l'Etre est partout, il faut précisément que l'ontologie ait un début qui soit distinct de l'Etre lui-même. Si bien que vous comprenez que ça devient un problème technique pour moi, parce que ce début, ça ne peut pas être quelque chose de plus que l'Etre, de supérieur à l'Etre. Il n'y a pas. Le grand Un supérieur à l'Etre ça n'existe pas du point d'une ontologie, on l'a vu les autres fois.

Qu'est-ce que ça va être, ce mystérieux début ? Je continue mon recensement du traité. [20 :00] Paragraphe 49 --non, ça je viens de le faire ; paragraphe 75. [*Pause*] Non, il n'y a rien. Ah oui ! « Pour nous, au contraire, si nous procédons de la façon aussi peu abstraite que possible et si nous commençons aussi tôt que faire se peut » -- en latin, aussi tôt que faire se peut ... *quam primum fieri potest* ... [21 :00] aussi tôt que faire se peut -- si nous commençons aussi tôt que faire se peut par les premiers éléments, » par les premiers éléments, c'est-à-dire « par la source et l'origine de la nature. » Voyez ! Nous commençons par les premiers éléments, c'est à dire par la source et l'origine de la nature, la substance absolument infinie avec tous les attributs, mais nous ne commençons par là que "aussitôt que faire se peut". Bon ... Il y a bien... On y arrivera le plus vite possible. C'est l'ordre de la vitesse relative.

Et enfin parce que c'est le plus beau cas, paragraphe 99 où là, la traduction est trafiquée, ce qui est, il me semble, le pire ! [22 :00] Voilà ce que dit le texte traduit par Koyré et les traducteurs là, suivent Koyré ; je cite Koyré parce était un homme très prodigieux d'une science immense -- je lis la traduction de Koyré : "Pour que toutes nos perceptions soient ordonnées et unifiées il faut [23 :00] que aussi rapidement que faire se peut" -- on le retrouve - "il faut faire aussi rapidement que faire se peut" et Koyré traduit : "- la raison l'exige - nous recherchions s'il y a un Être et aussi quel Il est". Voyez la traduction que Koyré donne : "il faut que aussi vite que possible - la raison l'exige - nous recherchions s'il y a un Être » -- en d'autres termes, il fait porter "la raison l'exige" sur la nécessité de rechercher « s'il y a un Être. »

C'est bizarre pour un homme qui savait le latin admirablement car le texte ne dit pas ça du tout. Je traduis le texte en mauvais français mais mot à mot : "il faut que, il est requis que aussi vite que possible et que la raison l'exige. » Voyez ce n'est pas grand-chose mais c'est énorme ; ça change tout. En latin : *quam primum fieri potest et ratio postulat*, aussi vite qu'il est possible et que la raison l'exige, en d'autres termes : c'est la raison qui exige que nous ne commencions pas [24 :00] par l'Etre mais que nous y arrivions le plus vite possible.

Or pourquoi ça m'importe ça ? C'est qu'alors cette question d'accord. Il y a une vitesse relative. Aussi vite que possible c'est les dix premières démonstrations de l'*Éthique*, du livre I. Il va aussi vite que possible. C'est ça la vitesse relative de la pensée. La raison exige qu'il y ait un rythme de la pensée. Vous ne commencerez pas par l'Être, vous

commencerez par ce qui vous donne accès à l'Être. Mais qu'est-ce qui peut me donner accès à l'Être ? Est-ce quelque chose qui "n'est pas". Ce n'est pas l'Un. On a vu que ça ne pouvait pas être l'Un. C'est quoi ? C'est un problème. C'est un problème. Je dirais ma conclusion : si c'est vrai que Spinoza c'est un philosophe pour qui la pensée est tellement productrice de vitesses et de lenteurs, [25 :00] est prise elle-même dans un système de vitesses et de lenteurs. C'est bizarre ça. Encore une fois, ça va beaucoup plus loin que de nous dire, « La pensée prend du temps. » La pensée prend du temps, Descartes l'aurait dit, je l'ai rappelé la dernière fois, Descartes l'aurait dit. Mais la pensée produit des vitesses et des lenteurs et elle-même est inséparable des vitesses et des lenteurs qu'elle produit. Il y a une vitesse du concept, il y a une lenteur du concept. Qu'est-ce que c'est que ça ? Hé ben, bon. De quoi dit-on « vite » ou « lent » d'habitude ?

C'est très libre ce que je dis là. C'est pour vous donner envie d'aller voir cet auteur. Je ne sais pas si je réussis, peut-être que j'obtiens le contraire. Donc je ne fais pas encore de commentaire lettre à lettre. J'en fais parfois comme je viens d'en faire mais ... Vous me comprenez.

De quoi est-ce qu'on dit « ça va vite, ça ne va pas vite », « ça se ralentit, ça se précipite, ça s'accélère » ? On dit ça des corps. [26 :00] On dit ça des corps. Et je vous ai dit déjà, quitte à ne le commenter que plus tard, que Spinoza se fait une conception très extraordinaire des corps, c'est-à-dire une conception vraiment cinétique. En effet, il définit le corps, chaque corps, et bien plus, il en fait dépendre l'individualité du corps. L'individualité du corps, pour lui, de chaque corps, c'est un rapport de vitesses et de lenteurs entre éléments, et j'insistais : entre éléments non formés. Pourquoi ? Puisque l'individualité d'un corps c'est sa forme, et s'il nous dit la forme du corps - il emploiera lui-même le mot forme en ce sens - la forme du corps, c'est un rapport de vitesses et de lenteurs entre ses éléments, il faut que les éléments n'aient pas de forme, sinon la définition n'aurait aucun sens. Donc il faut que [27 :00] ce soient des éléments matériels non formés, qui n'ont pas de forme par eux-mêmes. Ce sera leur rapport de vitesses ou de lenteurs qui constituera la forme du corps. Mais en eux-mêmes, ces éléments entre lesquels s'établissent les rapports de vitesse et de lenteur sont sans forme, non formés, non formés et informels. Qu'est-ce que je peux vouloir dire ? On remet à plus tard. Mais pour lui, c'est ça un corps.

Et je vous disais une table, hé ben c'est ça. Bon, pensez à la physique. La physique nous dira système de molécules en mouvement les unes par rapport aux autres, système d'atomes. C'est le bureau de [Arthur] Eddington, le bureau du physicien. Bon. Or il a cette vision. Encore une fois, ce n'est pas du tout qu'il précède la physique atomique ou électronique. Ce n'est pas ça. Ce n'est pas ça ! C'est que, en tant que philosophe, il a un concept du corps tel que la philosophie produit à ce moment là une détermination du corps que la physique avec de tout autres moyens retrouvera ou produira pour son propre compte. Ça arrive tout le temps ces trucs-là. [28 :00]

Et donc, c'est très curieux. Car ça me fait penser à des textes particulièrement beaux de Spinoza. Vous trouverez par exemple au début du livre III de l'*Éthique* où Spinoza lance vraiment des choses qui ressemblent. L'année dernière, j'avais essayé de trouver ou

d'indiquer -- pas de trouver, je n'avais pas trouvé -- un certain rapport entre les concepts d'un philosophe et des espèces de cris -- de cris de base, des espèces de cris -- de cris de la pensée. Hé ben, il y a comme ça, de temps en temps, il y a des cris qui sortent de Spinoza. C'est d'autant plus intéressant qu'encore une fois ce philosophe qui passe pour une image de sérénité, curieux.

Quand est-ce qu'il se met à crier ? [29 :00] Mais il crie beaucoup justement dans les Scolies, ou bien dans les introductions à un livre. Il ne crie pas dans les démonstrations. La démonstration, ce n'est pas un endroit ou un lieu où on peut crier. Et qu'est-ce que c'est les cris de Spinoza ? J'en cite un. Il dit : il parle du petit bébé, du somnambule et de l'ivrogne ... Voilà, voilà ... Ah ! Le petit bébé, le somnambule ; le petit bébé à quatre pattes, le somnambule qui se lève la nuit en dormant et qui va m'assassiner, et puis l'ivrogne qui se lance dans un grand discours. Bon. [30 :00] Et il dit -- parfois il est très comique, vous savez, il a l'humour juif, Spinoza. - Il dit : « Oh ! Finalement, on ne sait pas ce que peut le corps. » On ne sait pas ce que peut le corps. Là, il faut dans votre lecture, quand vous tomberez sur ce genre de phrase chez Spinoza, il ne faut pas passer comme si .. D'abord il faut beaucoup rire, c'est des moments comiques. Il n'y a pas de raison que la philosophie n'ait pas son comique à elle. "On ne sait pas ce que peut le corps". Voyez ... un bébé là qui rampe. Voyez un alcoolique qui vous parle, qui est complètement ivre. Et puis vous voyez un somnambule qui passe là. Oh oui ! C'est vrai, on ne sait pas "ce que peut le corps".

Après tout, ça prépare singulièrement à un autre cri qui retentira longtemps après et qui sera comme la même chose en plus contracté lorsque Nietzsche lance : [31 :00] « L'étonnant c'est le corps. » Ce qui veut dire quoi ? Ce qui est une réaction de certains philosophes qui disent : écoutez, arrêtez avec l'âme, avec la conscience, etc. Vous devriez plutôt essayer de voir un peu d'abord "ce que peut le corps". Qu'est-ce que ... Vous ne savez même pas ce que c'est le corps et vous venez nous parler de l'âme. Alors non, il faut passer là.

Bon, qu'est-ce qu'il veut dire là ? L'étonnant c'est le corps, dira l'autre. Et Spinoza dit déjà littéralement : "vous ne savez pas encore ce que peut un corps". Ils ont bien une idée pour dire ça. C'est curieux, ils nous proposent un "modèle" du corps, évidemment c'est d'une grande méchanceté pour les autres philosophes qui encore une fois n'ont pas cessé de parler de la conscience et de l'âme. Eux, ils disent et après ça -- quand on traite Spinoza de matérialiste, qu'on dit, c'est du matérialisme ! – [32 :00] bien sûr, ce n'est pas à la lettre, il ne cesse pas lui aussi de parler de l'âme mais comment il en parle de l'âme ? Il en parle d'une drôle de façon et ça se comprend très bien sur l'âme et ses rapports sur le corps ; il a une doctrine qui sera connue sous le nom - le mot n'est pas de lui - qui sera connue sous le nom de parallélisme. Or le parallélisme, c'est quoi ? Je dis, c'est curieux parce que le mot il ne vient pas de lui, il vient de Leibniz qui s'en sert dans un tout autre contexte et pourtant ce mot même conviendrait très bien à Spinoza.

Revenons à sa proposition ontologique de base, sa proposition ontologique de base, c'est l'Etre, enfin -- elle comporte [33 :00] plusieurs articulations -- c'est premièrement : "l'Etre est substance mais substance absolument infinie ayant, possédant - là je laisse un

mot très vague - tous les attributs", substance absolue possédant tous les attributs infinis. Il se trouve pour des raisons que l'on verra plus tard que "nous", qui ne sommes pas la substance absolue, nous ne connaissons que deux attributs, nous n'avons connaissance que de deux attributs : l'étendue et la pensée, et en effet, ce sont des attributs de Dieu. [34 :00] Il y a beaucoup de "pourquoi" là-dedans, mais ce n'est pas ce que je traite pour le moment, on verra plus tard. Pourquoi l'étendue et la pensée sont-ils des attributs de Dieu ? Je vous en informe comme ça mais ce n'est pas ce que je traite aujourd'hui. Ça n'empêche pas que la substance absolue a une infinité d'attributs, elle n'en a pas que deux, elle, nous n'en connaissons que deux, mais elle, elle en a une infinité.

Nous, qu'est-ce que nous sommes ? Nous ne sommes pas substance. Pourquoi ? Là on va retomber en plein dans un problème que j'ai déjà essayé d'agiter la dernière fois, les dernières fois. Si nous aussi nous étions substance, la substance se dirait en deux sens [35 :00] au moins ; elle se dirait en plusieurs sens. Elle se dirait en un premier sens : Dieu, la substance infinie. Elle se dirait en un second sens : Moi, être fini. En effet au premier sens : Dieu, la substance ce serait quelque chose comme ce qui existe par soi-même. Mais si j'étais une substance, ce serait en un sens très différent puisque je n'existe pas par moi même étant une créature finie, étant un être fini. J'existe supposons par Dieu, je n'existe pas par moi-même. Donc je ne suis pas substance au même sens que Dieu est substance.

Troisième sens: si mon corps [36 :00] lui-même est "substance" c'est encore en un autre sens, puisque le corps est divisible tandis que l'âme n'est censée pas l'être, etc. En d'autres termes, comprenez : si je suis substance, c'est tout simple : je ne suis substance que dans un sens du mot substance dès lors le mot "substance" a plusieurs sens ; en d'autres termes, le mot substance est "équivoque". Il est forcément équivoque.
« Substance » se dira par analogie. Si vous vous rappelez les notions que j'ai essayé vaguement de définir les autres fois, substance se dira par analogie puisque l'analogie c'est le statut du concept en tant qu'il a plusieurs sens : c'est l'équivocité. Substance sera un mot équivoque ayant plusieurs sens. Ces sens auront des rapports d'analogie. [37 :00] "De même que Dieu n'a besoin que de soi pour exister" - premier sens de substance - "moi, être fini je n'ai besoin que de Dieu pour exister" - deuxième sens. Il y a analogie entre les sens, et à ce moment-là substance est un mot équivoque.

Voyez, et en effet Descartes le dit explicitement : Descartes reste au moins thomiste quelque soit les ruptures de Descartes avec Saint Thomas. Il reste absolument thomiste sur un point fondamental à savoir : l'Être n'est pas univoque. En d'autres termes il y a plusieurs sens du mot substance et comme dit Descartes qui reprend là le vocabulaire du Moyen Âge, la substance se dit par analogie. Voyez ce que ces termes mystérieux veulent dire en fait cela veut dire des choses très rigoureuses.

On a vu, et je ne reviens pas [38 :00] là-dessus, que, au contraire, Spinoza développe, déploie le plan fixe de l'univocité de l'être, de l'être univoque. Si l'être est substance, c'est la substance absolument infinie, et il n'y a rien d'autre que cette substance. Cette substance est la seule, en d'autres termes univocité de la substance, pas d'autres substances que l'être absolument infini, c'est-à-dire pas d'autre substance que l'être en

tant qu'être. L'être en tant qu'être est substance. Ça implique immédiatement que rien d'autre ne soit substance. Rien d'autre ? qu'est ce qu'il y a d'autre que l'être ? On l'a vu les dernières fois et c'est peut-être ça le point de départ de l'ontologie qu'on cherchait. Donc on va peut-être avoir une réponse possible à notre question !

Qu'est-ce qu'il y a d'autre que l'être, que l'être en tant qu'être du point de vue d'une ontologie même ? [39 :00] On l'a vu depuis le début ; ce qu'il y a d'autre que l'être en tant qu'être, du point de vue de l'ontologie même, c'est ce dont l'être se dit, c'est-à-dire l'étant, l'existant. L'être se dit de ce qui "est", de l'étant, de l'existant. Voyez la conséquence immédiate, ce qui est : l'étant n'est pas substance. Evidemment c'est scandaleux, scandaleux, d'un certain point de vue, scandaleux pour Descartes, pour toute la pensée chrétienne, pour toute la pensée de la création. Ce qui est, n'est pas substance.

Alors c'est quoi ? On n'a même plus le choix ! Ce qui "est" n'est ni substance ni attribut puisque [40 :00] la substance, c'est l'être. Les attributs, c'est les éléments de l'Être. Tous les attributs sont égaux : il n'y aura pas de supériorité d'un attribut sur un autre. Et en effet vous voyez bien que Spinoza creuse au maximum son opposition à toute une tradition philosophique c'est la tradition de l'Un supérieur à l'Être. Ce qu'il va faire, c'est la philosophie. Je crois que c'est presque une caractéristique de Spinoza, la philosophie la plus antihiérarchique qu'on n'ait jamais faite. Il y a peu de philosophes qui, d'une manière ou d'une autre, mais ou bien explicitement dit ou bien suggéré, au moins mais en général explicitement dit, que l'âme valait mieux que le corps, que la pensée valait mieux que l'étendue et tout ça, fait partie des niveaux de l'Être à partir de l'Un. C'est inséparable ; la différence [41 :00] hiérarchique est inséparable des théories ou des conceptions de l'émanation, de la cause émanative. Je vous rappelais, les effets sortent de la cause ; il y a un ordre hiérarchique de la cause à l'effet : l'Un est supérieur à l'Être ; l'Être, à son tour, est supérieur à l'âme ; l'âme est supérieure au corps. C'est une descente.

Le monde de Spinoza est très curieux, en effet. C'est vraiment le monde le plus antihiérarchique qu'ait jamais produit la philosophie ! En effet, s'il y a univocité de l'être, si c'est l'un qui dépend de l'être et pas l'être qui dépend de l'un, qui découle de l'être, s'il n'y a que l'être et ce dont l'être se dit et si ce dont l'être se dit, [42 :00] est dans l'être, si l'être comprend ce dont il se dit, le contient du point de vue de l'immanence, d'une certaine manière qu'il faudra arriver à déterminer, tous les êtres sont égaux. Simplement, je laisse en blanc, tous les êtres sont égaux, en tant que quoi ? De quel point de vue ? En tant que quoi ? Qu'est-ce que cela veut dire alors, une pierre et un sage, un cochon et un philosophe ça se vaut ? Il suffit de dire en tant que quoi. Bien sûr, ça se vaut. En tant qu'existence, ça se vaut ; ça se vaut. Et là, Spinoza ne renoncera jamais à ça. Il le dira formellement, le sage et le dément, il y a bien un point de vue, un "en tant que", où l'on voit de toute évidence que l'un n'est pas supérieur à l'autre. Très curieux, très étonnant, ça, ce truc là ! J'essaierai de l'expliquer, là, je ne prétends pas de l'expliquer encore, hein ! [43 :00]

Alors, bon, l'être, l'être univoque, c'est forcément un être égal. Ce n'est pas forcément que tous les étants se valent là, mais que l'être, l'être se dira également de tous les étants,

l'être se dit également de tout ce qui est, que ce soit un caillot ou un philosophe, hein ! De toute manière, l'être n'a qu'un seul sens. Une belle idée, hein ? Mais il ne suffit pas d'avoir l'idée. Il faut construire le paysage où elle fonctionne, l'idée, et ça, il sait le faire, Spinoza ! Et l'être univoque, c'est forcément un être égaré. Jamais on n'a poussé plus loin la critique de toute hiérarchie. L'étendue est comme la pensée, c'est un attribut de la substance et vous ne pourrez pas dire qu'un attribut est supérieur à l'autre : égalité parfaite de tous les attributs. [44 :00]

Alors, simplement, s'il y a égalité parfaite, qu'est-ce qu'il faut dire ? Qu'est-ce que c'est, le parallélisme ? Nous sommes des modes, hein ? Nous sommes des modes, nous ne sommes pas des substances, c'est-à-dire nous sommes des manières d'être, nous sommes modes, ça veut dire manières d'être. Nous sommes des manières d'être, nous sommes des modes. En d'autres termes, l'être se dit, de quoi ? Il se dit de l'étant, mais qu'est-ce que l'étant ? L'étant, c'est la manière d'être. Vous êtes des manières d'être, c'est bien ça ! Vous n'êtes pas des personnes, vous êtes des manières d'être, vous êtes des modes. Est-ce que ça veut dire, comme Leibniz fait semblant de le croire, comme beaucoup de commentateurs ont dit, que finalement Spinoza ne croyait pas à l'individualité ? Au contraire, je crois qu'il y a peu d'auteurs qui ont autant cru et saisi l'individualité, mais on a l'individualité d'une manière d'être. [45 :00] Et vous valez ce que vaut votre manière d'être. Oh ! Comme c'est rigolo tout ça !

Alors, je suis une manière d'être ? Bien oui, je suis une manière d'être. Ça veut dire une manière de l'être, un mode de l'être. Une manière d'être, c'est un mode de l'être. Je ne suis pas une substance. Vous comprenez, une substance, c'est une personne. Eh bien, non, je ne suis pas une substance. Je suis une manière d'être. C'est peut-être bien mieux... ! On ne sait pas ! Alors forcément, je suis dans l'être puisque je suis une manière d'être. Forcément, il y a l'immanence, il y a immanence de toutes les manières à l'être. Il est en train de faire une pensée, mais on se dit à la fois, mais évidemment, en fin on se dit, si vous avez le goût de ça on se dit, bien évidemment, il a raison mais c'est tout biscornu, cette histoire ; c'est tout étonnant ! Il nous introduit dans un truc tout à fait bizarre ! Essayez de vous penser un instant comme ça ; il faut que vous le répétiez beaucoup : Non, non, [46 :00] je ne suis pas une substance ; je suis une manière d'être. Hein... ouais, Tiens ! Ah bon ! Une manière de quoi ? Bien ouais, une manière de l'être. Tiens... ! Alors ça dure une manière d'être, ça a une personnalité, une individualité ? Ça n'a peut-être pas de personnalité, ça a une très forte individualité, une manière de l'être, une manière d'être.

Alors, ça engage à quoi ? Eh bien, ça veut dire que je suis dans. Je suis dans quoi ? Je suis dans l'être dont je suis la manière. Et l'autre ? L'autre aussi, il est dans l'être dont il est la manière. Mais alors, si on se tape dessus, c'est deux manières d'être qui se battent ? Oui, c'est deux manières d'être qui se battent. Pourquoi ? Sans doute qu'elles ne sont pas compatibles. Pourquoi ? Peut-être qu'il y a une incompatibilité des vitesses et des lenteurs. Tiens ! Pourquoi je ramène des vitesses et des lenteurs ? Parce que manière d'être ou manière de l'être, mode d'être... C'est ça... ! C'est ça... ! [47 :00] C'est un rapport de vitesse et de lenteur ; c'est des rapports de vitesse et de lenteur sur le plan fixe de la substance absolument infinie.

Bon, alors, si c'est d'une manière d'être, d'accord, on avance un peu, là, et je ne suis rien d'autre ! Je suis un rapport de vitesse et de lenteur entre les molécules qui me composent. Quel monde ! Il faut penser qu'évidemment, tout croyant, tout chrétien, bondissait quand il lisait du Spinoza, il se disait mais c'est quoi ça ? Même tout juif, je ne sais pas... tout homme de religion. Lui, il continuait... il ne s'en faisait pas ! Il continuait...

Alors donc, quelle manière de l'être je suis, d'être je suis, si je suis une manière d'être ? [48 :00] On va dire, ce n'est pas compliqué ! Voilà, vous comprenez, j'ai un corps et une âme ; là, il semble dire... il semble retomber en plus, sur le pied de tout le monde... J'ai un corps et une âme ; enfin, on s'y trouvera enfin, il dit quelque chose comme tout le monde, ça ne va pas durer longtemps. Il dit c'est très vrai ça, J'ai un corps et une âme et même Je n'ai que ça ! Et là, d'un certain côté, c'est embêtant. C'est embêtant puisqu'il y a une infinité d'attributs de la substance absolue ; et moi, j'ai simplement un corps et une âme.

Et en effet, qu'est-ce que c'est, un corps ? Un corps, c'est un mode de l'étendue ; une âme, c'est un mode de la pensée. Peut être ici, il y a déjà, une réponse ou une première réponse à la question pour quoi de tous les attributs [49 :00] de la substance absolue je n'en connais que deux ? Ça, c'est un fait. C'est le fait de ma limitation. Je suis ainsi fait. Vous me direz : si tu es fait, tu es une substance. Non, je suis fait comme une manière. Eh bien, je suis fait à la manière suivante : Corps et âme, c'est-à-dire je suis à la fois un mode de l'étendue par mon corps et un mode de la pensée par mon âme. C'est-à-dire mon âme, c'est une manière de penser ; mon corps, c'est une manière d'étendre, d'être étendu.

Alors, dans les attributs que je ne connais pas, dont je ne peux même pas dire le nom, puisqu'il y en a une infinité, il y a d'autres manières d'être. Là, il y a tout le domaine d'une large science-fiction spinoziste : [50 :00] qu'est-ce qui se passe dans les autres attributs qu'on ne connaît pas ? Mais d'accord, il est très discret là-dessus. Il dit en dehors de ça, on ne peut rien dire. Il y a un fait de la limitation de la connaissance. Je n'en connais que deux attributs, parce que, moi-même, je suis un mode de l'étendue et de la pensée, un point, c'est tout. Mais les attributs sont strictement égaux. C'est par-là, vous voyez, que à peine il a dit, comme tout le monde, j'ai un corps et une âme, il a déjà dit autre chose que tout le monde : je suis le double mode des deux attributs que je connais ; je suis un corps ; je suis une âme, mais tous les attributs sont égaux, aucune supériorité d'un attribut sur un autre. Donc, jamais on ne pourra dire mon corps, c'est moins bien que mon âme. [51 :00] Non. Bien plus, c'est strictement pareil, c'est la même manière d'être. Mon corps et mon âme sont la même manière d'être. Pourquoi ?

Là, je vais trop vite, mais je vais préciser... là, vous pouvez avoir, en un éclair, la vision de pensée la plus profonde, une des pensées les plus profondes de Spinoza, à savoir que... oui, comment se distinguent mon corps et mon âme ? Ils se distinguent par l'attribut qu'ils impliquent : le corps est le mode de l'étendue ; l'âme est mode de la pensée. C'est ça, la distinction de l'âme et du corps. Ils se distinguent par l'attribut qu'ils impliquent. Ce sont deux modes, deux manières d'être d'attributs différents mais les attributs sont strictement égaux. [52 :00] Si bien qu'au moment même où je dis j'ai une âme et j'ai un corps qui se distinguent par l'attribut auxquels ils renvoient, je dis aussi bien je suis un.

Pourquoi je suis un ? Parce que je suis un par la substance unique, puisque, tous les attributs égaux sont les attributs d'une seule et même substance absolument infinie.

Donc, je suis deux modes de deux attributs, corps : mode de l'étendue, âme : mode de la pensée mais je suis une seule et même modification de la substance. Je suis une seule et même modification de la substance qui s'exprime dans deux attributs, [53 :00] dans l'attribut étendue comme corps, dans l'attribut pensé comme âme. Je suis deux par les attributs que j'implique, je suis un par la substance qui m'enveloppe. En d'autres termes, je suis une modification de la substance, en tant qu'exprimée, c'est-à-dire une manière d'être, une manière d'être de l'être. Je suis une modification de la substance, c'est-à-dire, une manière d'être de l'être en tant que cette modification est exprimée comme corps dans l'attribut étendue et exprimé comme âme dans l'attribut pensée, si bien que l'âme et le corps, c'est la même chose ; c'est une seule et même chose, non pas une substance, c'est une seule et même manière ou modification rapportée à deux attributs distincts [54 :00] qui donc apparaît comme corps et est corps dans l'attribut étendue et âme dans l'attribut pensée. Quelle curieuse vision ! Alors ça supprime tout privilège possible de l'âme sur le corps ou inversement.

Et là, en un sens, c'est la première fois que l'on peut comprendre en quoi une éthique, ce n'est pas la même chose qu'une morale. Ce n'est pas du tout la même chose qu'une morale, forcément, pour une raison très simple, il y a quelque chose qui appartient fondamentalement à la morale ; c'est l'idée d'une raison inverse, une règle inverse dans le rapport de l'âme et le corps. Forcément, puisque la morale, elle est inséparable d'une espèce de hiérarchie, ne serait-ce que la hiérarchie [55 :00] des valeurs. Il faut que quelque chose... il n'y pas de morale si quelque chose ne vaut pas mieux qu'autre chose. Il n'y a pas de morale de "tout se vaut" ; il n'y a pas la morale de "tout est égal". Bizarrement, je dirais, il y a une éthique de "tout est égal". Et là, on le verra bien après. Il dit il n'y a pas la morale de "tout se vaut", de "tout est égal". Il faut une hiérarchie des valeurs pour la morale. Et l'expression la plus simple de la hiérarchie des valeurs, c'est l'espèce de tension, de rapport inversement proportionnel, à savoir, si le corps agit, c'est l'âme qui pâtit et si l'âme agit, c'est le corps qui pâtit. L'un agit sur l'autre et l'un pâtit quand l'autre agit si bien que l'effort du sage, c'est faire obéir le corps. [56 :00]

Ça va tellement loin ça que c'est presque un axiome de toutes les morales de l'époque, au 17ème siècle ; par exemple Descartes, il écrit un gros livre qui s'appelle *Le traité des passions,* et *Le traité des passions* commence par l'affirmation suivante : quand le corps agit, c'est l'âme qui a une passion, qui pâtit ; quand l'âme agit, c'est le corps qui a une passion, qui pâtit. Vous comprenez qu'au point où on en est du point de vue de Spinoza, c'est inintelligible, cette proposition. Si je suis une manière d'être qui s'exprime également comme manière de l'étendue et comme manière de la pensée, c'est-à-dire comme corps et comme âme, ou bien mon corps et mon âme pâtissent également ou bien ils agissent également. [57 :00] Jamais on n'a mieux soudé le destin de l'homme au corps. Si mon corps est rapide, avec toute nuance de la rapidité puisque ça peut être une rapidité purement intérieure, ça peut être... c'est une rapidité, on l'a vu, c'est une rapidité moléculaire, c'est une vitesse moléculaire. Si mon corps est rapide, mon âme est rapide, si mon corps est lent, mon âme est lente. Et peut-être il est bon, tantôt que mon âme soit

lente, tantôt rapide mais en tout cas l'un ira avec l'autre. Mon âme ne sera pas rapide ou lente sans que mon corps soit aussi rapide ou lent.

En d'autres termes, vous avez toujours les deux à la fois ! Vous ne pourrez jamais jouer votre âme sur votre corps et votre corps sur votre âme ! Jamais ! L'un et l'autre sont la même manière exprimée dans deux attributs. Donc renoncez à parier [58 :00] sur l'un contre l'autre ! [Ce n'est] pas la peine d'essayer ! Enfin, ça ne marchera jamais comme ça ! Alors j'en reviens à ceci : d'où vient ce cri : "l'étonnant c'est le corps" qui a bien l'air de démentir le parallélisme. Vous voyez pourquoi ça s'appelle le parallélisme ! En effet deux modes d'attributs différents, corps de l'étendue, âme dans la pensée, deux corps de l'attribut différent, les attributs sont strictement indépendants et égaux donc parallèles et c'est la même modification qui s'exprime dans un mode ou dans l'autre.

Bon, alors comment est-ce qu'il peut nous dire l'étonnant c'est le corps, qui semble ériger un modèle du corps... ? "Vous ne savez même pas [59 :00] ce que peut un corps" ! Qu'est ce qui peut... Vous ne savez même pas ça ! On ne sait pas ! En effet, les choses prodigieuses qu'un bébé, un alcoolique ou un somnambule peuvent faire quand leur raison est assoupie, quand leur conscience est endormie. Vous ne savez même pas ce que peut un corps ! Ça ne va pas, avec tout ce qui précède ! Si, ça va évidemment très bien ! Il est en train de nous dire, vous voyez, quelque chose de très important ; il est en train de nous dire : le corps dépasse la connaissance que vous croyez en avoir. Votre corps dépasse infiniment la connaissance que vous croyez en avoir, évidemment, puisque vous ne savez même pas que le corps n'est qu'une manière d'être de l'étendue ; [60 :00] qu'à titre de manière d'être de l'étendue, il est constitué par toutes sortes de rapports de vitesses et de lenteurs transformables les uns dans les autres et vous ne savez rien de tout ça, on ne sait rien de tout ça, dit-il. On peut le dire encore aujourd'hui qu'on ne sait rien de tout ça.

On fait des progrès... c'est curieux, je suis frappé que la biologie actuelle va tellement dans un certain Spinozisme, mais ça, on verra, on verra plus tard. Eh bien, eh bien, eh bien... Il dit : votre corps dépasse la connaissance que vous en avez et de même - c'est ça qu'il faut ajouter- et de même - essayons puisqu'il y a le parallélisme, puisque le corps et l'âme, c'est la même chose et bien - de même votre âme dépasse infiniment la conscience que vous en avez ; tout ça, c'est dirigé tout droit contre Descartes, évidemment. [61 :00] De même que votre corps, il fallait passer par le corps pour comprendre ce qu'il va dire, d'où la phrase : "l'étonnant, c'est le corps qui"... "on ne sait même pas ce que peut un corps", vous voyez, ce qu'il veut dire complètement c'est : de même que votre corps dépasse la conscience que vous en avez, votre âme et votre pensée dépassent la conscience que vous en avez, si bien que la tâche de la philosophie comme éthique, ça sera quoi ? Ça sera accéder à cette connaissance de l'âme et à cette conscience du corps... non ! Zut alors ! ... à cette connaissance du corps et à cette conscience de l'âme qui dépassent la connaissance dite naturelle que nous avons de notre corps et la conscience naturelle que nous avons de notre âme. Il faudra aller jusqu'à découvrir cette inconscience de la pensée [62 :00] et cet inconnu du corps et les deux ne font qu'un. L'inconnu du corps... [*Interruption de l'enregistrement*] [1 :02 :07]

Partie 2

… et l'inconnu du corps et l'inconscient de la pensée. Vous êtes une manière, vous êtes une manière d'être. Ça veut dire, vous êtes un ensemble de rapports de vitesses et de lenteurs entre molécules pensantes, vous êtes un ensemble de rapports de vitesse et de lenteur entre molécules étendues. Et tout ça c'est l'inconnu du corps et c'est l'inconscient de la pensée. Alors bon, comment il va s'en tirer lui ?

D'où je peux passer à un second problème. [*Pause*] [63 :00] Ah oui, parce qu' il s'impose mon second problème, c'est évidemment, il s'enchaîne. C'est mais après tout pourquoi il appelle ça éthique et pas ontologie ? Son grand livre, pourquoi il l'appelle *Éthique* au lieu de l'appeler "Ontologie" ? Il devrait l'appeler ontologie ! Non, il devrait l'appeler l'*Éthique*, il a sûrement bien fait. Il savait ce qu'il faisait, quoi. Il avait une raison pour appeler ça "Ethique". Donc, si vous voulez, ça va être le même problème. Je vous soulage, on répart à zero. On a fini là tout un pan les deux dernières fois. [*Cette référence suggère qu'au moins deux séances précèdent celle du 2 décembre, l'une dont nous possédons au moins une partie de la transcription (du 25 novembre) et l'autre dont ni le texte ni l'enregistrement n'existe dans les archives qui nous sont disponibles.*] Et là, on vient de finir tout un premier pan sur l'ontologie, Passe un second pan, pourquoi est-ce que cette ontologie Spinoza l'appelle-t-il éthique ? [64 :00]

Bon, et là aussi vous sentez qu'on va tomber en plein dans le problème : est-ce qu'une éthique est la même chose qu'une morale ? Est-ce que ça revient au même ? Si ça ne revient pas au même, d'une certaine manière, est-ce que l'*Éthique* ce ne serait pas la seule manière dont l'Ontologie a quelque chose à nous dire sur comment vivre, que faire ? Tandis que la morale, ce n'est pas ça. La morale, peut-être que ça implique toujours -- mais il faudrait voir pourquoi -- peut-être est-ce que la morale, ça implique toujours la position de quelque chose de supérieur à l'Être. Peut-être qu'une morale c'est indissociable de la position de l'Un supérieur à l'Être au point que si on croit, ou si on fait de l'ontologie, l'Être en tant qu'Être, ou l'Un loin d'être supérieur à l'Être est, au contraire, un dérivé de l'Être. [65 :00] Seulement là, il ne peut plus avoir exactement de morale. Mais en quoi ?

Voilà, je voudrais commencer par une histoire qui n'est pas difficile, mais je voudrais la considérer rapidement pour elle- même. Toute la morale, il me semble, toute la morale du dix-septième siècle – Non, je dirais de Platon au dix-septième. Qu'est-ce qui a pu se passer après ? On verra tout ça. Mes formules, vous les corrigez de vous- même. -- Depuis longtemps, la morale consistait, d'une certaine manière, à nous dire quoi, à nous dire quoi ? Eh bien, le mal n'est rien ! Le mal n'est rien. Et pourquoi c'était ça, la morale ? On ne nous disait pas : avant tout, fais le bien. On nous disait d'abord : le mal n'est rien. [66 :00] Curieux ! Qu'est-ce que c'est cet optimisme ? Est-ce que c'est de l'optimisme ? Quoi, alors quoi ? Voilà que les philosophes étaient des espèces d'optimistes béats pour dire : le mal n'est rien ? Qu'est-ce qu'ils voulaient dire ? Il y avait tous les malheurs du monde. Et voilà, ces types qui continuaient à dire le mal n'est rien. Je voudrais donc réfléchir là. Vous voyez, on repart à zéro. Qu'est-ce qu'ils

voulaient dire tous ces gens qui disaient "le mal n'est rien," depuis Socrate qui passe son temps à dire ça ?

Alors que oui, le malheur était là. Le mal il a toujours eu deux formes : Le malheur et la méchanceté, le mal du malheureux et le mal du méchant. Or ça ne manquait pas dès les Grecs, des méchants et des malheureux. Et en plus, qu'est-ce qui fait qu'il y a du mal à première vue ? Ce qui fait qu'il y a du mal à première vue, c'est que les méchants et les malheureux, [67 :00] ce n'est pas les mêmes. Tiens, si les méchants et les malheureux c'étaient les mêmes, en effet le mal ne serait rien, il se détruirait lui-même. Le scandale c'est que les méchants ne soient pas forcément malheureux et les malheureux pas forcément méchants. Ça arrive de temps en temps mais pas assez souvent. [*Rires*] En d'autres termes, si les méchants étaient malheureux et les malheureux méchants, le mal se détruirait, il y aurait une autosuppression du mal. C'est formidable ça.

Il y a un auteur qui a beaucoup joué de ça tardivement. Il a dit : bein non, vous ne pouvez pas faire autrement. La loi du monde c'est que les méchants soient heureux en tant que méchants et que les malheureux soient innocents. Il a dit : et c'est ça le mal. [68 :00] Et perdu dans cette vision, il y prit goût. C'est le marquis de Sade. D'où les deux grands titres, n'est-ce pas, de deux grands romans de de Sade c'est "Les malheurs de la vertu" et "Les prospérités du vice". Il n'y aurait pas de problème du mal s'il n'y avait pas une irréductibilité entre le méchant par lui-même heureux et l'innocent par lui-même malheureux. Car c'est sa vertu qui ne cesse de rendre Juliette, -- c'est Juliette la gentille ? [*Les étudiants indiquent "oui"*] -- qui ne cesse de rendre Juliette malheureuse. -- C'est Justine ? Non, c'est la méchante, Justine. D'accord, bon.

Ce n'est pas par hasard que Socrate, lui, [69 :00] déjà dans les dialogues platoniciens, ne cesse de se lancer dans une série de propositions qui, à première vue, nous paraissent débiles et qui consistent à dire : dans le fond des choses, le méchant est fondamentalement malheureux et le vertueux est fondamentalement heureux. Bien sûr, ça ne se voit pas, ça ne se voit pas. [*Rires*] Ça ne se voit pas mais il dit : "je vais vous le démontrer". Il va le démontrer. Je précise pourquoi je fais cette longue parenthèse, alors aussi un peu débile : c'est pour vous faire sentir que d'une certaine manière il ne faut pas prendre les gens pour des crétins. Ce serait ça mon appel. Et que quand les philosophes très sérieux disent : "le mal n'est rien, seul le méchant est malheureux", ils ont peut-être une idée très bizarre derrière la tête et une idée telle qu'ils sont ravis si on leur dit : "mais [70 :00] t'es un rêveur !" Peut-être qu'on se trompe sur leur entreprise. Peut-être qu'au moment même où ils disent ça ils sont très singulièrement diaboliques parce qu'on ne peut pas penser que Socrate croit à son truc. Il n'y croit pas comme ça. Il ne croit pas que les méchants sont malheureux en tant que méchants. Il sait bien que ça ne se passe pas comme ça.

Donc, ma question c'est -- c'est pour ça que je dis si on ne prend pas Socrate pour un idiot -- on va se dire mais pourquoi il nous dit ça ? Dans quelle entreprise il est pour nous dire ça, alors que manifestement ce n'est pas comme ça ? Il ne faut s'imaginer Socrate tellement perdu dans les idées, dans les nuages qu'il croit que les méchants sont malheureux. La cité grecque abonde de méchants très heureux. Alors est-ce qu'il veut

dire qu'ils seront punis après ? Oui, il le dit comme ça. Il le dit splendidement, comme ça il invente même des mythes. Mais non, non, non, ce n'est pas ça. Qu'est-ce qu'il veut ? Qu'est-ce qu'il cherche ? [71 :00] Vous sentez déjà ?

C'est qu'il lance cette espèce de cri : "alors le mal n'est rien". Mais il lance une espèce de provocation telle que le sort de la philosophie est en jeu là-dedans. A la lettre, je dirais : ils font les idiots. Faire l'idiot. Faire l'idiot, ça a toujours été une fonction de la philosophie. L'idiot, en quel sens ? En un sens qui va vraiment du Moyen-Âge, où le thème de l'idiot est constant, aux Russes, je veux dire, à Dostoïevski, [à] un successeur de Dostoïevski qui est mort il n'y a pas très longtemps, à savoir [Léon] Chestov. Ça ne forme pas pourtant une tradition ; Chestov ne se reconnaît pas dans Descartes.

Mais j'essaie de marquer très vite cette tradition ; [72 :00] je ne la repère pas au début. Là, si quelqu'un avait des idées là dessus, ce serait très bien même au hasard des lectures, il y a sûrement des travaux faits mais je n'ai pas eu le temps.) Je repère au hasard Nicolas de Cuses, un philosophe très, très important, il était cardinal en plus. Nicolas de Cuses est un type très, très important de la Renaissance. Un très grand philosophe. Le Cardinal de Cuses lance le thème de l'idiot. Et ça a quel sens ? Ça a un sens très simple. C'est l'idée que le philosophe, c'est celui qui ne dispose d'aucun savoir et qui n'a qu'une faculté, la raison naturelle. L'idiot c'est l'homme de la raison naturelle. Il n'a rien qu'une espèce de raison naturelle, de lumière [73 :00] naturelle. Voyez, par opposition à la lumière du savoir et aussi par opposition à la lumière révélée, l'idiot, c'est l'homme de la lumière naturelle. Ça commence donc à être Nicolas de Cuses.

Descartes écrira un petit texte qui est d'ailleurs peu connu mais qui est dans les œuvres complètes où il y a l'idiot dans le titre et qui est un exposé du cogito. Et en effet, lorsque Descartes lance sa grande formule "je pense donc je suis", en quoi c'est la formule de l'idiot ? Elle est présentée par Descartes comme la formule de l'idiot parce que c'est l'homme réduit à la raison naturelle. Et en effet qu'est-ce que Descartes nous dit à la lettre ? Il nous dit : "moi, je ne peux même pas dire l'homme est un animal raisonnable." Il le dit textuellement, je n'interprète pas. Il nous dit : "Je ne peux même pas dire [74 :00] l'homme est un animal raisonnable, comme Aristote le disait, parce que pour pouvoir dire l'homme est un animal raisonnable, il faudrait d'abord savoir ce que veut dire "animal' et ce que veut dire 'raisonnable'. En d'autres termes la formule 'animal raisonnable' a des présupposés explicites qu'il faudrait dégager. Or je suis incapable de le faire."

Et Descartes ajoute : "je dis, je pense donc je suis." Ah bon ? Alors, le contradicteur serait tout prêt à dire : "eh bien dis, t'es pas gêné toi parce que quand tu dis "je pense donc je suis", il faut savoir ce que veut dire penser, ce que veut dire être". Je pense, je suis. Ce que veut dire : je. Là, Descartes devient très, très curieux, mais ce sont les meilleures pages de Descartes, il me semble. Il devient très subtil parce qu'il dit : "non, ce n'est pas pareil du tout, pas pareil du tout." [75 :00] Voilà pourquoi ce n'est pas pareil : c'est que dans le cas "animal raisonnable", il y a des présupposés explicites, à savoir, vous n'êtes pas forcé de savoir ce que veut dire : animal et raisonnable. Tandis que lorsque je dis "Je pense donc je suis", prétend Descartes, c'est tout à fait différent. Il y a bien des présupposés, mais là ils sont implicites, à savoir, vous ne pouvez pas penser sans savoir

ce que veut dire penser. Vous ne pouvez pas "être" sans savoir au moins confusément ce que veut dire penser, vous ne pouvez pas "être" sans savoir au moins confusément ce que veut dire être. Vous le sentez d'un sentiment qui serait le sentiment de la pensée. En d'autres termes, [76 :00] "animal raisonnable" renvoie à des présupposés explicites de l'ordre du concept ; "je pense donc je suis" ne renvoie qu'à des présupposés implicites de l'ordre du sentiment, du sentiment intérieur

C'est très, très curieux, cette… Ça m'intéresse, d'autant plus que la linguistique moderne retrouve cette distinction des présupposés explicites et des présupposés implicites. Ils sont cartésiens sans le savoir, c'est très, très curieux. Il y a un linguiste qui s'appelle Ducrot aujourd'hui qui fait toute une théorie à partir de la distinction des présupposés explicites et des présupposés implicites. Peu importe, voyez l'Idiot, c'est l'homme des présupposés implicites. C'est ça, la raison comme fonction naturelle, la raison naturelle. Vous ne pouvez pas penser sans savoir ce que veut dire penser, même confusément. Donc vous n'avez pas à vous expliquer. Descartes disait : [77 :00] je n'ai pas à expliquer ce que veut dire "je pense donc je suis" ; chacun l'expérimente en lui-même. Tandis que ce que veut dire : "animal raisonnable", ça, c'est écrit dans les livres, et l'idiot s'oppose à l'homme des livres. L'homme de la raison naturelle s'oppose à l'homme de la raison savante si bien que le cogito sera l'énoncé de l'Idiot.

Donc, ce thème de l'Idiot est très fondé dans une tradition chrétienne, philosophique qui est la tradition de la raison naturelle. Alors par quel biais puisqu'il a continué dans tout l'Occident ? Il appartient bien à la tradition occidentale. Par quel biais est-ce qu'il émigre en Russie pour être poussé au paroxysme et pour prendre une nouvelle allure, [*Pause*] [78 :00] une nouvelle allure évidemment favorisée par l'orthodoxie russe, par le christianisme russe ? Là donc, j'ai toutes sortes de maillons qui me manquent sur la comparaison entre le thème de l'idiot russe puisque l'idiot est une figure de la littérature russe vraiment fondamentale, pas seulement chez Dostoïevski. Et là aussi, d'une certaine manière, le personnage de Dostoïevski, que Dostoïevski appellera "l'Idiot", précisément lui, il est beaucoup plus dramatique que l'idiot de Descartes bien sûr, sa maladie etc. Mais il a gardé quelque chose de ça, la puissance de la raison naturelle réduite à soi, tellement réduite à soi qu'elle est malade. Et pourtant elle a gardé des éclairs. [79 :00] Le prince, l'idiot, il ne sait rien. Mais c'est l'homme des présupposés implicites. Il comprend tout. Cette figure de l'idiot continue à dire : "je pense donc je suis" au moment même où il est comme fou, ou bien distrait, ou bien un peu débile.

Mais déjà Descartes acceptait de passer pour le débile. Qu'est-ce qu'ils ont, ces philosophes, à vouloir être le débile ? C'est très curieux comme entreprise déjà. Ils opposent cette débilité philosophique à la philosophie puisque Descartes, il oppose ça à Aristote. Il dit : "Non, non, moi je ne suis pas l'homme du savoir, moi je ne sais rien" etc. Socrate le disait déjà : "je ne sais rien, je suis l'idiot et que l'idiot de service". Pourquoi ? Qu'est-ce qu'ils ont à la tête ? Bon alors, qu'est-ce qu'il veut ?

Je recommence : qu'est-ce qu'il veut, Socrate, quand il dit : [80 :00] "Ah, vous savez... Mais si, regardez bien : il n'y a que le méchant qui soit malheureux." Il pose une espèce de paradoxe, de l'autosuppression du mal. Il faut voir : si les méchants sont malheureux,

il n'y a plus de mal. Mais pourquoi il n'y aurait pas de mal ou plus de mal ? Le mal n'est rien ! Ça veut dire quoi ? Voilà, ça veut dire : vous vous croyez malin, vous. Vous parlez du mal, mais vous ne pouvez pas penser le mal. Si les philosophes voulaient dire ça, ça serait intéressant. Enfin, ça serait intéressant. Vous ne pouvez pas penser ça. Pourquoi un philosophe aurait besoin de dire ça : vous ne pouvez pas penser le mal ? Et je vais vous montrer que vous ne pouvez pas penser le mal. Le mal n'est rien, ça ne voudrait pas dire que le mal n'est rien ; ça voudrait dire le mal n'est rien du point de vue de la pensée. Vous ne pouvez pas le penser. C'est un néant. Autant essayer de penser [81 :00] le néant.

Dans les textes de Socrate, ou plutôt de Platon, le thème "le mal n'est rien" parcourt deux niveaux, un niveau grandiose objectif et un niveau subjectif. Le mal n'est rien objectivement, ça veut dire quoi ? Ça veut dire : tout mal se ramène à une privation et la privation se ramène à une négation. Donc "le mal ce n'est rien", c'est une pure négation. Le mal n'est pas. En effet, il n'y a pas d'être du négatif, il n'y a pas d'être du négatif. Voilà c'est très simple. [82 :00] C'est très simple et très difficile en même temps. Cette réduction, vous comprenez, du mal ou de la contradiction, si vous voulez, à la privation et de la privation à la simple négation.

Supposons qu'il fasse ça, il développe sa thèse. Et subjectivement le mal n'est rien, ça veut dire quoi ? Subjectivement, ça veut dire -- Et là Socrate développe tout son talent -- il dit : "Eh bien, oui, écoutez, je vais vous le montrer par le dialogue." Il fait venir un méchant. Il lui dit : "Tu veux assassiner, non ?" L'autre dit : "Oui, oui je veux assassiner. [*Rires*] Je veux tuer tout le monde." "Ah", dit Socrate, "Bon, tu veux tuer tout le monde. Mais pourquoi tu veux tuer tout le monde ?" Alors le méchant dit : "Parce que ça me fait plaisir. Comme ça, ça me fait plaisir, Socrate, [83 :00] j'ai envie, ça me fait plaisir." "Ah, tu as envie. Mais le plaisir, dis-moi, méchant, le plaisir, c'est un bien ou c'est un mal ?" Alors le méchant dit : "Evidemment c'est un bien, ça fait du bien." [*Rires*] Et Socrate dit : "Mais tu te contredis ! Tu te contredis parce que ce que tu veux, ce n'est pas tuer tout le monde. Tuer tout le monde, c'est un moyen. Ce que tu veux, c'est ton plaisir. Il se trouve que ton plaisir, c'est de tuer tout le monde, d'accord. Mais ce que tu veux c'est ton plaisir. Et tu m'as dit toi-même, le plaisir est un bien, donc tu veux le bien. Simplement tu te trompes sur la nature du bien." [*Rires*] Alors le méchant dit : "Socrate, on ne peut pas parler avec toi !" [*Rires*] Voyez c'est extrêmement simple. [84 :00]

Le méchant, subjectivement, c'est quelqu'un qui se trompe. Et ça va être très important pour nous cette formule, "le méchant". D'où la formule de Socrate : "Nul n'est méchant volontairement." Ce qui veut dire par définition : toute volonté est volonté d'un bien. Simplement il y en a qui se trompent sur la nature du bien donc ils ne sont pas méchants volontairement. Ils cherchent le bien. Il dit : "Je cherche "mon" bien." Mais Socrate dit : "T'as raison. Il faut chercher ton bien. Evidemment c'est ton bien. Alors toi, c'est assassiner, très bien, mais c'est toujours un bien, ton bien. Alors, quoi ! tu ne peux pas chercher le mal." Alors le méchant devient fou. Socrate espère qu'il va par là même se détruire lui-même, mais enfin, cela ne marche qu'à un certain niveau.

Donc, vous voyez. Qu'est-ce que j'en retire déjà ? C'est que cette philosophie-là, qui nous dit : le mal n'est rien, qui nous le dit sur deux modes, [85 :00] sur deux registres –

objectivement, le mal est pure négation, il n'y a pas d'être du négatif ; et qui nous le dit subjectivement, vous ne pourrez pas vouloir le mal parce que c'est contradictoire. Vous ne pouvez vouloir qu'un bien. Nul n'est méchant volontairement. Qu'est-ce qu'ils font ? Ils pataugent déjà dans quoi ces philosophes ? Non, pas pataugent ; ils sont déjà dans quel élément ? Ils sont dans l'élément du jugement.

En effet, le méchant c'est celui qui juge mal. Toute la philosophie va être apportée au système du jugement, et c'est peut-être ça que la philosophie a inventé d'abord, même si ça va être ruineux, catastrophique, je ne sais pas là. Je ne fais aucun jugement de valeur. Je crois que la philosophie est née avec un système du jugement. Et l'homme méchant c'est celui qui juge mal. [86 :00] Et le philosophe, il est peut-être idiot mais il est bon parce qu'il prétend juger bien.

Supposons… -- J'en suis loin encore d'arriver à dire ce que je voudrais vous faire sentir, il faut tellement de mots pour arriver à un petit sentiment minuscule – bon, qu'est-ce que ça veut dire que la philosophie serait et se confondrait avec la constitution d'un système du jugement ? Ça a été peut-être pour le meilleur et pour le pire. C'est peut-être ça que, ensuite, certains philosophes ont essayé de secouer, et d'y échapper à la philosophie comme système du jugement, un jugement sans sanction. La philosophie n'a jamais fait mal à personne, mais c'est vrai que les philosophes n'ont pas cessé de juger. Qu'est-ce qui les autorisait ? Sans doute, de ce que c'était eux qui avaient inventé le système du jugement. Ils avaient fait du jugement un système. Pourquoi et comment ? Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? [87 :00] Là, je vous dis presque le fond parce que ce sont des choses extrêmement simples. Mais je suis tellement mécontent, je suis tellement peu satisfait de ce que l'on dit généralement sur l'origine de la philosophie et y compris les hellénistes, les heideggériens, etc., que j'essaie de me débrouiller là pour mon compte.

Voilà ce que je voudrais dire : il me semble que la philosophie, elle a toujours commencé en prenant une forme très curieuse qu'elle n'abandonnera jamais, à savoir, le paradoxe, le paradoxe. Le philosophe est un type qui arrive, et en un sens, c'est un bon à rien, c'est vrai. C'est… Imaginez, dans la cité grecque, le philosophe : il se balade sur la place publique, il est toujours prêt, il est toujours prêt à causer. "Ah bon, où tu vas ?", Socrate qui commence : "où tu vas ?" "Qu'est-ce qui t'arrives ?" et puis la conversation s'engage. [88 :00] Mais ce n'est pas n'importe quelle conversation : on appellera la conversation philosophique celle où surgit le paradoxe qui désigne une certaine puissance. Une certaine puissance ou une certaine impuissance ? Et qu'est-ce que c'est le paradoxe au niveau le plus simple ? Vraiment, là je dis des choses rudimentaires, je ne me demande pas ce qu'est le paradoxe, je cherche un petit fil conducteur.

Et je crois que le paradoxe au niveau le plus simple, ça consiste à vous dire : "il y a quelque chose qui 'est' et en même temps vous ne pouvez pas le penser. Débrouillez-vous avec ça." X est, et pourtant merveille admirez ça : C'est impensable. En termes techniques je dirais : le paradoxe, c'est une proposition qui consiste à poser l'impensabilité d'un "étant". [89 :00] Ce serait une bonne définition du paradoxe. Ça le philosophe ne le dit pas : ce n'est pas. Il faut être là ; là, les commentateurs sont vraiment lamentables.

Je prends un exemple, un exemple en apparence différent de ce dont je parle, mais c'est la même chose. Par exemple, il y a un paradoxe fameux d'un des premiers philosophes qui s'appellent philosophes ; bien plus il est considéré comme l'inventeur de la dialectique, c'est Zénon. Il y a deux Zénon, il y a Zénon le stoïcien et Zénon d'Élée. Je parle de Zénon d'Élée, disciple de Parménide, celui qui disait : "l'Être est." Voilà, donc le fondateur de l'ontologie. Zénon fait de fameux paradoxes qui concernent le mouvement. Et il explique qu'Achille par exemple ne peut pas rattraper la tortue. Il ne peut pas. [90 :00] Il explique que la flèche ne peut pas atteindre la cible. En d'autres termes, Zénon est un idiot. C'est ça être un idiot. Il explique donc : la flèche ne peut pas attraper la cible, ne peut pas joindre la cible, ni Achille rattraper la tortue. Vous vous rappelez comment il fait pour l'expliquer : il divise le parcours d'Achille ou le parcours de la flèche en deux. La seconde moitié, il la divise en deux etc., etc., à l'infini. Et il y aura toujours une distance si petite qu'elle soit, entre la flèche et la cible. De même, Achille fait un bond, et il couvre la moitié de sa différence avec la tortue ; [91 :00] il faudra qu'il couvre encore la moitié de ce qui reste, la moitié du reste du reste, à l'infini : il ne rattrapera jamais la tortue.

Vous me direz, ah bon, quand même Zénon a une forte culture mathématique grecque. C'est très intéressant. C'est très intéressant parce que ça fait intervenir ce que les Grecs avaient monté comme méthode d'exhaustion, c'est-à-dire de l'analyse de l'infiniment petit. C'est moins pitrerie qu'il ne semblerait mais en quoi c'est de la philosophie ça ? Vous comprenez, Zénon n'est pas idiot. Socrate non plus. Il est idiot d'une autre manière, mais pas à la manière dont on penserait parce qu'il sait bien que les choses bougent. Il sait bien qu'Achille rattrape la tortue. Il sait bien que la flèche touche la cible. Il sait tout ça. [92 :00] De même Socrate sait bien qu'il y a des méchants.

Donc ce qu'ils veulent nous dire c'est tout à fait autre chose : le mal ou le mouvement sont des étants. Seulement le problème, c'est comment penser l'étant ? Ce que Zénon tente de montrer c'est que le mouvement en tant que mouvement est impensable. Ce n'est pas que le mouvement en tant que mouvement "n'est pas" comme le font dire beaucoup de commentateurs. C'est idiot ça. C'est que le mouvement en tant que mouvement ne peut pas être pensé. Ce que Socrate veut montrer c'est que le mal en tant que mal ne peut pas être pensé. [93 :00] Bon, voilà ça devient plus intéressant, c'est ça un paradoxe. Un paradoxe énonce l'impensabilité d'un étant.

Mais pourquoi est-ce que ça leur donne un plaisir intense, ces paradoxes ? Ils sont ravis. Plus on leur dit : "Mais tu es débile de dire ça : le mouvement n'existe pas, quoi, qu'est-ce que tu veux dire ?". Ils disent : "Ah bon, comme tu peux toi. Alors comment tu te débrouilles de mon paradoxe ?" D'où la réputation que les philosophes ont toujours eu d'être des bavards. Ce ne sont pas des bavards, ce sont des hommes les plus silencieux du monde puisqu'ils pensent que finalement à la limite l'étant est fondamentalement impensable. Ça peut être consolant parce que si l'étant est impensable, c'est peut-être parce que l'Être est pensable lui, mais penser l'Être, ce n'est pas [94 :00] facile non plus. Et ça serait ça la philosophie alors. Mais peu importe, voilà. Pourquoi ils disent ça ? Pourquoi ils sont tellement contents ? A première vue ce n'est pas un triomphe pour la

pensée, ce n'est pas une victoire pour la pensée. Loin de là. Elle ne peut pas penser le mouvement, elle ne peut pas penser le mal, elle ne peut rien penser.

Qu'est-ce qu'elle peut penser alors, la pensée ? Elle va penser "l'être est" : Parménide. Seule la justice est juste. Les hommes justes ne sont justes qu'en second, ce qui est vraiment et totalement juste, c'est la justice. La justice est juste, on peut faire des litanies : La vertu est vertueuse, la sagesse est sage. C'est ce que Socrate fait dans une série de dialogues éblouissants mais qui exaspère tout le monde. [95 :00] On discute très longtemps pour arriver à la révélation : la justice soit juste et il n'y a que la justice qui est juste. Il n'y a que l'être qui "est". On a envie de dire : il ne fallait quand même pas 40 pages. Mais si, il fallait 40 pages parce qu'il fallait 40 pages puisque, et c'est inséparable de ceci, l'étant est impensable.

Qu'est-ce qui est pensable ? La pure idéalité, l'idée, l'idée. Mais enfin ce n'est pas tellement brillant. Pourquoi est-ce que les philosophes se réjouissent ? Moins ils arrivent à penser l'étant, plus ils sont contents, plus ils rigolent à leur manière. Ils embêtent tout le monde, tout ça, [96 :00] et puis ils expliquent qu'on ne peut rien penser, on ne peut pas penser le mouvement, on ne peut pas penser l'être, non, on ne peut pas penser le mal, on ne peut penser le devenir, on ne peut pas penser tout ce qui fait objet de paradoxe. Et ils arrivent en disant : ben oui, on peut penser : la Justice est juste, l'Être est, l'Un est un, etc. Qu'est-ce qu'ils ont en train de faire ? Comprenez ! Ils accomplissent vraiment le destin de la philosophie dans son surgissement il me semble originel, à savoir constituer un système du jugement. Il s'agit de juger tout ce qui est.

Et la possibilité de juger tout ce qui est c'est quoi ? C'est, à la limite, s'élever à la position de quelque chose qui est au-delà de l'Être. On jugera ce qui est et on jugera l'Être [97 :00] lui-même en fonction de quelque chose qui est au-dessus de l'Être. Bon, on retombe sur l'Un au-dessus de l'Être. En d'autres termes, l'idée de fond de toute cette philosophie, c'est seul le Bien avec un grand B -- et c'est par là qu'elle a cette apparence optimiste -- Seul le Bien fait être et fait agir. Seul le Bien fait être objectivement et fait agir subjectivement. Donc le Bien est au-dessus de l'Être. Le Bien c'est l'Un. Dès lors, on peut juger tout ce qui est. Il s'agissait moins de décréter le mouvement, le devenir impensable, que de les soumettre au système du jugement en fonction de critères qui eux ne deviennent pas, qui sont les critères du Bien, qui ne sont pas [98 :00] en mouvement etc. Donc le Bien est à la fois raison d'être et raison d'agir. En latin ça deviendra le Bien comme : *ratio essendi* et *ratio agendi*. Le Mal n'est rien forcément. Et c'est ça qu'ils veulent dire, le Mal n'est rien forcément puisque seul le Bien fait être et fait agir. Le Bien est au-dessus de l'Être. C'est la condition du système du jugement.

Alors finalement, si vous voulez, ce n'est pas au nom d'un optimisme niais, c'est au nom d'une logique, d'un logos poussé à l'extrême. La puissance du paradoxe, c'est le logos. [99 :00] Ce n'est pas le philosophe qui est optimiste, c'est la logique qui l'est. Elle ne peut pas penser le Mal, elle ne peut pas penser le mouvement, elle ne peut pas penser le devenir. C'est bien plus tard, bien plus tard, bien plus tard, que la logique va faire un mouvement considérable sur soi-même pour essayer de penser le mal, l'être, et le mouvement… Non, penser le mal, le mouvement et le devenir. Et la réconciliation du

mal, du mouvement et du devenir avec la logique et avec la puissance de la logique marquera un tournant pour la philosophie. [*Interruption, bruits de l'extérieur*] -- Faudrait la fermer cette porte. Qu'est-ce que j'ai fait de ma montre ? [100 :00] Quelle heure il est ? [*Réponses des étudiants*] Midi et quart.

Ça marquera une date très importante. En gros on peut dire que la réconciliation de la logique avec l'étant comme tel, avec le mal, le devenir, le mouvement, ce sera quoi ? Ce sera le grand romantisme allemand. Ce sera Hegel. A ce moment-là, la logique trouvera le moyen d'accorder un être au négatif. Il y a un être du négatif. Ce sera la réconciliation d'une logique, si vous voulez, et du tragique. Jusque-là, la logique avait été incurablement optimiste et au service du bien. Bon, voilà [101 :00] ce que je voudrais dire et je voudrais terminer vite parce que vous en avez assez, mais je ne sais plus ce que … Ah, oui…

Voilà ce que je voudrais dire enfin : eh bien, oui, j'ai eu l'air d'abandonner complètement Spinoza. Le moment ou jamais d'y revenir c'est ceci. Je vais vous dire, comment il s'insère là-dedans ? j'ai l'air de faire une histoire de la philosophie qui s'en va par tous les bouts. Et c'est très curieux parce que Spinoza ne cesse pas de nous dire comme tout le monde à l'époque : le mal n'est rien. Il ne cesse pas. Tout le temps, il nous dit le mal n'est rien, objectivement et subjectivement : objectivement parce que l'opposition se ramène à la privation et la privation se ramène à la négation. [102 :00] Il n'y pas d'être du négatif ; subjectivement parce que le méchant, c'est une erreur, la méchanceté c'est une erreur. Le méchant c'est quelqu'un qui se trompe. Donc il n'arrête pas de nous dire ça.

Bien plus, le problème du mal, il le traite pour lui-même dans un texte passionnant dont j'ai parlé la dernière fois, à savoir son échange des lettres avec Blyenbergh et qui porte uniquement sur la question du mal. Et pourtant, si vous vous voulez alors, à la première lecture, on se dit : Oui, il dit ce que nous disait déjà des siècles avant Socrate, ce que beaucoup d'autres ont dit, c'est le système du jugement, c'est cette logique qui se refuse, qui ne peut pas penser [103 :00] le mal. C'est le fameux paradoxe-là du logos. Et puis, quand on lit en même temps qu'on lit on a une tout autre impression en même temps. – [*Bruits de l'extérieur*] Ils sont chiants ! – On a une tout autre impression. C'est que Spinoza, sous des mots qui ont été mille fois dits, nous dit complètement autre chose, tout à fait autre chose. Qu'est-ce qu'il nous dit ?

Voilà ce qu'il nous dit : le mal n'est rien ! Et jusque-là, ça va très bien. Jusque-là, ça peut être signé ; c'est comme dans les pétitions, vous savez ? Vous pouvez signer la première phrase, et puis vient la seconde phrase, alors là, je ne peux plus signer, non… [104 :00] non, non, ça ne peut pas aller. Eh bien, c'est la même chose dans l'histoire que je vous raconte. Le mal n'est rien, ça renvoie à qui ? Si on fait un concours, alors on répond : Qui peut dire ça ? Socrate ! Descartes ! Leibniz ! Spinoza ! D'accord, à partir de là la phrase bifurque. Le mal n'est rien ? c'est une proposition qui n'est pas complète encore. Si on vous dit le mal n'est rien, il faut surtout être prudent, vous attendez, vous attendez - la phrase n'est pas finie. [*Rires*] Tel quel, c'est un non-sens puisque le mal ne peut être rien pour des raisons les plus opposées.

Vous exigez des flèches de bifurcation et les uns prennent la première bifurcation : le mal n'est rien parce que seul le Bien "fait être" et "fait agir". Ça c'est la voie : le Bien c'est à dire l'Un au-dessus de l'Être. Le bien fait être, c'est-à-dire l'Être dérive du Bien, l'Un est plus que l'Être. [*Pause, quelqu'un s'en va*] On va y retourner, hein ?? [Réponse : oui] – Ça, parce que le mal n'est rien, parce que seul le Bien "fait être" et raison d'être et raison d'agir, c'est aussi signé Platon, c'est signé Leibnitz, qui bien plus, lui renouvelle complètement la formule : "le bien fait être et fait agir". Lui donne une interprétation très, très curieuse, très, belle. Mais enfin elle est complètement dans cette première bifurcation. [106 :00]

Et puis il y a un certain nombre des philosophes qui disent : "bien sûr, le mal n'est rien". Voyez, je ne suis pas limitatif parce qu'il y a en plus ceux qui disent : "Si, le mal est quelque chose." Il y a un être du négatif. Donc il y a beaucoup de variété. Mais je m'intéresse à la seconde bifurcation. Une race des philosophes étranges nous disent quoi ? Ils nous disent : "Oui, oui, d'accord le mal n'est rien." Ils ajoutent très vite, pour ne pas trop se faire entendre, ils ajoutent : "parce que le bien non plus."[*Rires*] En d'autres termes, le mal n'est rien, bien sûr puisqu'il n'y a ni bien ni mal. Ça rebondit. Qu'est-ce qu'ils veulent dire ? C'est des fous complets. Il n'y a pas de bien ni de mal ? Alors quoi, assassiner les gens - on peut y aller... n'importe quoi ! [107 :00] Il n'y a pas de bien ni de mal. C'est l'égalité de l'être, quoi ? Bon, d'accord ! C'est l'égalité de l'être. Est-ce qu'on peut faire n'importe quoi ? Ah non, ils disent on ne peut pas faire n'importe quoi. On leur répond : « Tais-toi, ça revient au même. » Non, ça ne revient pas au même, ce ne sont pas les mêmes choses que moi je vais défendre et que les autres vont défendre. Ce ne sont pas les mêmes choses. Et là ça devient plus intéressant. Mais défendre pourquoi ? Ça veut dire quoi défendre ? C'est un système du jugement. Ah, d'accord ; j'ai dit un mot de trop ; ce n'est pas défendre qu'il faut dire. Alors c'est quoi ? Aaaahhh, on va voir, c'est un mot complètement différent.

Le mal n'est rien qui ne signifie ni bien ni mal. Donc Spinoza se sert, il est très sournois Spinoza, vous voyez dans sa loyauté philosophique, dans sa grandeur. Il parle comme tout le monde pour dire quelque chose de complètement différent : le mal n'est rien, oui, mais moi je suis l'homme qui vous annonce [108 :00] qu'il n'y a ni bien ni mal, et c'est pour ça que le mal n'est rien. Et là encore, longtemps après, longtemps après, ce sera repris, ce sera repris par quelqu'un qui intitule un de ses livres principaux, *Par-delà le bien et le mal*. Et celui qui intitule ce livre principal, *Par-delà le bien et le mal* est si mal compris, tout comme Spinoza, qu'il éprouve le besoin d'écrire un autre livre principal intitulé *La généalogie de la morale*, où il montre que la morale est une chose, selon lui, immonde, mais que, mais que, mais que, mais qu'on a quand même mal compris son précédent livre *Par-delà le bien et le mal*. Et il lance cette formule qui pourrait, je vous jure, à la lettre, qui pourrait être signée par Spinoza, qui répond à la lettre du "spinozisme" qui est, par-delà le bien et le mal, comprenez, [109 :00] qu'il n'y ait ni bien ni mal, qu'il n'y ait pas plus de bien qu'il y ait de mal, cela du moins ne veut pas dire par-delà le bon et le mauvais. Cela du moins ne veut pas dire par-delà le bon et le mauvais. Ça veut dire, d'accord, il n'y a ni bien ni mal, mais il y a du bon et du mauvais. Vous me direz, si c'est pour dire ça… Donnez-moi le minimum toujours de confiance, peut-être que c'est énorme comme différence.

L'éthique, il n'y a ni bien ni mal, il y a du bon et du mauvais, voilà exactement la soudure entre l'éthique et l'ontologie. Il n'a ni bien ni mal, ça veut dire le bien n'est pas supérieur à l'être. [110 :00] Il n'y a que de l'être, il n'y a que de l'être ; bien et mal sont des mots dénués de sens. [*Pause*] Il n'y en a pas moins du bon et du mauvais alors que la morale est l'art du bien et du mal et de leur distinction ou de leur opposition et du triomphe de l'un sur l'autre ; l'éthique est l'art du bon et du mauvais et de leur distinction dans la mesure où la distinction ne recoupe pas à celle du bien et du mal. [*Pause*]

Donc, l'éthique est directement branchée sur l'ontologie ; bien plus, je dirais qu'elle l'accompagne [111 :00] tout le temps mais elle en est le point de départ nécessaire. Ce début qui faisait qu'on ne pouvait pas s'installer immédiatement dans l'être, c'est que seul le débrouillage du bon et du mauvais peut nous porter jusqu'à l'être le plus vite possible. L'éthique est la vitesse qui nous conduit le plus vite possible à l'ontologie, c'est-à-dire à la vie dans l'être, d'où l'importance du problème. Bon. Alors, ce qu'il faut commenter c'est : le bon et le mauvais comme introduction à l'ontologie, à savoir : qu'est-ce que la différence éthique du bon et du mauvais par distinction de la différence morale du bien et du mal ?

Là ça me paraît très simple, c'est-à-dire que je voudrais juste achever ce point, lancer juste ce point et remettre [112 :00] la suite parce qu'il faut que j'aille voter. Je voudrais juste lancer l'analyse, je dirais, pour que vous y pensiez, pensez-y, vous ; je voudrais dire dans quel sens je veux développer maintenant. Pour moi, il y a deux différences, il y a deux différences fondamentales entre la morale et l'éthique, c'est-à-dire entre l'art du bon et du mauvais et la discipline du bien et du mal.

C'est que je crois que le bon et le mauvais impliquent deux choses qui ne sont pas du tout, qui sont même inintelligibles pour la morale. Le bon et le mauvais impliquent d'abord l'idée qu'il y a entre les [113 :00] étants, c'est-à-dire les existants, une distinction quantitative. Le bon et le mauvais, c'est l'idée d'une distinction quantitative entre les étants, entre les existants. Ce qui revient au même, quantitative, mais quelle quantité, quelle quantité bizarre ? L'éthique est fondamentalement quantitative. Et ma seconde idée, mais c'est la même, c'est que le bon et le mauvais désignent une opposition entre, une opposition qualitative entre des modes d'existence. Voyez : distinction quantitative entre les étants, opposition qualitative entre des modes d'existence. Qu'est-ce que ça veut dire ?

Du point de vue de l'éthique, le mauvais, je dirais c'est quoi ? Je voudrais juste vous faire sentir en finissant, je voudrais vous faire sentir des choses alors très concrètes, pas du tout mises au point philosophiquement. On nous disait tout à l'heure, du point de vue de la morale, le méchant c'est quelqu'un qui se trompe, c'est-à-dire qui juge mal. Il se trompe sur la nature du bien. Il juge mal, il fait un faux jugement. Du point de vue de l'éthique, je crois que le mauvais, ce que l'on appelle le mauvais, c'est aussi du faux. Mais voilà ce n'est pas du tout la même conception du faux. Parce que dans le cas précédent, le faux c'était une détermination du jugement, et en effet un jugement est faux lorsqu'il prend ce qui n'est pas pour être pour ce qui est. Cette table [115 :00] n'est pas rouge, je dis : "la

table est rouge", je le prends pour ce qu'il n'est pas, ou l'inverse. Ça, c'est le faux comme qualification du faux jugement, le faux comme qualification du jugement.

Est-ce qu'il n'y a pas un autre sens du mot faux ? Et en un sens c'est très compliqué parce que tous les sens se mélangent. Je dis par exemple : Tiens, on me rend une pièce d'or, et je dis : voyez le premier sens du mot faux : Faux désigne quoi ? L'inadéquation de la chose et de l'idée dans le jugement. Je dirais : un jugement est faux quand il n'y a pas adéquation de l'idée et de la chose, et le faux a été très souvent dans toutes les philosophies de jugement, a été défini comme ça : le vrai, c'est l'adéquation de l'idée et de la chose, [116 :00] le faux, c'est l'inadéquation de l'idée et de la chose.

Je dis, il y a un tout autre sens du mot faux, qui précisément ne concerne plus le jugement. On me donne une pièce d'or et je la touche, je la mords comme dans les films, je la mords, elle se plie, ou bien alors, je prends ma petite bouteille d'acide, et je dis, elle est fausse. Cette pièce est fausse. C'est du toc. Vous me direz, c'est lié au jugement. Bien sûr, ça veut dire, cette pièce a une telle apparence qu'elle va susciter en moi le jugement : c'est de l'or, alors que ce n'en est pas. Mais ce que je viens de dire à l'instant c'est la façon dont le système du jugement interprète [117 :00] la fausseté de la pièce. Car pour que la pièce d'or fausse suscite un jugement d'après laquelle elle serait vraie, donc pour que faux signifie ici une adéquation de l'objet et de l'idée, il faut qu'il y ait eu un faux préalable : c'est en elle- même que la pièce d'or est fausse. Ce n'est pas simplement par rapport au jugement, elle ne suscite un jugement erroné que parce qu'elle se tient fausse en elle-même. Elle est fausse. Faux n'est plus la qualification d'un jugement sur la chose, c'est une manière d'être de la chose.

Je ne prétends rien dire de philosophique, je prétends indiquer, vraiment c'est du sentiment ce que je dis : je dis de quelqu'un, mais ce type-là, il est faux ce n'est pas du vrai. [118 :00] Curieux, vous me direz que c'est encore du jugement, bizarre, parce que c'est une espèce de jugement de goût. Je pèse la chose, je dis : ça, ça ne va pas ! J'ai parfois cette impression devant un mensonge ; devant un mensonge, je sens quelque chose ne va pas là-dedans. Pensez aux pages prodigieuses de Proust, sur la manière dont il évalue un mensonge d'Albertine, quelque chose qui cloche. C'est bizarre, qu'est-ce qu'elle vient de dire ? Il ne se rappelle même plus ce qu'elle a dit. Il y a un rien qui fait qu'il se dit : "Mais elle est en train de mentir, c'est abominable. Qu'est-ce qu'elle raconte-là ?" Il ne peut pas l'assigner.

Alors, on peut dire toujours c'est du domaine du jugement ou du préjugement. Sentez que ça peut se dire, ça peut se dire, oui, un philosophe du jugement ramènera ça au jugement, c'est-à-dire au rapport de l'idée et de la chose. Mais je dis c'est autre chose [119 :00] aussi. C'est en elle-même que la chose est vraie ou fausse. Vrai ne désigne plus, vrai et faux ne désignent plus un rapport de l'idée de la chose mais vraie et fausse désignent une manière d'être de la chose. Une manière d'être de la chose en elle-même. C'est complètement différent.

Pourquoi on risque de confondre les deux, le vrai et le faux comme qualification du jugement sur la chose et le vrai et le faux comme qualification de la manière d'être de la

chose ? On risque de les confondre forcément. Je dirais que le second sens de vrai et faux, c'est le sens le plus profond, il me semble, le vrai et faux comme manière d'être de la chose, la manière dont la chose est à l'Être. Elle peut l'être vraiment ou faussement. Ça nous intéresse pour l'éthique : être vrai à l'être. Ce n'est pas juger vrai, ça. C'est vraiment un mode d'existence. [120 :00] Être vrai à l'être. Très compliqué. Ou être faux à l'être.

Je dirais ça c'est le sens du vrai et du faux, ça veut dire authentique et inauthentique. L'authentique ça vient d'un mot grec compliqué, c'est vraiment : celui qui se tient en lui-même de manière à être vraiment à l'être. Bon, j'ai comme ça l'impression, devant des existences : elles ne sont pas authentiques. Ça ne veut pas dire avoir une personnalité, encore une fois, c'est une manière d'être l'authentique et l'inauthentique. Par exemple, sentir que quelqu'un se force. Vous me direz sentir c'est un jugement. Non on va essayer de dire un peu plus que ça. [121 :00] Ce n'est pas un jugement, c'est exactement comme vous soupesez une lettre. Vous faites sauter dans votre main une pièce : trop legère, trop lourde, quoi ? Peut-être qu'on rejoint le thème de la vitesse et de la lenteur. Tiens, il a parlé trop vite, il a parlé trop vite, il ment sûrement. Ou bien il traîne, il cherche ce qu'il veut dire. Ça ne va pas, ça ne va pas : trop lent, là. Ça ne marche pas aujourd'hui, ça ne marche pas : il ne va pas bien. Qu'est-ce que cette évaluation ? C'est comme si on pesait le poids des choses. Ce n'est pas juger ça. Ce n'est pas confronter l'idée et la chose. C'est peser la chose en elle-même. C'est quoi ?

Je dirais, c'est quelque chose qui est le contraire du système du jugement. C'est une espèce de monde d'épreuves. D'épreuve quoi ? [122 :00] Reprenons le modèle du corps : "l'étonnant c'est le corps". Ce sont des épreuves comme physico-chimiques. Et on n'éprouve pas quelqu'un, c'est le quelqu'un qui ne cesse pas de se mettre à l'épreuve. Il rate sa vitesse, il rate ses lenteurs. C'est inauthentique. Au contraire, vous savez, les jours où tout est malheur pour nous, dès le moment où on se lève, on se cogne, on se cogne, on tombe, on glisse, on se fait engueuler partout ; alors on devient de plus en plus méchant soi-même. [*Rires pendant toute cette description*] On est toujours en discordance. L'être en discordance c'est une manière d'être nos jours de malheur, rien ne marche. Ça a commencé dès le matin, oh là là, quand est-ce que ça va finir ? quelle journée ! C'est les journées de l'inauthentique. Chaque fois que je vais trop vite, [123 :00] je me cogne, chaque fois que je vais lentement, je glisse, Il n'y rien à faire. Vaut mieux se recoucher, mais en me couchant je ne sais pas ce qui se passe. C'est affreux aussi. Rien ne va, c'est la longue plainte, la longue plainte de l'inauthentique. Oh là là, je suis malheureux. Rien ne va, bon. Comme la pièce d'or : vous lui foutez la goutte d'acide, ah ! C'est l'épreuve ! Ce n'est pas un jugement, c'est l'épreuve. Qu'est-ce que peut la pièce d'or ? On ne sait pas ce que "peut le corps". Qu'est-ce qu'elle peut, la pièce d'or qu'on vient de me remettre ? Elle supporte l'épreuve de l'acide, si elle est de l'or authentique, elle supporte.

Voyez, l'épreuve physico-chimique s'oppose au jugement moral. Et je dirais vous reconnaissez, oui, -- finalement [124 :00] ceux qui pensent dans ce sens, on les a toujours appelés les immoralistes -- ils font passer une distinction entre authentique et inauthentique. Ça ne recouvre pas du tout la distinction du bien et du mal. Pas du tout. C'est une tout autre distinction. C'est très différent. Et vous les reconnaissez à quoi, ces auteurs ? … [*Fin de l'enregistrement, la séance interrompue*] [2 :04 :24]

Gilles Deleuze

Séminaire sur Spinoza, Les Vitesses de la pensée

Séance 3, le 9 décembre 1980

Transcription : Lucie Fossiez, partie 1 (jusqu'à 38 :00) ; partie 2, Christina Roski ; transcription augmentée, Charles J. Stivale

[*La transcription suivante et l'horodatage se basent sur l'enregistrement disponible sur YouTube attribué à SocioPhilosophy (et aussi disponible sur le site des Deleuze Seminars et à la BNF) qui est celui de Hidenobu Suzuki. L'enregistrement disponible également à Paris 8 n'offre malheureusement pas la possibilité de noter l'horodatage. D'autres versions écrites en existent, notamment la transcription principale faite par Paris 8, et deux transcriptions incomplètes à WebDeleuze -- l'une qui s'y trouve sous la date impossible du 21 décembre 1980 (impossible à cause de l'horaire universitaire qui exclut un cours non seulement le dimanche, mais aussi si près de Noël) qui est, au fait, un segment de la première moitié de la séance du 9 décembre; et l'autre, sous la véritable date du cours qui en est un segment de sa deuxième moitié*.]

[*Bruits des étudiants*] J'en suis donc autour de ce point qui est : Spinoza [*Pause*] fait une tentative qui est sûrement une des tentatives les plus audacieuses en ce sens qui vont le plus loin, à savoir le projet d'une ontologie pure. Mais ma question, c'est toujours : comment ça se fait que cette ontologie pure, il l'appelle une éthique ? Il ne l'appelle pas ontologie, il l'appelle éthique. Et on a commencé, et je voudrais que cette question, on la garde un peu comme une question qui nous revient tout le temps. Alors il n'y a pas de réponse définitive. Ce serait plutôt par l'accumulation de traits que s'imposerait petit à petit : ah, ben oui, [1 :00] c'était très bien qu'il appelle ça une éthique.

Or, on a vu l'atmosphère générale de ce lien entre une ontologie et une éthique avec le soupçon qu'une éthique c'est quelque chose qui n'a rien à voir avec une morale. Et pourquoi est ce qu'on a un soupçon du lien, qui fait que cette ontologie pure prend le titre d'*Éthique* ? On l'a vu : C'est que l'ontologie pure de Spinoza se présente comme la position d'une substance unique absolument infinie. Dès lors, les étants, cette substance unique absolument infinie, c'est l'Être, l'Être en tant qu'Être. Les étants dès lors ne seront pas des êtres ; [2 :00] les étants, les existants, ce ne sont pas des êtres, ce seront quoi ? On a vu la réponse. Ce seront ce que Spinoza appelle très précisément des modes, des modes de la substance absolument infinie. Et un mode c'est quoi ? Ce n'est pas un être, c'est une manière d'être, une manière d'être. Donc, les étants, les existants ne sont pas des êtres ; il n'y a comme être que la substance absolument infinie. Dès lors, nous qui sommes des étants, nous qui sommes des existants, nous ne serons pas des êtres, nous serons des manières d'être de cette substance. Et si je me demande quel est le premier sens du mot éthique le plus immédiat, en quoi c'est déjà autre chose que de la morale ? Eh bien, je dirais l'éthique, [3 :00] elle nous est plus connue aujourd'hui sous un autre nom, qui a pris un développement et qui a eu un certain succès : c'est le mot éthologie, éthologie.

Lorsqu'on parle d'une éthologie à propos des animaux, ou même d'une éthologie à propos de l'homme, il s'agit de quoi ? L'éthologie au sens le plus simple du terme, le plus rudimentaire, c'est une science pratique finalement, de quoi ? Une science pratique des manières d'être. Donc, voyez, je dirais : la manière d'être c'est précisément le statut des étants, des existants, du point de vue d'une ontologie pure.

En quoi c'est [4 :00] déjà différent d'une morale ? Qu'est-ce que ça serait, une morale ? – Si on continue, vous prenez tout ça comme une espèce de, je ne sais pas, il faudrait dans une atmosphère de rêve éveillé, on n'attache pas une importance fondamentale à chaque proposition laquelle on arrive, mais on essaie de composer une espèce de paysage qui serait le paysage de l'ontologie. – Alors on est des "manières d'être dans l'Être", c'est ça l'objet d'une éthique, c'est à dire d'une éthologie. Bien.

Dans une morale, au contraire, il s'agit de quoi ? Je dirais, il s'agit de deux choses qui sont fondamentalement soudées. Il s'agit de l'essence et des valeurs. Une morale nous rappelle, on dirait comme ça, [5 :00] c'est une impression. Je dirais de la morale que c'est une opération qui nous rappelle à l'essence, c'est à dire à notre essence, et qui nous y rappelle par les valeurs. Vous voyez bien que ce n'est pas le point de vue de l'Être. Je ne crois pas qu'une morale puisse se faire du point de vue d'une ontologie. Pourquoi ? Parce que la morale ça implique toujours quelque chose de supérieur à l'Être ; ce qu'il y a de supérieur à l'Être c'est quelque chose qui joue le rôle de l'Un, du Bien, c'est l'Un supérieur à l'Être. En effet, la morale c'est l'entreprise de juger non seulement tout ce qui est, mais l'Être lui-même. Or on ne peut juger de l'Être qu'au nom d'une instance supérieure à l'Être. Lorsqu'un grand auteur a dit, "la valeur n'attend pas le nombre des années," il disait, d'une certaine manière, [6 :00] la valeur précède l'Être. – Enfin, vous ne riez pas, c'est une plaisanterie, alors je retire [*Rires*] --

Mais, en quoi est-ce que, dans une morale, il s'agit de l'essence [*Pause*] et des valeurs ? En effet, ce qui est en question dans une morale, c'est notre essence. Alors, qu'est-ce que c'est notre essence ? Dans une morale, il s'agit toujours de réaliser l'essence. Ça implique déjà beaucoup, ça implique que l'essence est dans un état où elle n'est pas nécessairement réalisée, ça implique que nous ayons une essence. Nous aurions une essence en tant qu'homme. Ce n'est pas tellement évident qu'il y ait une essence de l'homme. Mais, je crois que c'est très nécessaire à la morale de parler [7 :00] et de nous donner des ordres au nom d'une essence. Si on nous donne des ordres au nom d'une essence, c'est que cette essence n'est pas réalisée par elle-même. Bon alors, on dira qu'elle est "en puissance" dans l'homme, cette essence.

Qu'est-ce que c'est que l'essence de l'homme en puissance dans l'homme du point de vue d'une morale ? C'est bien connu, l'essence de l'homme c'est d'être "animal raisonnable", animal raisonnable, c'est ça l'essence de l'homme, Aristote, quoi, la définition classique dans Aristote : L'homme est un animal raisonnable. L'essence, c'est ce que la chose est, animal raisonnable, c'est l'essence de l'homme. Mais Aristote est comme tout le monde, et tous les moralistes le savent bien, l'homme a beau avoir pour essence animal raisonnable, il n'est pas tellement raisonnable que çà, il ne cesse pas même de se conduire de manière déraisonnable. Comment ça se fait, ça ? C'est que

[8 :00] l'essence de l'homme, en tant que telle, n'est pas nécessairement réalisée, n'est pas nécessairement réalisée. Pourquoi, elle n'est pas nécessairement réalisée ? Parce que l'homme n'est pas raison pure, alors il y a des accidents, il ne cesse pas d'être détourné. Toute la conception classique de l'homme consiste à le convier à rejoindre son essence parce que cette essence est comme une potentialité, qui n'est pas nécessairement réalisée, et la morale c'est le processus de la réalisation de l'essence humaine.

Or, comment peut-elle se réaliser, cette essence qui n'est qu'en puissance ? Par la morale. Dire qu'elle est à réaliser par la morale, c'est dire qu'elle doit être prise pour fin. L'essence de l'homme doit être prise pour fin par qui ? Par l'homme [9 :00] existant. Donc, se conduire de manière raisonnable, c'est à dire faire passer l'essence à l'acte, c'est ça la tâche de la morale. Or l'essence prise comme fin, c'est ça la valeur.

Voyez que la vision morale du monde – Là, je dis vraiment des choses enfantines ; j'essaie juste de situer les éléments d'une vision morale du monde. – Je dirais que la vision morale du monde est faite d'essence. L'essence n'est qu'en puissance, il faut réaliser l'essence, cela se fera dans la mesure où l'essence est prise pour fin, et les valeurs assurent la réalisation de l'essence. C'est cet ensemble que je dirais morale, tandis que j'essaie tout de suite de convertir dans un monde éthique. – Je voudrais que vous sentiez à quel point [10 :00] les choses concrètement… C'est déjà très important, la manière dont les notions sont organisées, privilégiées.

En un sens, il n'y a plus rien de tout ça. C'est une peinture absolument différente, un tableau absolument différent, un tableau complètement différent. Qu'est-ce qu'ils nous diront là… ? – Je ne cherche pas du tout qui a raison. Enfin, encore une fois, c'est tellement peu important, qui a raison -- Vraiment, ce qu'ils nous disent, c'est que dans une éthique, on ne va rien retrouver. Il n'y aura pas du tout essence, recherche pour réaliser l'essence, valeurs qui prennent l'essence comme fin, il n'y aura pas du tout ça. Je dis [c'est] un autre paysage.

Qu'est-ce que c'est cet autre paysage ? Eh bien, c'est très curieux, et je sais bien que Spinoza parle très souvent de l'essence, mais pour lui, -- et [11 :00] j'insiste là-dessus pour que les objections ne vous viennent pas à l'esprit -- l'essence, ce n'est jamais l'essence de l'homme. L'essence, c'est toujours une détermination singulière. Il y a l'essence de celui-ci, de celui-là, il n'y a pas d'essence de l'homme. Et en plus, il dira lui-même que les essences générales ou les essences abstraites du type l'essence de l'homme, c'est des idées confuses. Finalement, il n'y a pas d'idée générale dans une éthique. Il y a vous, celui-ci, celui-là, il y a des singularités. Alors, il y a peut-être le mot essence ; le mot essence risque fort de changer de sens, et encore est-ce qu'il le garde complètement ?

Il est évident que ce qui l'intéresse, même quand il parle de l'essence, ce n'est pas l'essence, ce qui l'intéresse c'est l'existence et l'existant, [12 :00] en d'autres termes, ce qui est ne peut être mis en rapport avec l'Être qu'au niveau de l'existence, et pas au niveau de l'essence. Alors, si l'on convient, par exemple, d'appeler existentialisme cette proposition, ce qui est ne peut être mis en rapport avec l'Être qu'au niveau de l'existence,

et pas de l'essence, alors c'était ça l'existentialisme ; il faudrait dire qu'il y a déjà un existentialisme chez Spinoza.

Il ne s'agit donc pas d'une essence de l'homme ; il s'agit de quoi ? Je disais, ce n'est pas la question d'une essence de l'homme qui ne serait qu'en puissance et que la morale se chargerait de réaliser, ou de nous faire réaliser, de faire réaliser à chacun de nous. Il s'agit de tout à fait autre chose. Vous reconnaissez une éthique à ce que celui qui vous parle, qui vous entretient de l'éthique, [13 :00] tantôt, tantôt, vous dit de deux choses l'une. Il s'intéresse aux existants dans leur singularité. Et il va vous dire tantôt qu'entre les existants il y a une distinction, une différence quantitative d'existence, il y a une différence quantitative d'existence ; les existants peuvent être considérés sur une espèce d'échelle quantitative d'après laquelle ils sont plus ou moins... Plus ou moins quoi ? On va voir. Mais dès que vous reconnaissez ce petit ton dans une page, ce ton qui tourne autour de l'idée de pas du tout une essence commune à plusieurs choses, mais une distinction quantitative de plus et de [14 :00] moins entre existants, vous pouvez vous dire, ça c'est de l'éthique.

D'une part, c'est ça le discours éthique : entre les différents existants, il y a une échelle quantitative, il y a une distinction quantitative de plus et de moins, et d'autre part, le même discours se poursuit en disant qu'il y a aussi – et on ne sait pas encore comment ça peut se concilier – il y a aussi une opposition qualitative entre modes d'existence. C'est là où j'en étais la dernière fois. Les deux critères de l'éthique, en d'autres termes, la distinction quantitative des existants, et l'opposition qualitative des modes d'existence, la polarisation qualitative [15 :00] des modes d'existence, vont être les deux manières dont les existants sont dans l'Être. Ça va être les liens de l'éthique avec l'ontologie. Les existants ou les étants sont dans l'Être de deux points de vue simultanés, du point de vue d'une opposition qualitative des modes d'existence, et du point de vue d'une échelle quantitative des existants.

Bon, ça reste abstrait, mais je voudrais qu'aujourd'hui, ça ne reste pas abstrait. Alors, si quelqu'un vous dit… Comprenez, c'est complètement le monde de l'immanence. Pourquoi c'est le monde de l'immanence ? C'est évidemment le monde de l'immanence parce que, parce que, parce que… et [vous voyez] à quel point c'est différent, là, du monde des valeurs morales telles que je viens de les définir, les valeurs morales étant précisément cette espèce de tension entre l'essence [16 :00] à réaliser et la réalisation de l'essence. Je dirais que la valeur c'est exactement l'essence prise comme fin. L'essence prise comme fin, ça, c'est le monde moral. Vous prendrez l'essence de l'homme comme fin, c'est le monde moral. En un sens, pour ceux qui s'y connaissent un peu, l'achèvement du monde moral, on peut dire que c'est Kant, c'est là en effet qu'une essence humaine supposée se prend pour fin, dans une espèce d'acte pur, peu importe, peu importe. L'éthique, ce n'est pas ça du tout, elle parle… C'est ça qui est fascinant, mais c'est tellement différent, c'est comme deux mondes absolument différents.

Qu'est-ce que Spinoza peut avoir à dire aux autres, si les autres font la morale ? Rien. Rien, ou bien il va y avoir des malentendus lorsqu'on passe d'un discours à l'autre, quand on passe d'un discours éthique à un discours moral. C'est fou ce qu'il va y avoir des

malentendus. C'est pour ça [17 :00] presque, pour vous éviter des malentendus, que je plaide pour qu'on essaie de voir les clivages entre les deux types de discours. Donc, je recommence.

Il s'agirait de montrer concrètement ceci : qu'est-ce que ça veut dire ? Dans une morale, vous avez toujours l'opération suivante : vous faites quelque chose, vous dites quelque chose, etc., vous le jugez vous-même. C'est le système du jugement, encore une fois, c'est le système de jugement. La morale, c'est le système du jugement. Du double jugement, vous vous jugez vous-même et vous êtes jugé. Ceux qui ont le goût de la morale, c'est ceux qui ont le goût du jugement. Il faut aimer ça, le jugement. Si on aime ça, on est moral ; si vous n'avez pas le sens de juger, si vous ne voulez juger ni vous-même ni les autres, vous n'êtes pas moral. [18 :00] Alors est-ce que ça veut dire que vous êtes radicalement méchant ? Ça pourrait vouloir dire ça, ça peut ? Ou bien, c'est que votre affaire est ailleurs.

En effet, juger, ça implique toujours une instance supérieure à l'Être, ça implique toujours quelque chose de supérieur à une ontologie. Ça implique toujours l'un plus que l'Être, le Bien qui fait être et qui fait agir, c'est le Bien supérieur à l'Être, c'est l'Un. Et, en effet, la valeur exprime cette instance supérieure à l'Être. Donc, les valeurs sont le système fondamental, sont même l'élément fondamental du système du jugement. Donc, vous vous référez toujours à cette instance supérieure à l'Être pour [19 :00] juger, ça ; sinon, vous ne pourriez pas juger.

Dans une éthique, c'est complètement différent, vous ne jugez pas. Vous dites, d'une certaine manière, quoique vous fassiez, vous n'avez jamais que ce que vous méritez. Je veux dire, quelqu'un dit quelque chose, quelqu'un fait quelque chose, vous ne rapportez pas ça à des valeurs pour juger. Vous demandez justement, ah bon, mais comment est-ce que c'est possible, ça ? Comment est-ce possible de manière interne ? Comment c'est possible de dire ce truc-là ? Comment c'est possible de faire cette chose-là ? En d'autres termes, vous rapportez la chose ou le dire au mode d'existence qu'il implique, qu'il enveloppe en lui-même. Encore une fois, vous entendez un discours, et vous vous dites, mais pour dire ça, comment [est-ce qu'] il faut [20 :00] être pour dire ça ? Quelle manière d'être [est-ce que] ça implique pour dire ça ? Faire ça, quelle manière d'être [est-ce que] ça implique ? Vous cherchez les modes d'existence enveloppés, et non pas les valeurs transcendantes. C'est l'opération de l'immanence.

Quelqu'un trouve quelque chose – je prends un exemple pour que vous compreniez tout à fait – quelqu'un trouve quelque chose de drôle, et moi je ne trouve pas ça drôle du tout, ou inversement, je trouve ça très drôle, et l'autre ne trouve pas ça drôle. Ce n'est pas au niveau de la discussion que ça se pose, tout ça. C'est que celui qui trouve ça drôle alors que vous ne trouve pas ça drôle, il existe sur un mode tel que ce qui lui apparaît est effectivement drôle. Alors, devant quelqu'un qui rigole, par exemple, une vieille dame tombe dans la rue, eh ? [*Rires*] [21 :00] Bon, et vous voyez quelqu'un qui rigole – ça peut être vous, eh ? bon – alors, quel mode d'existence [est-ce que] ça implique, que cette chute de la vieille dame surgisse dans votre monde comme drôle ? Quel est le mode d'existence qui enveloppe une âme ? Oui, quelqu'un dit devant vous quelque chose ; tout

d'un coup, vous êtes stupéfait. Vous dites, je n'aurais jamais cru ça possible ! Je n'aurais jamais cru ça possible, qu'il dise ça ! Et vous avez l'impression que c'est tout un mode d'existence, toute une manière d'être qui vous est tout d'un coup révélée. Vous dites, ah bon, eh bien, pour avoir dit ça, il est peut-être comme ça, il est peut-être comme ça.

Et encore, on a cette épreuve avec des amis qui vous sont chers. Tout d'un coup, quelqu'un se met les doigts dans le nez, ou bien dit quelque chose de très, très vulgaire, et on dit : tiens, non mais, ce n'est pas possible ! Est-ce que j'ai bien entendu ? « Qu'est-ce que tu as dit ? [22 :00] Tu as dit quoi ? » Il répète, et il a l'air de trouver ça très drôle, et tu dis : mon Dieu, je ne le connaissais pas, je ne le connaissais pas, c'est-à-dire, il vient de se développer un mode d'existence immanente. A la limite, tout le monde est inconscient. Je prends des exemples fâcheux, mais ça peut bien être des actes sublime. Oh, je n'aurais jamais cru qu'il en était capable ! Il était capable de ça !

Tiens, être capable, ça va peut-être nous dire, être capable, du point de vue d'une éthique c'est : de quoi es-tu capable ? de quoi es-tu capable, toi ? Ou, si vous préférez, qu'est-ce que tu peux ? D'où peut-être retour à ce que je présentais comme cette espèce de cri de Spinoza : qu'est-ce que peut un corps ? Mais qu'est-ce que peut un corps ? On ne sait même pas d'avance ce que peut un corps. On ne sait même pas d'avance ce dont quelqu'un est capable, corps ou âme, [23 :00] on ne le sait pas. Il y a toujours des surprises parce qu'on ne sait jamais comment s'organisent et comment les modes d'existence sont enveloppés dans quelqu'un. De quoi tu es capable ? Qu'est-ce que peut un corps s'il ne veut pas dire un corps quelconque. Spinoza explique très bien tel ou tel corps ; qu'est-ce que peut tel corps ? Qu'est-ce que tu peux, toi, dans ton corps ? Qu'est-ce que tu peux ?

Bon, alors, on a fait un peu de progrès parce que ce que je suis en train de chercher, je tiens enfin mon hypothèse, c'est encore une fois, *L'Éthique*, le discours de *L'Éthique*, a deux caractères : elle nous dit que les étants ont une distinction quantitative de plus et de moins, et elle nous dit, d'autre part… enfin, les existants ont une distinction quantitative de plus et de moins, et c'est par là qu'ils se distinguent dans leur singularité. [24 :00] Et elle nous dit aussi que les modes d'existence ont une polarité qualitative. En gros, il y a, si vous voulez, deux grands modes d'existence, avec toutes sortes de variantes. Donc, si c'est ça mon objet aujourd'hui ; encore une fois, j'avance comme ça, à très petits pas, c'est pour rendre ça concret : qu'est-ce que c'est, alors, cette polarité qualitative, et qu'est-ce que c'est cette distinction quantitative ?

Et je commence par le premier point : Quand on nous suggère que, entre vous et moi, entre deux personnes, entre une personne et un animal, entre un animal et une chose, il n'y a éthiquement, c'est-à-dire ontologiquement, qu'une distinction quantitative, de quelle [25 :00] quantité s'agit-il ? Quand on nous suggère que ce qui fait le plus profond de nos singularités, le fait que je sois ceci et pas cela, c'est quelque chose de quantitatif, qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire ? Vous apprendrez ou vous savez déjà que la philosophie ensuite, par exemple, il y a des philosophes allemands du 19^{e} siècle, faisant partie de ce qu'on appelle le romantisme allemand qui ont développé, notamment Fichte, puis Schelling, qui ont développé une théorie de l'individuation très intéressante qu'on

résume sous le nom de l'individuation quantitative. Si les choses s'individuent quantitativement, bon, d'accord, on comprend vaguement, mais on ne comprend rien encore. Quelle quantité ? De quelle quantité s'agit-il ? [*Pause*] [26 :00] Eh bien, on sait bien déjà un peu d'après tout ce qui précède. En effet, il s'agit de définir les gens, les choses, les animaux, n'importe quoi par ce que *chacun peut*.

Vous me direz, bon, définir quelqu'un par ce qu'il peut… Je veux dire, je voudrais à la fois -- parce que c'est ça les propositions philosophiques -- que vous arriviez – c'est mon but cette année, si j'échoue, j'échoue, mais c'est d'aujourd'hui que je réussis ou j'échoue – je voudrais que vous sentiez que dans une proposition philosophique, elle est bonne lorsqu'elle nous paraît, mais, la plus évidente, lorsque vous vous dites, « mais évidemment, moi, je le savais, quoi ! Elle est pensée de tout temps, absolument évidente, » comme si c'est une proposition très, très familière. Et en même temps, il faut qu'elle soit la chose la plus insolite, la chose la plus inouïe du monde, [27 :00] mais les deux à la fois. C'est par là que c'est une bonne proposition philosophique.

Et on dit, ben oui, les gens, les choses, les animaux se distinguent par ce qu'ils peuvent, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas la même chose. Par exemple, je ne peux pas voler, moi. Vous me direz, ce n'est pas fort, mais justement, on reste dans, vraiment dans… Mais vous liez ça pour…, je dirais, à la lettre, que la philosophie, c'est l'art d'engrosser les propositions, et c'est épatant, c'est une merveille. Prenez la proposition la plus plate du monde, engrossez-la, et elle est devenue une proposition philosophique. Mais, c'est un art, engrosser les propositions. C'est le plus difficile au monde.

Alors, qu'est-ce que je peux ? Je ne peux pas voler, d'accord. Qu'est-ce que je peux ? Je peux, je peux, quoi… Qu'est-ce que c'est ce que je peux ? C'est bizarre ! Voyez déjà la différence avec la vision morale du monde. Jamais un moraliste ne définirait [28 :00] l'homme par ce qu'il peut. Un moraliste définit l'homme par ce qu'il est, par ce qu'il est comment ? Par ce qu'il est en droit. C'est ça, l'essence, ce que la chose est en droit. C'est l'essence. Donc, un moraliste définit l'homme par animal raisonnable. C'est l'essence. Un éthicien, [*Deleuze rit*] c'est-à-dire Spinoza, il ne définit pas l'homme comme un animal raisonnable, jamais, jamais. Il définit l'homme par ce qu'il peut, corps et âme. Vous savez, il y a des choses que l'homme peut et l'animal ne peut pas, être raisonnable, peut-être, mais ça change tout. Si je dis que "être raisonnable" ce n'est pas l'essence de l'homme, [29 :00] mais c'est quelque chose que l'homme peut, ça change tellement qu'être déraisonnable aussi c'est quelque chose que l'homme peut. Être fou, c'est aussi quelque chose que l'homme peut ; ça fait partie du pouvoir de l'homme. Rire, ça fait partie du pouvoir de l'homme. C'est très curieux, vouloir définir les choses non pas du tout par une essence supposée, mais par ce que la chose peut.

Au niveau d'un animal, là on voit bien le problème. Moi, j'avais consacré, je me rappelle, toute une séance il y a plusieurs années – je ne sais pas quand, il y a deux ans – à cette question même, des définitions de l'animal. Mais si vous prenez ce qu'on appelle l'histoire naturelle, qui a sa fondation là encore chez Aristote, elle définit là l'animal par ce que l'animal est. Bien sûr, elle est [30 :00] forcée d'y joindre toutes sortes d'autres considérations parce que dans les choses, tout est toujours très compliqué. Mais, dans son

ambition fondamentale, il s'agit de dire ce que l'animal est. [*Pause*] Qu'est-ce qu'un vertébré ? Qu'est-ce qu'un poisson ? etc., et l'histoire naturelle d'Aristote est pleine de cette recherche de l'essence. Encore une fois, il y joint toutes sortes de d'autres considérations ; ça ne fait que montrer la complexité des choses. Mais, dans l'intention pure de l'histoire naturelle, ou dans ce qu'on appelle les classifications animales, on définira l'animal avant tout, chaque fois que c'est possible, par son essence, c'est à dire par ce qu'il est.

Imaginez ces types qui arrivent – il faut toujours essayer de rendre les choses pour vous le plus vivant que possible – ils arrivent et procèdent tout à fait autrement : ils s'intéressent [31 :00] à ce que la chose ou ce que l'animal peut. Ils vont faire une espèce de registre des pouvoirs de l'animal. Celui-là peut voler – on ne s'intéresse pas du tout à l'essence – il peut voler. Tiens, celui-là, il se nourrit de quoi ? Il se nourrit d'herbe. Manger de l'herbe là fait partie de son pouvoir, de sa puissance. Et puis un type repasse, il dit, non, il ne mange pas d'herbe, il mange de la viande. Manger la viande, c'est-à-dire le régime alimentaire, vous sentez bien qu'il s'agit des modes d'existence, ce que la chose peut, ça va définir un mode d'existence.

Alors, il y a des choses qui peuvent extraordinairement peu. La table… Une chose inanimée aussi, qu'est-ce qu'elle peut ? Le diamant qu'est-ce qu'il peut ? L'or, qu'est-ce qu'il peut ? [32 :00] C'est-à-dire de quelles épreuves est-il capable ? Qu'est-ce qu'il supporte ? Qu'est-ce qu'il supporte et qu'est-ce qu'il fait ? Un animal étant donné, qu'est-ce qu'il supporte et qu'est-ce qu'il fait ? Tiens, un chameau, ça peut ne pas boire pendant longtemps. Oh, bon, ne pas boire pendant longtemps, c'est une passion du chameau, c'est un pouvoir du chameau. Rester sans boire, bon. Avoir soif tout le temps, c'est autre chose, c'est un autre mode d'existence, bon, d'accord.

On définit les choses par ce qu'elles peuvent. Qu'est-ce que ça veut dire ? En quoi est-ce que ça nous fait avancer ? Encore une fois, ce n'est pas du tout la même chose que l'essence. Ce que peut la chose, ce n'est pas la même chose que l'essence. Alors, au besoin, ça ouvre des expérimentations. Je vois quelqu'un là. Je me dis, tiens, il est bizarre, celui-là. J'ai l'impression [33 :00] que si j'appuie dessus, il va tomber. On lève la main pour voir : qu'est-ce qu'il peut ? Est-ce qu'il va tomber si j'appuie dessus ou est-ce qu'il ne va pas tomber ? C'est toute une exploration des choses. Ce n'est pas la recherche de l'essence.

C'est très curieux, cette manière de voir, si vous voyez les choses, les animaux et les gens comme ça, comme des petits paquets de pouvoir, ce qu'ils peuvent, ce qu'ils ne peuvent pas. Ah, celui-là, il ne tient pas l'alcool là ; il ne peut pas boire. Dès qu'il boit, il est ivre. Oh, celui-là, oh la la. Voyez ? Je ne cherche pas l'essence de quelqu'un ; je fais comme une espèce de description de ce qu'il peut, un diagramme de son pouvoir.

Ça nous mène où ? Je dirais donc, du point de vue d'une [34 :00] éthique, les êtres, tous les êtres – non, je retire tous les êtres puisque c'est… -- tous les étants, tous les existants, sont rapportés à une échelle quantitative qui est celle de la puissance, ce qu'ils peuvent. Ils ont plus ou moins de puissance. Cette quantité différenciable, dont je cherchais la

formule, j'ai au moins un nom pour elle, -- mais on n'a progressé que très, très lentement -- c'est la puissance. Le discours éthique ne cessera pas de nous parler non pas de l'essence ; il se soucie peu des essences, car même il ne croit pas aux essences. Il ne nous parle que de la puissance, à savoir les actions et passions dont quelque chose est capable, non pas ce que la chose est, mais ce qu'elle supporte, ce qu'elle est capable de supporter et capable de faire. Et [35 :00] s'il n'y a pas d'essence générale, c'est que, à ce niveau de la puissance, tout est singulier. On ne sait pas d'avance alors que l'essence nous dit d'avance ce qu'est un ensemble de choses. Par exemple, ce que sont les hommes, ce que sont les poissons, etc. L'éthique ne nous dit rien, ne peut pas savoir. Un poisson ne peut pas ce que le poisson voisin peut. Un homme ne peut pas ce qu'un homme voisin peut. Il y aura donc une différenciation infinie de la quantité de puissance d'après les existants.

Donc j'ai fait quand même un progrès relativement considérable. Les choses reçoivent une distinction quantitative parce qu'elles sont rapportées à l'échelle de la puissance. Et comprenez, lorsque, bien après Spinoza, Nietzsche lancera le concept de volonté [36 :00] de puissance, je ne dis pas qu'il ne veuille dire que cela, mais il veut dire, avant tout, cela. Et on ne peut évidemment rien comprendre à la volonté de puissance chez Nietzsche si l'on croit que c'est l'opération par laquelle chacun de nous tendrait vers la puissance ou voudrait de la puissance. La puissance, ce n'est pas ce que je veux, par définition, c'est ce que j'ai. J'ai telle ou telle puissance ; j'ai la puissance de ceci ou de cela, et c'est cela qui me situe dans l'échelle quantitative des êtres.

Or, la volonté de puissance, c'est un contresens de faire de la puissance l'objet de la volonté ; c'est juste le contraire. C'est la puissance qui est sujet de la volonté, c'est-à-dire c'est d'après la puissance que j'ai que je veux ceci ou cela. Donc, c'est juste le contraire. Jamais Nietzsche n'a dit une [37 :00] platitude de commun du type « Chacun de nous veut la puissance » ; ce n'est pas ce qu'il veut dire. Volonté de puissance, ça veut même dire le contraire ; ça veut dire que vous définirez les choses, les êtres, les animaux non pas par une essence, mais par la puissance effective qu'ils ont. Encore une fois, c'est la question : qu'est-ce que peut un corps ? Qu'est-ce que tu peux, toi ? C'est très différent de la question morale : qu'est-ce que tu dois en vertu de ton essence ; c'est qu'est-ce que tu peux, toi, en vertu de ta puissance.

Voilà donc que la puissance constitue l'échelle quantitative des êtres. Les êtres sont plus ou moins puissants, c'est-à-dire qu'ils sont situés sur cette échelle. C'est la quantité de puissance qui distingue un existant d'un autre existant. D'où l'importance de certaines formules de Spinoza, comme je voudrais que, si vous tombez dessus, vous les compreniez, qu'elles vous soient très claires. Lorsque Spinoza [38 :00] arrive très souvent à dire, « l'essence, c'est la puissance », comprenez le coup qu'il est en train de faire, [*À partir d'ici, la transcription de Paris 8 manque à peu près 15 minutes de la présentation de Deleuze, et la transcription reprend sans indiquer la perte de toute la discussion des problèmes de terminologie. Par contre, la transcription de Web Deleuze manque complètement les 45 premières minutes de la séance et commence plus loin, avec la discussion des problèmes de terminologie, que nous indiquerons au moment venu*] parce que dans toutes ces propositions qui peuvent paraître innocentes, il y a toujours des coups philosophiques. Le coup philosophique-là, c'est quoi ? Il fait une drôle d'opération

lorsqu'il nous dit « l'essence, c'est la puissance ». J'essaie de faire un commentaire libre là toujours, commentaire très libre de cette formule, « l'essence, c'est la puissance », que vous trouvez chez Spinoza aussi bien au niveau de Dieu, de la substance – il dit, l'essence de Dieu, c'est la puissance – qu'au niveau des existants « mon essence, c'est ma puissance. » Qu'est-ce que ça veut dire ?

Premièrement, il y a une proposition philosophique, puisqu'il présente les choses, elle a plusieurs épaisseurs. Je dirais, première épaisseur – mais il faut faire très attention [39 :00] -- il fait quelque chose d'extraordinaire parce qu'en fait, il fait la complète conversion. En disant « l'essence, c'est la puissance », il change tout. Il veut dire, je ne m'occupe pas des essences. Il nous dit, si vous voulez appeler quelque chose essence, eh bien, finalement, vous ne pouvez donner ce mot qu'à la puissance. Donc, c'est une conversion de l'essence sur la puissance. Cela revient à dire, il n'y a pas d'essence, il n'y a que des puissances, « l'essence, c'est la puissance ».

Mais deuxième épaisseur, la morale, le point de vue de l'essence, le point de vue classique sur l'essence, pouvait à la rigueur comprendre la formule « l'essence, c'est la puissance ». Comment [est-ce qu'] il l'aurait comprise ? [40 :00] Tu vois, c'est tout simple ; on l'a vu. La pensée classique -- c'est ce que j'appelais tout à l'heure la pensée morale – pouvait très bien comprendre la formule « l'essence, c'est la puissance » en un sens précis, à savoir l'essence, c'est ce que la chose est, mais vus les détours de l'existence, vus les détournements de l'existence, l'essence n'est pas réalisée, elle, toute seule. Il faut la réaliser dans l'existence. L'essence n'est qu'une idée ou, si vous préférez, l'essence n'est qu'une potentialité, une possibilité. L'essence est en puissance, [*Pause*] [41 :00] l'essence est en puissance. Dans cette pensée classique, "en puissance" se distingue d'"en acte".

Donc, la pensée morale nous dira à la rigueur l'essence est en puissance, ce qui veut dire l'essence comme potentialité doit passer en acte et doit être réalisée. Et c'est la morale qui se charge de la faire passer à l'acte. Voyez, ce sera donc lorsque la pensée classique donne un sens à la formule « l'essence, c'est la puissance », c'est à condition d'opposer la puissance et l'acte. Elle entend l'essence est en puissance, à nous de l'actualiser. Vous comprenez ?

Lorsque, au contraire, Spinoza dit, « l'essence, c'est la puissance », qu'est-ce qu'il fait ? C'est étonnant ce qu'il fait. [42 :00] Il est entendu que lorsqu'il dit ça, il exclut que la puissance puisse avoir d'autre statut qu'être en acte. Toute puissance est en acte. Il n'y a de puissance qu'actuel et en acte, [*Pause*] c'est-à-dire il n'y a aucune potentialité de la puissance. Puissance ne veut pas dire potentiel. Puissance, c'est ce que je peux, et ce que je peux, c'est l'ensemble de ce que je fais, de ce que je subis. C'est l'ensemble de ce que j'agis et de ce que je pâtis. C'est l'ensemble de ce que j'agis et de ce dont je pâtis. C'est l'ensemble de mes passions et mes actions réelles en acte qui constitue ma puissance. Donc, toute puissance est en acte. [*Pause*] [43 :00]

Or, ça se renvoie à un courant de pensée très, très curieux. Je cite pour mémoire parce que c'est là que se forme une philosophie de la création de concepts. Il y a toute une

lignée de penseurs qui avaient essayé de justement dépasser la dualité qu'on trouve chez Aristote entre l'"en puissance" et l'"en acte". Et dépasser cette dualité aristotélicienne sur quoi reposaient toutes les théories de l'essence, cette dualité entre l'"en puissance" et l'"en acte", c'est une opération très curieuse. Ça se faisait autour de formules du type « toute puissance est en acte », « il n'y a d'autre puissance qu'en acte », « l'acte et la puissance, c'est la même chose ».

Et pour mieux [comprendre], c'est là où se pose un problème. Vous comprenez, quand un philosophe travaille dans les concepts, comme ça, fait ses tentatives pour [*Pause*] [44 :00] réunir des concepts jusque-là distingués, séparer des concepts jusque-là réunis, ou inventer de tous nouveaux concepts, se posent pour lui ce qu'on appelle, mais qui font partie de la philosophie comme art, se posent pour lui des problèmes de terminologie, d'invention de mots. [*Ici commence la transcription de la séance disponible à Web Deleuze*] Pour désigner un nouveau concept, tantôt vous prendrez un mot très courant, ce sera même là les meilleures coquetteries. Seulement, implicitement, ce mot très courant prendra un sens tout à fait nouveau ; tantôt vous prendrez un sens très spécial d'un mot courant, et vous chargerez ce sens, et tantôt il vous faudra un mot nouveau. C'est pour ça quand on reproche à un philosophe de ne pas parler comme tout le monde, ça n'a pas grand [sens]. [C'est] tantôt, tantôt, tantôt. Tantôt c'est très bien de n'utiliser que des mots courants, tantôt il faut [45 :00] marquer le coup, le moment de la création de concepts, par un mot insolite.

Alors bien, je vous ai parlé la dernière fois de ce philosophe qui a eu une grande importance pendant la Renaissance, Nicolas de Cuses. Nicolas de Cuses il avait créé une espèce de mot-valise; il avait contaminé deux mots latins. Pourquoi ? Créer, c'est une bonne création verbale. À ce moment-là, on parlait latin alors il est passé par le latin, il disait : l'Être des choses, c'est le « *possest* » -- Ça ne fait rien si vous n'avez pas fait de latin, je vais expliquer -- *Possest*, [*Deleuze l'épèle*] ça n'existe pas comme mot, c'est un mot inexistant, c'est lui qui le crée, ce mot, le *possest*. C'est un bien joli mot, c'est un joli mot pour le latin. [46 :00] C'est un affreux barbarisme, ce mot est affreux, mais philosophiquement il est beau, c'est une réussite. Quand on crée un mot il faut qu'il marche; il y a des ratages, rien n'est fait d'avance. *Possest*, c'est fait de deux termes en latin: *posse* [*Deleuze l'épèle*] qui est l'infinitif du verbe pouvoir, et *est* [*Deleuze l'épèle*] qui est la troisième personne du verbe être à l'indicatif présent, il est. *Posse* et *est*, il contamine les deux et ça donne *possest*. Et qu'est-ce que c'est le *possest*? Le *possest*, ce sera précisément l'identité de la puissance et de l'acte par quoi je définis quelque chose. [47 :00] Donc je ne définirais pas quelque chose par son essence, ce qu'elle est, je la définirais par cette notion barbare, son *possest* : ce qu'elle peut; à la lettre : ce qu'elle peut en acte. Bien.

Alors, qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que les choses sont des puissances. Ce n'est pas seulement qu'elles ont de la puissance, elles se ramènent à la puissance qu'elles ont, tant en action qu'en passion. Donc si vous comparez deux choses, elles ne peuvent pas la même chose, mais la puissance c'est une quantité. Donc vous aurez, grâce à cette quantité très spéciale, mais vous comprenez quels problèmes que ça cause? [48 :00] La puissance est une quantité, d'accord, mais ce n'est pas une quantité comme la longueur.

Est-ce que c'est une quantité comme la force ? Est-ce que ça veut dire que le plus fort l'emporte ? Très douteux. D'abord il faudrait arriver à définir la quantité qu'on appelle force. Qu'est-ce que c'est que cette idée de quantité? Ce n'est pas des quantités comme on en connaît, ce n'est pas des quantités dont le statut est simple. Je sais que ce n'est pas des qualités, ça je le sais. La puissance, ce n'est pas une qualité, mais ce n'est pas non plus des quantités dites extensives. Alors, même si c'est des quantités intensives, c'est une échelle quantitative très spéciale, une échelle intensive. Ça voudrait dire : les choses ont plus ou moins d'intensité ; ce serait ça l'intensité de la chose qui serait, qui remplacerait son essence, qui définirait la chose en elle-même, ce serait son intensité. [49 :00]

Vous comprenez, [c'est] peut-être le lien avec l'ontologie: Plus une chose est intense, plus précisément c'est ça son rapport à l'Être : l'intensité de la chose c'est son rapport avec l'Être. Est-ce qu'on peut dire tout ça ? ça va nous occuper longtemps. Avant d'en être là même, je dis, vous voyez quel contresens on est en train d'éviter…. Quoi? …

Un étudiant : [*Inaudible*]

Deleuze : … Que quoi?

L'étudiant: [*Inaudible; question sur l'intensité et la chose*]

Deleuze: Oh, c'est possible. La question, ce n'est pas ce qu'on croit; la question c'est comment on essaie de se débrouiller dans cette espèce de monde des puissances. Alors, quand j'ai dit intensité, si ce n'est pas ça, ça ne fait rien puisque c'était déjà déterminé, ce type de quantités. Ce n'est pas ça. On en est encore à [50 :00] évaluer en quoi ça peut être important de tenir un discours sur la puissance, une fois dit que les contresens, que de toutes manières on est en train d'éviter, c'est comprendre ça comme si Spinoza nous disait, ou même Nietzsche après, ce que les choses veulent c'est la puissance. Évidemment s'il y a quelque chose que la formule « la puissance est l'essence même » ne veut pas dire, s'il y a quelque chose que cette formule ne veut pas dire, [c'est] si on traduisait ça par « ce que chacun veut c'est le pouvoir ». Non, « ce que chacun veut c'est le pouvoir », c'est une formule qui n'a rien à voir, ni de près ni [de loin]. Premièrement, c'est une banalité; deuxièmement, c'est une chose évidemment fausse; troisièmement, ce n'est sûrement pas ce que veut dire Spinoza. Ce n'est pas ce que veut dire Spinoza parce que c'est bête et que Spinoza ne peut pas dire des choses idiotes, quoi. [*Rires*] Donc, Ce n'est pas [51 :00]: ha, tout le monde, des pierres aux hommes, en passant par les animaux, ils veulent de plus en plus de puissance, ils veulent du pouvoir. Non, ce n'est pas ça ! On le sait que ce n'est pas ça puisque ça ne veut pas dire que la puissance soit l'objet de la volonté. Non. Donc on sait ça au moins, c'est consolant.

Mais, je voudrais insister, encore une fois je fais appel à votre sentiment d'évaluation des importances, dans ce que les philosophes ont à nous dire. Je voudrais essayer justement de développer pourquoi c'est très, très importante, cette histoire, cette conversion où les choses ne sont plus définies par une essence qualitative, l'homme animal raisonnable, mais sont définies par une puissance quantifiable. Je suis loin encore de savoir qu'est-ce que c'est cette puissance quantifiable, mais j'essaie justement d'y arriver en [52 :00]

passant par cette espèce de rêverie sur en quoi c'est important, pratiquement. Pratiquement, ça change quelque chose ? Oui, vous devez déjà sentir que pratiquement, ça change beaucoup de choses. Si je m'intéresse à ce que peut quelque chose, à ce que peut la chose, c'est très différent de ceux qui s'intéressent à quelle est l'essence de la chose. Je ne regarde pas ; je n'ai vraiment pas la même manière d'être dans le monde. Mais je voudrais essayer de montrer ça par, précisément, un moment précis dans l'histoire de la pensée.

Donc, là j'ouvre une parenthèse, mais toujours dans cette vision : qu'est-ce que c'est que cette histoire de puissance et de définir les choses par la puissance ? Je dis : il y a eu un moment très important, une tradition très importante, où il est très difficile, historiquement, de se repérer, si vous n'avez pas des schémas et des repères, des points de reconnaissance. C'est une histoire – à première vue, ça paraît [53 :00] très différent de ce que je discutais – une histoire qui concerne ce qu'on a appelé le droit naturel. Et cette histoire concernant le droit naturel, il faut que vous compreniez ceci : aujourd'hui ça nous paraît à première vue très dépassé, je veux dire, aussi bien juridiquement que politiquement. Les théories du droit naturel, dans les manuels de droit, par exemple, ou dans les manuels même de sociologie, on voit toujours un chapitre sur le droit naturel, et puis on traite ça comme une théorie qui a duré jusqu'à Rousseau, Rousseau compris, jusqu'au XVIIIe siècle. Mais aujourd'hui, plus personne ne s'intéresse à ça, au problème du droit naturel. Ce n'est pas faux, mais en même temps je voudrais que vous sentiez que, à ce moment-là, si on a une vision trop, en effet, trop scolaire, c'est terrible parce qu'on passe à côté des choses et de ce pourquoi les gens se sont vraiment battus théoriquement, on passe à côté [54 :00] de tout ce qui est important dans une question historique. Je dis ceci, et vous allez voir pourquoi je le dis maintenant et en quoi c'est vraiment au cœur du stade ou j'en suis.

Je dis : pendant très longtemps, il y a eu une certaine théorie du droit naturel, qui consistait en quoi ? Finalement elle me semble importante historiquement parce qu'elle a été le recueil de la plupart des traditions de l'antiquité et le point de confrontation du christianisme avec les traditions de l'antiquité. À cet égard, il y a deux noms importants par rapport à la conception classique du droit naturel : c'est d'une part, Cicéron qui recueille dans l'antiquité toutes les traditions, platonicienne, aristotélicienne et stoïcienne sur le sujet. [55 :00] Il fait une espèce de présentation du droit naturel dans l'antiquité qui va avoir une très, très grande importance. Et c'est dans Cicéron que les philosophes chrétiens, ou les juristes chrétiens, prendront -- plus d'autres auteurs -- c'est avant tout dans Cicéron que se fera cette espèce d'adaptation au christianisme du droit naturel, notamment chez saint Thomas. Donc là on aura une espèce de lignée historique que je peux appeler par commodité, pour que vous vous y repériez, la lignée du droit naturel classique, antiquité-christianisme.

Or, qu'est-ce qu'ils appellent le droit naturel ? [*Pause*] En gros je dirais ceci, c'est que dans toute cette conception, [56 :00] le droit naturel, ce qui constitue le droit naturel, c'est ce qui est conforme à l'essence. Je dirais presque qu'il y a comme plusieurs propositions, dans cette théorie classique du droit naturel. Je voudrais juste que vous les reteniez, parce que quand je vais revenir à la puissance, il faut que vous ayez à l'esprit ces quatre

propositions, quatre propositions de base qui seraient à la base de cette conception du droit naturel classique.

Première proposition : une chose se définit par son essence. [*Pause*] Le droit naturel, c'est donc ce qui est conforme à l'essence de quelque chose. L'essence de l'homme, c'est : animal raisonnable. Ça définit son droit naturel. [57 :00] Bien plus, en effet, "être raisonnable," c'est la loi de sa nature. La loi de nature intervient ici. Voilà la première proposition ; donc, référence aux essences.

Deuxième proposition, dans cette théorie classique : dès lors, vous comprenez, le droit naturel ne peut pas renvoyer -- et c'est frappant que chez la plupart des auteurs de l'antiquité, c'est bien comme ça -- le droit naturel ne renvoie pas à un état qui serait supposé précéder la société. L'état de nature n'est pas un état pré-social, [*Pause*] [58 :00] surtout pas, il ne peut pas l'être. L'état de nature c'est l'état conforme à l'essence dans une bonne société. Qu'est-ce qu'on appelle une bonne société ? On appellera bonne société, une société où l'homme peut réaliser son essence. Donc l'état de nature n'est pas avant l'état social, l'état de nature c'est l'état conforme à l'essence dans la meilleure société possible, c'est-à-dire la plus apte à réaliser l'essence. Voilà la seconde proposition du droit naturel classique.

Troisième proposition du droit naturel classique -- elles en découlent -- : ce qui est premier, c'est le devoir; [*Pause*] [59 :00] ce qui est premier, c'est le devoir. On a des droits que pour autant qu'on a des devoirs. C'est très pratique politiquement tout ça. C'est les devoirs. En effet, qu'est-ce que c'est que le devoir ? Là il y a un terme, il y a un concept de Cicéron qui est propre au latin, qui est très difficile à traduire et qui indique cette idée de devoir fonctionnel, des devoirs de fonction. C'est le terme *officium*, et un des livres de Cicéron les plus importants du point de vue du droit naturel c'est un livre intitulé *De officiis*, « Au sujet des devoirs fonctionnels ». Et pourquoi est-ce que c'est cela qui est premier, le devoir dans l'existence ? C'est que les devoirs sont précisément les conditions sous lesquelles je peux au mieux réaliser l'essence, c'est-à-dire avoir une vie conforme [60 :00] à l'essence, dans la meilleure société possible. [*Pause*]

Quatrième proposition, enfin: il en découle une règle pratique qui aura une grande importance politique. Cette règle pratique, on pourrait la résumer sous le titre : la compétence du sage, la compétence du sage. En effet, c'est quoi, le sage ? C'est quelqu'un qui est singulièrement compétent dans les recherches qui concernent l'essence, et tout ce qui en découle. Le sage c'est celui qui sait quelle est l'essence. Donc il y a un principe de compétence du sage parce que c'est au sage à nous dire quelle est notre essence, quelle est la meilleure société, c'est-à-dire la société la plus apte à réaliser l'essence, et quels sont nos *officia*, [61 :00] nos devoirs fonctionnels, c'est-à-dire sous quelles conditions nous pouvons réaliser l'essence. Tout ça, c'est la compétence du sage. Et à la question : à quoi prétend le sage classique ? Il faut répondre que le sage classique prétend déterminer quelle est l'essence, et dès lors il en découle toutes sortes de tâches pratiques, d'où la prétention politique du sage.

Donc, si je résume cette conception classique du droit naturel, dont les principes, vous comprenez pourquoi le christianisme sera très intéressé du coup par cette tradition antique du droit naturel. Il va l'intégrer dans ce qu'il appellera la théologie naturelle, il va en faire une pièce, une pièce … [*Interruption de l'enregistrement*] [1 : 01 :47] [*Le bref texte qui suit, omis de la transcription de Paris 8, se trouve à WebDeleuze*] … une de ses pièces fondamentales. Les quatre propositions se concilient immédiatement avec le christianisme:

Première proposition : les choses se définissent et définissent leurs droits en fonction de leur essence.

Partie 2

[Transcription de Paris 8: Christina Roski -- *C'est à partir d'ici que la transcription de Paris 8 reprend; pour des raisons de commodité, nous nous baserons tantôt sur celle de WebDeleuze, tantôt sur celle de Paris 8 selon la précision du texte donné vis-à-vis de l'enregistrement.*]

Deuxième proposition : la loi de nature n'est pas pré-sociale, elle est dans la meilleure société possible. [62 :00] C'est la vie conforme à l'essence dans la meilleure société possible.

Troisième proposition : ce qui est premier ce sont les devoirs sur les droits, car les devoirs ce sont les conditions sous lesquelles vous réalisez l'essence.

Quatrième proposition : dès lors, il y a compétence de quelqu'un de supérieur, que ce soit l'église, que ce soit le prince ou que ce soit le sage.

Une étudiante : La compétence du sage n'en découle pas nécessairement ?

Deleuze : La compétence du sage, ah, si. Il me semble qu'elle en découle enfin nécessairement, pas mathématiquement, mais nécessairement ; elle en découle d'une certaine manière. Car si tu dis, je définis une chose par l'essence et j'en tirerai les conditions sous lesquelles, l'essence doit être réalisée, cela renvoie à un savoir. Il y a un savoir des essences. [63 :00] Donc l'homme qui sait les essences sera apte à nous dire en même temps comment nous conduire dans la vie. Se conduire dans la vie sera justiciable d'un savoir, au nom de quoi je ne pourrais dire si c'est bien ou si c'est mal. Il y aura donc un homme de bien, de quelque manière qu'il soit déterminé, comme homme de Dieu ou homme de la sagesse, qui aura une compétence. Il me semble que c'est impliqué. Bon, voilà. Retenez ces quatre propositions. On va se reposer.

Je dis : Imaginez une espèce de coup de tonnerre. On va voir que c'est beaucoup plus compliqué, tout ça. Imaginez un type qui arrive là et qui dit : "Non, non, mais en un sens c'est juste le contraire". Seulement l'esprit de contradiction ça ne marche jamais, c'est-à-dire il faut avoir les raisons. Il faut avoir des raisons mêmes secrètes, il faut avoir les plus importantes raisons pour renverser une théorie. [64 :00] Si vous renversez une théorie

pour le plaisir vous ne pouvez même pas. Une théorie ne serait jamais renversée pour le plaisir et par plaisir. Une théorie c'est un corps, elle aussi, elle a son pouvoir de résistance, elle a tout ça. Et voilà, supposons -- je vais corriger tout à l'heure -- un jour quelqu'un arrive et va faire scandale dans le domaine de la pensée. Et c'est là que je reviens à mon avertissement de tout à l'heure : ce que l'on traite aujourd'hui comme des lieux commun, dépassés sur le droit naturel, et sans doute ont gardé et avaient une espèce de force révolutionnaire possible, énorme. Ce quelqu'un c'était un Anglais qui s'appelait Hobbes. Il avait très mauvaise réputation. [*Deleuze l'épèle,* H-o-b-b-e-s] Il précède Spinoza. Spinoza l'a beaucoup lu. Et voilà -- presque, je fais un tableau [65 :00] proposition par proposition -- voilà ce que nous dit Hobbes sur ce problème du droit naturel, il fait un coup de force très étonnant.

Première proposition de Hobbes, je résume tout ça -- mais presque c'est mon métier ; j'ai le triste rôle de vous raconter ça ; je vous raconte l'histoire ; c'est une histoire quoi. Hobbes arrive et dit : "Ben non, la première proposition ce n'est pas ça." Il ne dit même pas : "Ce n'est pas ça" Il n'a pas besoin de dire ça va… lui aussi c'est affaire de coquetterie. Il développe sa théorie. On s'aperçoit que ce n'est pas comme disaient les autres. Alors qu'est-ce qu'il nous dit ? Il dit : " Vous comprenez, les choses, elles, ne se définissent pas par une "essence", elle se définissent par une "puissance". [*Pause*]

Donc, [66 :00] le droit naturel c'est non pas ce qui est conforme à l'essence de la chose, c'est tout ce que "peut" la chose. Et dans le droit de quelque chose, animal ou homme, tout ce qu'il peut -- c'est une proposition très bizarre -- mais dans son droit "de tout ce qu'il peut". C'est à ce moment que commencent les grandes propositions du type "le gros poisson mange les petits ; c'est son droit de nature". Vous comprenez, quand on lit ça : "le gros poisson mange", si je fais juste ce… -- Tantôt, je dis qu'il n'y a pas besoin de culture, et je pense vraiment qu'à certains égards, il n'y a aucun besoin de culture ; puis tantôt je dis il en faut. -- Bien sûr, ce que vous tombez sur une proposition de ce type, vous voyez qu'elle est signée "Hobbes". "Il est dans le droit naturel que les gros poissons [67 :00] mangent les petits". Je dis, vous risquez de passer à coté, vous risquez de vous dire : "Ah bon, c'est vrai ce qu'il dit, mais en fait il n'y pas de quoi faire une histoire, oui, les grands poissons mangent les petits, alors c'est ça que vous appelez le droit naturel, d'accord." Bon, mais en fait à ce moment-là, vous ne pouvez rien comprendre. Mais c'est un peu comme ça partout, si vous voulez. C'est comme ça dans la peinture ou si vous voyez un tableau, si c'est le premier tableau que vous voyez ce n'est pas le même type d'émotion parce qu'enfin vous risquez de passer à côté.

Je vous dis pourquoi. Parce qu'en disant « il est dans le droit naturel du gros poisson de manger les petits », Hobbes lance une espèce de provocation qui est énorme. Enorme ! Puisque jusque-là ce que l'on appelait droit naturel était ce qui était conforme à l'essence [68 :00] et donc l'ensemble des actions qui étaient permises au nom de l'essence, qui étaient permises. Alors vous me direz : "Oui permis, mais permis, là, prend un tout autre sens !" Hobbes nous annonce : "est permis tout ce qu'on peut". Tout ce que vous pouvez est permis. Donc si vous êtes un poisson encore plus gros et que vous mangiez les hommes, c'est permis, c'est votre droit naturel. Quand même, c'est simple, c'est une idée simple mais qui est relativement bouleversante. Dans ce cas-là il faut attendre. On se dit :

"Mais pour dire un truc comme ça où est-ce qu'il veut en venir ?" Il nous dit : il est dans le droit naturel. Il appelle droit naturel ça ! Jamais personne n'avait appelé ça [69 :00] "droit naturel" -- tout le monde savait de tout le temps que les gros poissons mangeaient les petits. Jamais personne n'avait appelé ça droit naturel ! Pourquoi ? Pour une raison simple, on réservait le mot droit naturel pour tout à fait autre chose. L'action morale conforme à l'essence. Hobbes arrive et dit : « Votre droit naturel c'est toute votre puissance. Droit naturel = puissance. Donc ce que vous pouvez c'est votre droit naturel. Si vous pouvez tuer votre voisin c'est votre droit naturel. » Curiosité du droit. Attendons, on va voir les autres propositions. Donc, « est dans mon droit naturel tout ce que je peux ».

Deuxième proposition -- elle en découle -- : dès lors, l'état de nature se distingue de l'état social et, théoriquement, le précède. Pourquoi ? Parce que Hobbes s'empresse de dire : Mais bien sûr, dans l'état social, [70 :00] il y a des interdits, il y a des défenses. Il y a des choses que je peux faire, par exemple, tuer mon voisin s'il ne s'y 'attend pas. Je pourrais le faire ça mais c'est défendu. D'accord, c'est défendu. Ça veut dire que ce n'est pas du droit naturel, c'est du droit social. C'est dans votre droit naturel mais ce n'est pas dans votre droit social. En d'autres termes, le droit naturel, qui est identique à la puissance, est nécessairement et renvoie à un état qui n'est pas l'état social. D'où, à ce moment-là, la promotion de l'idée : "un état de nature distinct de l'état social". Dans l'état de nature, tout est permis de ce que je peux. La loi naturelle, c'est ce qu'il n'y a rien de défendu de ce que je peux. [*Pause*] [71 :00] Donc l'état de nature précède l'état social.

Déjà, au niveau de cette seconde proposition : "l'état de nature précède l'état social", là aussi on ne comprend plus rien, nous, parce qu'on qualifiait tout ça en disant : mais est-ce qu'il y a un état de nature ? Ils ont cru qu'il y avait un état de nature, ceux qui disaient ça. Rien du tout, ils ne croient rien à cet égard. Ils disent que la logique, le concept d'état de nature c'est forcément antérieur, celui d'un état antérieur à l'état social. Ils ne disent pas que cet état existait. Si le droit de nature c'est tout ce qui est dans la puissance d'un être, on définira l'état de nature comme précisément la zone de cette puissance. C'est son droit naturel. C'est donc distinct de l'état social puisque l'état social comporte et se définit par des défenses portant sur quelque chose que "je peux". Bien plus, si on me le défend, [72 :00] c'est que "je le peux". C'est à ça que vous reconnaissez une défense sociale.

Donc l'état de nature est premier par rapport à l'état social du point de vue conceptuel. Ce qui est très important, ce qui veut dire quoi ? Ce qui veut dire : personne ne naît social. Social d'accord, peut-être qu'on le devient et le problème de la politique ça va être : comment faire pour que les hommes deviennent sociaux ? Mais personne ne naît social. Là ils deviennent très fort quoi. Ça ne veut pas dire qu'il y a un état de nature avant l'état social comme on leur fait dire. Ça veut dire que personne ne naît social. Vous ne pouvez penser la société que comme un produit d'un devenir. Et le droit c'est l'opération du "devenir social".

Et de la même manière personne ne naît "raisonnable". [73 :00] C'est pour ça que ces auteurs s'opposent tellement à un thème chrétien à quoi le christianisme tenait également, à savoir le thème qui est connu dans le christianisme sous le nom de la tradition

"adamique". La tradition adamique c'est la tradition selon laquelle Adam était parfait avant le péché. Le premier homme était parfait et le péché lui fait perdre la perfection. Cette tradition adamique, elle est philosophiquement importante. Voyez pourquoi. Le droit naturel chrétien tel que je l'ai défini précédemment se concilie très bien avec la tradition adamique. Adam, avant le péché, c'est l'homme conforme à l'Essence. Il est raisonnable et c'est le péché, c'est-à-dire les aventures de l'existence qui lui font perdre l'Essence, qui lui font perdre sa perfection première. C'est conforme à la théorie de droit naturel [74 :00] classique. Tandis que personne ne naît social, personne ne naît raisonnable. Pas vrai. Raisonnable, c'est comme social, c'est un devenir. Et le problème de l'éthique ce sera peut-être : comment faire pour que l'homme devienne raisonnable ? Mais, non pas du tout. Comment faire pour qu'une essence de l'homme, qui serait raisonnable, se réalise ? C'est très différent suivant que vous posez la question comme ceci ou comme cela, vous allez dans des directions très, très différentes. Donc je dis, la seconde proposition de Hobbes ça sera : l'état de nature est pré sociable, c'est-à-dire l'homme ne naît pas social. Il le devient. [*Pause*]

Troisième proposition : si ce qui est premier – [ça] s'enchaîne, très bien [75 :00] -- si ce qui est premier par rapport à l'état de nature, ou si ce qui est premier c'est l'état de nature ou si ce qui est premier c'est le droit, c'est pareil. Je suis dans l'état de nature : "tout ce que je peux c'est mon droit". Dès lors, ce qui est premier, c'est le droit. Dès lors, les devoirs ne seront que des obligations secondes, tendant à limiter les droits pour le devenir social de l'homme. D'accord, il faudra limiter les droits pour que l'homme devienne social. Très bien, mais ce qui est premier, c'est le droit. Le devoir est relatif au droit alors que dans la théorie du droit naturel classique c'était juste le contraire, le droit, vous vous rappelez, était relatif au devoir. Ce qui était premier c'était l'*officium*. [76 :00] Alors, il dit tout ça, et puis :

Quatrième proposition, et qui pratiquement et sans doute la plus importante, et politiquement. Si mon droit c'est ma puissance, si les droits sont premiers par rapport aux devoirs, [*Pause*] il en découle quelque chose. Si les devoirs, c'est seulement l'opération par lesquelles les droits sont amenés à se limiter pour que les hommes deviennent sociaux, encore une fois, il y a beaucoup des questions qui sont mises entre parenthèses. Pourquoi est-ce qu'ils doivent devenir sociaux ? Est-ce que c'est intéressant pour eux de devenir sociaux ? Toute sorte de questions qui ne se posaient pas du tout du point de vue… Du point de vue de droit naturel, il le dit, Hobbes ; il le dit très bien, [77 :00] et Spinoza reprendra tout ça ; il le dit admirablement : Mais du point de vue du droit naturel, l'homme le plus raisonnable du monde et le fou le plus complet se valent strictement.

Pourquoi il y a une identité, une égalité, une égalité absolue du sage et du fou ? C'est une drôle d'idée, vous comprenez. C'est un monde très baroque, ce n'est plus classique, c'est un monde bizarre, quoi. Et pourquoi ? Du point de vue du droit naturel, oui, puisque le point de vue du droit naturel, c'est : mon droit = ma puissance. Et le fou est celui qui fait ce qui est dans sa puissance, exactement comme l'homme raisonnable est celui qui fait ce qui est dans la sienne. Il y a sûrement… Ils ne disent pas des idioties, ils ne disent pas qu'il n'y a aucune différence entre raisonnable et fou. Ils disent : il n'y a aucune différence entre raisonnable et [78 :00] fou du point de vue du droit naturel. Pourquoi ?

Parce que chacun fait tout ce qu'il peut. Le fou comme le raisonnable, ils ne font rien d'autre que faire ce qu'ils peuvent.

L'identité du droit et de la puissance assure l'identité, l'égalité de tous les êtres sur l'échelle quantitative. On peut dire tout simplement bon, ils n'ont pas la même puissance. D'accord. Ils font pourtant tout ce qui est dans leur puissance, l'un comme l'autre, l'insensé en tant qu'insensé, le sage en tant que sage. Bien sûr il y aura une différence entre le raisonnable et le fou mais dans l'état civil, dans l'état social, pas du point de vue du droit naturel. D'où un écroulement fondamental : tout ce qu'ils sont en train de miner, de saper c'est le principe de la compétence du sage ou de la compétence [79 :00] de quelqu'un de supérieur. Et ça, c'est très important politiquement.

Personne n'est compétent pour moi. Voilà la grande idée qui va animer l'éthique comme l'anti-système du jugement. D'une certaine manière : "personne ne peut rien pour moi, mais personne ne peut être compétent pour moi". Qu'est-ce que ça veut dire ? Il y a à la fois quelque chose de senti. Il faut tout mettre dans cette phrase : "personne n'est compétent pour moi". Bien sûr, il y a des vengeances. On a tellement voulu juger à ma place. Il y a aussi une découverte émerveillée, ah c'est formidable. Mais personne ne peut savoir, personne ne peut savoir, pourquoi. Est-ce que c'est complètement vrai ? Je ne sais pas. Je crois, d'une certaine manière ce n'est peut-être pas tout à fait vrai. Je ne sais pas. Peut-être il y a des [80 :00] compétences, mais sentez enfin ce qui pouvait y avoir d'étrange dans ces propositions.

[*Pause ; interruption à cause d'un bruit à la porte de quelqu'un qui frappe* doucement]

Deleuze : Non, non, non, non, à ne pas ouvrir, non, non, non.

Quelques étudiants disent : C'est fermé à clef.

Deleuze : Oui, tant mieux. [*Pause ; le bruit à la porte continue, avec des rires des étudiants*]

Deleuze : Alors, dans mon inventaire des… Oui, c'est quand même très important cette histoire, parce que vous apprendrez dans les manuels qu'à partir d'un certain moment, il y a eu (et qu'il y a eu bien avant) mais qu'il y avait eu des théories célèbres sous le nom, [*Pause*] sous le nom de théorie du contrat social. Les théories du contrat social c'est des… [*Interruption*: *Quelqu'un entre et pose une question, inaudible*]

Deleuze : Quelqu'un ne peut pas aller [81 :00] voir là-bas ? … Mais, il faut que tu te sentes méchante… [*Rires*] Quelqu'un de fort, eh ? [*Rires* ; *une longue pause*] … S'il revient en sang, évidemment [*Rires et bruit des étudiants ; pause*] Et tout ça, si vous comprenez bien, tout ce qui se passe là, c'est une illustration [82 :00] de la question des modes d'existence... [*Rires*]

Alors, cette histoire du contrat social, suivez-moi : on nous dit, voilà, c'est des gens qui ont pensé -- pourquoi, comment, on ne sait pas très bien -- mais ils ont pensé que

l'instauration de la société ne pouvait avoir qu'un principe, celui du "consentement". Et on dit : eh, c'est bien dépassé tout ça, parce qu'on enfin, on n'a pas consenti à être dans la société. Ce n'est pas vrai ça. Ça ne s'est pas passé comme ça. Est-ce que c'est ça la question ? Evidemment non, ce n'est pas ça la question. En effet, toute cette théorie nouvelle du droit naturel, droit naturel = puissance -- ce qui premier c'est le droit, ce n'est pas le devoir -- aboutit à quelque chose : il n'y a pas du compétent du sage, personne n'est compétent pour moi-même. Dès lors, si la [83 :00] société se forme, ça ne peut être, d'une manière ou d'une autre, que par le consentement de ceux qui y participent et pas parce que le sage me dirait la meilleure manière de réaliser l'essence. Or, évidemment, la substitution d'un principe de consentement au principe de compétence a pour toute la politique une importance fondamentale.

Donc vous voyez, ce que j'ai essayé de faire c'est juste un tableau de propositions, quatre propositions contre quatre propositions. Et je dis simplement que dans les propositions de la théorie du droit naturel classique, Cicéron, St. Thomas, vous avez le développement juridique d'une vision morale du monde, [84 :00] et dans l'autre cas, la conception qui trouve son point de départ avec Hobbes : vous avez le développement de tous les germes d'une conception juridique de l'éthique. "Les êtres se définissent par leur puissance". Si j'ai fait cette longue parenthèse, c'est pour montrer que la formule, "les êtres se définissent par leur puissance et non pas par une essence", avait des conséquences juridiques, politiques que juste on est en train de pressentir, c'est tout.

Or j'ajoute juste aussi, pour en avoir fini avec ce thème, que Spinoza reprend toute cette conception de droit naturel de Hobbes. Il changera des choses, il changera des choses relativement importantes, il n'aura pas la même conception politique que celle de Hobbes, mais sur ce point même du droit naturel, il déclare lui-même s'en tenir être disciple de Hobbes, [85 :00] et pourquoi ? Voyez là, dans Hobbes, il a trouvé la confirmation juridique d'une idée qu'il s'était formé, d'autre part, lui, Spinoza, à savoir une étonnante confirmation selon laquelle l'essence des choses n'était rien d'autre que leur puissance. Et c'est ça qui l'intéresse dans toute l'idée du droit naturel.

J'ajoute pour être tout à fait honnête historiquement que, évidemment, jamais ça ne surgit comme ça d'un coup. Il serait possible de chercher déjà dans l'antiquité un courant mais un courant très partiel, très timide où se formerait déjà dans l'antiquité une conception, comme ça, "du droit naturel = puissance". Mais elle sera étouffée ; vous la trouvez chez certains Sophistes, chez certains philosophes appelés Cyniques. [86 :00] Mais son explosion moderne ce sera bien avec Hobbes et avec Spinoza.

Voilà, je dis juste donc, que je n'ai même pas expliqué ; pour le moment, j'ai précisé ce que pouvait bien vouloir dire : "les existants se distinguent d'un point de vue quantitatif". Ça veut dire exactement : les existants ne se définissent pas par une essence mais par la puissance et ils ont plus ou moins puissance, et leur droit, ça sera la puissance de chacun. Le droit de chacun ça sera la puissance de chacun. Ils ont plus ou moins de puissance. Il y a donc une échelle quantitative des êtres du point de vue de la puissance. Il faudrait maintenant passer à la seconde chose, à savoir : la polarité qualitative des modes d'existence et voir si l'un découle de l'autre. [87 :00] Ça nous ferait, vous voyez,

l'ensemble nous donnerait une vision cohérente, un début d'une vision cohérente de ce qu'on appelle une éthique.

Alors vous voyez du coup pourquoi vous n'êtes pas des êtres du point de vue de Spinoza. Vous êtes des manières d'être. Ça se comprend. Si chacun se définit par ce qu'il peut, c'est quand même très curieux. Vous ne vous définissez pas par une essence ou plutôt votre essence est identique à ce que vous pouvez, c'est-à-dire vous êtes un degré sur une échelle de puissance. Si vous êtes un degré, si chacun de nous est un degré sur un échelle de puissance, vous me direz : mais il y en a qui valent mieux ou pas mieux ? On laisse ça à coté. Ça va devenir très compliqué. On ne sait pas, on ne sait pas là-dessus pour le moment. Mais, si c'est comme ça, vous n'avez pas d'essence, ou vous n'avez qu'une essence identique à votre puissance, c'est-à-dire vous êtes un [88 :00] degré sur cette échelle, dès lors vous êtes en effet des manières d'Être.

La manière d'être, ce sera précisément cette espèce d'existant, d'existence quantifiée d'après la puissance, d'après le degré de puissance qui la définit. Vous êtes des quantificateurs. Vous n'êtes pas des quantités ou alors vous êtes des quantités très spéciales. Chacun de nous c'est une quantité, mais de quel type ? C'est une vision du monde très, très curieuse, très nouvelle : voir les gens comme des quantités, comme des paquets de puissance. Mais il faut le vivre, il faut le vivre, si ça vous dit. D'où l'autre question mais en même temps ces mêmes auteurs, par exemple, Spinoza ne va pas cesser de nous dire : "il y a en gros deux modes d'existence", et quoi que vous fassiez vous êtes bien amenés à choisir entre les deux modes d'existence. Vous existez de telle manière que vous [89 :00] existez tantôt sur tel mode, tantôt sur tel autre, et l'éthique, ça va être l'exposé de ces modes d'existence. Là, ce n'est plus l'échelle quantitative de la puissance, c'est la polarité entre des modes, la polarité des modes d'existence distincts.

Comment est-ce qu'il passe de la première idée à la seconde ? Et qu'est-ce qu'il veut nous dire avec la seconde ? Il y a des modes d'existence qui se distinguent comme des pôles de l'existence ?

[*Pause* ; *Deleuze fait un bruit, peut-être de fatigue ; quelqu'un tout près lui suggère qu'on ouvre une fenêtre*]

Deleuze : Oui, voilà, je vous demande ceci comme ça... Il y a des fois qu'on fait ça tout continu, mais aujourd'hui… Vous pourriez, ceux qui sont dans le fond, ouvrir un peu les fenêtres comme ça, et puis on se repose cinq minutes, et je termine après… [*Interruption de l'enregistrement*]

[Il y a] autre chose [90 :00] à dire encore. [Georges] Comtesse rappelle ce que certains d'entre vous savent, que chez Spinoza il y a une notion fondamentale que Spinoza présente comme une tendance à persévérer dans l'Être. Chaque chose tend à persévérer dans l'Être. Et quand il s'explique sur persévérer, tantôt il faut dire les variations de la formule, c'est tantôt tendance à conserver, tantôt tendance à persévérer, et c'est tantôt à persévérer dans l'Être, et parfois dans son être. Donc, en tout cas, il y a un ensemble, là, qui fait que : qu'est-ce que ça veut dire : tendre à persévérer dans l'Être ? Alors là, je dis :

tel que la question est posée, je dis, on la met de côté parce que je n'ai pas les moyens de répondre en fonction de ce que j'ai dit [91 :00] aujourd'hui ; je n'ai pas les moyens de répondre à cette question, une fois dit, je veux juste dire : ça n'est absolument pas un effort pour conserver la puissance. Ça ne peut pas être ça puisque, encore un fois, la puissance n'est jamais objet. C'est "par puissance" que je fais ou que je subis. Rappelez-vous la formule mystérieuse de Nietzsche : "Et c'est même par puissance que je subis." C'est par puissance que j'agis mais c'est aussi par puissance que je subis puisque la puissance est l'ensemble de ce que je peux aussi bien en action qu'en passion. Alors donc, je peux juste -- c'est le contraire d'une réponse que je fais à cette question -- je peux juste dire : d'accord, il y a cette formule chez Spinoza, ce sera pour nous et c'est déjà pour nous un problème de savoir ce qu'il peut bien vouloir dire [92 :00] avec son histoire de : "conserver dans l'être ou dans son être". Donc je n'ai pas répondu du tout.

Alors, je passe à l'histoire des modes d'existence, non plus distinction quantitative entre les "étants" du point de vue de la puissance, entre les "existants" du point de vue de la puissance, mais polarité qualitative entre les modes d'existence, deux au moins. Comment est-ce que ça peut se faire, ça ? Et en effet, je vous disais l'*Éthique*, elle, ne cesse pas de nous dire ça. L'*Éthique*, elle, ne cesse pas de procéder, c'est par commodité, deux modes d'existence. Elle ne cesse pas de nous dire : c'est des gens qui vous disent en gros -- en très gros, vous savez -- vous avez le choix entre des modes d'existence et notamment entre deux pôles, et quoi que vous fassiez, vous verrez, vous êtes sous un de ces pôles [93 :00] ou sous l'autre. Quand vous faites quelque chose, faire quelque chose ou subir quelque chose, c'est exister d'une certaine façon. Donc vous ne demandez pas, qu'est-ce que ça vaut ; vous demandez quel mode d'existence ça implique. C'est ce que Nietzsche aussi disait lorsque, avec son histoire d'éternel retour, il disait : pas difficile de savoir si quelque chose est bien ou pas bien, pas tellement compliquée cette question, ce n'est pas une affaire de morale, il disait. Il disait, faites l'épreuve suivante, ne serait-ce que dans votre tête : est-ce que vous vous voyez le faire une infinité de fois ?

C'est un bon critère. Voyez, c'est le critère du mode d'existence. Ce que je fais, ce que je dis, est-ce que je pourrais en faire un mode d'existence ? Si je ne peux pas, ce n'est pas bien, c'est moche, c'est mal, c'est mauvais. Si je peux, alors oui. Vous voyez que tout change ; ce n'est pas de la morale, en quel sens ? [94 :00] Je dis à l'alcoolique, par exemple, là. Je lui dis : « Tu aimes boire ? Tu veux boire ? Si tu bois, bois de telle manière qu'à chaque fois que tu bois, tu serais prêt à reboire et reboire une infinité de fois. Bien sûr, à ton rythme, il ne faut pas pousser, à ton rythme. A ce moment-là au moins, sois d'accord avec toi même. » [*Rires*] Les gens vont beaucoup moins te faire chier quand ils sont d'accord avec eux-mêmes. Ce qu'il faut redouter avant tout dans la vie c'est les gens qui ne sont pas d'accord avec eux-mêmes.

Ça, Spinoza le dit admirablement. Le venin de la névrose, c'est ça. La propagation de la névrose, je te propage mon mal, c'est avant tout, ceux qui ne sont pas d'accord avec eux-mêmes, c'est terrible, terrible ! Ce sont des vampires. Tandis que l'alcoolique qui boit sur le mode perpétuel de « Ah c'est la dernière fois, c'est le dernier verre. Une seule fois ! Ou encore, [95 :00] une seule ! », tu vois ? C'est un mauvais mode d'existence. Si vous faites quelque chose, faites-le comme si vous deviez le faire des millions de fois. Si vous

n'arrivez pas à le faire comme ça, faites autre chose. Alors vous comprenez, ça capte tout. C'est Nietzsche qui le dit ; ce n'est pas moi. Toute objection s'adresse à Nietzsche [*Rires*]. Ça peut marcher, ça peut ne pas marcher ; tout ça ce n'est pas pour qu'on en discute ce que je dis ça. C'est pour que … pour ceux que ça peut toucher, ça peut toucher. Ce n'est pas affaire de vérités tout ça, c'est affaire de, comment dirais-je, pratiques de vivre. Il y a des gens qui vivent comme ça.

Mais en fait Spinoza, qu'est-ce qu'il veut nous dire ? c'est très curieux. Je dirais que tout le livre 4 de l'*Éthique* développe, avant tout, [96 :00] l'idée des modes d'existence polaire. Et à quoi vous le reconnaissez chez Spinoza -- je dis des choses pour le moment extrêmement simples -- à quoi vous le reconnaissez ? Vous le reconnaissez à un certain ton de Spinoza lorsqu'il parle de temps en temps, le "fort", dit-il en latin, le "fort", "l'homme fort", ou bien "l'homme libre" et tantôt au contraire il parle de "l'esclave" ou de "l'impuissant". Là vous reconnaissez un style qui appartient vraiment à l'*Éthique*. Il ne parle pas du "méchant" et de "l'homme du bien". Le méchant et l'homme du bien, c'est l'homme rapporté aux valeurs en fonction de son essence. Mais la manière dont Spinoza parle, [97 :00] vous sentez que c'est un autre ton. C'est comme les instruments de musique, il faut sentir le ton des gens. C'est un autre ton. Il vous dit, voilà ce que fait l'homme fort, voilà à quoi vous reconnaissez un homme fort et libre. Est-ce que ça veut dire un type costaud ? Evidemment non. On sent bien que l'homme fort peut être très peu fort de certains points de vue. Il peut être malade, il peut être tout ce que vous voulez. Donc, qu'est-ce que c'est ce truc de l'homme fort ? C'est un mode de vie, c'est un mode d'existence, et ça s'oppose aux modes d'existence de ce qu'il appelle "l'esclave" ou "l'impuissant".

Qu'est-ce que ça veut dire ? Ce style de vie ? Il y aurait un style de vie, vivre à l'esclave ? Vivre en impuissant ? Et puis un autre type de vie quoi -- qu'est-ce que ça veut dire ? Encore une fois cette polarité de mode sous la forme et sous les deux pôles, "le fort ou le puissant" et [98 :00] "l'impuissant ou l'esclave", ça doit nous dire quelque chose. Continuons à aller dans la nuit, et regardons d'après les textes ce que Spinoza appelle "l'esclave ou l'impuissant". C'est curieux parce qu'on s'aperçoit que ce qu'il appelle "l'esclave" ou "l'impuissant"—c'est là, je ne crois pas forcer les textes lorsque je dis : les ressemblances avec Nietzsche sont fondamentales parce que Nietzsche lui aussi ne fera pas à autre chose que distinguer ces deux modes d'existence polaire. Il les répartit à peu près de la même manière. – Car on s'aperçoit avec stupeur que ce que Spinoza appelle "l'impuissant", un mode d'existence, c'est quoi ? Les impuissants, ce sont les esclaves. Bon, mais les esclaves, ça veut dire quoi ? Les esclaves de condition sociale. Alors Spinoza en aurait contre les esclaves ? On sent que non, c'est un mode de vie. [99 :00] Il y a donc des gens qui ne sont pas du tout socialement esclaves, mais ils vivent comme des esclaves. L'esclavage comme mode de vie et non pas comme statut social. Donc, il y a des esclaves, il y a des esclaves. Mais, du même côté des impuissants ou des esclaves, il met qui ? Ca va devenir plus important pour nous : les tyrans ! Les tyrans, bon, les tyrans. Et bizarrement, parce que là il y aura pleins d'histoires : les prêtres. Le tyran, le prêtre, l'esclave, Nietzsche ne dira pas plus. Je veux dire, dans ses textes les plus violents, Nietzsche fera aussi la trinité : le tyran, le prêtre, l'esclave. [*Pause*] Bizarre ça, que ce soit déjà tellement à la lettre dans Spinoza.

Et qu'est-ce qu'il y a de commun entre [100 :00] tyran qui a le pouvoir, un esclave qui n'a pas le pouvoir et un prêtre qui ne semble avoir d'autre pouvoir que spirituel ? Qu'est-ce qu'il y a de commun ? Et en quoi sont-ils "impuissants" puisque, au contraire, ça semble être, au moins pour le tyran et le prêtre, des hommes de pouvoir, l'un le pouvoir politique, l'autre le pouvoir spirituel ? Si on sent, c'est ça que j'appelle se débrouiller par sentiments. On sent qu'il y a bien un point commun et quand on lit Spinoza, de texte en texte on est confirmé sur ce point commun. C'est presque une devinette. Qu'est-ce que, pour Spinoza, il y a de commun entre un tyran qui a le pouvoir politique, un esclave et un prêtre qui exerce un pouvoir spirituel ? Est-ce que ce quelque chose de commun, c'est ce qui va faire dire à Spinoza : "Mais ce sont des impuissants" ? [101 :00] C'est que, d'une certaine manière, voilà, ils ont besoin d'attrister la vie. C'est curieux, cette idée. Nietzsche aussi dira tout à fait des trucs comme ça. Ils ont besoin de faire régner la tristesse. Spinoza pense comme ça, il le sent. Il le sent très profondément. Ils ont besoin de faire régner la tristesse parce que le pouvoir qu'ils ont, ne peut être fondé que sur la tristesse.

Et Spinoza fait un portrait très étrange du tyran en expliquant que le tyran c'est quelqu'un qui a besoin avant tout de la tristesse de ses sujets [*Pause*] parce qu'il n'y a pas de terreur qui n'ait une espèce de tristesse collective [102 :00] comme base. [*Pause*] Le prêtre, peut-être pour de toutes autres raisons, a besoin de la tristesse de l'homme sur sa propre condition. Et quand il rit, ce n'est pas plus rassurant parce que le tyran peut rire et les conseillers, les favoris du tyran rigolent aussi. C'est un mauvais rire. Pourquoi c'est un mauvais rire ? Ce n'est pas un mauvais rire par sa qualité, Spinoza ne dirait pas ça. C'est un rire qui, précisément, n'a pour objet que la tristesse et la communication de la tristesse. Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est bizarre. Le prêtre, selon Spinoza, il a besoin essentiellement d'une action par le remords, introduire [103 :00] le remords. C'est une culture de la tristesse, quelques soient les fins. Spinoza dira qu'à ce moment, les fins, ça nous est égal. Il ne juge que ça. Cultiver la tristesse. Le tyran, pour son pouvoir politique, a besoin de cultiver la tristesse, le prêtre a besoin de cultiver la tristesse tel que le voit Spinoza qui a l'expérience du prêtre juif, du prêtre protestant et du prêtre catholique.

Or Nietzsche lance une grande phrase : il dit, "Je suis le premier à faire une psychologie du prêtre", dit-il dans des pages très comiques et introduire ce sujet-là en philosophie, il définira précisément l'opération du prêtre par ce qu'il appellera lui "la mauvaise conscience", c'est-à-dire cette même culture de la tristesse. Il dira c'est attrister la vie. Il s'agit toujours d'attrister la vie quelque part. Et en effet pourquoi ? parce qu'il s'agit de juger la vie. Or vous ne jugerez pas la vie, vous [104 :00] ne la soumettrez pas au jugement. La vie n'est pas jugeable. La vie n'est pas objet de jugement. La seule manière par laquelle vous puissiez la faire passer en jugement, c'est d'abord lui inoculer la tristesse. A ce moment-là, elle devient jugeable.

Et bien sûr, on rit ; je veux dire, le tyran peut rire, le prêtre rit mais, dit Spinoza, dans une page que je trouve très belle : "Son rire c'est celui de la satire," et le rire de la satire, c'est un mauvais rire. Pourquoi ? Parce que c'est un rire qui communique la tristesse. On peut se moquer de la nature ; le rire de la satire, c'est lorsque je me moque des hommes. Je fais de l'ironie, une espèce d'ironie grinçante. Je me moque des hommes. La satire c'est

une autre manière de dire la nature humaine est misérable. Ah vous voyez quelle misère la nature humaine ? C'est la proposition du jugement [105 :00] moral. Quelle misère la nature humaine ! Ça peut être l'objet d'un prêche ou l'objet d'une satire. Et Spinoza, dans des textes très beaux, dit : "justement ce que j'appelle une éthique, c'est le contraire de la satire".

Et pourtant, il y a des pages très comiques dans l'*Éthique* de Spinoza, mais ce n'est pas du tout du même rire. Quand Spinoza rit, c'est sur le mode : "Regardez celui-là, de quoi il est capable. Oh, ça alors, on n'a jamais vu ça". Alors, ça peut être, en effet, ça peut être une vilenie atroce. Spinoza aurait plutôt une impression "Bon alors ça, il fallait le faire, allez jusque-là." [*Rires*] Ce n'est jamais un rire de satire. Ah vous voyez comme notre nature est misérable - ce n'est pas le rire de l'ironie. C'est un type de rire [106 :00] complètement différent. Je dirais c'est beaucoup plus l'humour juif, c'est très spinoziste ça. C'est "Vas-y, encore un pas de plus ; ça je n'aurais jamais cru que cela pouvait se faire". C'est une espèce de rire très particulier. En un sens, Spinoza est un des auteurs les plus gais du monde. Mais en effet, je crois que ce qu'il déteste, c'est tout ce que la religion a conçu comme satire de la nature humaine puisque le tyran et l'homme de la religion font de la satire, c'est-à-dire, ils dénoncent avant tout la nature humaine comme misérable puisqu'il s'agit de la faire passer au jugement.

Et dès lors il y a une complicité -- et c'est ça l'intuition de Spinoza -- il y a une complicité du tyran, de l'esclave et du prêtre. Pourquoi ? Parce que l'esclave c'est celui qui vraiment se sent d'autant mieux que tout va mal. Plus que ça va mal plus il est content. C'est ça la mode d'existence de l'esclave. Vous savez, [107 :00] il faut toujours… L'esclave, c'est celui quelle que soit la situation, il faut toujours qu'il voie le côté moche, le truc moche là. Ah, il y a des gens qui ont du génie pour ça. C'est ça, les esclaves. « Tu as vu ça ? » Ça peut être un tableau, ça peut être une scène dans la rue ; l'esclave, vous le reconnaissez parfois, ils ont du génie, l'esclave. C'est le bouffon en même temps. L'esclave est le bouffon. Là aussi, Dostoïevski dit des choses bien profondes sur l'unité de l'esclave et du bouffon, et du tyran ; ils sont tyranniques, ces types-là. Ils vous accrochent, ils ne vous lâchent pas, ils ne cessent pas de vous mettre le nez dans une merde quelconque. [*Rires*] Ils ne sont pas contents sinon, ils ne sont pas contents. Il faut toujours qu'ils abaissent les trucs. Ce n'est pas que les trucs sont forcément hauts, mais c'est toujours trop haut. Il faut toujours qu'ils découvrent une petite ignominie sous l'ignominie. « Ah, il y en encore un là, c'est encore… » [108 :00] Alors là, ils deviennent roses de joie. [*Rires*] Formidable ! Formidable ! Plus c'est degueulasse, mieux que c'est. Ils ne vivent que comme ça. Ça c'est l'esclave, c'est aussi le tyran, et c'est aussi l'homme du remords. Et c'est aussi l'homme de la satire. C'est tout ça.

Et c'est à ça que Spinoza oppose la conception d'un homme fort et puissant, dont le rire même n'est pas le même. C'est une espèce de rire très, très bienveillant, le rire de l'homme dit libre ou fort. Il dit, "Bon, si c'est ça que tu veux faire, vas-y, c'est rigolo. " C'est le contraire de la satire. C'est le rire éthique. [*Ici se termine la transcription de Web Deleuze*] … Oui ?

Un étudiant : [*Inaudible ; référence à Nietzsche et comparaison avec Spinoza sur l'esclave*] [109 :00]

Deleuze: Si, il y a bien cette espèce, mettons, de tonalité, tonalité de deux modes d'existence. Ce qu'il nous faut maintenant c'est précisément dans la voie-là qu'on vient de nous proposer ou dans d'autres voies. Qu'est-ce que ça recouvre cette tonalité de deux modes d'existence dans une éthique ?

Et donc, je reviens à la question -- ce qui serait bon pour moi, ce serait de trouver un lien entre la première question que j'ai traitée jusqu'à maintenant et cette seconde question à laquelle j'arrive -- sur la tonalité des deux modes d'existence. Or je crois que en effet, quelque chose nous fait passer très rigoureusement de la première à la seconde question. Car dans la perspective de la première question, j'ai bien essayé [110 :00] de montrer que toute la puissance était en acte, qu'à la lettre la puissance n'était pas "en puissance", que toute puissance était "en acte", qu'il y avait strictement identité de la puissance et de l'acte, c'est-à-dire identité de la puissance avec ce que la chose "fait" ou "subit", fait et subit. Bon, il faut revenir à ça. Ça doit être ça notre point de départ pour comprendre le lien des deux aspects.

S'il est vrai que toute puissance est en acte, ça veut dire à chaque instant elle est effectuée. Jamais vous n'aurez un instant où ma puissance aura quelque chose d'ineffectuée. En d'autres termes, vous n'aurez jamais le droit [111 :00] de dire : "il y avait en moi quelque chose de mieux de ce que j'ai fait ou de ce que j'ai subi". A chaque instant, tout est en acte. A chaque instant, ma puissance est effectuée. Bon, elle est effectuée par quoi ? Si toute puissance est en acte -- vous voyez je fais une série de notions d'identité de concepts -- je dis « puissance = acte » pour Spinoza. Dès lors, toute puissance, à chaque instant, est effectuée.

D'où la question, qu'est-ce que c'est ce qui est effectué à chaque instant, la puissance ? Là il y a une question de terminologie de Spinoza très importante. Spinoza appellera "affect", ce qui effectue la puissance. [*Pause*] Le concept de puissance chez Spinoza sera en corrélation [112 :00] avec le concept d'affect. L'affect, ça se définit exactement comme ceci : ce qui, à un moment donné, remplit ma puissance, effectue ma puissance. Donc vous voyez, dire que ma puissance est effectuée, c'est dire qu'elle est effectuée par des affects. Ça veut dire, à chaque instant des affects remplissent ma puissance. Ma puissance est une capacité qui n'existe jamais indépendamment des affects qui l'effectuent.

Donc, tant que je considérais -- voilà presque, on tient quelque chose, et puis on va arrêter parce que c'est trop… ça va être trop difficile. -- Mais, comprenez juste théoriquement, tant que j'en restais au concept de puissance, [113 :00] je ne pouvais dire qu'une chose : à la rigueur, je ne comprends pas comment, mais les existants se distinguent quantitativement parce que la puissance est une quantité d'un certain type. Donc, ils ont plus ou moins de puissance. Mais, deuxièmement, je vois que la puissance est une notion qui n'a de sens qu'en corrélation avec celle d'affect puisque la puissance est ce qui est effectuée, et c'est l'affect qui effectue la puissance. Cette fois-ci, sans

doute, ce sera du point de vue des affects qui effectuent ma puissance que je pourrais distinguer des modes d'existence. Si bien que les deux idées deviendraient très, très cohérentes : dire à la fois il n'y a qu'une distinction quantitative selon la puissance entre les existants et dire il y a une polarité qualitative [114 :00] entre deux modes d'existence, la première proposition renverrait à la puissance acte, la seconde proposition renverrait à ce qui fait de la puissance un acte c'est-à-dire ce qui effectue la puissance, c'est-à-dire l'affect. Il y aurait comme deux pôles de l'affect, d'après lesquels on distingue les deux modes d'existence. Mais l'affect, à chaque moment, remplit ma puissance et l'effectue.

Qu'est-ce que ça veut dire ça, l'affect, à chaque moment, remplit ma puissance et l'effectue ? Là Spinoza insiste beaucoup sur les choses, alors il tient énormément à la vérité littérale de ça. Un aveugle alors, ce n'est pas quelqu'un qui a une vue potentielle. [115 :00] Là aussi il n'y a rien qui soit en puissance et non effectué. Tout est toujours complètement effectué. Ou bien il n'a pas de vue du tout, c'est-à-dire il n'a pas la puissance de voir, ou bien il a gardé des sensations lumineuses très vagues et très floues. Et c'est les affects qui effectuent sa puissance telle qu'elle est, c'est tout. Il y a toujours effectuation de la puissance. Simplement voilà, ça n'empêche pas.

Donc vous comprenez bien cette idée de l'affect. L'affect, c'est ce qui vient remplir ma puissance. Je peux, je me définis par un pouvoir, une puissance. Les affects, c'est à chaque moment ce qui remplit ma puissance. Alors, l'affect ce sera quoi ? Ça peut être des perceptions, par exemple des perceptions lumineuses, des perceptions visuelles, des perceptions auditives. C'est des affects. [*Pause*] [116 :00] Ça peut être des sentiments, ce sont des affects aussi : l'espoir, le chagrin, l'amour, la haine, la tristesse, la joie, c'est des affects. Les pensées sont des affects. Ça effectue ma puissance aussi. Donc je m'effectue sous tous les modes, perceptions, sentiments, concepts, etc. Ça, ce sont des remplissements, des effectuations de puissance. Alors peut-on dire, qu'est-ce que veut dire que les affects ont deux pôles ? [*Pause*] Là, Spinoza essaie d'expliquer quelque chose que je ne veux qu'esquisser là puisqu'on le reprendra la prochaine fois ; ça serait trop difficile d'en parler dans l'état où on en est maintenant. Il dit : en gros, il y a deux pôles de l'existence. [117 :00] Les deux pôles c'est la tristesse et la joie, la tristesse et la joie. C'est ça, les deux affects de base. Il fait toute une théorie des passions, où la tristesse et la joie sont les deux affects de base, c'est-à-dire tous les autres affects dérivent de la tristesse et de la joie.

Or, comment se distinguent ces deux affects de tristesse et de joie ? Vous comprenez, c'est juste là où il y a une petite difficulté. Alors il faut la vivre. Quand c'est difficile à penser il faut essayer de le vivre. Il nous dit, tous les deux, les tristesses comme les joies effectuent ma puissance, c'est-à-dire remplissent mon pouvoir ; ça remplit mon pouvoir, ma puissance. Ça l'effectue, et ça l'effectue nécessairement. Au moment où j'éprouve tel affect, il n'est pas [118 :00] question que ma puissance puisse être effectuée d'une autre façon. L'affect qui vient, lui, c'est lui qui remplit ma puissance. C'est un fait, c'est comme ça. Vous ne pourrez pas dire, quelque chose d'autre aurait pu arriver. Non, c'est ça qui remplit votre puissance. Votre puissance, elle, est toujours remplie mais par des affects variables. Je suppose que ce soit une tristesse qui vous remplisse, qui remplisse votre puissance.

Qu'est-ce qui se passe ? Voilà l'idée très curieuse de Spinoza. La tristesse, elle remplit ma puissance mais la remplit de telle manière que cette puissance diminue. Ça, il faut comprendre. Ne cherchez pas une contradiction. Il y a des manières. Ma puissance est supposée, je veux dire… Je vais procéder par ordre : Ma puissance est supposée être une certaine quantité, quantité de [119 :00] puissance. Deuxième proposition. Elle est toujours remplie. Troisième proposition. Elle peut être remplie par des tristesses ou des joies. Ce sont les deux affects de base. Quatrième proposition. Quand elle est remplie par de la tristesse, elle est complètement effectuée mais elle est effectuée de manière à diminuer. Quand elle est remplie par des joies, elle est effectuée de manière à augmenter. Pourquoi ça ? On verra ; on essayera de le voir la prochaine fois, pourquoi il dit tout ça. J'essaie de dire ce qu'il dit pour le moment ou ce qu'il me semble bien qu'il le dit.

On sent qu'il y a quelque chose qui ne va pas. Mais si on comprenait ce qui ne va pas, on comprendrait en même temps quelque chose d'étonnant. Il nous dit à chaque instant, ma puissance est tout ce qu'elle peut être, elle est toujours effectuée, mais [120 :00] elle est effectuée par des affects dont les uns la diminuent et les autres l'augmentent. Cherchez bien, il n'y a pas de contradiction. Il y a plutôt un étonnant mouvement de pensée parce que là aussi c'est bien : quand je disais tout concept philosophique a plusieurs épaisseurs, a plusieurs niveaux, jugez-le à un niveau, et puis, vous ne l'aurez pas épuisé il y a un autre niveau.

Au premier niveau, je dirais Spinoza nous dit -- il faut bien procéder du plus simple au plus compliqué ; dans tous les arts, on fait comme ça, ou dans toutes les sciences, on fait comme ça -- Spinoza, à un premier niveau, nous dit : Je définis les choses, les êtres etc. par une quantité de puissance. Il ne veut pas en dire trop, il ne veut pas s'expliquer complètement. Et le lecteur comprend tout seul que cette quantité de puissance c'est comme une quantité absolue pour chacun. [121 :00] Deuxièmement, il dit que ce qui remplit la puissance à chaque instant ce sont des affects, ou de tristesse ou de joie. Troisièmement, or les affects de tristesse effectuent ma puissance de telle manière que ma puissance est diminuée, les affects de joie effectuent la puissance de telle manière que la puissance est augmentée.

Qu'est-ce qu'il est en train de nous dire ? C'est comme s'il parlait, écoutez bien, il parle par ma bouche. Il vous dit, il vous dit, qu'est-ce qu'il vous dit ? Il vous dit : "J'avais bien été forcé de faire dans la première proposition comme si la puissance était une quantité fixe, mais en fait et c'est déjà par là que la puissance est une quantité très bizarre, la puissance n'existe que comme rapport entre des quantités. [122 :00] La puissance en elle-même n'est pas une quantité, c'est le passage d'une quantité à l'autre. Alors, cela devient très, très fort, ce qu'il dit, je crois ; c'est le passage d'une quantité à l'autre. Je dirais à la lettre -- là j'invente un mot parce que j'en ai besoin -- c'est une quantité transitive. C'est une quantité de passage.

Dès lors, si la puissance est une quantité de passage, c'est-à-dire c'est moins une quantité qu'un rapport entre quantités, il est bien forcé que ma puissance soit nécessairement effectuée mais que quand elle est nécessairement effectuée, elle ne peut être effectuée que dans un sens ou dans l'autre, c'est-à-dire de telle manière qu'en tant que passage elle soit

passage à une plus grande puissance ou passage à une puissance diminuée. C'est beau ça. C'est bien. Là il vit quelque chose de très profond concernant ce qu'il faut appeler puissance. [123 :00] Donc, être une manière d'être, c'est précisément être un passage. Être un mode, une manière d'être c'est ça. La puissance n'est jamais une quantité absolue, c'est un rapport différentiel. C'est un rapport entre quantités de telle manière que l'effectuation va toujours dans un sens ou dans l'autre. Dès lors, vous aurez deux pôles de l'existence, vous aurez deux modes d'existence : exister sur le mode où je remplis ma puissance, j'effectue ma puissance dans de telles conditions que cette puissance diminue ; et l'autre mode d'existence, exister sur un mode où j'effectue ma puissance de telle manière que cette puissance augmente.

Je voudrais que vous réfléchissiez -- ça reste très abstrait, j'essayerai d'être plus concret la prochaine fois -- que vous réfléchissiez, que ça tourne dans votre tête, savoir comment… [*Fin de la séance*] [2 :03 :56]

Gilles Deleuze

Séminaire, Spinoza, Les Vitesses du pouvoir

Séance 04, le 16 décembre 1980

Transcription, Partie 1, Marc LeDannois (pour Paris 8), Partie 2, Cécile Fredet, Emmanuel Péhau (pour Paris 8) ; transcription augmentée, Charles J. Stivale

[*La transcription suivante et l'horodatage se basent sur l'enregistrement disponible sur YouTube attribué à SocioPhilosophy (et aussi disponible sur le site des Deleuze Seminars et à la BNF) qui est celui de Hidenobu Suzuki. Voir aussi l'enregistrement disponible sur YouTube attribué à WebDeleuze qui suit à peu près le même horodatage.*]

Partie 1

[*Une intervention de Georges Comtesse précède le début de l'enregistrement*]

... C'est toujours intéressant. Déjà d'après la question que tu m'avais posée la dernière fois, tu as tendance, toi, à mettre l'accent très vite [*Pause*] sur une notion authentiquement spinoziste, celle de "tendance à persévérer dans l'être". Je dis ça parce que c'est intéressant : pour toute lecture, dont vous, quelqu'un qui lit, vous comprenez, c'est forcément quelqu'un qui met des accents sur tel et tel point. C'est comme en musique les accents ne sont pas donnés dans un texte. Alors voilà [Georges] Comtesse qui déjà la dernière fois, il me disait : "bon, c'est très joli tout ça mais le *conatus*, c'est-à-dire ce que l'on traduit par le *conatus*, ce que Spinoza appelle en latin le *conatus*, c'est-à-dire ce que l'on traduit d'habitude par la 'tendance à persévérer dans l'être', qu'est-ce que tu en fais" ? Et moi, [1 :00] je répondais : ben, écoute il faut me pardonner, pour le moment, je ne peux pas l'introduire parce que dans ma lecture, je mets des accents sur d'autres notions spinozistes, et "la tendance à persévérer dans l'être" finalement, ça allait déjà de soi. D'après ce que je disais, je la conclurais, quelque importance que je lui donne, je la conclurais d'autres notions qui sont pour moi, les notions essentielles -- mais je ne dis pas du tout que j'ai raison -- celle de puissance et d'affect.

Aujourd'hui, tu reviens un peu au même thème. Ce qui revient et ce qui me paraît très intéressant, ce qui est une manière de me dire : Eh bien, moi je ne lis pas exactement même, si on est d'accord sur l'ensemble, tu me dis, en gros : moi je ne lis pas exactement Spinoza comme toi, parce que moi je mettrais l'accent immédiatement sur "la tendance à persévérer dans l'être."

Alors vous comprenez à ce niveau moi je trouve, il n'y a même pas lieu à une discussion. Ce qui m'intéresse beaucoup, ce que dit Comtesse, ce n'est pas du tout une lecture contradictoire. Lui, il vous proposerait [2 :00] évidemment une autre lecture, c'est-à-dire différemment accentuée. Quant au problème précis que tu viens de poser. Ton premier -- ce que tu annonçais comme un premier problème que tu me posais -- sur cette histoire homme raisonnable, homme dément, moi, je répondrais au point où j'en suis là, je répondais exactement ceci :

Qu'est-ce qui distingue le dément et l'homme raisonnable selon Spinoza ? Et inversement et en même temps dans la même question : il y a qu'est ce qui ne les distingue pas ? De

quel point de vue est-ce qu'ils n'ont pas à être distingués ? De quel point de vue est-ce qu'ils ont à être distingués ? Je dirais, pour moi, pour ma lecture en tout cas, la réponse de Spinoza est extrêmement rigoureuse, quitte à ce qu'on ne la comprenne que plus tard. Si je résume la réponse de Spinoza il me semble que ce résumé serait ceci : [3 :00] d'un certain point de vue, il n'y a aucune raison de faire une différence entre l'homme raisonnable et le dément. D'un autre point de vue il y a une raison de faire une différence.

Premièrement, du point de vue de la puissance, je n'introduis toujours pas "tendance à persévérer dans l'être" -- sans doute que cette notion, elle me plait moins que les autres, je ne sais pas, on ne choisit pas peut-être -- du point de vue de la puissance, il n'y a aucune raison d'introduire une différence entre l'homme raisonnable et l'homme dément. Qu'est-ce que ça veut dire ? Est-ce que ça veut dire qu'ils ont la même puissance ? Non, ça ne veut pas dire qu'ils ont la même puissance. Mais ça veut dire que chacun autant, pour autant qu'il est en lui, réalise, effectue sa puissance, c'est-à-dire pour parler comme Spinoza et Comtesse à la fois, c'est-à-dire chacun autant qu'il est en lui, s'efforce de persévérer dans son être. [4 :00]

Donc du point de vue de la puissance, en tant que chacun d'après le droit naturel s'efforce de persévérer dans son être, c'est-à-dire, effectue sa puissance. Voyez, je ne suis jamais toujours, entre parenthèses « effort » là parce que ce n'est pas qu'il s'efforce de persévérer, ce n'est pas parce qu'il essaie. De toute manière, il persévère dans son être autant qu'il est en lui. C'est pour ça que je n'aime pas bien l'idée de conatus, d'effort, qui ne traduit pas, il me semble, la pensée de Spinoza en fait. Car ce qu'il appelle un effort pour persévérer dans l'être c'est le fait que j'effectue ma puissance à chaque moment, autant qu'il est en moi. En fait ce n'est pas un effort, Georges, il ne me semble pas ; peu importe.

Mais du point de vue de la puissance donc, je peux dire chacun se vaut, non pas du tout parce que chacun aurait la même puissance. En effet, la puissance du dément n'est pas la même que la puissance de l'homme raisonnable. Mais ce qu'il y a de [5 :00] commun entre les deux c'est que, quelle que soit la puissance, chacun effectue la sienne. Donc de ce point de vue je ne dirais pas l'homme raisonnable vaut mieux que le dément. Je ne peux pas, j'ai aucun moyen de le dire. Chacun a une puissance, chacun effectue cette puissance autant qu'il est en lui. C'est le droit naturel, c'est le monde de la nature. Bon, de ce point de vue je ne pourrais pas faire une différence, je ne pourrais établir aucune différence de qualité entre l'homme raisonnable et le fou.

Mais, mais, mais, mais, mais… deuxième point : d'un autre point de vue je sais bien que l'homme raisonnable est meilleur entre guillemets que le fou. Meilleur, ça veut dire quoi ? Ça veut dire sans doute plus puissant au sens spinoziste du mot. Donc d'un certain point de vue, d'un autre point de vue, de ce second point de vue, je dois faire et je fais [6 :00] une différence entre l'homme raisonnable et le fou. Bon, quel est cet autre point de vue ? D'après ce que j'ai fait la dernière fois, ce que j'ai essayé d'expliquer la dernière fois ma réponse selon Spinoza, ce serait exactement ceci : du point de la puissance vous n'avez aucune raison de distinguer le raisonnable et le fou. Mais de l'autre point de vue, à savoir celui des affects vous distinguez le raisonnable et le fou. D'où vient cet autre point de vue, vous vous rappelez ? La puissance est toujours en acte, elle est toujours effectuée, d'accord. Mais qu'est ce qui l'effectue ? Les affects. Les affects sont les effectuations de la puissance ; c'est-à-dire ce que j'éprouve en actions, en passions, c'est cela qui effectue

ma puissance à chaque moment, à chaque instant. Eh bien, si l'homme raisonnable et le fou se distinguent ce n'est pas par la puissance. Chacun réalise [7 :00] sa puissance, donc ce n'est pas par la puissance. C'est par les affects, les affects de l'homme raisonnable ne sont pas les mêmes que les affects du fou.

D'où tout le problème de la raison sera converti par Spinoza en un cas spécial du problème plus général des affects. La raison désigne un certain type d'affects. Et ça c'est très nouveau, une telle conception de la raison c'est très nouveau. Dire la raison, elle ne va pas se définir par des idées, bien sûr elle se définira aussi par des idées, elle ne se définira pas théoriquement, mais il y a une raison pratique qui consiste en un certain type d'affects, en une certaine manière d'être affecté. Ça pose un problème très pratique de la raison. Qu'est-ce que ça veut dire être raisonnable à ce moment-là ? Forcément c'est un ensemble d'affects, la raison, pour la simple raison que c'est précisément les formes sous lesquelles [8 :00] la puissance s'effectue dans telles et telles conditions.

Donc, à la question que vient de poser Comtesse, vous voyez ma réponse serait relativement stricte en effet : quelle différence y a-t-il entre l'homme raisonnable et le fou ? D'un certain point de vue, aucune, du point de vue de la puissance ; d'un autre point de vue, énorme, du point de vue des affects qui effectuent la puissance.

Deuxième question, si tu le veux bien.

Georges Comtesse : Ma deuxième question est à propos de la différence que tu as faite entre les conceptions du droit naturel. Est-ce que l'on peut dire que Spinoza est un disciple de Hobbes parce qu'il définit le droit naturel [9 :00] comme une puissance en acte ? Parce que pour Spinoza le pacte fonctionnel qui institue l'état social implique que cet état social justement n'est bon que s'il consolide ou augmente ma puissance propre comme l'expression de la puissance de la vie divine. Autrement dit, c'est dire que pour Spinoza, le droit civil, le droit de ce qu'il appelle "la souveraine puissance de la nation", eh bien, le droit civil, c'est ce qui prolonge, c'est ce qui continue d'une certaine façon, c'est ce qui poursuit le droit naturel. Or, justement pour Hobbes, même si l'état de nature, de guerre, des loups devient la menace de l'état de société, il reste [10 :00] que l'Etat, le Léviathan, est ce qui dessaisit du droit naturel les individus possessifs ou dévorateurs. Or pour Spinoza justement, la souveraine puissance de la nation continue la puissance naturelle. Il n'y a pas dessaisissement. Là il y a un problème de différence entre Spinoza et Hobbes et la monarchie libérale, la monarchie libérale de Kant et de Spinoza, la monarchie qu'il appelle "bien établie", prévient la dégénérescence de l'État tyrannique n'assurerait ni la paix, ni la sécurité, ni la liberté. Donc, le deuxième point, c'était que peut-être Spinoza n'est pas un disciple simple de Hobbes parce que pour lui il n'y a pas de discontinuité, de rupture mais un prolongement entre droit naturel [11 :00] et droit civil.

Deleuze: Ma réponse serait celle-ci. Là aussi ça met en jeu des manières de lire, vous comprenez ? Tu marques une différence entre Spinoza et Hobbes, et tu as complètement raison de la marquer, et tu la marques très exactement. La différence si je la résume est celle-ci : c'est que pour l'un comme pour l'autre, Spinoza et Hobbes, on est censé sortir de l'état de nature par un contrat. Mais dans le cas de Hobbes, il s'agit bien d'un contrat par lequel je renonce à mon droit de nature -- je précise immédiatement parce que c'est plus compliqué quand même que tu me l'as dit. S'il est vrai que je renonce à mon état de

nature, à mon droit naturel, en revanche, [12 :00] le souverain lui ne renonce pas au sien. Donc le droit de nature est conservé aussi par…

Comtesse : II est menacé sans cesse.

Deleuze: D'accord. Il est conservé, mais d'une autre manière que chez Spinoza. Pour Spinoza, au contraire, dans le contrat je ne renonce pas à mon droit de nature, je ne renonce pas à mon droit de nature. Et il y a la formule célèbre de Spinoza dans une lettre : "je conserve le droit de nature même dans l'état civil". Et cette formule célèbre de Spinoza, "je conserve l'état de nature même dans l'état civil" signifie clairement, pour tout lecteur de l'époque, sur ce point je romps avec Hobbes, qui lui, d'une certaine manière, conservait aussi le droit naturel dans l'état civil, mais seulement au profit du souverain – [13 :00] encore ce que je dis est trop vite, peu importe.

Ça n'empêche pas que je disais, Spinoza en gros est disciple de Hobbes. Oui, pourquoi ? Parce que sur deux points généraux mais fondamentaux, il suit entièrement ce qu'on peut appeler la révolution hobbesienne, et que je crois que la philosophie politique de Spinoza aurait été impossible sans l'espèce de coup de force que Hobbes avait introduit dans la philosophie politique. Et quel est ce coup de force, double coup de force ? J'ai essayé de le dire : qu'elle était la nouveauté prodigieuse, très, très importante de Hobbes. C'est, première nouveauté, avoir conçu l'état de nature et le droit naturel d'une manière qui rompait entièrement avec la tradition cicéronienne. [14 :00] Or sur ce point Spinoza entérine entièrement la révolution de Hobbes. Deuxième point : dès lors, avoir substitué l'idée d'un pacte de consentement comme fondement de l'état civil, avoir substitué l'idée d'un pacte de consentement à la relation de compétence telle qu'elle était dans la philosophie classique de Platon à St Thomas.

Or sur ces deux points fondamentaux -- l'état civil ne peut renvoyer qu'à un pacte de consentement et pas une relation de compétence où il y aurait une supériorité du sage, et toute la conception d'autre part de l'état de nature et du droit naturel comme puissance et effectuation de la puissance -- ces deux points [15 :00] fondamentaux appartiennent à Hobbes. C'est en fonction de ces deux points fondamentaux [que] je dirais : la différence évidente que Comtesse vient de signaler entre Spinoza et Hobbes suppose et ne peut s'inscrire que dans une ressemblance préalable, ressemblance par laquelle Spinoza suit les deux principes fondamentaux de Hobbes. Ça devient ensuite un règlement de comptes entre eux à l'intérieur de ces nouveaux présupposés introduits dans la philosophie politique par Hobbes.

Et enfin, petite [remarque] pour répondre complètement : quand tu parles de la conception politique de Spinoza, moi je crois on sera amené à en parler du point de vue toujours sur ces recherches que l'on fait cette année sur l'ontologie, en quel sens est-ce que l'ontologie peut comporter ou doit comporter une philosophie politique ? Il ne faut pas oublier quant aux histoires, quand tu as fait allusion à la monarchie libérale, [16 :00] n'oubliez pas qu'il y a tout un parcours politique de Spinoza -- je le dis très vite là comme je n'en ai pas encore parlé -- un parcours politique très, très fascinant parce qu'on ne peut pas même lire un livre de philosophie politique de Spinoza sans comprendre quel problème [qu'] il pose et quel problème politique il vit. Parce que les Pays-Bas à l'époque de Spinoza ça n'était pas simple, la situation politique. Tous les livres politiques de Spinoza sont très branchés sur cette situation. Donc, si vous voulez, ce n'est pas par

hasard que Spinoza fait deux livres de philosophie politique, l'un, le *Traité Théologico-Politique*, l'autre le *Traité Politique* et qu'entre les deux il s'est passé assez de choses pour que Spinoza ait évolué.

Qu'est ce qui s'est passé ? c'est que les Pays-Bas déjà à cette époque-là ont été déchirés entre deux tendances. Il y avait la tendance de la maison d'Orange et puis il y avait la tendance libérale des frères de Witt. [17 :00] Or les frères de Witt, dans des conditions très obscures qu'on verra, l'ont emporté à un moment. La maison d'Orange ce n'était pas rien ; je veux dire, ça mettait quand même en jeu toute une politique extérieure, les rapports avec l'Espagne, la guerre, la guerre ou la paix. Les frères de Witt étaient fondamentalement pacifistes, ça mettait en jeu la structure économique. La maison d'Orange appuyait les grandes compagnies, les frères de Witt étaient très hostiles aux grandes compagnies. Tout ça, ça brassait tout quoi, cette opposition maison d'Orange / frères de Witt.

Or les frères de Witt ont été liquidés, c'est-à-dire assassinés, assassinat des frères de Witt dans des conditions extrêmement pénibles. Spinoza ressentit ça comme vraiment le dernier moment où il ne pourrait plus écrire parce qu'il pouvait y passer lui aussi. Tout ça n'était pas simple, mais l'assassinat des frères de Witt lui a porté un coup surtout qu'il semble bien que l'entourage des frères de Witt [18 :00] protégeait Spinoza. Or le ton, la différence de ton politique entre le *Traité Théologico-Politique* et le *Traité Politique* s'explique parce qu'entre les deux il y a eu l'assassinat. Et que Spinoza ne croit plus tellement à ce qu'il se disait avant au moment du *Traité Théologico-Politique*, oui, il se disait encore, une monarchie libérale, ça peut se faire.

Son problème politique, lui, il le pose d'une manière très belle, très actuelle. Il dit, il n'y a qu'un problème politique, finalement, il faudrait essayer de comprendre ; il ne faut pas faire de la satire là aussi. Il faut comprendre, c'est-à-dire faire de l'éthique en politique, et comprendre quoi ? Comprendre pourquoi est-ce que les gens vraiment se battent pour leur esclavage. Ils ont l'air d'être tellement contents d'être esclaves qu'ils sont prêts à tout pour rester esclaves. Comment expliquer un pareil truc ? [19 :00] Et ça, ça le fascine. Comment expliquer que les gens, oui, à la lettre, que les gens ne se révoltent pas ? En même temps, révolte, révolution vous ne trouvez jamais ça chez Spinoza. Mais pourquoi ? Là on dit des choses très bêtes. En même temps, il faisait des dessins ; on a une reproduction d'un dessin de lui très curieux -- la vie de Spinoza, c'est une chose obscure -- où il s'était dessiné lui-même le soir comme ça, quand il avait bien travaillé, il s'était dessiné lui-même sous une forme d'un révolutionnaire napolitain qui était connu à l'époque, et il avait mis sa propre tête. Oui il s'était dessiné en révolutionnaire, c'est bizarre.

Mais en même temps pourquoi est-ce qu'il ne parle jamais de révolte, de révolution ? Est-ce parce qu'il est modéré Spinoza ? Sans doute, il est modéré ; oui, il doit être modéré -- quoi qu'il y ait cette histoire du dessin révolutionnaire qui est bizarre – mais, même supposons qu'il soit modéré, à ce moment-là, [20 :00] même les extrémistes hésitaient à parler de révolution, même les gauchistes de l'époque. Et les Collégiens, tous ces types qui étaient contre l'Eglise, tous ces catholiques étaient assez, ce qu'on appellerait aujourd'hui les catholiques d'extrême gauche -- c'était très curieux ; c'est des milieux très bizarres -- mais pourquoi est-ce qu'ils ne parlent pas de révolution, les gens ? Parce que, contrairement à ce qu'on dit, il y a une bêtise qu'on dit même dans les manuels

d'histoire tout le temps, qu'il n'y a pas eu de révolution anglaise. Tout le monde sait qu'il y avait parfaitement une révolution anglaise, une formidable révolution anglaise : c'est la révolution de Cromwell, et que la révolution de Cromwell a été le cas où tout est à la limite extrêmement pur. Ç'a été la révolution trahie aussitôt faite.

Quand on fait semblant aujourd'hui de découvrir le problème de la révolution trahie, [21 :00] il ne faut pas charrier, [il ne] faut pas charrier. Tout le 17éme siècle est plein de réflexions là-dessus, comment est-ce qu'une révolution peut ne pas être trahie ? Il ne faut pas croire que c'est un nouveau problème de 1975, avec les droits de l'homme, non, ou avec la découverte qu'il y a un goulag en Russie. La révolution, elle a toujours été pensée par les révolutionnaires à partir de ceci : Comment ça se fait que ce truc là soit constamment trahi ? Or l'exemple moderne, l'exemple récent, pour les contemporains de Spinoza, c'est la révolution de Cromwell qui a été le plus fantastique traître à la révolution que lui même, Cromwell, avait imposée. Et si vous prenez là -- je dis un peu n'importe quoi, mais c'est pour vous faire sentir que ce problème est très, très présent chez les gens -- si vous prenez, alors bien après, ce qu'on appelle le romantisme anglais, le romantisme anglais, qui est un mouvement non seulement poétique, fantastique et littéraire [22 :00] mais qui est un mouvement politique intense.

Tout le romantisme anglais est centré sur le thème de la révolution trahie, comment vivre encore alors que la révolution est trahie et semble avoir comme destination d'être trahie. Et le modèle qui obsède les grands romantiques anglais c'est le cas plus ancien, puisque du temps, c'est toujours Cromwell. Et pour les révolutionnaires anglais, l'image [est] à la fois fascinante et abjecte. Qu'est-ce qui s'est passé ? Qu'est-ce que ce type a fait ? Si vous voulez, Cromwell est vécu -- là je crois que j'exagère à peine – exactement vécu à cette époque comme Staline l'est aujourd'hui. Et qu'est-ce qui se passe ? Si Spinoza ne parle jamais de la révolution c'est parce qu'ils ne parlent pas de révolution ; personne n'en parle, pas du tout, parce qu'ils n'ont pas l'idée [23 :00] d'un équivalent dans la tête. C'est je crois pour une toute autre raison, parce que le mot est absolument… Ils n'excluent pas du tout des actions violentes, je crois, pas du tout ; ils n'appellent pas ça révolution parce que la révolution c'est Cromwell. Enfin il y a de ça ; j'exagère peut-être, mais il y a de ça.

Or au moment du *Traité Théologico-Politi*que Spinoza croit encore dans les chances d'une monarchie libérale, en gros. Là ce que vient de dire Comtesse à la fin de sa seconde intervention, c'est vrai du Traité Théologico-Politique à mon avis. Ça ne l'est plus du *Traité Politique*. Les frères de Witt ont été assassinés ; [là-dessus] il n'y a plus de compromis possible. Spinoza sait bien que… Il renonce à publier l'*Ethique* ; Spinoza sait que c'est foutu. Et finalement, [24 :00] à ce moment-là, Spinoza, semble-t-il, tendrait beaucoup plus à penser aux chances – aux chances, mais sous quelles formes concrètes ? – les chances d'une démocratie. Et le thème de la démocratie apparaît beaucoup plus dans le *Traité Politique* que dans le *Traité Théologico-Politique* qui en restait à la perspective d'une monarchie libérale. Mais une démocratie, ça serait quoi au niveau des Pays-Bas ? C'est justement ce qui a été liquidé. Les chances d'une démocratie c'est ce qui a été liquidé avec l'assassinat des frères de Witt. Alors ce n'est pas facile, et comme par symbole, comme on dit, Spinoza meurt quand il en est dans le *Traité Politique* au chapitre "démocratie". On ne saura pas ce qu'il aurait dit dans ce chapitre.

Voilà, mais si vous voulez, la remarque de Comtesse me paraît tout à fait juste sur la différence Hobbes-Spinoza. Je maintiens pourtant, [25 :00] pour les raisons que je viens de dire, qu'avant cette différence et en un sens plus profond de cette différence, Spinoza peut bien être traité ou appelé, sur un point précis, "disciple de Hobbes" puisqu'il dérive de cette révolution de Hobbes dans la philosophie politique. Troisième question ? Tu disais ?

Il y a une différence entre Spinoza et Hobbes qui tient à une question de climat. Il me semble que Hobbes n'aurait jamais pu faire, comme le fait Spinoza dans le Traité théologico politique, la différence entre le maître et l'esclave, le Christ et le sujet. Il n'aurait jamais pu dire qu'une des lignes de salut possibles passe par le Fils éternel ou le Dieu, c'est-à-dire le Christ en tant qu'esprit et modèle d'imitation. À mon avis, c'est un autre climat de violence, de très grandes guerres…

Comtesse : [*Au début les remarques sont inaudibles*] … Il y a une différence entre Spinoza et Hobbes qui tient à une question de climat. Il me semble que Hobbes n'aurait jamais pu dire comme le fait Spinoza dans le *Traité Théologico-Politique,* Hobbes n'aurait jamais pu faire la distinction, la différence de fait entre le maître et l'esclave, le Christ et le sujet ; il n'aurait jamais pu dire qu'une des lignes de salut possible passe [26 :00] par le fils éternel ou le Dieu, c'est-à-dire le Christ, en tant qu'esprit et modèle à imiter, modèle à imitation. Il n'aurait jamais pu dire ça ; à mon avis, [Deleuze : Tu as raison], c'est un autre climat de violence, [Deleuze : Tu as raison, tu as complètement raison], un climat de très grandes guerres, de très grande violence. Et Spinoza semble le faire.

Deleuze: Mais tu sais pourquoi Spinoza peut le dire et pas Hobbes ? C'est parce que Spinoza est juif et Hobbes n'est pas juif. Je veux dire, toutes les pages très, très étranges de Spinoza sur le Christ où il fait et où il trace le portrait d'un Christ à la lettre devenu indépendant de l'Eglise, de l'Eglise chrétienne, de l'Eglise catholique, toute cette opération ne pouvait être menée que par un juif lui-même excommunié par les Juifs. La situation de Spinoza lui permettait une chose comme ça. [27 :00] Hobbes, il n'aurait pas pu. [S']il aurait tenté ça, là il passait en procès. Alors reste ce que tu dis de beaucoup plus important, que la violence en effet, la violence des textes de Hobbes et l'espèce au contraire de, je ne dirais pas que c'est une douceur chez Spinoza. Ce n'est pas un homme… Je n'ai pas du tout l'impression que c'était un homme doux, mais l'espèce de – comment dire -- qu'est-ce que c'est ce contraire, ce n'est pas que ça manque de violence, c'est une violence très froide, très… cette violence. Je ne pourrais pas définir la violence de Spinoza, enfin pas maintenant. Mais tu as raison sur la différence complète. Si on reprend l'idée de Nietzsche que **les philosophes** expriment comme des tempéraments ou des instincts du philosophe, qu'est-ce qu'un instinct du philosophe ? [28 :00] C'est évident qu'ils n'ont pas le même tempérament, Hobbes et Spinoza, ça oui, oui, oui. C'est évident qu'ils n'ont pas le même tempérament. Mais arriver à définir quel tempérament était celui de Spinoza, c'est un peu notre objet avec l'histoire des modes d'existence. En tout cas, [je suis] d'accord sur cette troisième remarque ; ce n'est pas le même style, c'est un autre monde, oui, c'est vrai.

Comtesse : [*Au début les remarques sont inaudibles*] … [Il y a] le problème d'interroger la fonction politique de Spinoza, entre le rapport de l'*Éthique* et de l'idéologie. [Deleuze : Oui, complètement mais ça nous appartient] Et, à ce propos, je voulais demander s'il n'y

a pas toujours dans l'histoire de la philosophie un rapport nécessaire entre les penseurs de l'Être, même si Spinoza [29 :00], par exemple, dit que l'Être, c'est la vérité comme cause nécessaire de l'idée de la liberté du désir. Mais, en tout cas, c'est quand même un penseur de l'Être. Et le problème, c'est de savoir s'il n'y a pas un rapport nécessaire entre toute pensée de l'Être et le plan d'organisation de l'Etat. Est-ce que tout penseur de l'Être n'est pas amené à un certain moment à penser, comme le fait Spinoza dans le chapitre 4 et 5 du *Traité Théologico-Politique,* où il est amené justement à fabriquer à certains moments de sa pensée ontologique un plan d'organisation de l'État, donc de se référer d'une certaine façon à l'État, ou à un modèle [30 :00] de l'État.

Deleuze: Là, je te suivrais moins. Moi, je dirais un peu autre chose, qu'il y a un rapport fondamental entre l'ontologie et un certain style ou un certain type de politique, ça oui, on est d'accord. En quoi consiste ce rapport ? On ne le sait pas encore. On le rencontrera cette année. Je suppose que ce rapport est fondamental. Mais en quoi consiste une philosophie politique qui se place dans une perspective ontologique ? Est-ce qu'elle se définit par le problème de l'Etat ? Je dirais : pas spécialement, puisque les autres aussi : une philosophie de l'Un passera aussi par le problème de l'Etat. La vraie différence, elle me paraîtrait ailleurs entre les ontologies pures et les philosophies de l'Un. J'ai essayé de le montrer toutes les autres fois d'un point de vue théorique uniquement. Les philosophies de l'Un sont des philosophies [31 :00] qui impliquent fondamentalement une hiérarchie des existants, d'où le principe de compétence, d'où le principe des émanations. Le sage pratiquement est plus compétent que le non sage, du point de vue des émanations : de l'Un émane l'être, de l'être émane autre chose etc., les hiérarchies des Néo-Platoniciens. Donc, le problème de l'Etat, ils le rencontreront quand ils le rencontrent au niveau de ce problème, l'institution d'une hiérarchie politique. Il y a, et pensez à la tradition néo-platonicienne, le mot "hiérarchie" intervient tout le temps. Il y a une hiérarchie céleste, il y a une hiérarchie terrestre et tout ce que les néo-platoniciens appellent les *hypostases* sont précisément les termes dans une hiérarchie, dans l'instauration d'une hiérarchie. [32 :00]

Ce qui me paraît frappant dans une ontologie pure c'est à quel point elle répudie les hiérarchies. Et en effet, s'il n'y a pas d'Un supérieur à l'Être, si l'Être se dit de tout ce qui est et de dit de tout ce qui est en un seul et même sens, c'est ça au point où nous sommes, c'est ça qui m'a paru être la proposition ontologique clé. Il n'y a pas d'unité supérieure à l'Être. Et dès lors l'Être se dit de tout ce dont il se dit, c'est-à-dire se dit de tout ce qui est, se dit de tout "étant "en un seul et même sens. C'est le monde de l'immanence. Ce monde de l'immanence ontologique est un monde essentiellement [33 :00] antihiérarchique au point que peut-être -- bien sûr, il faut tout corriger ; chaque fois que je dis une phrase, j'ai envie de la corriger, bien sûr -- ces philosophes de l'ontologie nous diront : mais évidemment il faut une hiérarchie pratique. L'ontologie n'aboutit pas à des formules qui seraient celles du nihilisme ou du non-être du type "tout se vaut".

Et pourtant à certains égards, "tout se vaut" du point de vue d'une ontologie, c'est-à-dire du point de vue de l'Être. Tout étant effectue son être autant qu'il est en lui, un point c'est tout. C'est la pensée anti hiérarchique absolue. A la limite, c'est une espèce d'anarchie. Il y a une anarchie des étants dans l'Être. Si vous voulez, c'est l'intuition de base de l'ontologie : tous les êtres se valent. C'est une espèce de cri, ben oui après tout, après tout, la pierre, [34 :00] l'insensé, le raisonnable, l'animal, d'un certain point de vue, du

point de vue de l'Être, ils se valent. Chacun "est" autant qu'il est en lui. Et l'Être se dit en un seul et même sens de la pierre, de l'homme, du fou, du raisonnable etc. C'est une très belle idée ; on ne voit pas ce qui leur fait dire ça, mais c'est une très belle idée ; ça implique même sa cruauté, sa sauvagerie. C'est une espèce de monde très sauvage. Bon.

Alors là-dessus évidemment, ils rencontrent le problème politique. Mais la manière dont ils aborderont le problème politique dépend précisément de cette espèce d'intuition de l'être égal, de l'être antihiérarchique. Et la manière dont ils pensent l'Etat, ce n'est plus le rapport de quelqu'un qui commande [35 :00] et d'autres qui obéissent. Et là, alors en effet, je retrouve la remarque précédente de Comtesse. Chez Hobbes le rapport politique c'est le rapport de quelqu'un qui commande et de quelqu'un qui obéit ; ça c'est le rapport politique pur.

Du point de vue d'une ontologie ce n'est pas ça. Alors là Spinoza ne serait pas du tout à la manière de Hobbes. Le problème d'une ontologie, c'est dès lors en fonction de ceci, l'Être se dit de tout ce qui est, c'est comment être libre. C'est à dire comment effectuer sa puissance dans les meilleures conditions. Et l'Etat, bien plus, l'Etat civil c'est-à-dire la société toute entière, est pensée comme ceci : l'ensemble des conditions sous lesquelles [36 :00] l'homme peut effectuer sa puissance de la meilleure façon. Donc ce n'est pas du tout un rapport d'obéissance. L'obéissance viendra en plus, ils ne sont pas idiots. Ils savent que là-dedans il y a de l'obéissance. Mais l'obéissance devra être justifiée par ceci : qu'elle s'inscrit dans un système où la société ne peut signifier qu'une chose, le meilleur moyen pour l'homme d'effectuer sa puissance. L'obéissance est seconde par rapport à cette exigence-là, tandis que dans une philosophie de l'Un, l'obéissance est évidemment première. Elle est évidemment première, c'est-à-dire le rapport politique, c'est le rapport d'obéissance, ce n'est pas le rapport de l'effectuation de puissance. [*Pause*] D'accord ? [37 :00]

Un étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze: Ce n'est pas évident. Ça dépend de ce que tu as dans la tête. Au sens politique du mot aristocratie, l'aristocratie désigne un certain type de régime, un certain régime ou un groupe d'êtres qui se nomment eux-mêmes « aristocrates » [et] commandent aux autres. Donc, [c'est] un type de régime qu'on peut distinguer de la monarchie, qu'on peut distinguer de la démocratie, etc. Ce régime, il a existé, il y a eu des aristocraties dans les cités grecques, dans certaines cités grecques. Il y a eu des aristocraties dans certaines cités italiennes, bon, ça existe, un régime dit aristocratique. Si tu penses [38 :00] à d'autres sens du mot aristocrate ou d'autres emplois du terme aristocrate, par exemple celui que Nietzsche fait dans certains contextes concernant l'aristocratie, « aristocratie » veut dire à ce moment-là quelque chose de complètement différent. Je ne voudrais pas… C'est **ça** que tu avais dans la tête ? [Le même étudiant : oui] Oui ; je n'ose même pas aborder la question de Nietzsche parce que politiquement ça devient tellement, tellement compliqué, tellement différent et de Hobbes et de Spinoza. Quoi ?

Un autre étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze: Oui, oui, oui, le problème d'une ontologie, à ce niveau on le retrouvera en effet chez Nietzsche, à ce niveau. C'est que, qu'est-ce qui est égal ? Ce qui est égal c'est très simple : c'est que chaque être, [39 :00] quel qu'il soit, de toute manière effectue tout ce qu'il peut de sa puissance. Ça, ça rend tous les êtres égaux. Les puissances ne sont pas

égales. La puissance, par exemple de la pierre et la puissance d'un animal, ce n'est pas la même. Mais chacun s'efforce de "persévérer dans son être," c'est-à-dire effectue sa puissance. Or de ce point de vue, tout se vaut, tous les êtres se valent. Ils sont tous dans l'Être, et l'Être est égal. L'Être se dit également de tout ce qui est, alors tout ce qui est n'est pas égal, c'est-à-dire n'a pas la même puissance. Mais l'Être qui se dit de tout ce qui est, lui est égal. Comprenez ? Bon.

Là-dessus, ça n'empêche pas qu'il y a des différences entre les êtres. Alors, du point de vue des différences entre les êtres peut se rétablir toute une idée de l'aristocratie, ça oui, à savoir il y en a de meilleurs, il y en a de meilleurs. C'est un peu ce qu'on avait vu. Je veux dire, toute la dernière fois, [40 :00] si j'essaie de résumer, comprenez où on était la dernière fois, avant que j'aborde un nouveau thème.

La dernière fois, on posait un problème très précis puisque notre but de toute l'année, c'est l'ontologie. Donc il faudrait ne pas le perdre de vue. Le problème que j'ai traité finalement jusqu'à maintenant, c'est ceci : Quel est le statut non pas de l'Être, mais de l'étant ? C'est-à-dire quel est le statut de ce qui est du point de vue d'une ontologie ? Quel est le statut l'étant ou de l'existant du point de vue d'une ontologie ? La dernière fois, j'ai essayé de dire quel était le statut de l'existant chez Spinoza, ce statut de l'existant constituant le corrélat de l'ontologie, à savoir constituant une éthique. Vous voyez l'éthique c'est le statut de l'existant ou de l'étant, l'ontologie c'est le statut de l'Être. Or l'Être se dit de l'étant ou de l'existant. [41 :00]

Eh bien, ma réponse était double. Le statut de l'étant dans l'ontologie de Spinoza il est double. D'une part, distinction quantitative entre les "étants". De quel point de vue ? Quelle quantité ? Quantité de puissance. [*Pause*] Les étants sont chacun des degrés de puissances. Donc distinction quantitative entre les étants du point de vue de la puissance. D'autre part, et en même temps, distinction qualitative entre les modes d'existence. [42 :00] De quel point de vue ? Du point de vue des affects qui effectuent la puissance. Et ce que j'avais essayé de montrer, c'était que ces deux conceptions, celle de la distinction quantitative entre existants, et l'autre point de vue, celui de l'opposition qualitative entre modes d'existences, loin de se contredire, s'imbriquaient l'un dans l'autre tout le temps. C'est ça, je crois. Si vous n'avez pas compris, ça c'est ennuyeux ; si vous avez compris ça, vous avez tout compris. Donc ça finissait, si vous voulez, cette première rubrique ; finalement dans ce premier trimestre on aura fait une première grande rubrique : [43 :00] L'ontologie, qu'est-ce que ça veut dire, l'ontologie, et comment [est-ce que] ça se distingue de philosophies qui ne sont pas des ontologies ?

Deuxième grande rubrique, quel est le statut de l'étant du point de vue d'une ontologie pure comme celle de Spinoza ? Voilà, si vous êtes prêts, je passe à une troisième rubrique.

Un étudiant : [*Propos inaudibles ; il s'agit d'une question des termes* quantité, différence, *dans le contexte de l'ontologie*] [44 :00]

Deleuze: Si, vous le comprenez parfaitement d'après ce que vous venez de dire, j'espère en tout cas, car vous dites, par exemple, vous dites du point de vue d'une pensée de la hiérarchie, ce qui est premier, c'est la différence, et on va de la différence à l'identité. J'ajoute juste – c'est très juste ce que vous dites -- mais j'ajoute juste : de quel type de différence s'agit-il ? Réponse : c'est finalement toujours une différence entre l'Être et

quelque chose de supérieur à l'Être puisque ça va être une différence de jugement. La hiérarchie, elle implique une différence dans le jugement. [45 :00] Donc le jugement se fait au nom d'une supériorité de l'Un sur l'Être. On peut juger de l'Être parce qu'il y a précisément une instance supérieure à l'Être. Donc la hiérarchie est inscrite dès cette différence puisque la hiérarchie, son fondement même, c'est la transcendance de l'Un sur l'Être. D'accord ? Et ce que vous appelez différence, c'est exactement cette transcendance de l'Un sur l'Être. Quand vous invoquez Platon, la différence n'est première chez Platon qu'en un sens très précis, à savoir l'Un est plus que l'Être. Donc c'est une différence hiérarchique. Quand vous dites, en revanche, l'ontologie, elle va de l'identité, ce n'est pas exactement ça ; en tout cas, elle va de l'Être aux étants. C'est-à-dire, elle va, mettons, du même ou de l'Être, n'est-ce pas, à ce qui est et seul ce qui est diffèrent. Elle va donc [46 :00] de l'Être aux différences. Ce n'est pas une différence hiérarchique. Tous les êtres sont également dans l'être.

Au Moyen Age -- on verra tout ça, on reverra tout ça de plus près -- il y a une école très, très importante. Vous savez, ces écoles du Moyen Age, on ne peut pas les liquider en disant c'était la grande époque de la scholastique. Il y a une école qui a reçue le nom de l'école de Chartres. Et l'école de Chartres, ils dépendent, ils sont très proches de Dunn Scott dont je vous ai déjà un petit peu parlé. Et ils insistent énormément sur le terme latin égalité, l'Être égal. Ils disent tout le temps que l'Être, il est fondamentalement égal. Ça ne veut pas dire que les existants et les étants soient égaux, non. Mais l'Être est égal pour tous. Il signifie, d'une certaine manière, tous les étants sont dans l'Être. C'est là que, ensuite, [47 :00] quel que soit la différence à laquelle vous atteindrez, puisqu'il y a une différence, il y a une non- différence de l'Être, et il y a des différences entre les étants, ces différences ne sont pas conçues de manière hiérarchique. Ou alors ça sera conçu de manière hiérarchique très, très secondairement, pour rattraper, pour concilier les choses. Mais dans l'intuition première, la différence n'est pas hiérarchique. Alors que dans les philosophies de l'Un, la différence, elle est fondamentalement hiérarchique. Je dirais beaucoup plus : la différence entre les étants, elle est quantitative et qualitative à la fois, différence quantitative des puissances, différence qualitative des modes d'existences. Mais elle n'est pas hiérarchique.

Alors bien sûr, ils parlent souvent comme s'il y avait une hiérarchie. Ils diront très bien, ils diront, "évidemment l'homme raisonnable vaut mieux que l'homme méchant". Il vaut mieux [48 :00] en quel sens et pourquoi ? Ce n'est pas pour des raisons de hiérarchie. C'est pour des raisons de puissance et d'effectuation de puissance. Enfin, on verra tout ça.

Justement progressivement je veux passer à une troisième rubrique qui s'enchaîne avec la seconde et qui reviendrait à dire, bon, si l'éthique -- je l'ai définie comme deux coordonnées, l'éthique, la distinction quantitative de point de vue de la puissance, l'opposition qualitative du point de vue des modes d'existences. Et j'ai essayé de montrer la dernière fois comment on passait perpétuellement de l'un à l'autre. Bon. Je voudrais commencer un troisième titre qui est de ce même point de point de vue de l'éthique, alors quelle est la situation et comment se pose le problème du mal. Car encore une fois, on a vu que ce problème se posait d'une manière aiguë. Pourquoi ? [49 :00] Parce que je vous rappelle que j'ai commenté et je ne vais pas revenir sur ce point, je le rappelle juste en quel sens la philosophie classique de tout temps, vraiment de tout temps, avait érigé cette

proposition paradoxe en sachant bien que c'était un paradoxe, à savoir le mal n'est rien. Et justement le mal n'est rien, je vous disais ; comprenez qu'on peut lire comme ça et se dire, bon c'est une manière de parler. Mais bizarrement, ce n'est pas une manière de parler ; c'est au moins deux manières de parler possibles et qui ne se concilient pas du tout.

Car lorsque je dis « le mal n'est rien », vous savez -- je ne reviens pas sur le commentaire que j'ai fait de la formule -- mais lorsque je dis ça, « le mal n'est rien », je peux vouloir dire une première chose. Je peux vouloir dire, le mal n'est rien [50 :00] parce que tout est bien. Si je dis tout est bien, comment ça s'écrit tout est bien ? Ça s'écrit tout est Bien [*Deleuze épèle les trois mots*]. Si vous l'écrivez comme ça avec un grand B, vous pouvez commenter la formule mot à mot. Ça veut dire, il y a l'Être, bien, l'Un est supérieur à l'Être, et la supériorité de l'Un sur l'Être fait que l'Être se retourne vers l'Un comme étant le Bien. En d'autres termes, le mal n'est rien veut dire forcément le mal n'est rien puisque c'est le Bien supérieur à l'Être qui est cause de l'Être. En d'autres termes, le Bien fait être. Le Bien comme raison d'être, le Bien c'est l'Un comme raison d'être. L'Un est supérieur à l'être. [51 :00] Tout est Bien, ça veut dire, c'est le Bien qui fait être ce qui est.

Un étudiant: Ce n'est pas un peu platonicien, ça?

Deleuze: C'est exactement, je suis en train de commenter Platon. [*Rires*] Donc ça marche. Si tu m'avais dit que ça n'est pas platonicien, j'aurais été inquiet parce que...

Un autre étudiant : [*Inaudible ; à propos de comment Deleuze avait défini le mot "étant"*]

Deleuze : Oui, oui, j'ai très bien défini, très bien, très bien. Brièvement, mais très bien. J'ai dit : ce n'est pas l'Être ; c'est ce qui est. Non, ce n'était pas en un sens... Mais Heidegger, il n'a jamais dit autre chose. Donc, d'accord. Attends un peu. Attends.

Vous comprenez donc, le mal n'est rien ça veut dire, seul le Bien [52 :00] fait Être et corrélat fait agir. C'était l'argument de Platon, on l'a vu, le méchant n'est pas méchant volontairement puisque ce que le méchant veut c'est le Bien. C'est un Bien quelconque. Bon. Je peux dire donc, le mal n'est rien au sens de seul le Bien fait être et fait agir, donc le mal n'est rien. Dans une ontologie pure où il n'y a pas d'Un supérieur à l'Être : Je dis le mal n'est rien ; finalement, il n'y a pas de mal ; il y a de l'être. D'accord, mais ça m'engage à quelque chose de tout à fait nouveau. Si le mal n'est rien, c'est parce que le bien n'est rien non plus. Vous voyez c'est donc pour des raisons tout à fait opposées que je peux dire dans les deux cas le mal n'est rien. Dans un cas, je dis le mal n'est rien [53 :00] parce que seul le Bien fait être et fait agir. Dans l'autre cas, je dis le mal n'est rien parce que le bien non plus parce qu'il n'y a que de l'Être.

Or on avait vu que là aussi cette négation du bien comme du mal n'empêchait pas Spinoza de faire une éthique. Comment est-ce que je peux faire une éthique s'il n'y a ni bien ni mal ? Vous voyez, à partir de la même formule, à la même époque, si vous prenez le mal n'est rien, signé Leibniz et signé Spinoza, ils disent, tous les deux, emploient la formule "le mal n'est rien". Mais elle a deux sens absolument opposés. Chez Leibniz, lui, [le] dérive de Platon, et chez Spinoza qui [le] fait une ontologie pure. [54 :00] Alors ça se complique. D'où mon problème : quel est le statut du mal du point de vue de l'éthique, c'est à dire de tous ce statut des étants, des existants, surtout qu'il va y avoir un problème

très important là comme pratique ? On va entrer vraiment dans les points où l'éthique est vraiment une pratique.

Or, je dis à cet égard qu'on dispose, et je vous en avais prévenus que je voudrais bien que vous le lisiez ou relisiez, d'un texte de Spinoza exceptionnel. Ce texte de Spinoza exceptionnel est un échange de huit lettres, quatre pour chacun, quatre pour chacun, quatre-quatre. Ce n'est pas très long, un échange de huit lettres avec un jeune homme qui s'appelle Blyenbergh, un jeune homme des Pays-Bas, un jeune homme de là-bas, [55 :00] qui écrit à Spinoza. Spinoza ne le connaît pas. Tout est important parce qu'il y a des mystères dans cette correspondance immédiatement. L'objet de cette correspondance est uniquement le mal, où Blyenbergh, le jeune [Willem van] Blyenbergh, dit à Spinoza : "expliquez-vous un peu sur le mal". [*Fin de la transcription de Web Deleuze*] [55 :20]

Chose très curieuse, les commentateurs -- là aussi, lisez le texte, c'est vous qui déciderez -- beaucoup des commentateurs, par exemple, les éditeurs de la Pléiade, décident – en notes, toujours facile -- que Blyenbergh est un idiot, un idiot, qu'il est idiot, stupide et confus. Moi je lis ces lettres et je n'ai pas du tout cette impression. J'ai l'impression que Blyenbergh est un drôle de type, mais pas du tout stupide ni confus. D'abord une chose me donne d'avance raison : quatre lettres pour Spinoza, c'est beaucoup. Spinoza il n'aime pas beaucoup écrire des lettres, ou alors il écrit à des amis surs. [56 :00] Il n'aime surtout pas écrire à des étrangers. Il se dit toujours, qu'est-ce qui va me tomber dessus ? Donc il écrit très peu. D'autre part, Spinoza déteste l'insolence. Il n'aime pas qu'on soit insolent, qu'on soit mal élevé, il n'aime pas ça ; c'est son affaire.

Or dès sa seconde lettre Blyenbergh commence à ricaner, à faire des sommations, à dire à Spinoza : "expliquez-vous, je vous somme de... alors quoi ?", à inventer des conséquences grotesques du Spinozisme, enfin très désagréable. Bref, un chieur quoi, mais pas du tout un idiot. Agaçant, il est très, très agaçant, très agaçant. Or je remarque aussi que Spinoza n'aime pas du tout les gens agaçants, les gens agaçants qui l'embêtent et à qui il faut répondre : Il n'a pas le temps. D'abord c'est tout simple ; il n'aime pas ça, et Spinoza le remarque dès sa seconde lettre à lui, Spinoza [57 :00] devient très sec et lui dit : "ça va Blyenbergh, qu'est-ce que tu crois ? tu me lâches, tu vas me lâcher ?" Mais là, où je dis qu'il y a quelque chose d'extraordinaire, c'est qu'il continue la correspondance. Or, à ma connaissance, ça ne s'est jamais vu chez Spinoza. Il a reçu beaucoup de lettres d'injure ; on a des lettres d'injures contre Spinoza, et Spinoza, il ne répond pas, il ne répond pas. On est désagréable ? Il ne répond pas. Mais qu'est-ce qui se passe ? Si le type était idiot, Spinoza ne lui répondrait pas. Et pourquoi Spinoza supporte un ton qu'il n'aime pas du tout ? Pourquoi est-ce qu'il supporte…, pourquoi est-ce qu'il consent à répondre à tout ça ?

J'ai bien une réponse. C'est pour vous donner une espèce de sentiment de l'importance de cet extrait. J'ai bien une réponse. C'est que Blyenbergh est le seul qui ait pris Spinoza sur un problème précis [58 :00] où Spinoza ne s'était jamais expliqué ailleurs, à savoir le problème du mal, et que ce sujet fascine Spinoza. Dès lors, il accepte tout ce qu'il y a de désagréable chez Blyenbergh, tout ce qu'il y a de genre petit con, il accepte, il accepte. Il répondra parce qu'il veut pour lui-même mettre au point cette histoire du mal. Et il va répondre, et il passera par-dessus les insolences de Blyenbergh parce qu'il sent que Blyenbergh est quand même très intelligent. Et en effet, Blyenbergh ne lâche pas. Et le coup prodigieux de Blyenbergh qui a voulu faire un hommage malgré tout, c'est que

Blyenbergh force Spinoza à dire des choses que lui, Spinoza, n'aurait jamais dites et des choses très, très imprudentes, très imprudentes, -- on verra dans le texte -- des choses très, très curieuses, des déclarations, des espèces de paradoxe sur le mal [59 :00] qu'on s'étonne de trouver sous la plume de Spinoza. Or ça, c'est grâce à Blyenbergh.

Or mon interprétation, ça serait uniquement que Spinoza accepte cette correspondance parce que c'est un cas unique où il voit l'occasion de s'expliquer sur ce problème du mal. Ce qui confirmerait cela, c'est que comment Spinoza arrête la correspondance ? Tout d'un coup, Blyenbergh perd les pédales. D'abord il fait une imprudence, il va voir Spinoza. Spinoza déjà ne supporte pas bien des lettres, mais les visites... [*Rires*] Donc du coup, Spinoza, il voit un petit moment Blyenbergh, et puis ça va, salut. Et là-dessus, Blyenbergh écrit à Spinoza et rompt le pacte implicite qu'il y avait entre eux. C'est-à-dire il se mit à lui poser des questions dans tous les sens **sur l'éthique**. Il sort du problème du mal. Et là, [60 :00] alors Spinoza lui renvoie une lettre immédiate ; non, au contraire, il tarde à répondre à cette dernière lettre de Blyenbergh. C'est une lettre de grande sécheresse, en disait : non, pas d'autres questions ; tu avais droit à une question. Tu sors de la question ; [on] finit. Je ne veux plus te voir, je ne veux plus te lire, lâche-moi ! Or, c'est très curieux. Il a accepté tout, Spinoza ; il a accepté d'être traité d'une manière dont il n'aime pas être traité le temps des huit lettres, le temps de s'expliquer sur ce problème du mal.

Bon, je dis, ce problème du mal est bien au cœur de l'éthique. Et pourtant, il n'est pas traité dans l'*Éthique*. C'est dans cette correspondance avec Blyenbergh qu'il est traité explicitement. Je crois que c'est ce problème qui peut maintenant nous faire faire un grand bond quant à notre question qui reste – je dis ça pour que vous vous rappeliez – fondamentalement, [61 :00] quel est le rapport de l'existant et l l'Être, quel est le rapport de l'étant et de l'Être ? Alors, c'est pour ça que je voudrais comme repartir à partir de ce problème du mal très doucement. Et je dis, Blyenbergh, dès sa première lettre, Blyenbergh fonce et dit à Spinoza : "expliquez-moi ce qui veut dire : Dieu a défendu à Adam de manger la pomme, le fruit et pourtant Adam l'a fait". C'est-à-dire Dieu a interdit quelque chose ; l'homme, l'existant a passé outre à cette interdiction. Comment ça se passe dans votre système à vous, dans votre ontologie ? Et déjà, à ce moment, Blyenbergh [62 :00] connaît très mal Spinoza ; il ne connaît pas l'*Ethique*, forcément, qui n'était pas un texte public. Donc il ne s'adresse même pas à Spinoza en tant que Spinoza ; il s'adresse beaucoup plus à Spinoza … [*Interruption de l'enregistrement*] [1 :02 :12]

Partie 2

... C'est une manière. On dirait aujourd'hui autre chose, mais ça reviendrait au même, hein ? On prendrait un autre exemple... Bien... Et, ce qui est important, c'est la réponse de Spinoza -- dès sa première lettre, ça, c'est vraiment leur attaque. Spinoza répond en quelque sorte : « D'accord. » Il répond déjà à Blyenbergh à peu près : « Oh oui, ton ton, il ne me plaît pas beaucoup, mais d'accord, d'accord, pour ce problème, je vais t'expliquer un peu. » Et il lui répond une chose vraiment très, très curieuse, alors, très curieuse, au point qu'il faut lire plusieurs fois le texte. On se dit : « mais qu'est-ce qu'il est en train de nous dire ? » [63 :00]

Et je le lis, le texte : « L'interdiction du fruit de l'arbre... » -- là, c'est Spinoza qui répond, donc, à Blyenbergh -- « L'interdiction du fruit de l'arbre consistait seulement dans la révélation faite par Dieu à Adam [*Deleuze relit cette première phrase*] des conséquences mortelles qu'aurait l'ingestion de ce fruit ; c'est ainsi que nous savons par lumière naturelle qu'un poison donne la mort » (XIX). Lire un texte comme ça... Si je numérote les paradoxes de la correspondance avec Blyenbergh, je dis : ça commence par un paradoxe très, très curieux. Puisque Spinoza répond [64 :00] essentiellement : « Voilà, vous parlez au nom... En fait, lorsque vous dites : 'Dieu a défendu à Adam de manger du fruit', vous n'énoncez pas un fait ; vous donnez déjà une interprétation. » Il se trouve que cette interprétation, c'est celle de l'ancien testament. C'est une interprétation ; ce n'est pas un fait. « Vous racontez une histoire, l'histoire même que raconte l'ancien testament. » Et cette histoire, elle implique un certain "code", on dirait aujourd'hui. Quel est le code ? C'est le système du jugement. « Vous traduisez un fait » -- il y a bien un fait, Spinoza va essayer de le découvrir, le fait -- « mais, quand vous racontez : 'Dieu a interdit quelque chose à Adam et Adam l'a quand même fait', ben, c'est une histoire, oui, c'est bien, c'est intéressant, c'est une histoire qui a son code, et le code, c'est le système du jugement. » [65 :00]

Pourquoi c'est le système du jugement ? Parce que ça implique un premier jugement, jugement prohibitif de Dieu : « tu ne feras pas cela, » « tu ne feras pas cela », premier jugement de Dieu. En effet, il n'y a rien de fait encore ; c'est du domaine du jugement. Il n'y a pas de fait : Adam, il n'a encore rien fait. Et Dieu lui dit : « Tu ne mangeras pas du fruit. » C'est un jugement divin. « Ne mange pas du fruit. » C'est un impératif divin, c'est un jugement. Deuxième chose, deuxième jugement : Adam juge qu'il est bon pour lui de manger du fruit. C'est le fameux « faux jugement ». Troisièmement : jugement de sanction [66 :00]. Dieu condamne Adam, et la sanction, c'est : il est chassé du paradis. Là-dedans, à tous étages, à toutes les étapes, quelqu'un a jugé, c'est-à-dire on a substitué des jugements aux faits. Voilà ce qu'est en train de nous dire Spinoza : « Vous avez substitué des jugements aux faits. »

La philosophie du jugement, pour Spinoza, c'est la catastrophe. En effet, encore une fois, le jugement implique le primat de l'Un sur l'Être. Juger l'Être, ça ne peut se faire qu'au nom de quelque chose qui est supérieur à l'Être. Et toutes les philosophies du jugement, je crois, s'opposeront précisément, à cet égard, [67 :00] à une ontologie. Bien...

Voyez, Spinoza, il dit : « D'accord, bon, tout ça - on peut toujours me raconter cette histoire, mais cette histoire, elle appartient entièrement au système du jugement. Si j'essaie, en revanche, de saisir un fait là-dedans, où est le fait ? » Ça implique : pas de jugement. Vous supprimez les jugements. Qu'est-ce qui vous reste ? Il vous reste le fait suivant : Adam mange d'un fruit, et il perd de la perfection, c'est-à-dire de la puissance. Voilà le fait. Voilà le fait supposé. C'est une très bonne méthode, ça, [68 :00] chercher le fait. Adam mange le fruit et, par là même, perd de sa perfection, c'est-à-dire de sa puissance. Remarquez que dans le fait tel que je l'énonce actuellement, je n'ai pas retenu « Dieu avait interdit », qui était un jugement. On va voir si je peux l'intégrer dans le fait, ça, le pseudo-interdit de Dieu. Mais on en reste là. On cherche toujours à creuser ce fait.

Dieu a mangé du fruit et Adam a... Ah, non, non, non ! [*Rires*] Adam a mangé du fruit et, voilà, il a perdu de sa perfection, c'est-à-dire de sa puissance. Spinoza, vraiment, il n'y va

pas de main morte, hein ? « C'est ainsi que nous savons par la lumière naturelle qu'un poison donne la mort. » En d'autres termes, il dit explicitement : [69 :00] la pomme, elle a agi sur Adam comme un poison. Adam, il n'a pas du tout fait quelque chose de défendu, Adam ; il s'est empoisonné... Ah bon ? Ah... Ça change tout ! Je croyais qu'il avait fait quelque chose de défendu, mais pas du tout ! Il a eu quoi ? Alors là, déjà, on va faire comme un bond en avant pour plus tard, mais il faut aller vraiment lentement, hein.

Qu'est-ce qui lui est arrivé à Adam, au juste ? Perdre de sa perfection, c'est-à-dire de sa puissance, c'est quoi ? Voyez, ce n'est pas une sanction : la sanction, ça implique le jugement. Ce n'est pas « Dieu qui a puni Adam ». Ça arrive tout le temps dans la nature, ça, ces trucs là, une bête qui mange quelque chose qui n'est pas bonne pour elle. On dit après que la bête, elle est morte - « c'est ainsi que nous savons, etc., qu'un poison donne la mort » -, on dit : « tiens, oh, elle est morte ». [70 :00] Là, ce n'est pas un jugement, c'est l'énoncé d'un fait : « elle est morte, ah... ». Elle ne bouge plus, quoi. Ou bien elle est malade. Elle est malade. Adam a mangé quelque chose qui le rendait malade. La maladie, c'est la diminution de puissance. Qu'est-ce que c'est, être malade ? C'est perdre de la puissance.

Bon. Quelle différence il y a entre santé et maladie ? Là, là, sentez : on commence à tenir un problème, on commence à tenir un problème. Est-ce que [ça] ne va pas appartenir à l'éthique et à l'ontologie de faire une espèce de conversion des valeurs du bien et du mal en santé/maladie ? Est-ce que l'éthique ne va pas être fondamentalement - fondamentalement - une... quoi ? Une médecine ? Autre chose qu'une médecine ? Et quel genre de médecine ? Bon, je reviens ... Pour ça, allons très, très lentement. [71 :00] Il a mangé sa pomme, Adam, hein ? Et il est malade. Il s'est empoisonné. Donc, il tombe malade. « Tomber malade », ça veut dire « devenir moins puissant ». C'est bien connu, quand je suis malade, je ne peux plus faire certaines choses que je pouvais faire avant. Bien. En fait, ça arrive tout le temps. Je dis : des bêtes, en effet, mangent juste ce qu'il ne leur faut pas. Les chats, par exemple, dans la nature, il leur arrive de manger, là, des choses qui sont des poisons pour eux. Les rats, ils ne cessent pas de manger des - non, les rats, ils sont tellement intelligents, contrairement aux chats, que, eux, ils évitent. [*Rires*] Mais parfois même un rat y passe. C'est-à-dire, bon... Et nous - et nous, tout le temps.

En d'autres termes, Spinoza est en train de nous dire, de nous glisser à nous, dans l'oreille (et à l'oreille de Blyenbergh) : « mais Adam, il a eu qu'un tort, c'est que manger la pomme, il n'en était pas capable. » « Il n'en était pas capable. », ça veut dire quoi ? Ben, je ne suis pas non plus [72 :00] capable d'avaler de l'arsenic. D'accord. La bêtise d'Adam, c'est de ne pas avoir compris qu'il n'était pas capable de faire ça. Ça se complique, alors, hein ? « C'est ainsi que nous savons ou que nous ne savons pas qu'un poison donne la mort. »

Alors... Il est temps que je rattrape, dans le fait, l'interdit -- le pseudo-interdit -- de Dieu. Le texte le dit formellement : « Dieu a bien fait », mais pas du tout une défense à Adam qui serait de l'ordre du jugement ; « il lui a fait une révélation. » Là, voyez, tous les mots sont importants : une révélation, ce n'est pas un jugement. Une défense, c'est un jugement : « ne fais pas ceci. » Une révélation... Il lui a fait savoir. Par quels moyens ? Peu importe, là, Spinoza il n'était pas... Il lui a fait [73 :00] savoir. Il lui a fait savoir quoi ? Ben, Dieu dans son immense bonté -- d'accord, ça, on peut garder ce bout de... -- a fait savoir à Adam que le fruit agirait sur lui comme un poison. Seulement, Adam n'a rien

compris. Ayant l'entendement faible - Adam n'étant vraiment pas malin-malin -, il n'a rien compris. Dieu lui fait savoir que ce fruit est un poison. C'est gentil, parce que, sinon, comment est-ce qu'on peut savoir qu'un fruit est un poison ? Je me promène dans la forêt, je vois des fruits admirables, comment je peux savoir que c'est un poison ?

De trois manières : Je le mange - et je m'écroule... [*Rires*] C'est la méthode Adam. [*Rires*] Ce n'est vraiment pas la bonne méthode. [*Rires*] Je suis malade. Première manière. Deuxième manière : j'observe, [74 :00] j'observe. J'amène -- j'ai mon chat, dans ma poche [*Rires*] ; je lui fais manger un bout du fruit ; il est pris de convulsions et crève. [*Rires*] Je peux conclure par expérience que ce fruit est un poison, hein ? J'aurai expérimenté. Ça implique une certaine sagesse. Seconde méthode possible. C'est la méthode expérimentale. Troisième méthode : méthode divine. Dieu m'épargne l'expérience et me fait savoir que c'est un poison. Il me révèle que c'est un poison. Par quoi ? Lisons les livres des prophètes : par un signe, que j'interprète. Les prophètes procèdent comme ça. Et [75 :00] Spinoza a une admirable et très belle théorie du prophétisme et des signes prophétiques dans le *Traité théologico-politique*. Mais on conçoit que Dieu puisse faire, en effet, une révélation à Adam. Il en a bien fait à Moïse, il en a bien fait aux prophètes. Il peut faire une révélation à Adam, pour lui dire : « ce fruit est un poison. » Adam ne comprend rien. Du coup, il se dit -- là, il est vraiment comme ça -- il se dit : « ah bon, qu'est-ce qu'il me dit là, Dieu ? »

Claire Parnet : Comme Rantanplan, alors ? [*Rantanplan est le nom d'un chien de fiction, apparu pour la première fois dans la bande dessinée,* Lucky Luck*, et a pour principale caractéristique d'être complètement stupide, mais arrive très souvent à aider involontairement les autres personnages de la bande dessinée*.]

Deleuze : Oui, tout à fait, tout à fait, comme Rantanplan... Et il dit : « ah, qu'est-ce qu'il me dit, mon dieu ? » Et il comprend que Dieu lui défend quelque chose. Mais Dieu ne lui défend rien du tout. Dieu met une affiche, par gentillesse, comme ça, [*Rires*] il met une affiche sur le fruit : « poison. » L'autre se dit : « Ouh lala, Dieu m'interdit de manger du fruit. » Pas du tout. Dieu s'en fout – complètement, complètement, complètement. Ça lui est égal, Dieu, ça lui est égal. Il a [76 :00] prévenu Adam. Ça lui est complètement égal. Et Adam se dit : « Dieu me le défend ? Qu'est-ce qu'il doit être bon, ce fruit ! Il doit être bon. » Il mange le fruit.

Donc, le fait, c'est quoi ? Encore une fois, le fait, c'est ceci : Dieu... Voilà, notre réduction au fait... On a converti le système du jugement en un simple fait, complexe mais unique : Dieu avait révélé que le fruit était un poison, Adam a quand même mangé le fruit et il est tombé malade. Bien. Il est tombé malade.

Est-ce que ça ne doit pas nous ouvrir, là, des horizons ? Et je commence... Vous acceptez juste ce point de départ de Spinoza et je voudrais déjà le commenter au maximum, parce que, si on tient ça... Ça a l'air un peu d'une proposition d'humour. Quand vous lirez le texte, à vous, [77 :00] là aussi, de mettre vos accents. Moi, je crois que Spinoza a une jubilation intense en extrayant ce prétendu fait de l'histoire du jugement. Il ne peut pas ne pas savoir lui-même ce qu'il est en train d'agiter. Il ne peut pas ne pas penser par exemple à l'état dans lequel les prêtres sont, en lisant... Les prêtres de l'époque. Maintenant, ils sont habitués... [*Rires*] Dans quel état les prêtres pouvaient être en lisant des trucs comme ça, quoi. « Ah oui, Spinoza... Spinoza, vous savez ce qu'il raconte sur

Adam ? » Enfin... Epatant ! Epatant... Je crois que c'est un texte de grand humour philosophique. C'est un grand texte, oui, d'humour juif, d'humour positiviste et d'humour tout court, quoi.

Claire Parnet : [*Peu audible ; elle lui demande s'il ne croit pas que ça tient à ce qu'il y a deux sortes de prophètes : les « Averell Dalton » et les « Lucky Luke »*] Y'en a qui comprennent tout - Jérémy et Daniel – et ceux qui ne comprennent rien : Adam...

Deleuze : Oui, en effet, puisqu'il s'oppose à toute la tradition [78 :00] « Adam, l'homme parfait ». Pour lui, c'est très important que Adam il ne peut pas être un homme parfait. Le peu de perfection qu'il a, il la perd dès le premier coup, et il n'avait pas grande perfection. Alors… Oui ?

Un étudiant : [*Inaudible*]

Deleuze : Pour tout mélanger, elle serait kierkegaardienne : Adam aurait l'angoisse devant cet interdit dont il ne sait même pas quel est le sens. Mais, encore une fois, je rappelle que pour Spinoza -- et c'est de Spinoza qu'on s'occupe --, il n'y a pas d'interdit, il n'y a absolument pas d'interdit, il n'y a absolument pas d'histoires, il n'y a absolument pas d'angoisse d'Adam. Il n'y a que le fait qu'Adam, là, s'empoisonne. Et c'est ça uniquement le fait.

Moi, je veux dire... Et c'est ça, donc... Retenez juste ça, mais je voudrais déjà en tirer des conséquences comme éthique pour vous montrer cette proposition : « Adam mange du fruit et tombe malade parce qu'il s'empoisonne », [79 :00] elle est assez inépuisable. Avant même qu'on cherche ce qu'elle veut dire philosophiquement, je crois, tirons-en des conséquences. Ben, je crois qu'il y a déjà beaucoup de conséquences pratiques, c'est-à-dire éthiques.

Finalement, il y a une expression assez courante : « s'empoisonner la vie ». Il y a des gens qui s'empoisonnent la vie. Ça veut dire quoi ? Je veux dire : prenons cette conduite d'Adam. Il avait des moyens de savoir si le fruit était un poison ou non, soit la révélation de Dieu, soit l'expérimentation. Il s'est précipité sur le fruit, et il l'a mangé et puis il tombe -- il tombe malade... Est-ce que d'une certaine manière, si ça fait tellement rigoler Spinoza, est-ce que d'une certaine manière, ce n'est pas ce qu'on fait ? Et s'il prend cet exemple, est-ce que ce n'est pas un exemple très représentatif de ce qu'on fait tous les jours ? [80 :00] A savoir, on ne cesse pas... Et peut-être que la morale n'a pas grand-chose à nous dire à cet égard, mais peut-être que l'éthique a beaucoup à nous dire à cet égard. Nous ne cessons pas de nous mettre, à la lettre, dans des situations impossibles. S'empoisonner la vie, c'est cet art que nous avons de nous mettre nous-même dans des situations impossibles. « Situations impossibles », ça veut dire quoi ? Des situations, ben, finalement, hein, qui vont faire qu'on tombe malade. Et on y va en courant. C'est bizarre ça...

Qu'est-ce que ça veut dire ? Qu'est-ce que ce serait, à ce moment-là, le contraire ? Puisque ça, c'est un phénomène de maladie : il mange le fruit, il tombe malade. Mais malade, on ne cesse pas de le devenir. On se rend malade. Adam s'est rendu malade. Bien. Je me rends malade tout le temps. [*Pause*] Qu'est-ce qu'il faudrait faire, qu'est-ce que ce serait « ne pas se rendre malade » ? [81 :00]

Voilà que on est en train de dessiner un nouveau pan de l'éthique. Je disais : l'éthique, ça veut dire : il n'y a pas de bien ni de mal, mais, attention, il y a du bon et du mauvais. C'est en train de devenir, doucement, dès notre première avance, il n'y a pas de bien ni de mal, mais, attention, il y a de la santé et de la maladie. Et en un sens très, très général, il y a de la santé et de la maladie. Je ne cesse pas de me mettre dans des situations impossibles qui me rendent malades. « J'en suis malade. » Qu'est-ce qu'il faudrait faire ? Qu'est-ce que ce serait le bon ? Qu'est-ce que l'éthique nous conseillerait ? « Avant même de faire de la morale, agir sur les situations. » Tiens, voilà que l'éthique deviendrait un art d'agir préventivement sur la situation. [82 :00] « Surtout, n'attendez pas d'être dans votre situation impossible, commencez par ne pas vous y mettre. » Bon, ça a l'air d'être une prudence, mais plus ce sera plat, plus peut-être ce sera gonflé de quelque chose de philosophique. On va voir où ça nous mène, où ça peut nous mener, ça...

Comprenez, la morale, c'est... Bon... « La situation étant donnée, il faut agir pour le mieux. » L'éthique, elle ne dira pas ça. « Oh, si vous êtes dans telle situation, que vous soyez lâche, que vous soyez abominable, c'est forcé. C'est forcé. » Il ne s'agit pas d'être courageux dans des situations intenables, parce que ça, non... C'est dur d'abord, quoi. Non : il ne s'agit de pas vous flanquer dans cette situation-là. Alors, est-ce que ça veut dire « fuyez » ? On va voir tout ça, on va voir... Il faut peser chaque mot... faut aller très, très lentement.

Donc, l'éthique, ce serait quoi ? Pas du tout un [83 :00] art de se retirer de toute situation, mais ce serait l'art d'opérer une espèce de sélection au niveau de la situation même. Qu'est-ce que ça veut dire, cet art de la sélection au niveau de la situation même ? Qu'est-ce qu'il a eu tort ? ... Ben, c'est précisément... Je devance, là, parce que... Ce sera le premier sens -- je ne dis pas le sens ultime -- mais ce sera bien ça le premier sens de ce que Spinoza appellera « la Raison ». Quelle est la différence entre l'homme raisonnable et Adam ? A quel point Adam ne s'est pas comporté de manière raisonnable ? C'est que l'homme raisonnable, c'est celui qui fait une espèce de sélection. Il expérimente. Il cherche ce qui est poison et pas poison dans une situation. Il élimine de la situation [84 :00] ce qui est poison ou il essaie. Autant qu'il est en lui, autant qu'il peut, chacun s'efforce, chacun s'efforcera... sélectionner les données de la situation. Voilà une tâche qui n'est pas morale, hein ? Elle est éthique, toujours dans notre souci pratique de distinguer une éthique et une morale.

Et voilà que, à mesure que je dis ça, je me dis : « évidemment, j'ai raison. » J'ai raison pourquoi ? Parce que, à des années, des années de distance, retentit des pages très, très curieuses de quelqu'un qui avait autant d'humour que Spinoza -- l'humour le plus étrange du monde --, qui n'était pas ouvertement spinoziste, et qui écrit sur ce seul point des pages spinozistes, à savoir : Jean-Jacques Rousseau. Et Jean-Jacques Rousseau, [85 :00] malgré tout ce qu'on dit, il n'aimait pas la morale. Il n'aimait pas du tout la morale.

Et dans *Les Confessions*, qui sont, jusqu'à un certain point, jusqu'à un certain moment, le livre le plus drôle du monde, enfin un des livres les plus drôles, les plus amusants du monde... *Les Confessions* ont même une composition extraordinaire. C'est-à-dire... Rousseau est absolument déchaîné pendant tous les premiers livres des *Confessions,* raconte vraiment n'importe quoi, se compromet jusqu'au cou. C'est un livre vraiment,

vraiment drôle, on ne peut pas le lire sans rire beaucoup à chaque page, du moins à beaucoup de pages, toutes les aventures de Rousseau, tout ça, c'est épatant.

Et puis se fait une espèce de processus - alors là, c'est un grand livre pour la formation de ce qu'on peut appeler le processus pathologique. Ça fait... À mesure qu'il avance dans le livre, le rire s'éteint, la grande rigolade s'éteint, [86 :00] et ça tourne, vraiment, à une espèce, alors, de truc... Il y a le thème de la persécution qui surgit d'abord très petit à petit, et puis il y a l'emprise, la tombée, alors, dans cette terrible maladie, dans cette espèce de paranoïa délirante, là. Et le livre devient de plus en plus sombre, sombre, sombre, mais c'est un livre admirable par cette composition. La flèche de rire, là, pendant tous les premiers livres, l'espèce de manière dont Rousseau ne cesse de dire au lecteur « voyez comme je suis complètement ridicule, grotesque, mais je m'en tire, finalement, c'est moi qui les aurai ! » Puis de plus en plus : « oh non, ils sont en train de m'avoir, ils sont en train de m'avoir ! » Jusqu'à à la fin, où il y a des pages d'angoisse qui sont, alors... C'est un livre formidable de composition à la fois volontaire et involontaire.

Mais je dis : dans *Les Confessions*, Rousseau explique, à un moment, qu'il méditait un grand livre qu'il n'a jamais pu faire, et que ce grand livre se serait appelé : La morale [87 :00] -- mais attention -- : La morale sensitive. La morale sensitive -- sensitive -- ou le matérialisme du sage. Voyez : morale, oui, mais sensitive, par opposition à la morale tout court. Le sage, oui, mais : matérialisme du sage. Or, qu'est-ce que c'est, la morale sensitive ou le matérialisme du sage ? On n'est pas étonné d'y voir, là, un ton et un thème, à la lettre -- là je n'exagère pas, c'est d'après la lettre même du texte -- un ton et une lettre vraiment spinozistes. Car tout le thème de cette morale que Rousseau voulait faire et qu'il n'a jamais pu faire, consistait à dire ceci : la morale, ce n'est pas intéressant. Pourquoi la morale ce n'est pas intéressant ? Parce qu'elle vit tout entière sur un thème qui est absolument un faux thème. [88 :00] C'est le combat de la vertu et de l'intérêt, combat de la vertu et de l'intérêt. Et ce que la morale ne cesse de mimer, et ce à quoi elle ne cesse de nous appeler, c'est à cette lutte de la vertu et de l'intérêt, où la vertu est censée devoir l'emporter sur notre intérêt. Il faut que nous nous fassions nous-mêmes les agents de la vertu et de la justice, au besoin contre notre intérêt, et c'est ça la morale. Rousseau, il dit : ça n'a jamais marché, une chose comme ça.

Et Rousseau, il lance une chose à laquelle il croit énormément, et qu'il y croit d'autant plus qu'au début, ça le fait beaucoup rire, et ensuite ça va le faire énormément, ça va l'angoisser beaucoup. Mais au début il trouve ça très, très drôle. Il dit : « mais vous serez méchant, et vous serez vicieux, tant que vous aurez intérêt [89 :00] à être vicieux et méchant. » Il n'y a jamais de lutte de la vertu et de l'intérêt. La vertu, elle suit. Elle s'arrange - c'est même ça qui fait les hypocrites. Elle s'arrange toujours, elle suit l'intérêt, la vertu. Il n'y a jamais de conflit justice/intérêt, vertu/intérêt. Ce n'est pas vrai ça. Il dit : « moi j'en sais quelque chose, moi, jamais, » dit Rousseau... Il dit tout, là, dans les *Confessions*. Il dit très bien : « moi, j'ai posé, pourtant, à la morale, j'ai posé à l'être moral, je suis connu pour ça, mais je peux vous le dire d'autant plus : la vertu, elle suit toujours l'intérêt, et j'en sais quelque chose. »

Alors, que faire si la vertu suit toujours l'intérêt ? Eh ben, il dit : « voilà, nous sommes dans des situations » -- c'est ça le matérialisme ; c'est, vraiment, l'être-en-situation – [*Pause*] « Nous sommes dans des situations ». Eh ben, dans des situations, il y a toujours des choses, ou il y a toujours des éléments de la situation, [90 :00] qui nous donnent

intérêt à être méchant. La morale sensitive, c'est : sélectionner dans la situation, éliminer les éléments qui nous donnent intérêt à être méchant. Si vous avez intérêt à être méchant, vous le serez, vous aurez beau vous le cacher, vous le cachez même à vous-même, le cachez aux autres, le cachez à vous-même, vous serez lâche et méchant. Donc, ce n'est pas là qu'il faut lutter. [Il] ne faut pas lutter là ; même, à la limite, [il] ne faut pas lutter du tout. [Il] faut instaurer des situations où vous n'avez pas intérêt à être méchant ou bien sélectionner dans la situation en éliminant les éléments qui vous donnent intérêt à être méchant. » C'est, si vous voulez, à la fois une idée extrêmement plate, mais, si vous la comprenez, elle est quand même très, très curieuse, cette idée, si vous concevez quelqu'un qui vit comme ça. Parce que ça va donner quoi ? Ça, c'est le premier texte que j'invoque, [91 :00] des *Confessions.* Je dis : il est strictement spinoziste.

Deuxième texte que j'invoque : *La Nouvelle Héloïse,* le roman par lettres de Rousseau. C'est un drôle de texte. L'héroïne... Oh, là, là, j'aurais dû regarder, là. Vraiment, je ne sais plus... Julie ? C'est Julie ? C'est Julie, hein ? Que je ne me trompe pas, ce serait catastrophique. [*Les étudiants l'affirment*] C'est Julie... L'héroïne, Julie, aime -- tombe amoureuse, étant jeune fille -- tombe amoureuse de son précepteur, Saint-Preux. Bien. Elle est forcée d'épouser un Monsieur, qu'elle respecte et estime, mais qu'elle n'aime pas d'amour et qui s'appelle Monsieur de Wolmar. [92 :00] Saint-Preux reviendra, refaisant une tentative de re-séduction. Voilà. Mais il y a deux épisodes assez curieux. Monsieur de Wolmar -- c'est un roman, en effet, très, très bizarre -- Monsieur de Wolmar emmène Julie et Saint-Preux dans la grotte où ils échangèrent leur premier baiser, et les laisse. Quel art ! Quelle habileté éthique ! [*Rires*] Hein ? Et là, les deux se regardent, comme ça. Bon. D'autre part, Monsieur de Wolmar est extrêmement, tombe extrêmement malade, [93 :00] et Julie prend une décision par serment, presque devant notaire. Elle déclare : « même si mon cher mari meurt, je n'épouserai pas Saint-Preux ». Voyez ?

Qu'est-ce que je suis en train de raconter ? Je commente - parce que je commente d'après le commentaire même de Rousseau. *La Nouvelle Héloïse* est faite par lettres, échange de lettres, mais dans un seul cas, ou peut-être dans deux cas, il y a une note personnelle de Rousseau, précisément à propos de l'engagement de Julie de ne pas épouser Saint-Preux même si Wolmar meurt. Et là Rousseau met une note en son nom et dit : « c'est comme ça qu'il faut se conduire dans la vie. » Qu'est-ce qu'elle fait Julie, en effet ? D'après le commentaire littéral de Rousseau -- vous irez rechercher le texte, [94 :00] j'espère -- commentaire littéral de Rousseau : elle était dans une sale situation. Tout tournait autour d'elle ; elle se disait : Saint-Preux est revenu, etc. Elle change la situation. Elle prend l'engagement que, quoiqu'il arrive, même si Wolmar meurt, elle n'épousera pas Saint-Preux, même pour des raisons sociales. Elle ne peut pas revenir là-dessus ; tout le monde a entendu l'engagement, etc. C'est un peu comme on se fait... Les joueurs, qu'est-ce qu'ils font, les joueurs, quand ça va vraiment trop mal ? Les joueurs, ils se font interdire au casino. Alors, ils remplissent un papier. Ils remplissent un papier, les joueurs, qu'ils... Bon... Ou bien ils vont traîner une vie d'infamie, où père, mère et enfants, etc., ne pourront plus manger, et eux dissiperont tout l'argent de la famille en jouant. Et ce sera la honte, [95 :00] la déchéance de situation en situation catastrophique. Ou bien ils se font interdire. Il ne faut pas une énergie extraordinaire ; il suffit de deux minutes, hein ? Ils courent au casino, ils remplissent un papier de demande d'interdiction, d'auto-interdiction. Le papier enregistré, ils ne peuvent plus entrer dans le moindre casino de toute leur vie. Bon. C'est prévu, c'est prévu pour ça. C'est parfait. Si vous êtes le moins

du monde joueur, même avant de n'avoir jamais joué, remplissez votre papier d'interdiction, hein. [*Rires*] Ça ne vous arrivera pas.

Qu'est-ce qu'ils ont fait ? Je voudrais que vous sentiez que l'on s'approche à force de dire des trucs, des idioties comme ça, que l'on s'approche de quelque chose. On tient quand même quelque chose... Par cet acte, il se trouve que, dans ce cas précis, c'est un acte de volonté. Bon. Par cet acte de volonté -- qui n'a pas pris... qui n'est pas **héroïque** --, ils ont changé la situation, ils ont modifié la situation, ils ont introduit un élément [96 :00] nouveau dans la situation. Et Rousseau, en pleine forme, ajoute un troisième exemple. -- Non, l'exemple du jeu n'est pas de lui, mais il n'ajoute rien. -- C'est ce qu'a fait exactement Julie. En déclarant publiquement « quoi qu'il arrive, je n'épouserai pas Wolmar [sic] », elle a modifié la situation. Et Rousseau ajoute un exemple bien meilleur encore, auquel il doit tenir, lui, personnellement. Il dit : vous comprenez, l'héritage c'est un drôle de truc. « L'héritage, c'est une institution très bizarre », dit Rousseau. Parce que, quoi que vous fassiez, dans la mesure où vous êtes héritier, vous ne pouvez pas, à un moment ou à un autre, vous ne pouvez pas ne pas être amené à souhaiter la mort de vos parents. Quel héritier n'a pas souhaité, un jour, la mort de son père ?

Or, ça, c'est la [97 :00] situation. C'est la situation, c'est la situation, voilà, typiquement, selon Rousseau... Peut-être que vous comprenez à ce moment-là que ce que je suis en train de dire, ça engage beaucoup de choses de la pensée de Rousseau. Pourquoi est-ce qu'il est tellement critique de la société ? C'est que, pour lui, la société, ce n'est pas compliqué : c'est un système qui vous donne à tous les moments intérêt à être méchant. C'est une définition objective de la société. Dans la société, vous ne cessez pas d'avoir intérêt à être méchant, injuste, tout ce que vous voulez. Tyran, lâche... Tout. Bon... Ah, c'est comme ça la société ? Ben, selon Rousseau, oui. C'est comme ça, la société. Vous avez toujours un intérêt à être le plus salaud possible dans la société. Bon, alors, vous aurez beau, avec votre morale, dire : je suis noble et généreux, ça n'empêche pas que vous vous conduirez comme tout le monde. L'héritage est typique. [98 :00] Si vos parents ont de l'argent, ben, vous êtes bien forcés, à un moment, hein -- votre père ou votre mère vous a embêté, vous dîtes : « ah, la la, vite, qu'il crève, qu'il meure celui-là ! » Bon. Vous avez intérêt à être méchant, à souhaiter la mort de quelqu'un.

Et Rousseau dit : le seul acte de morale sensitive - matérialisme du sage -, c'est quoi ? Renoncer à l'héritage. Renoncer d'avance à l'héritage. Devant notaire, je renonce à l'héritage. Du coup, oh, ben, je me sors d'une sale situation. J'en ai marre, traîner ma vie vingt ans ou quarante ans ou soixante ans en me disant « quand est-ce que papa il va mourir ? » [*Rires*] Ce n'est pas une vie tellement brillante ni fameuse. Il y a mieux à faire dans la vie. Il y a mieux à faire qu'attendre un héritage. Il y a quand même beaucoup de gens, si vous pensez à l'histoire de l'humanité, qui ont vécu en attendant des héritages. Ben [99 :00] non, c'est idiot, c'est une vie moche, quoi, c'est une vie de crétin, d'imbécile. Bon, alors, comme ça, je règle tout. Je règle tout. Je me sors de la mauvaise situation. Je renonce à l'héritage, devant notaire.

Tiens, je me dis : c'est curieux cet exemple de Rousseau, parce que, Rousseau ne le savait pas, mais c'est exactement ce que Spinoza a fait. Exactement ce qu'il a fait. Son père avait une maison de commerce, de fruits. C'était le circuit Espagne-Portugal-Pays-Bas. Il avait une maison de commerce. Elle marchait bien, il semble. Là, les avis sont partagés, mais enfin... Les détracteurs de Spinoza disent qu'elle ne marchait pas, [*Rires*]

mais les spinozistes disent qu'elle marchait bien. [*Rires*] Alors, supposons qu'elle marchait bien. Alors, bon, Spinoza, il s'en est occupé un moment. Il avait un beau-frère -- il avait donc une [100 :00] sœur -- puis il avait un beau-frère, il travaillait avec le beau-frère. Tout ça a dû l'embêter à un point... Alors il a dit : « d'accord, allez, allez » et il a renoncé à l'héritage. Il a renoncé. Comme ça, il avait la paix, il s'était sorti de cette situation-là, on n'allait pas venir lui dire : « alors, tu vis de la famille. » Non, il s'est mis à polir ses verres de lunette, comme ça. Il s'était tiré de la situation. Bon, c'est curieux que Rousseau invoque le même... en effet, parce que s'il y a quelque chose dans la société qui donne intérêt à être méchant, c'est précisément sans doute l'héritage. C'est une... [*Deleuze ne termine pas*]

Mais, ça va beaucoup plus loin. Toute la vie de Rousseau, il l'a construite, la sagesse de Rousseau lui-même, il l'a construite comme ça. Éviter de se mettre... Il savait que -- c'est pour ça que les *Confessions,* c'est tellement comique comme livre -- il savait que, dans la plupart des situations classiques, dans la plupart des situations ordinaires de la société, Rousseau savait très bien qu'il tournait très vite [101 :00] en grotesque. Il raconte ça, il raconte beaucoup ça. Quoiqu'il arrivât, c'était lui le comique. [*Rires*] C'était un destin ; il faisait rigoler tout le monde, quoi. Rousseau entrait dans une pièce, il était sûr de se cogner. C'était le drame, il promenait le drame avec lui, hein. Il entrait, il était sûr... Les gaffes ! Rousseau raconte toutes les gaffes qu'il faisait ; c'était une merveille. Dès qu'il se sentait un peu détendu, il disait quelque chose à son voisin, bon, ce n'était pas de chance, c'était juste le type à qui il ne fallait pas le dire, enfin... [*Rires*] Alors... En plus, il avait une incontinence d'urine, comme il le déclare, si bien qu'il ne pouvait pas rester cinq minutes dans un salon sans courir aux cabinets. Alors tout ça... [*Rires*] Tout le monde disait : « ah, c'est Rousseau, ce n'est rien. » [*Rires*] Il se dit : « il faut que je m'en tire, il faut que je m'en tire. » Et il prétend lui-même -- seulement à mon avis, c'est très mal compris par les commentateurs -- il prétend lui-même que toute son attitude anti-sociale, c'est venu [102 :00] précisément de cela, qu'il voulait se tirer de ces situations où il était ridicule. Alors, beaucoup de commentateurs, surtout ceux qui n'aiment pas Rousseau, en tirent l'idée que « vous voyez, ce n'était pas sérieux, ses idées. » Je crois au contraire que c'est la preuve à quel point c'était sérieux.

Ce que Rousseau vivait fondamentalement, c'était ceci : « nous ne sommes pas méchants de nature. » C'est ça son idée de la bonté naturelle. « Nous ne sommes pas méchants de nature, ce n'est pas vrai », il disait. Ce n'est pas qu'on vaille beaucoup mieux que méchant. Il ne pensait pas qu'on était très bon ; il disait, on était plutôt égoïstes, on s'arrange ; on n'est pas méchant de nature. En revanche, les situations nous rendent méchants, et là alors, on devient impitoyable. On devient les pires salauds au niveau des situations, mais c'est les situations qui nous rendent méchants. D'où son idée, lui qui se sent particulièrement bon, -- « Je suis le meilleur des hommes » -- il ne va pouvoir devenir effectivement ce qu'il est, à savoir le meilleur des hommes, [103 :00] que s'il se tire des situations, c'est-à-dire que s'il exerce une action sélective sur les données de la situation.

Et comprenez que ça, il en tire, alors, une espèce de vision -- que j'appelle encore une fois spinoziste -- très grandiose, parce que toute sa théorie de l'enfant, elle vient de là. L'enfant, ce n'est pas qu'il soit méchant, il dit. C'est que simplement l'enfant, on le met, la société le met immédiatement dans des situations où il a un tel intérêt à être méchant

qu'alors il le devient à toute allure. Qu'est-ce que c'est ces situations ? Rousseau les a définies admirablement -- et c'est le troisième texte que je cite, pour en finir avec Rousseau -- et il l'a défini admirablement dans *l'Émile*. Il dit : qu'est-ce que c'est, la situation de l'enfant ? Eh ben, finalement, c'est une situation qu'on peut nommer, qu'on peut décrire. Si on cherche le fait de cette situation, c'est : [104 :00] dépendance-tyrannie, dépendance-tyrannie, avec renversement perpétuel, esclave-tyran. C'est ça la situation de l'enfant, depuis le début, dans la société. L'enfant est esclave parce qu'il dépend entièrement des parents [*Pause*] et, par contrecoup, il devient le tyran de ses propres parents.

En quel sens ? Rousseau nous dit : ben, l'éducation le dit elle-même, quoi. L'enfant, parce qu'il est dépendant, il ne cesse pas de crier. En effet, crier, c'est quoi ? C'est comme lorsqu'un chat miaule, quoi. Un chat ne miaule pas pour dire « je veux du lait », ça, c'est une proposition d'adulte, d'humain adulte, « je veux du lait », [105 :00] « un chat miaule ». C'est ce que les Américains appellent, quand ils font de la bonne analyse de proposition, ils disent : ce n'est pas une proposition d'objet « miauler ». « Je veux du lait. », c'est une proposition d'objet « miauler », ce n'est pas une proposition d'objet, c'est une proposition de relation. « Miauler », c'est de la relation de dépendance. Quand le chat miaule dans un appartement, c'est la relation de dépendance : il attire l'attention du maître. Un enfant qui crie, ce n'est pas une proposition d'objet, ce n'est pas « Je veux du lait. » C'est « Ouïe, ouïe, maman ! », « Eh, là-bas maman ! » C'est une proposition de dépendance. Du coup, la mère lui apporte du lait. En d'autres termes c'est dans la même situation que l'enfant est fait esclave et se fait tyran. Et Rousseau dit : dans l'éducation, il y a un mauvais [106 :00] principe qui commence dès le début, bien avant que l'enfant parle : c'est que les parents ne cessent pas d'apporter les choses aux enfants. Apporter la chose à l'enfant, ça, c'est déjà la situation corruptrice. Voyez ce qu'il y a, qu'est-ce que ça veut dire « une situation donne intérêt à être méchant. » Le petit bébé, il comprend ça très vite, il ne va pas cesser de crier pour qu'on lui apporte à chaque fois quelque chose. C'est le diable, tout ça, c'est... Bon, c'est le même. C'est l'esclave-tyran. C'est la situation de la dépendance-tyrannie.

Or, voyez ce que veut dire Rousseau -- et là ça devient très profond -- il dit : c'est finalement la matrice de toutes les situations sociales. L'esclave-tyran, c'est la situation sociale, c'est la situation sociale-clé. [*Pause*] Et Rousseau lance sa grande formule [107 :00] de *l'Émile* : l'éducation, ça devrait consister à substituer à la dépendance des choses, [*Deleuze se corrige ici*] à la dépendance des personnes, la dépendance des choses. Entendez : substituer à la dépendance par rapport aux personnes la dépendance par rapport aux choses. C'est-à-dire : ne jamais amener quelque chose à l'enfant, amener l'enfant à la chose. Bon... Là, vous changez déjà la situation. Sans doute vous l'amenez. Il ne peut pas marcher, d'accord, alors vous l'amenez. Mais c'est lui qui se sera déplacé, ce n'est pas la chose qui sera déplacée. Et vous tournerez de plus en plus l'enfant vers des propositions qu'on pourrait appeler des propositions d'objet et de moins en moins vers des propositions qu'on appelle propositions de relation. Substituer à la dépendance des personnes une dépendance des choses. Bon, ça veut dire changer la situation. Vous comprenez ? [108 :00]

Alors, si j'ai fait cette longue parenthèse, c'est parce que ça m'intéresse à quel point -- à beaucoup d'années de distance -- vous pouvez trouver chez un auteur qui, lui, le reprend

dans son système. Je ne veux pas dire que Rousseau soit spinoziste ; je veux dire et je dis qu'il l'est sur ce point et que, dans la pensée de Rousseau, il y a cette espèce de noyau spinoziste, qui n'existe pas simplement comme noyau, puisque, au niveau de Rousseau, c'est parfaitement cohérent avec tout l'ensemble de la pensée de Rousseau lui-même, tout ce que je viens de vous dire. Mais ce qui m'importe, c'est cette résonance entre les deux auteurs - résonance vraiment littérale car, encore une fois, qu'est-ce que Spinoza appellera l'effort de la raison ? L'effort de la raison, ce sera typiquement un effort pour sélectionner dans les situations ce qui est apte à me donner ce que Spinoza appelle de la joie et à éliminer [109 :00] ce qui est apte à me donner de la tristesse. Or, c'est mot à mot ce que Spinoza, euh... Ou bien substituer ce qui est apte à me donner de l'indépendance et éliminer ce qui est apte à me donner de la dépendance. Eh bien, c'est mot à mot ce que Rousseau appelait « matérialisme du sage ou morale sensitive », et c'est ça l'éthique.

Donc, ça c'est juste un premier point dans ma recherche du statut du mal. Si bien que on revient au fait : Adam n'était pas un sage, il n'avait pas de morale sensitive, sinon il aurait trouvé le moyen d'éviter le fruit, il ne se serait pas mis dans cette situation. Mais voilà qu'il s'est mis dans cette situation. Bon, qu'est-ce qui va se passer ? Ben, il est tombé malade. Adam n'est plus ce qu'il était. Voyez, [110 :00] je reviens à mon thème : il a mangé du fruit, il est tombé malade, c'est ça le fait. Et Spinoza peut nous dire très gaiement : « Là-dessus, on peut vous raconter toutes les histoires que vous voulez. N'empêche pas : c'est des histoires. Le seul fait qu'on peut tirer de cette histoire, c'est-ce que je vous dis : Adam est tombé malade après avoir mangé du fruit ».

Or, déjà, ça - et je crois que ça m'autorise à dire que Blyenbergh est tout ce que vous voulez sauf quelqu'un de stupide. Déjà, ça, alors, Blyenbergh ne le laisse pas passer. Il ne le laisse pas passer. Et il attrape, là, vraiment, Spinoza, là. Il lui dit : « Mais, vous vous rendez compte de ce que vous dîtes là, et à quoi ça vous engage ? » [*Pause et silence*] [111 :00] « Vous vous rendez compte, hein ? Je ne sais pas si vous vous rendez compte, vous, ce qu'il vient de nous dire, Spinoza, à quoi ça nous engage tous, puisque... Terrible. Terrible... » Blyenbergh va lui dire trois choses ; il va lui faire, du coup, trois objections. Et tout est parti. Toute la correspondance va se trouver d'avance justifiée. Blyenbergh va lui répondre : « Mais quand même, hein ? Ce n'est pas rien ce que vous venez de dire avec Adam et la pomme, là. Cette histoire-là, ce n'est pas rien. » Et il lui fait trois objections.

A savoir : Première objection : « Mais alors, le vice et la vertu - vous avez prétendu en extraire un fait, d'accord, mais alors, le vice et la vertu, c'est simple affaire de goût. » [112 :00] Là, il est très fort, Blyenbergh, parce qu'il aurait pu passer, pas bien comprendre, tout ça. Mais lui, il dit : « Mais, il faut que vous alliez jusque-là puisque finalement, vous assimilez, vous assimilez 'Adam a mangé du fruit défendu' à 'Adam s'est empoisonné, il a mangé de l'arsenic, il a mangé de l'arsenic qui le rendait malade'. Donc, allez jusqu'au bout, dites franchement : 'le vice et la vertu, c'est affaire de goût.' » D'accord, hein ? C'est, je trouve, c'est une forte objection, là. Spinoza, qu'est-ce qu'il va répondre ? Ça devient intéressant. Première objection, donc.

Deuxième objection, la plus technique : « Mais savoir si quelque chose est un poison ou pas, c'est affaire d'expérimentation ; on ne le sait pas d'avance. [113 :00] Donc, non seulement qu'est-ce que ça peut vouloir dire : 'Dieu révèle à Adam, avant l'expérience' ? Il ne peut pas y avoir de révélation, si c'est affaire de poison. Il n'y a pas de révélation

concernant les poisons. On conçoit des révélations concernant les mathématiques, que Dieu m'apprenne que 2+2=4. Ça oui, ça peut être objet d'une révélation parce que c'est une vérité dite nécessaire. Mais que quelque chose, que l'arsenic soit du poison pour moi, ce n'est pas une vérité nécessaire ; c'est ce qu'on appellera une vérité de fait. Il n'y a pas de révélation concernant les vérités de fait. Les vérités de fait, c'est affaire d'expérience. Donc, toute la morale... Il n'y a pas de morale : toute la morale devient affaire d'expérience. » Seconde objection, donc, de Blyenbergh.

Troisième objection de Blyenbergh, la plus dangereuse : « S'il est vrai que, pour vous, vice et vertu, c'est affaire de goût, [114 :00] qu'est-ce que vous allez dire de quelqu'un pour qui le crime a bon goût ? C'est-à-dire : le criminel, lui, qu'est-ce que vous allez dire contre lui, s'il vous dit "j'aime ça" ? Le crime, c'est peut-être des poisons pour celui qui le subit -- en effet, le crime, ça agit comme de l'arsenic --, mais pour celui qui le fait, ce n'est pas un poison, c'est au contraire un délice. Supposons. Alors, pour celui qui fait le mal et pas pour celui qui le subit, le crime devient donc une vertu, nécessairement. » -- Ah, ce n'est pas mal, pas mal...

Voilà un texte de Blyenbergh [115 :00] à cet égard... 216... 200... Mais il faut dire qu'il a été précédé par... C'est dans la lettre XXI. Voilà ce que Spinoza a dit. Là, il cherchait... Il allait loin Spinoza. « Quelqu'un qui s'abstient du crime uniquement par peur du châtiment n'agit nullement par amour et ne possède pas du tout la vertu. » Quelqu'un qui s'abstient du crime par peur n'est pas vertueux, dit Spinoza. D'accord : platitude. Il ajoute : « Pour moi » -- pour moi --, « je m'en abstiens ou m'efforce de m'en abstenir, parce que le crime répugne expressément à ma nature singulière. » Bizarre... Voyez : il ne parle pas le langage de la morale. Il ne dit pas : « parce que le crime, le crime [116 :00] répugne à l'essence de l'homme, à la nature de l'homme. » Il dit : « pour moi, je m'en abstiens, parce que le crime répugne à ma nature singulière », à moi, Spinoza. Il dit : ça ne m'intéresse pas, le crime, non, alors je m'en abstiens. Je ne suis pas criminel parce que ça ne m'intéresse pas.

D'où la réponse de Blyenbergh... Voilà : « Vous vous abstenez... » -- Dans la lettre XXII -- « Vous vous abstenez de ce que j'appelle les vices parce qu'ils répugnent à votre nature singulière et non parce que ce sont des vices. Vous vous en abstenez comme on s'abstient d'un aliment dont notre nature a horreur. » Ça... Il a très bien compris. Il a tout à fait bien compris, je trouve. « Vous vous en abstenez comme on s'abstient d'un aliment dont vous avez horreur. » -- Par exemple, je n'aime pas le fromage, je m'abstiens du fromage. [117 :00] Bon, d'accord. – « Eh ben, pour vous, le vice et la vertu, c'est pareil. Vous vous en abstenez... » Et voilà ce qu'il continue : « Certes, celui qui s'abstient des actes mauvais parce que sa nature les a en horreur ne peut guère se targuer de vertu. -- Ce n'est pas de la vertu, dit Blyenbergh. Vous comprenez ? Vous vous abstenez de ce qui est pour vous l'équivalent de l'arsenic. On ne dit pas que quelqu'un qui s'abstient de manger de l'arsenic est vertueux. En d'autres termes, vous niez le vice et la vertu. Et si l'on vous montre quelqu'un à qui convient le crime, vous direz : "au fond - au fond, il a raison d'être criminel."

On en est, si vous voulez, là, vraiment, à un texte extrême où la morale somme l'éthique [118 :00] de s'expliquer. Et du coup, en même temps, on se dit : bon, on est loin d'avoir fini avec cette histoire. Pourquoi ? Parce qu'on a juste notre schéma très général. La pomme aurait agi comme... comme... de manière à rendre malade. La pomme aurait agi

sur Adam comme -- trois petits points -- de manière à le rendre malade. Comprenez mon problème, là. J'ai l'air de déborder toujours, mais, en fait, on verra à quel point je ne déborde pas. Comme quoi ? Jusqu'à maintenant, j'ai dit : comme de l'arsenic. Oh non ! Est-ce que je ne me suis pas trop engagé ? Est-ce que déjà je me suis... je n'en ai pas trop dit ? Est-ce que c'est comme de l'arsenic que la pomme [119 :00] agit sur Adam ? Spinoza pourtant nous dit bien « comme un poison. » Mais est-ce qu'il n'y aurait pas une autre possibilité ? On en aura peut-être besoin. Je cherche puisque on se dit : il faut vraiment aller doucement dans des textes comme ça... Eh ben, oui, il y a une autre possibilité.

Car la maladie, et le problème de la maladie -- devenir malade, qu'est-ce que ça veut dire ? --, ça a été posé de manières très, très diverses. Si vous intéresse vraiment la question du rapport de l'éthique avec la santé et la maladie, on sera forcément amené à rencontrer ces problèmes, les évaluations de ce que veut dire « être malade ». Et je n'essaie pas de faire là et de placer là une grande classification [120 :00] des types de maladie.

Mais, c'est au fur et à mesure de mon commentaire que j'aurai besoin de ceci, de cela, puisque j'aurai, dans l'arrière-fond de mon intention, j'aurai le projet : est-ce que Spinoza nous propose une certaine idée originale sur ce que veut dire « être malade » ? Je remarque juste que -- de tout temps, hein, mais particulièrement dans une médecine relativement récente, pas toute récente, mais enfin, déjà au moment de Spinoza on avait des lueurs là-dessus --, il y avait déjà une grande distinction entre deux types de maladie, les maladies dites « d'intoxication » et les maladies dites « d'intolérance ». Ce n'est pas la même chose une intoxication et une intolérance. Les maladies d'intolérance, elles ont été très vite repérées, et elles ont nourri toute la catégorie des [121 :00] allergies. Ça peut se combiner, il peut y avoir à la fois intoxication et intolérance. Mais il peut y avoir intoxication sans intolérance et surtout intolérance sans intoxication. Le rhume des foins est une célèbre maladie d'intolérance. Beaucoup de maladies de peau sont des maladies d'intolérance, hein, vous le savez. Tiens... Ça m'aide, tout se retrouve. C'est bien parce que... Ça marche, parce que... Quelle est la manière la plus simple ?

Vous savez, une maladie d'intolérance, c'est difficile à trouver. Je pense à un camionneur, un camionneur qui transportait des artichauts. Il faisait un eczéma terrible, terrible eczéma, sur tout le corps. Alors, vous savez comment on procède : on quadrille le corps, hein, le médecin quadrille le corps -- pas du temps de Spinoza, [122 :00] mais... Maintenant, on a dû trouver des méthodes, enfin, il y a un certain temps -- on quadrillait le corps, et on faisait des épreuves. Je dis « ça marche ». Sentez que c'est ça déjà de la morale sélective, sensitive. On cherchait à sélectionner. Alors, on quadrille le corps et on fait des expérimentations avec tous les éléments avec lesquels le sujet est en contact familier. Comme c'était un transporteur d'artichauts, évidemment, on lui a inoculé de l'artichaut, à savoir : sur une partie du dos. Rien. Rien. Il y avait de la poussière, on inocule la poussière -- on inocule tout ça, pour trouver la source d'intolérance, dans le cas des maladies d'intolérance ou qu'on suppose d'intolérance. -- On ne trouvait rien. Je me souviens, ça, parce que c'est une observation qui m'avait beaucoup intéressé et que j'avais lue dans une revue médicale en attendant chez le dentiste. [*Rires*] J'ai gardé ça. Il y a très longtemps que je l'ai lue et je l'ai gardée, [123 :00] parce que -- c'est toujours des articles épatants -- parce que ça montre les médecins tellement attentifs, tellement --

comme on ne les voit pas, en fait -- tellement attentifs qu'ils n'ont pas de cesse de trouver ce que le type a, là. Bon...

Jusqu'au jour où le médecin s'est dit : « ah mais, attention, la queue d'artichaut et la feuille, ce n'est pas du tout composée pareil. » Or, il avait inoculé de la feuille. Il a inoculé de la queue et le type a fait, alors, une intolérance, une crise d'eczéma majeure. Merveille ! Merveille... Voyez : le dos quadrillé... Il sélectionne les trucs. Car quel sera le soin fonda'... L'acte médical, ça sera quoi dans le cas « maladie d'intolérance » ? Chaque fois que c'est possible, l'acte médical-clé, ce sera : dire au type « vous n'approchez plus de ça, tirez-vous de cette situation ! ». C'est évident qu'il a fallu reconvertir le pauvre spécialiste des artichauts en spécialiste des carottes. [*Rires*] Il pouvait plus transporter de l'artichaut. Bon... Il fallait le tirer [124 :00] de cette situation-là. Bien...

Qu'est-ce que c'est, là ? Ça doit nous intéresser un peu parce que ça va faire rebondir notre problème. Quelle est la différence entre une maladie d'intolérance et une maladie d'intoxication ? Sans doute est-ce que les deux maladies existent, mais elles engagent... [*Fin de l'enregistrement de Suzuki et Paris 8, avant la fin de la séance*] [2 :04 :18]

Gilles Deleuze

Séminaire sur Spinoza: Les Vitesses de la Pensée

Séance 05, 6 janvier 1981

Transcription (pour Paris 8): Partie 1, Thomas Harlay et Jean-Charles Jarrell, Partie 2, Véronique Delannay et Jean-Charles Jarrell, Partie 3, Julien David et Jean-Charles Jarrell ; transcription augmentée, Charles J. Stivale

[*La transcription suivante et l'horodatage se basent sur l'enregistrement disponible sur YouTube attribué à SocioPhilosophy (et aussi disponible sur le site des Deleuze Seminars et à la BNF) qui est celui de Hidenobu Suzuki. Voir aussi l'enregistrement disponible sur YouTube attribué à WebDeleuze dont l'horodatage diverge de l'autre version.*]

Partie 1

Bon, un silence de marbre... [*Rires*] Alors, on continue à aller très doucement parce que, pour suivre votre propre lecture... [*Rires*] L'idée même que ça vous fasse rire, c'est très, très inquiétant... Et aujourd'hui, je voudrais vraiment aller presque par numéros, pour que vous compreniez la succession des problèmes. Et je dis donc, premièrement, voilà... Premièrement, pour aujourd'hui, eh bien... forcément : où en sommes-nous ? Ça va être très rapide, où nous en sommes.

Finalement, on a acquis vaguement, au niveau... vous voyez, on est en train de chercher, depuis plusieurs fois, quel est le statut des modes, puisque le statut des modes, c'est vraiment ça qui constitue l'éthique. [1 :00] Bon, et bien, on commence à apercevoir, même confusément, un certain statut de ce que Spinoza appelle les modes, c'est-à-dire vous, ou moi, ou la table, ou n'importe quoi. C'est-à-dire : le mode, c'est ce qui est. C'est « l'étant ». Le statut de tout « étant », finalement, c'est quoi ? Imaginons... Parce qu'on ne sait pas encore si c'est vrai, tout ce que nous dit Spinoza... C'est évident que c'est vrai ! C'est tellement beau, tellement profond, c'est vrai ! Ça ne peut pas être autrement, ça se passe comme il dit, quoi, les choses... Or, comment il dit que ça se passe ? Eh bien, il dit que ce qui constitue une chose, c'est finalement un ensemble extrêmement complexe de rapports.

J'insiste sur la nécessité d'aller lentement, parce qu'il faudrait presque qu'à chaque phrase on se dise : Ah bon ? Ben oui, mais ce n'est pas formidable ce qu'il dit, là... ça a été dit, déjà, tout ça... [2 :00] Et puis qu'on pressente aussi que ce n'est pas vrai... Ce qu'il en tire, c'est quelque chose d'absolument nouveau, de très, très curieux. Il dit : Vous comprenez, un corps, ou une chose, ou n'importe quoi, ou un animal, ou vous, ou moi, chacun de nous est constitué par un ensemble de rapports. Appelons ces rapports : rapports constitutifs. Là, je le dis par commodité, ce n'est pas un mot qu'il emploie, mais je dis : des rapports constitutifs. Ces rapports -- on a vu, et c'était très vague... on les a baptisés d'après les expressions même de Spinoza, mais on ne sait pas encore ce que ça veut dire : rapports de mouvement et de repos, et de repos. Entre quoi s'établissent ces

rapports ? Des rapports impliquent des termes. On reste toujours très dans le vague, pour le moment. -- Lui dirait : entre particules. Nous, notre vocabulaire s'est enrichi depuis, on pourrait dire [3 :00] : c'est des rapports entre molécules, et puis composantes de molécules, finalement on tomberait aussi sur « rapports entre des particules ». On ne sait pas encore du tout d'où viennent ces particules. Ça, on n'a pas vu, on procède par ordre. Donc je suis constitué par un ensemble de rapports dits constitutifs, rapports de mouvement et de repos qui s'établissent entre particules.

Qu'est-ce que ça veut dire un ensemble de rapports ? Ça veut dire que mes rapports constitutifs sont les miens, en quel sens ? Il n'y a pas encore de « moi ». Qu'est-ce que ça veut dire, « moi » ? Donc, qu'est-ce qui va définir l'ensemble des rapports constitutifs de telle chose comme un ensemble « un », lorsque je dis un corps. Là, on n'a pas le choix... Il faut bien que d'une certaine manière, ce que j'appelle « mes rapports constitutifs » ne cessent [4 :00] de se composer les uns les autres, et de se décomposer les uns dans les autres, c'est-à-dire : ils ne cessent de passer les uns dans les autres dans les deux sens, dans le sens d'une plus grande complexité, et dans le sens d'une analyse, d'une décomposition. Et si je peux dire : ce sont mes rapports constitutifs, c'est parce qu'il y a ce mode de pénétration des rapports, d'interpénétration des rapports, tels que mes rapports les plus simples ne cessent de se composer entre eux pour former mes rapports les plus complexes, et mes rapports les plus complexes ne cessent de se décomposer les uns les autres au profit des plus simples. Il y a une espèce de circulation qui va définir ou qui va être définie par l'ensemble des rapports qui me constituent.

Je prends un exemple d'après une lettre de Spinoza, pas une lettre à Blyenbergh, d'après une lettre [5 :00] à quelqu'un d'autre, je crois que c'est la lettre 32, c'est la seule page de Spinoza où il … -- Ben, non, ce n'est pas 32… Si, c'est 32 -- C'est un texte où il va assez loin dans l'analyse des rapports, oui c'est 32 : lettre à Oldenburg. Il prend l'exemple du sang et il dit : Eh bien voilà, classiquement, on dit que le sang a deux parties, le chyle et la lymphe. Aujourd'hui, on ne dit plus ça, mais cela n'a aucune importance. Ce que la biologie du 17ème siècle appelle le chyle et la lymphe, ça n'est plus ce qu'on appelle aujourd'hui le chyle et la lymphe, ce n'est pas grave. En gros, si [6 :00] vous voulez, pour une grossière analogie, disons que le chyle et la lymphe, c'est un peu comme globule blanc et globule rouge. Alors, très bien, le sang a deux composantes : le chyle et la lymphe. Comprenez ce que ça veut dire... Et là-dessus, il explique... Bien... Je dirais : le chyle et la lymphe sont eux-mêmes deux systèmes de rapports entre particules. Ce n'est pas des corps simples, il n'y a pas de corps simples. Les corps simples, c'est les particules, c'est tout. Mais lorsque je qualifie un ensemble de particules en disant : ça c'est du chyle et ça c'est de la lymphe, c'est que j'ai déjà défini un ensemble de rapports. Donc le chyle et la lymphe, c'est, déjà, deux ensembles de rapports. Ils se composent l'un l'autre, ils sont de telles natures qu'ils se composent, [7 :00] pour former un troisième rapport. Ce troisième rapport, je l'appelle « sang ».

Donc, le sang sera, si vous voulez, un corps de seconde puissance, si j'appelle chyle et lymphe corps de première puissance -- c'est arbitraire, parce que je commence là. -- Je dirai le chyle et la lymphe : corps de première puissance. Ils sont définis par : un rapport de mouvement et de repos chacun. Ces rapports conviennent. Vous voyez ce que ça veut

dire : deux rapports conviennent lorsqu'ils se composent directement, l'un avec l'autre. Ces deux rapports conviennent. Bon, s'ils conviennent, ils se composent directement. S'ils se composent directement, ils composent un troisième rapport, plus complexe. Ce troisième rapport plus complexe, appelons-le « corps de seconde puissance ». [8 :00] Ce sera le sang. Mon sang. Après tout, mon sang, ce n'est pas celui du voisin.

Mon sang à son tour, corps de seconde puissance, se compose directement avec d'autres éléments organiques. Par exemple avec mes tissus qui, eux, sont aussi des corps, les tissus... Ils se composent directement avec des tissus, des corps-tissus, pour donner un corps de troisième puissance, à savoir : mes muscles irrigués -- les jours où ils le sont -- Vous me suivez ? Etc., etc. Je peux dire que, [9 :00] à la limite, je suis un corps de « n » puissances. Or, qu'est-ce qui assure, finalement, ma durée ? Ce qui assure ma durée, c'est-à-dire ma persistance... Car une telle conception des corps implique qu'ils vont être définis par la persistance. Vous voyez déjà où le thème de la durée peut s'accrocher concrètement... C'est curieux comme c'est très concret, tout ça... C'est une théorie du corps très simple, très sûre d'elle...

La persistance, c'est quoi ? Le fait que je persévère, la persévérance... Je persévère en moi-même. Je persévère en moi-même pour autant que cet ensemble de rapports de rapports, qui me constitue, [10 :00] est tel que les rapports les plus complexes ne cessent de passer dans les moins complexes, et les moins complexes ne cessent de reconstituer les plus complexes. Il y a une circulation des rapports. Et en effet, ils ne cessent pas de se défaire, de se refaire. Par exemple, je prends des notions vraiment élémentaires de biologie actuelle, je ne cesse pas de refaire de l'os. C'est-à-dire, l'os, c'est un système de rapports de mouvements et de repos. Vous me direz qu'on ne voit pas tellement que ça bouge, sauf dans le mouvement volontaire... Mais oui, si, ça bouge, ça bouge, c'est un système de rapports de mouvements et de repos entre particules.

Mais ce rapport, il ne cesse pas de se défaire. J'emprunte des réserves à mes os, j'emprunte des réserves minérales à mes os, tout le temps... Il faut imaginer l'os en durée, [11 :00] et pas en spatialité. En spatialité, ce n'est rien, c'est un squelette, c'est de la mort. Mais l'os en persévérance, en durée, c'est simplement ceci : c'est que le rapport de mouvement et de repos entre particules que l'os représente ne cesse de se défaire, à savoir : j'emprunte les réserves minérales de mes os pour survivre, et de se refaire, à savoir : les os empruntent aux aliments que j'absorbe des réserves minérales de reconstitution. Donc, l'organisme, c'est un phénomène de durée, beaucoup plus que de spatialité. Et, vous voyez, ce que je vais appeler persévérance, ou durée, au moins j'ai une première définition spinozienne, spinoziste, de la persévérance.

Et c'est pour ça que vous remarquez -- ça j'y fais allusion pour ceux qui avaient suivi ce moment --, dans les problèmes que Comtesse avait soulevés [*lors de la séance du 16 décembre 1980*], moi je disais : mon cheminement [12 :00] serait de comprendre, une fois dit que dans Spinoza apparaît constamment la formule « tendance à persévérer dans l'être », je disais : moi je ne peux comprendre « tendance » que comme survenant en seconde détermination conceptuelle. L'idée de persévérance chez Spinoza est première par rapport à celle de « tendance à persévérer ». Comment la persévérance va-t-elle

devenir une « tendance à persévérer », il me semble que c'est comme ça qu'on peut poser le problème.

Mais, si j'avais bien compris -- là on y reviendra quand j'en aurais fini avec tout ça --, un autre point de vue peut être le point de vue de Comtesse, qui lui tendrait à dire : ah ben non, dans « conatus », dans « tendre à persévérer », ce qui est fondamental, c'est « tendance », et pas « persévérance ». Ça peut être un point de vue de lecture très légitime, qui donnerait une lecture un peu différente, je suppose, pas opposée, mais un peu différente... Mais pour moi, si vous voulez, je suis ainsi fait -- je ne sais pas, chacun ses modes de lecture --, que je comprends que dans l'expression [13 :00] « tendre à persévérer dans l'être », je comprends « persévérer » avant d'avoir compris « tendance ». Et je dis, la persévérance, vous voyez bien ce que c'est... C'est autant qu'un organisme dure, si peu qu'il dure, c'est le fait qu'il dure essentiellement. Et pourquoi dure-t-il essentiellement ? Parce qu'il ne peut être défini par un ensemble de rapports de mouvements et de repos que si ces rapports de mouvements et de repos ne cessent de passer les uns dans les autres, de se décomposer et de se recomposer. Et c'est ça la persévérance, c'est cette communication des rapports.

Alors, c'est toujours là où nous en sommes... Mais là-dessus, vous comprenez que je viens d'essayer de définir une espèce de persévérance, ou, je pourrais dire, de « consistance » de chaque chose. Je dirais chaque chose consiste ou persévère dans la mesure où les rapports qui la constituent ne cessent de passer les uns dans les autres, c'est-à-dire de se [14 :00] décomposer du plus complexe au plus simple, et de se recomposer du plus simple au plus complexe. Et voilà ! Du coup, j'ai une certaine autonomie de ce que j'appelle « une chose », j'ai défini le « un » d'une chose. En quoi une chose est-elle une ? C'est une définition, il me semble, originale de « une ».

Vous voyez, en effet, pourquoi il est forcé de dire ça, Spinoza ? C'est pour notre joie qu'il fait tout ça ! Mais pourquoi il est forcé ? Il n'a pas le choix, d'une certaine manière puisqu'en définissant les choses, les êtres, les « étant », comme des modes, il s'est interdit de les considérer comme des substances. Donc leur unité, l'unité de chaque chose, il ne peut pas la définir de manière substantielle. Donc son issue, c'est qu'il va la définir comme [15 :00] système de rapports, c'est-à-dire le contraire d'une substance. Et sa force, c'est d'arriver si simplement, avec vraiment une grande sobriété, une grande simplicité, à nous dire ce que peut vouloir dire « un » au niveau d'un ensemble de rapports multiples. Chaque chose est constituée par un ensemble de rapports multiples. « Ah bon ! Mais en quoi est-elle une ? » Ce n'est pas difficile, réponse très stricte et très rigoureuse : ses rapports ne cessent de passer les uns dans les autres, c'est-à-dire de se décomposer et de se recomposer. C'est ça qui fait le « un » de « une chose ».

Alors, alors, alors, toujours dans ce premièrement, où nous en sommes ? Mais cette chose, elle baigne dans un milieu lui-même modal, pas substantiel, [16 :00] un milieu modal d'autres choses. Il y a d'autres choses, il n'y a pas une seule chose. Pourquoi il n'y a pas un seul mode ? Vous avez déjà deviné, c'est parce que s'il y avait un seul mode, ce serait la substance. S'il y avait un seul « étant », ce serait l'Être. Il faut bien qu'il y ait des "étant", il faut qu'il y ait des modes, une infinité infinie de modes, puisque l'Être se dit de

la substance… oh, pardon : l'Être se dit de l'étant, l'Être se dit du mode. Mais le mode, lui, est multiple. Donc, il y a d'autres choses et ces autres choses, il y en a qui me sont complètement étrangères, avec lesquelles je n'ai rien à faire, mais il y en a qui agissent sur moi. Et ces autres choses, elles sont exactement comme moi, elles aussi pour leurs comptes, elles sont systèmes de rapports qui passent [17 :00] les uns dans les autres, ce par quoi la chose, toute chose persévère. Que toute chose persévère, c'est vrai de tout. Il n'y a pas que les organismes, c'est vrai de tout : la table persévère. Et la table aussi, elle est système de rapports de mouvements et de repos qui passent les uns dans les autres, ce par quoi je dis « une » table. Bien... Donc, il y a d'autres choses qui agissent sur moi.

Eh bien, parmi ces choses, de mon point de vue -- vous voyez ce que ça veut dire « mon point de vue », quel est mon point de vue ? Pourquoi je peux parler déjà de mon point de vue ? -- Mon point de vue, on vient de le définir, c'est [18 :00] le point de vue de ma persévérance. C'est-à-dire, mon point de vue, c'est le point de vue de l'ensemble des rapports qui me composent, et qui ne cessent de se décomposer les uns dans les autres, et de se recomposer les uns les autres. C'est ça mon point de vue. De mon point de vue, je dirai que certaines de ces choses extérieures me sont bonnes - sont bonnes, ou me sont bonnes c'est pareil -, et que d'autres me sont mauvaises. Ou, mot encore employé par Spinoza, que certaines me conviennent, que d'autres me disconviennent. Je vis sur le mode de : « Tiens, ça, ça me convient... Ah non, ça, ça ne me convient pas... »

Mais qu'est-ce que ça veut dire ? Ce n'est pas des jugements de goût « ça me convient, ça ne me convient pas ». Qu'est-ce qu'une chose mauvaise ? Une chose mauvaise, c'est une chose dont le rapport décompose tout ou partie de mes rapports constituants. [*Pause*] [19 :00] C'est-à-dire : elle force mes particules à prendre un tout autre rapport qui ne correspond pas à mon ensemble. Ça, c'est mauvais, c'est poison ! J'ai le modèle du poison, là, dès le début : le poison décompose un de mes rapports constituants, il détruit un de mes rapports constituants, par là même il est mauvais.

Vous voyez que déjà, il faudrait dire : Ah bien oui, on prend « décomposer » en deux sens, puisque du point de vue de la persévérance, les rapports qui me constituent ne cessent de se décomposer et de se recomposer. Mais ça veut dire : le rapport complexe passe dans les rapports simples, [20 :00] et les rapports simples redonnent le rapport complexe. Tandis que l'autre décomposition, lorsque le poison agit sur moi, là c'est une décomposition d'un type tout à fait différent, à savoir : un de mes rapports est détruit, ou bien à la limite tous mes rapports sont détruits. C'est-à-dire : mes particules prennent de tout autres rapports. [*Pause*] En d'autres termes, je suis malade ou je meurs.

On a donc une définition assez stricte, même très stricte, du « mauvais ». Est mauvais... Une chose ne peut être dite mauvaise que d'un certain point de vue, c'est-à-dire du point de vue du corps dont la chose décompose un rapport. [21 :00] Donc, lorsque Spinoza disait : « Eh bien, ce n'est pas difficile, Dieu n'a absolument rien défendu à Adam, Dieu a simplement révélé à Adam que si Adam mangeait du fruit, Adam serait empoisonné », vous voyez ce que ça veut dire en toute rigueur spinoziste... Ça veut dire : Dieu a révélé à Adam que s'il mangeait du fruit, un de ses rapports, ou même tous ses rapports constituants, seraient décomposés. Ce ne serait plus jamais le même Adam. Ce ne serait

plus le même... Comme quand on a subi une épreuve, ou qu'on est passé par un poison violent, et que l'on dit : « ah non ! Je ne serai plus jamais le même ! » Voilà, ça c'est le mauvais !

Vous comprenez du coup ce que c'est que le « bon ». [22 :00] Le bon : sera dite bonne, toute chose dont le ou les rapports se composent directement -- j'insiste sur l'importance de directement -- directement avec les miens, directement ou avec peu d'intermédiaires. [*Pause*] Par exemple, là -- mais peut-être cet exemple nous entraînera dans un autre, dans une analyse plus subtile, tout à l'heure --, je respire, l'air est bon pour moi. Quel air d'abord ? Quel air ? Ça dépend. Mettons... En gros, l'air est bon pour moi. Ça veut dire quoi ? Ça veut dire que le rapport constituant [23 :00] de l'air se compose - je mets entre guillemets, « directement » -- avec un de mes rapports constituants. Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? En fait, ce n'est pas si simple que ça ! Mais vous voyez, ce que veut dire, quand même... c'est pour que vous pressentiez ce que veut dire « directement ». Pas si simple que ça, parce que mon rapport constituant en question, par rapport à l'air, c'est quoi ? C'est le rapport constituant qui va définir les poumons.

Par rapport à l'air, ce rapport constituant, ce rapport que j'appelle par commodité "pulmonaire", les poumons, c'est un système de rapports de mouvements et de repos entre particules. Eh bien, les poumons respirent, ça veut dire : ils décomposent le rapport constituant de l'air. Ils le décomposent pourquoi ? Pour s'approprier la partie de l'air [24 :00] qui leur convient, mettons, pour ne pas compliquer, l'oxygène. Si je suis un poisson et que j'ai des branchies, là c'est avec de l'eau, c'est l'eau qui me convient. Parce que les branchies, c'est un autre système de rapports de mouvement et de repos, qui est capable de décomposer le rapport constituant de l'eau pour en extraire l'oxygène. Mais moi je ne suis pas capable. Bien plus -- là on voit que les choses sont extrêmement individuelles -- tout dépend de l'état de vos poumons. Est-ce que vous pouvez supporter un air avec fort oxygène, avec grande proportion d'oxygène ? Il y a des cas où vous ne pouvez pas supporter. Trop d'oxygène, ça veut dire quoi, ça ? Trop d'oxygène, ça va être une chose bizarre... [25 :00] C'est que dans un air trop chargé d'oxygène, vous ne pouvez pas faire -dans certains cas, je dis dans certains cas -- vous ne pouvez pas faire votre extraction. Vous voyez, c'est tout un monde des modes qui est extrêmement varié.

Mais vous voyez ce que veut dire « bon », en gros... Est mauvais ce dont le rapport décompose le plus directement possible un de mes rapports. Est bon ce dont le rapport se compose le plus directement possible, assez directement, avec un de mes rapports. Très bien. La différence entre l'aliment et un poison, c'est ça. L'arsenic, mettons -- je reviens à cet exemple, puisqu'il y a un texte de Spinoza sur le fruit qui agit comme poison, un autre texte sur le sang -- Prenez un poison qui décompose le sang. On voit comment il agit. [26 :00] Je disais, dans l'état de santé vous avez chyle-lymphe, qui ne cessent de composer le sang, le sang qui ne cesse de se décomposer en chyle-lymphe, chyle-lymphe qui reconstituent le sang. Très bien... Lorsque vous absorbez un poison qui décompose le sang, voilà que le rapport constituant du sang, il est détruit ! Par exemple, excès de globules blancs, tout ce que vous voulez... Enfin... Vous pouvez vous-même inventer les exemples...

Alors voilà. Il faudrait que ça, ce soit très clair, parce que si ça ce n'est pas très clair, ça, c'est... Mais ce n'est que le résumé de ce à quoi on était arrivé comme statut du mode. Vous voyez, c'est très fort de définir une chose comme un... vraiment, un complexe de relations. Vous me direz, d'une certaine manière, ça va de soi. Ça va de soi, mais ça implique un tel choix... [27 :00] Vous comprenez toute l'idée de l'arrière-tête, à savoir « les autres », tout ce qu'il y a comme sous-entendus... Les autres philosophes ont cru qu'ils ne pouvaient définir l'individu que comme substantiel. Et Spinoza nous dit : mais pas du tout, l'individu, ce n'est pas une substance... Ça, d'Aristote à Descartes, il y a au moins un point commun. Ils varient tous sur la compréhension et la définition de la substance, mais d'Aristote à Descartes, l'accord est absolu - y compris Leibniz après Descartes. Jusqu'à Leibniz, l'accord de la tradition philosophique - je ne dis pas qu'il n'y avait pas des penseurs étranges qui déjà avaient mis ce point en question - considérait qu'on ne pouvait définir un, un corps, que par référence à la catégorie de substance, [28 :00] un individu que par la substance.

Un étudiant: Et chez Spinoza, est-ce qu'on peut dire que la substance ou le substrat supporte les relations, les rapports …

Deleuze : Non !

L'étudiant : … ou bien que les relations soient intérieures à la substance ?

Deleuze : Non, ni l'un ni l'autre. À mon avis, ni l'un ni l'autre. Non. Il faudra une forme de relation complètement originale, qui sera la relation de la substance et des modes. Mais ça, on ne pourra le voir que quand on passera au versant ontologique, puisque là c'est l'éthique. Oui, ça c'est une bonne question, quel sera le rapport de la substance et des modes ? Mais ça dépasse de loin ce que je suis en train de ...

Un étudiant : [*Inaudible ; une question de référence*]

Deleuze : [Lettre] 32. Sur le sang, oui... Oui, très belle lettre, où il parle de l'unité de la Nature, puisqu'à la limite, il n'y a qu'une seule et même Nature, la Nature étant [29 :00] l'infinité des rapports qui passent les uns dans les autres. Donc, c'est ça la Nature avec un grand « N ».

Bon, je passe à mon deuxième point. Il va aller très vite, lui... Je viens de dire : il y a deux sortes de décomposition lorsque je dis « un rapport est décomposé ». Il y a une décomposition-circulation, qui celle-là est bonne et appartient à la persévérance. Encore une fois, mes rapports complexes ne cessent de se décomposer, en même temps que mes rapports simples ne cessent de recomposer des rapports complexes. Donc c'est une décomposition-recomposition, qui appartient à la persévérance. C'est une décomposition-circulation. [30 :00] Mais on a vu que lorsque je dis : « le poison décompose un de mes rapports », il ne s'agit plus de ça du tout, il s'agit d'une décomposition-destruction. Un de mes rapports est détruit par le rapport constitutif du poison. Par exemple, mon sang qui est défini par un rapport, et bien... voila ! Vous me suivez ?

Qu'est-ce que ça veut dire « un rapport est détruit » ? Hein, qu'est-ce que ça veut dire ? Eh bien, c'est très rigolo, chez Spinoza, c'est... il ne le dit pas, mais c'est comme s'il le disait. Il y a des choses, il faut les savoir par cœur. Ce serait très bon de savoir par cœur l'*Éthique*. Apprenez-là par cœur [*Rires*]. Si ! S'il y a des textes qu'on apprend [31 :00] par cœur, s'il y en a un en philosophie, c'est l'*Éthique*. Apprendre Kant par cœur, aucun sens ! Ça ne sert à rien. Apprendre par cœur Spinoza, ça sert pour la vie. Vous vous dites, dans chaque condition de la vie, vous vous dîtes « ah bon... à quelle proposition ça renvoie, ça ? » Et il y en a toujours une, dans Spinoza. Donc, ça peut vous servir beaucoup.

Alors, bon ! Un de mes rapports est détruit, qu'est-ce que ça veut dire ? Très rigoureusement, ça veut dire ceci. Comment un rapport peut-il être détruit ? Je ne vois pas, après tout... Et en effet, là on va faire quand même une remarque très importante, peut-être. Un rapport... Ce qui peut être détruit, c'est les termes d'un rapport. Mais un rapport, où c'est ? Comment ça pourrait être détruit ? Où c'est un rapport ? [32 :00] Si je dis : Pierre est plus petit que Paul... c'est un rapport, « Pierre est plus petit que Paul », hein ? Je vois bien que Pierre ou Paul, ils peuvent être détruits, à supposer qu'ils ne soient pas eux-mêmes des rapports. Mais « plus petit que », comment ça pourrait être détruit, un truc comme ça ? Comment une relation pourrait-elle être détruite ?

Vous voyez, c'est un abîme, ça... [*Pause*] Ça ne peut pas être détruit, une relation. Pourquoi une relation, ça ne peut pas être détruit ? Réponse très simple, c'est parce que comme chacun de vous le sait et le vit : une relation, un rapport, c'est une vérité éternelle. Une vérité éternelle, ça ne peut pas être détruit... 2 + 2 = 4, ça c'est un rapport. 2 + 2 = 4, c'est très bon, c'est un complexe [33 :00] de rapports, puisque 2 + 2 = 4 c'est l'affirmation qu'il y a un rapport d'égalité entre deux rapports : le rapport de 2 + 2 et le rapport de 4. Donc c'est un rapport entre deux rapports. Ça ne peut pas être détruit ! Les vérités éternelles sont indestructibles ! Pierre et Paul peuvent mourir, il n'en reste pas moins éternellement vrai que Pierre aura été plus petit que Paul.

Alors, qu'est-ce que ça peut vouloir dire ? Une chose très simple... ça veut dire, nécessairement -- C'est par commodité qu'on dit qu'un rapport est détruit, manière de parler ; il faut bien parler comme ça, sinon on s'encombre -- Mais en réalité, ça veut dire [34 :00] « un rapport cesse d'être effectué ». Il n'est pas détruit, il cesse d'être effectué. C'est très important pour ce que Spinoza appellera la vie éternelle, quand il nous apprendra que nous sommes éternels. Ce que je suis en train de dire, c'est donc uniquement pour lancer un certain thème de l'éternité. En fait, lorsque je dis « un de mes rapports est détruit », ça veut uniquement dire, ça ne peut pas vouloir dire autre chose que : un de mes rapports cesse d'être effectué.

Ça veut dire quoi, effectuer un rapport ? Effectuer un rapport, c'est très simple... Un rapport est effectué lorsque sont présents, lorsque se présentent les termes entre lesquels le rapport s'établit avec vérité. [*Pause*] [35 :00] Si je dis « plus petit que », j'ai énoncé un rapport, mais c'est un rapport vide. J'effectue le rapport lorsque je trouve ou présente deux termes qui sont l'un avec l'autre dans la relation conforme au rapport « plus petit que ». C'est pourquoi l'on peut faire une logique des relations. Une logique des relations

a toujours été considérée comme distincte de ce qu'on appelle une logique de l'attribution, la logique de l'attribution étant le rapport de la qualité à la substance. Je dis « le ciel est bleu », à première vue... -- je ne suis pas sûr qu'il y ait une logique de l'attribution, peut-être il n'y en a pas -- Mais à première vue, lorsque je dis « le ciel est bleu », j'attribue une qualité ou un prédicat à un sujet. Le sujet, c'est [36 :00] le ciel, bleu c'est la qualité, ou le prédicat. Et, comment est-ce que je peux dire « le ciel est bleu » ? Ça c'est le problème de la logique de l'attribution.

Qu'est-ce que ça veut dire : comment est-ce que je peux dire « le ciel est bleu » ? C'est que ça ne va pas de soi. D'une certaine manière, quand je dis « le ciel est bleu », je dis « A est B ». C'est bizarre ; comment, de quel droit puis-je dire « A est B » ? C'est un problème... Je veux dire que toutes sortes de logiques sont des logiques de l'attribution, dans la mesure où c'est ça le problème qu'elle posent. Mais comprenez que lorsque je dis « Pierre est plus petit que Paul », « plus petit que » n'est pas une qualité de Pierre. La preuve, c'est que Pierre qui est plus petit que Paul, il est plus grand que Jules. [*Pause*] [37 :00] La relation n'est pas une qualité attribuable à la chose. Même au niveau du sentiment, vous sentez bien que c'est un autre domaine, le domaine des relations. D'où : la possibilité d'une logique des relations n'a jamais cessé historiquement, dans l'histoire de la logique de la philosophie, n'a jamais cessé historiquement de taquiner, de tourmenter la logique de la substance ou de l'attribution.

Que faire des relations du point de vue d'une logique de la substance ? C'est que les relations, elles vont poser des problèmes ... Je ne peux pas dire, encore une fois, que « plus petit que Pierre » soit un attribut ou une qualité de Paul. C'est autre chose... Irréductibilité des relations et des qualités... C'est un drame ! [38 :00] Dès lors, comment penser ? C'est ça qui a porté un grand coup à ce qu'on pourrait appeler le substantialisme. Vous comprenez, au contraire, que Spinoza, il serait particulièrement à l'aise dans une logique des relations, puisque justement, il n'a pas défini les corps comme substance. Lorsque j'ai défini les corps comme substance, je me trouve devant un sacré problème. Comment penser les relations entre les corps ? Au moins, Spinoza, il s'est mis dans des problèmes très étranges, en refusant que les corps soient des substances, mais, dès lors, il s'évite certains problèmes. Les relations pour lui, c'est au contraire le domaine qui va le plus de soi. Nous sommes des paquets de relations, chacun de nous est un paquet de relations. Donc, ce n'est pas les relations qui l'étonnent, lui...

Dès lors, encore une fois, « un de mes rapports est détruit », [39 :00] cela veut dire « il cesse d'être effectué ». Qu'est-ce qui effectue mes rapports ? On a vu la réponse, encore très insuffisante puisque je n'ai pas analysé -- et ce n'est pas pour aujourd'hui que je vais analyser ça. -- De toute manière, il nous dit quelque chose pour le moment d'aussi vague que : ce qui effectue des rapports, de toute manière, c'est des particules, des particules plus ou moins complexes. Et les particules, qu'est-ce qu'elles sont ? Vous sentez, elles-mêmes, qu'alors ce n'est rien d'autre, à la limite, que des supports de relations. Évidemment, elles n'ont pas d'intériorité, les particules, elles sont uniquement supports de relations, termes de relations, termes de relations variables. Si bien qu'on pourrait presque faire une logique très formelle de la relation chez Spinoza. Mais enfin, ce serait autre chose...

Eh bien, eh bien, qu'est-ce que ça veut dire ? Des particules [40 :00] qui effectuaient un de mes rapports ne l'effectuent plus... Qu'est-ce que ça peut vouloir dire ça ? Ça devient limpide ! Elles ne l'effectuent plus, évidemment, évidemment qu'elles ne l'effectuent plus... Pourquoi elles ne l'effectuent plus ? Elles ne l'effectuent plus parce qu'elles ont été déterminées à rentrer sous un autre rapport, incompatible avec le mien. Donc, elles n'effectuent plus mon rapport, elles en ont pris un autre. Et le nouveau rapport qu'elles ont pris n'est pas compatible, c'est-à-dire, il ne circule pas avec les miens. Exemple : l'arsenic, toujours. L'arsenic décompose mon sang... Bon, ça veut dire quoi ? Les particules de mon sang, qui constituaient mon sang en tant qu'elles entraient sous tel rapport [*Pause*] [41 :00] -- le rapport constitutif de mon sang, qui était lui-même un rapport de mouvement et de repos entre ces particules --, eh bien, voilà que, sous l'action de l'arsenic, ces particules sont déterminées à prendre un autre rapport. Or, le nouveau rapport qu'elles ont pris ne circule pas avec les miens, ne se compose pas avec les miens. Et je peux dire : « Oh mon Dieu, je n'ai plus de sang ! » Peu après, je meurs. J'ai mangé la pomme. Vous voyez...

Bon, cette deuxième remarque avait uniquement pour but de dire « attention ! » Qu'est-ce que veut dire « un rapport est détruit » ? Eh bien, ça n'empêche pas que les rapports ont des vérités éternelles. Mais, « un rapport est détruit », ça veut dire qu'il n'est plus effectué. [42 :00] Il n'y a plus de particules pour actualiser le rapport, c'est-à-dire pour fournir des termes au rapport. Actualiser le rapport, effectuer le rapport, c'est fournir des termes au rapport, termes tout relatifs, puisque ces termes seront des rapports à leur tour, mais des rapports d'une autre sorte. Si bien que tout rapport est rapport de rapports à l'infini, les termes étant simplement les termes relatifs à tel niveau de rapport. C'est une belle vision, belle vision du monde ! Ça manque de substance, précisément, plus de substance là-dedans. Voilà, mon deuxième point. Donc, lorsque je dirai par commodité « un de mes rapports est décomposé ou détruit », il n'y aura plus de problème. Je le dirai par commodité, parce que c'est plus rapide que dire [43 :00] « ce rapport n'est plus effectué par des particules ». Bon, jusque-là ça va, hein ? Jusque-là, c'est limpide. Très bien !

Troisième remarque. Ça va se compliquer... Ça va se compliquer, et ce n'est pas ma faute, il faut vraiment que ça se complique. Il faut que ça se complique, parce que je reviens à mon point de vue : ce qui définit ma persévérance, c'est l'ensemble des communications de rapports, à savoir qu'entre mes rapports constituants, ça ne cesse de communiquer. Et ça ne cesse de communiquer, ça veut dire que ça ne cesse de se décomposer du plus complexe au plus simple, et de se recomposer du plus simple au plus complexe. Je ne cesse de défaire mes os et de les refaire. Il y a une chronologie osseuse, beaucoup plus importante que la spatialité [44 :00] osseuse.

Eh bien, qu'est-ce que ça implique ça ? Ce système de la persévérance ou de la consistance, qu'est-ce que ça implique ? C'est là que ça implique une drôle de chose, parce que -- je fais une parenthèse -- Vous vous rappelez que, dans la longue introduction que j'ai faite pour situer ce problème, j'ai parlé d'une doctrine de Spinoza, le parallélisme [*lors de la séance du 2 décembre 1980*], et que j'avais dit des choses très simples sur le

parallélisme -- je ne voulais pas le considérer pour lui-même -- j'avais dit des choses très, très élémentaires, du type : eh bien, vous comprenez, un corps, c'est un mode d'un attribut de la substance, cet attribut de la substance étant l'étendue. Un corps, c'est un mode de l'étendue. [*Pause*]

Or, [45 :00] vous ou moi, ou toutes les choses que nous connaissons d'ailleurs, selon Spinoza, nous ne sommes pas seulement des corps. En fait, nous sommes des modes doubles. Nous sommes aussi des âmes. Et qu'est-ce que ça veut dire, une âme ? Ce n'est pas difficile, chez Spinoza, une âme, c'est un mode de la pensée. Un corps, c'est un mode de l'étendue, une âme, c'est un mode de la pensée. Et nous sommes indissolublement corps et âme. Spinoza va même jusqu'à dire « toute chose est animée », c'est-à-dire : tout corps a une âme.

Qu'est-ce que ça veut dire, tout corps a une âme ? Ça veut dire que, à tout mode de l'étendue-corps correspond un mode de la âme-pensée. Donc, je suis un corps dans l'étendue, [46 :00] mais je suis une âme dans la pensée, et la pensée est un attribut de Dieu, non moins que l'étendue est un attribut de Dieu. Donc, je suis âme et corps. Vous voyez, vous voyez, par parenthèse, la très belle vision de Spinoza, à savoir qu'il n'y a aucun problème de l'union de l'âme et du corps. Pourquoi ? Parce que l'âme et le corps, c'est strictement la même chose, sous deux attributs différents. L'âme et le corps, c'est la même modification, en deux modes. L'âme et le corps, c'est la même modification de la substance, en deux modes d'attributs différents. Ils se distinguent par l'attribut, mais c'est la même modification. J'appellerai « âme » une modification rapportée à l'attribut « pensée », [47 :00] et « corps » la même modification rapportée à l'attribut « étendue ». D'où l'idée d'un parallélisme de l'âme et du corps. Ce que le corps exprime dans l'attribut « étendue », l'âme l'exprime dans l'attribut « pensée ».

Si vous comprenez le moins du monde ça, à peine on comprend... C'est ça ce qu'il y a de gai dans la vie : c'est que dès que l'on comprend quelque chose, dès qu'on a évité un contresens, on risque de tomber dans un autre contresens ! [*Rires*] Car à peine on a compris ça, que pour Spinoza l'âme et le corps, c'était la même chose, et que l'âme et le corps exprimaient strictement la même chose, et qu'on risque d'avoir des difficultés à nouveau. [*Pause*] [48 :00] Parce que, on a presque envie de dire : Ah bon ! Eh bien puisqu'un corps se définit par un ensemble de rapports de mouvement et de repos, une âme, elle aussi, aura des rapports de mouvement et de repos... [*Pause*]

Ecoutez-moi bien... On a très envie de dire ça ! Bien plus, Spinoza le dit parfois. Il le dit parfois. « Eh ben oui, il y a des parties de l'âme comme il y a des parties du corps, et les parties de l'âme entrent dans des rapports tout comme les parties du corps entrent dans des rapports ». Et il a raison de le dire, parce qu'il faut parler le plus simplement [49 :00] possible. Il y a des moments où il faut parler comme ça, quand ce n'est pas exactement ça le problème qu'on se pose... Ça va plus vite, ça permet de mieux cerner un autre problème. Mais pourquoi est-ce que sérieusement, en toute rigueur, il ne peut pas le dire ? Au point que même s'il le dit... Alors certes, on ne va pas se permettre de corriger Spinoza et de dire : là, il se trompe, il se trompe sur sa propre pensée... Je dis tout à fait autre chose, je dis : il peut avoir l'air de dire ça, il ne le dit pas vraiment. Il peut avoir

l'air de dire ça pour une raison très simple, c'est pour aller plus vite, parce que le vrai problème qu'il pose dans ce texte-là est un autre problème. Mais en fait, il ne peut pas le dire en toute rigueur, pour une raison très simple -- là vous devriez déjà me donner la réponse d'avance -- Il ne peut pas le dire pour une raison très simple, c'est que mouvement et repos, c'est des [50 :00] modes de l'étendue. Ça appartient à l'étendue. Bien plus, je peux parler d'un mouvement de l'âme, mais c'est par métaphore... L'affaire de l'âme, ce n'est pas le mouvement. Le mouvement et le repos, c'est une pulsion des corps.

Donc, je peux dire -- comprenez-moi -- Je peux dire : en vertu du parallélisme, il doit y avoir dans la pensée quelque chose qui est à la pensée ce que le mouvement et le repos est à l'étendue. Mais je ne peux pas dire : il y a un mouvement et repos dans la pensée comme il y a un mouvement et repos dans l'étendue. Car mouvement et repos ne se disent pas de la pensée, ça se dit de l'étendue. En toute rigueur, je ne peux pas conclure du mouvement et du repos, des rapports de mouvement et de repos tels qu'ils se présentent [51 :00] dans les corps situés dans l'étendue, je ne peux pas en conclure, en inférer, qu'il y a donc aussi des mouvements et des repos, des rapports de mouvements et de repos dans l'âme qui est située dans la pensée. Alors, même s'il le dit, même s'il a l'air de le dire, il ne le dit que pour rire -- enfin, vous me comprenez -- pour aller vite quand ce n'est pas le problème. Quand c'est le problème, il faudra bien qu'il dise autre chose.

Et qu'est-ce qu'il va pouvoir dire ? Eh bien, il nous dit une chose bien intéressante. Car je trouve dans le livre... [*Pause*] Livre quoi ? [*Pause*] Dans l'*Éthique*, [*Pause*] [52 :00] livre II, proposition 13, scholie (la partie qui s'appelle scholie), je lis ceci : [*Pause*] « Je dis en général »... Il précise... « Je dis en général », c'est une proposition générale. Qu'est-ce qu'il dit en général ? « Je dis en général que, plus un corps est apte par rapport aux autres à être actif ou passif... ». « Plus un corps est apte par rapport aux autres à être actif ou passif... ». Accordez-moi que ça veut dire : plus un corps est apte à être avec d'autres, dans des relations -- avec d'autres corps --, dans des relations de mouvement et de repos. C'est-à-dire [53 :00] plus un corps est apte à subir les effets d'un autre corps et d'être cause d'un effet sur les autres corps. Je suis actif si j'agis sur un autre corps, je suis passif si je reçois l'action d'un autre corps.

Donc, d'après ce qu'on a vu, cette aptitude à être actif ou passif, c'est exactement l'aptitude que j'ai à entrer en rapports avec des corps extérieurs, rapports de mouvement et de repos. Donc, je peux transformer la phrase sans aucune modification de fond : je dis en général que plus un corps est apte à avoir des relations de mouvement et de repos avec d'autres corps... « Plus son esprit... », [*Pause*] plus son esprit, c'est-à-dire son âme... Plus son esprit... [54 :00] -- en effet chez Spinoza, c'est deux termes identiques, il préfère employer le terme latin "esprit", « mens », plutôt que le terme « anima » -- Plus un corps est apte à être actif ou passif, c'est-à-dire à avoir des rapports avec d'autres, « plus son esprit est apte par rapport aux autres esprits à ... », il ne dit pas être actif ou passif, il dit : « à percevoir plus de choses à la fois », à percevoir plus de choses à la fois. Là, c'est un vrai problème, il me semble... [*Pause*]

Il nous dit formellement : ce qui correspond à action-passion dans le corps - ou si vous préférez mouvement-repos... Dans l'âme c'est quoi ? Ce n'est même pas action-passion, [55 :00] c'est « perception ». Plus un corps, en toute rigueur -- et ça, je crois que c'est vraiment le fond, là, je crois que Spinoza dit le fond de sa pensée -- Ce qui correspond à l'ensemble des actions et des passions d'un corps dans l'étendue, c'est les perceptions de l'âme. Ce qui correspond donc aux rapports de mouvements et de repos dans le corps, ce sont des perceptions de l'âme. Du coup, on se dit : bon, qu'est-ce qui se passe, qu'est-ce que ça veut dire, ça... ?

Vous voyez, le parallélisme ne met pas en rapport mouvement et repos dans l'étendue et mouvement et repos dans l'âme, mais mouvement et repos dans l'étendue - mouvement et repos étant des modes de l'étendue – et [56 :00] perception dans l'âme. Si bien que le parallélisme n'a rien à voir avec un… -- Déjà, on a plus le choix, c'est ça qui est bien -- Le parallélisme n'a rien à voir avec la manière dont on l'interprète d'habitude, quand on pense qu'il y a des mouvements de l'âme qui correspondent aux mouvements du corps. Spinoza ne dit pas ça du tout. Ce qui correspond aux mouvements du corps, c'est des perceptions. Vous me direz : mais ces perceptions, elles sont en mouvement... Peut-être que ça nous permettra de donner un sens à un mouvement propre à l'âme, la perception... Mais c'est parce que c'est des perceptions d'abord. Ce n'est pas des mouvements d'abord, c'est des perceptions. Qu'il y ait un dynamisme de la perception, ça, c'est autre chose...

Alors... Mais en même temps, là-dessus, j'imagine, quelqu'un peut m'objecter : mais qu'est-ce que tu as déjà... [57 :00] à triturer ce texte ? Parce que le texte dit une chose très simple, semble-t-il : « Plus mon corps a des rapports de mouvements et de repos, par lesquels il entre en rapport avec les corps extérieurs, plus il perçoit de choses ». C'est très simple ça, on va me dire... C'est tellement simple, tellement simple... Ça veut dire : eh ben forcément, quand un corps a un effet sur le mien, je perçois le corps extérieur. Ce n'est pas plus compliqué que ça, et puis, après ? c'est une évidence. [*Pause*] La table agit sur moi, je me cogne là, je heurte la table, je perçois la table comme me heurtant. [58 :00] D'accord, où est le problème ? Eh ben, bon, d'accord, le problème il est là... Ce qui correspond à un mouvement/repos dans le corps, encore une fois c'est une perception dans l'âme.

Bien, ça a l'air tout simple, mais non ! Parce que, c'est tout comme tout à l'heure, si j'ai des rapports complexes du point de vue de mon corps, c'est aussi parce que j'ai des rapports très simples. Le rapport complexe est composé par des rapports plus simples, et cætera, à l'infini... Il y a un système de circulation. Si j'ai des perceptions globales qui correspondent aux rapports complexes, à savoir « je perçois la table », il faut bien que j'aie des perceptions comme élémentaires, ou plus simples. Qu'est-ce que c'est que ces [59 :00] perceptions élémentaires et plus simples ? Il faudra qu'il y ait aussi un circuit de communications des perceptions entre elles, et ce circuit de communications définira la persévérance de l'âme.

Qu'est-ce que je veux dire ? Faites encore attention très fort et on va se reposer après, parce que vous n'en pouvez plus. Eh bien, sentez ce que ça veut dire... Revenons au sang.

Et puis on va voir qu'il s'agit de bien autre chose que de la perception au sens ordinaire du terme. Le chyle et la lymphe ont des rapports qui se conviennent. Qu'est-ce que ça veut dire le chyle et la lymphe ont des rapports qui se conviennent ? Cela veut dire que [*Deleuze tousse*] ces rapports se composent directement. [60 :00] Ils se composent directement pour quoi faire ? Pour constituer un troisième rapport : le sang. [*Pause*] Bien... Tous ces rapports en tant que je persévère, sont effectués par des particules. S'ils cessaient d'être effectués, je serais détruit, et mon sang serait détruit. Bien... Imaginez un instant, vous êtes une particule de lymphe. Ça veut dire vous effectuez un rapport ou vous entrez dans l'effectuation d'un rapport, qui se compose directement avec le rapport qu'effectuent les particules de chyle - ou l'inverse, je ne sais plus ce que j'ai dit. Vous me suivez ? [61 :00]

Ça implique quoi ça ? C'est que le chyle ait un pouvoir de discerner la lymphe, que la lymphe ait un pouvoir de discerner le chyle. Les particules de chyle et les particules de lymphe s'unissent pour constituer le sang. Comment s'uniraient-ils s'ils ne se distinguaient pas ? Si le chyle n'avait aucun pouvoir de discernement, qu'est-ce qui empêcherait ces particules de s'unir aux particules de l'arsenic, tandis que l'arsenic détruit le rapport [62 :00] constitutif du chyle ? Il faut que les particules de chyle et les particules de lymphe aient un pouvoir de discernement réciproque … [*Interruption de l'enregistrement*] [1 :01 :59]

Partie 2

… Là, qu'il faudra [62 :00] bien prêter à toutes les particules, si infimes qu'elles soient, un certain pouvoir que j'appelle, c'est commode, un pouvoir de perception. Lorsque deux rapports se composent, il faut bien que les particules qui effectuent ce rapport aient, sous ce rapport, le pouvoir de discerner les autres particules de l'autre rapport avec lequel le premier rapport se compose. Ce discernement fait que les particules de lymphe et les particules de chyle iront à la rencontre l'une de l'autre, si rien ne les empêche... [*Pause*] pour s'unir et composer le rapport du sang.

En d'autres termes, aux particules dans l'étendue répond [63 :00] un discernement dans la pensée. Les particules, si humbles qu'elles soient, particules d'oxygène, d'hydrogène, et cætera... -- c'est une pensée chimique très prodigieuse qu'il élabore, Spinoza -- les particules, c'est des modes du corps, c'est des modes de l'étendue, d'accord. Les modes de la pensée, c'est des perceptions. Toute particule est animée ; toute particule a une âme, qu'est-ce que c'est que l'âme d'une particule ? Est-ce que Spinoza, là, va déconner, délirer sur : "tout a une âme..." ? Qu'est-ce qu'il veut dire ? Il veut dire une chose extrêmement rigoureuse, très, très positiviste, je ne sais pas si c'est vrai, on va voir tout à l'heure, on va essayer de s'y trouver...

Mais en tout cas, il veut dire une chose très rigoureuse quand il dit que tout a une âme. Ça veut dire, tout corps, si simple qu'il soit, même la particule la plus élémentaire, vous ne pouvez pas la séparer [64 :00] d'un pouvoir de discernement qui constitue son âme. Par exemple, une particule d'hydrogène se combine avec une particule d'oxygène, ou bien deux particules d'hydrogène se combinent avec une particule d'oxygène. Les affinités

chimiques sont sans doute le cas le plus simple du discernement moléculaire. Il y a un discernement moléculaire. Eh bien, le discernement moléculaire, c'est ça que vous appellerez une perception, tout comme vous appelez "mode de l'étendue", le mouvement et le repos moléculaire. Le mouvement et le repos moléculaire ne sont possibles dans l'étendue que dans la mesure où en même temps s'exerce un discernement dans la pensée. Tout est animé, toute particule a une âme, c'est-à-dire toute particule discerne. Une particule d'hydrogène ne confond pas, à la lettre, [65 :00] ne confond pas une particule d'oxygène avec une particule de carbone. C'est la base de la chimie.

Donc j'insiste là-dessus, parce que là je suis sûr d'avoir raison. Ce n'est pas du tout, ce n'est pas du tout une pensée géométrique, Spinoza, je crois très fort que c'est une pensée... Ce n'est même pas une pensée physique. Chaque fois que je lis sa théorie des corps, j'ai très l'impression d'une espèce de pensée chimique, pré-chimique. C'est pour ça que dans les lettres, ceux parmi vous qui... Ce qui me confirmerait, ce qui me donnerait une raison de fait pour dire ça, c'est que dans les lettres, il a une très longue correspondance avec un grand chimiste de l'époque, il s'intéresse énormément à la composition chimique des corps. Vous verrez, c'est une série de lettres avec un chimiste anglais qui s'appelait [Robert] Boyle, où il parle énormément de la composition du salpêtre. Comment le salpêtre est-il constitué, et qu'est-ce qui fait [66 :00] que…, qu'est-ce c'est qu'une particule de salpêtre ?

En somme donc, je dirais, au mouvement/repos du côté du corps répond le discernement, et c'est le discernement qui constitue l'âme de la chose. Vous voyez, ça devient très simple, dire "toute particule, si petite qu'elle soit, a une âme", ça veut dire uniquement : dans l'étendue, elle bouge, elle reçoit des mouvements et elle donne des mouvements, elle est en mouvement, et par là même dans la pensée, elle est en perception, elle est en état de discernement. En d'autres termes, elle est, comment on dirait aujourd'hui ? On dirait sans doute beaucoup de choses... On pourrait dire elle est potentialisée, elle est valorisée, elle a des valences... C'est ça, l'âme... Elle a des potentialités, des poten… [67 :00] elle a des affinités... Ou bien même, on sortirait du domaine des affinités chimiques, pour dire quoi ?

Là, aujourd'hui, mais j'insiste, je ne le fais qu'avec beaucoup de répugnance, parce que je ne veux surtout pas dire que Spinoza prévoyait des choses qu'il ne pouvait pas prévoir. Le thème du précurseur c'est, beaucoup de gens l'ont dit déjà, le thème du précurseur c'est l'un des thèmes les plus dangereux qui soient, et en fait on s'aperçoit chaque fois que c'est compliqué... Vous savez, il ne faut surtout pas tomber dans l'idée : "Ah ! l'évolutionnisme, il était déjà dans Empédocle, et cætera... ». C'est des stupidités, enfin... Ce n'est pas du tout ça que je veux dire.

Mais, en revanche, si je pense qu'en effet, il n'y a jamais de précurseur, que c'est complètement idiot de chercher des gens qui auraient déjà soutenu une espèce d'évolutionnisme avant Darwin, [68 :00] etc., en revanche, je crois fort que se passe un phénomène, dans l'histoire de la pensée, qui est très, très curieux... Que quelqu'un, avec des moyens déterminés -- dans le cas de Spinoza avec des concepts -- découvre à son époque quelque chose, qui dans un autre domaine, ne sera découvert que bien après et

avec de tout autres moyens. Si bien qu'il n'est pas du tout précurseur... Mais il y a des phénomènes de résonances, et la résonance, ça ne se fait pas seulement entre les divers domaines à une même époque. Ça se fait entre un domaine, par exemple au 17eme siècle, et un domaine du 20ième siècle. [*Pause*]

Car en effet, d'après ce que je dis, Spinoza participe pleinement d'une théorie qui... [69 :00] -- il n'est pas le seul à la soutenir -- cette théorie des petites perceptions, des perceptions moléculaires. Leibniz, contemporain de Spinoza, fera toute une théorie admirable, et beaucoup plus poussée, beaucoup plus explicite que celle de Spinoza, concernant les petites perceptions ou perceptions moléculaires. [*Pause*] Bon... Et cela, ils le font avec leurs concepts philosophiques, leurs concepts mathématiques, leurs concepts chimiques de l'époque... Ils ne sont précurseurs de rien. Mais je dis aujourd'hui au 20ième siècle, domaine absolument différent : nous sommes remplis -- et même on nous épargne peu -- avec cette discipline relativement récente, la biologie moléculaire. Et la biologie moléculaire est célèbre [70 :00] pour son usage d'un certain modèle informatique. Et qu'est-ce que ça veut dire aujourd'hui -- donc je fais une parenthèse, je fais comme ça -- Qu'est-ce que ça veut dire aujourd'hui « modèle informatique » dans la biologie moléculaire ? On interprète le code génétique en termes d'informations. Et dans ce cas, qui reçoit l'information ? Qui émet l'information ? Le code génétique contient de ce qu'on appelle des " informations" entre guillemets. Elles sont transmises par certains corps du type protéines. Elles sont reçues par des corps, des molécules, etc., qui se composent, qui sous ces informations composent des ensembles de plus en plus complexes. [71 :00]

Qu'est-ce qu'implique la conception informative, informationnelle du code génétique ? Elle implique ceci : qu'à plusieurs niveaux, il y ait -- et c'est le mot même que certains auteurs emploient aujourd'hui -- un pouvoir de discernement des molécules. Pouvoir de discernement qui va très loin. Parce que tantôt, il est chimique : une molécule discerne la molécule avec laquelle elle a des affinités chimiques. Mais parfois le pouvoir "d'élection-discernement" déborde l'affinité chimique, et toute la théorie actuelle des enzymes -- vous voyez les enzymes, cette chose qui est si [72 :00] importante du point de vue du code génétique -- Les enzymes sont des corps ou des substances – enfin, pas des substances pour rester spinoziste -- sont des corps qui à la lettre, comme on dit, choisissent quelque chose, un corps qui va leur servir de substrat -- peu importe en quel sens c'est pris -- : enzyme, substrat... Je prends cela uniquement comme exemple abstrait. Or l'enzyme a le pouvoir de discerner son substrat. Bien plus, ce pouvoir de discernement est extraordinaire puisqu'entre deux corps dits isomères, mettons entre deux corps extrêmement proches l'un de l'autre chimiquement, l'enzyme élit toujours un seulement, un des deux isomères et pas l'autre. C'est curieux ça, ce pouvoir de discernement, [73 :00] qui correspond à l'action de la particule.

Spinoza, il dirait, j'imagine...c'est cela qu'il appelle l'âme, lui. Le pouvoir de discernement d'une particule, c'est l'âme, ou c'est l'esprit. Pas grave, on peut appeler cela autrement, on peut appeler cela information par exemple, pourquoi pas ? Ça ne serait pas gênant, il n'y verrait aucun inconvénient Spinoza, à appeler ça information ; cela n'a

aucune importance. À l'époque ça s'appelait âme, c'est une question de mots, vous comprenez...

Mais ne retenez pas de Spinoza que c'est un auteur qui vous parle de l'âme parce que les lecteurs de l'époque, qui disaient Spinoza, quel drôle de type, il est complètement matérialiste. Alors évidemment, Spinoza répondait, ça c'est de bonne guerre : « écoutez, ouvrez mon livre, je ne cesse de parler de l'âme ou de l'esprit... ». -- Évidemment, il avait intérêt à ne pas se faire remarquer -- Mais, ce qui compte, ce n'est si quelqu'un parle de l'âme et de l'esprit, ce qui compte c'est qu'est-ce qu'il met sous le mot... Je peux [74 :00] faire des déclarations sur Dieu et être quand même brûlé, c'est même ce qui se passait à la Renaissance, généralement. Les gens ne cessaient pas de parler de Dieu, seulement ce qu'ils mettaient là-dessous, c'était tel que l'Eglise reculait d'horreur en disant : « Mais qu'est-ce qu'ils ont fait avec notre Dieu ? ». Je peux parler de l'âme très longtemps, je peux faire des cours et des cours sur l'âme, tout dépend ce que je mets là-dedans. Encore faut-il que j'aie une raison d'appeler ça âme.

Vous voyez la raison qu'avait Spinoza, à savoir : si le discernement, c'est ce qui répond dans la pensée, dans l'attribut pensée, si c'est ça qui répond dans l'attribut pensée, à ce qu'est le mouvement et le repos dans l'attribut étendue, il y a toute raison de dire : la particule, en tant qu'elle a du repos et du mouvement, se rapporte à l'étendue, mais en tant qu'elle discerne, elle se rapporte à la pensée. Et la particule en tant qu'elle se rapporte à la [75 :00] pensée, c'est l'âme. C'est une merveille... C'est beau, c'est beau... Alors, ceci, je ne le dis que très vite parce qu'on n'en est pas encore là, mais moi ce que je suggère à Comtesse, c'est que... Mon idée ce serait que c'est seulement dans la mesure où ce thème du discernement apparaît que l'on pourra comprendre comment la persévérance va devenir une tendance à persévérer, car c'est par là en effet que je peux dire : En tant qu'elle discerne la particule avec laquelle elle peut se composer, une particule tend à s'unir. Là, la notion de tendance découle directement du pouvoir de discernement de la particule. La particule tend, dans l'étendue, elle tend [76 :00] à quelque chose dans l'étendue, parce qu'elle discerne dans la pensée. C'est le pouvoir de discernement qui va déterminer le mouvement comme tendance au mouvement.

Mais enfin, voilà... voilà où nous en sommes... Donc il y aura ce discernement qui fait que... Il y a plus, ce discernement, il va devenir extrêmement compliqué. Je reprends mes exemples. Jusqu'à maintenant, quand je parlais de l'arsenic et du sang, je me mettais du côté du sang, c'est-à-dire de mon côté. Je disais : l'arsenic décompose le rapport constitutif du sang. Mettons-nous du côté de l'arsenic. Je suis une particule d'arsenic. -- Vous avez un domaine, là, de grande richesse [77 :00] d'expérience imaginaire -- Constituez-vous, là, en imagination, comme particule de ceci ou de cela, votre point de vue, il va changer... Vous tous, là, on est tous des particules d'arsenic, sauf un d'entre-nous. [*Rires*] Vous voyez il n'y en a qu'un qui reste là, on est tous des particules d'arsenic, on arrive... Et on se trouve dans le sang de l'autre, et là, en tant que particule, on trouve... Qu'est-ce qu'on trouve ? On trouve d'autres particules qui obéissent à un rapport de sang. Alors, on est là, bon... Et on a le pouvoir de décomposer, mais ce n'est pas un pouvoir de décomposer global, il faut toujours décomposer d'une manière précise quand on détruit ; quand on décompose, c'est minutieux. On peut imaginer deux sortes de

poisons, [78 :00] l'un qui attaque les globules blancs, l'autre qui attaque les globules rouges. Il doit y avoir ça dans la nature, la nature est si riche...

Donc, de toute manière, même dans les rapports de décomposition, il y a bien un discernement. Je suppose, je n'en sais rien du tout, j'imagine, le poison -- je l'appelle, je n'ose pas dire arsenic parce que c'est un mot qui existe -- Imaginez un mot imaginaire... Ce poison-là, qui détruit les globules rouges, évidemment il faut bien qu'il les reconnaisse. Il faut bien qu'il les reconnaisse dans le sang... D'une certaine manière, il est en contre-affinité avec elles. Très bien. Le pouvoir de discernement, il s'étend aussi loin que s'étendent [79 :00] les mouvements et les repos de particules. Il semble que l'on a beaucoup gagné. Voilà que je peux dire : les actions et réactions de corps sont inséparables du discernement des âmes. Et il n'y a pas de mouvement et de repos dans le corps, sans qu'il y ait aussi discernement dans les âmes, discernement pour le bon ou pour le pire, pour le meilleur ou pour le pire, pour le meilleur dans le cas des compositions de rapports, pour le pire dans le cas des destructions de rapports. Les particules se reconnaissent les unes les autres, c'est par là qu'elles sont animées, comme dit Spinoza... Les particules se reconnaissent les unes les autres à travers les rapports, et sous les rapports, qu'elles effectuent. [*Pause*] [80 :00] Voilà...

D'où je peux passer à un quatrième point. Encore une fois, ça me paraît très proche aujourd'hui d'une théorie de l'information. Simplement la théorie de l'information reprend, il me semble, des notions de ce type, en leur donnant un tout nouveau contenu grâce, précisément, aux techniques d'information... Et la différence est énorme.

Je passe à un quatrième point de vue, à moins que vous ne vouliez un repos ? [*A côté de Deleuze, peut-être Claire Parnet* : non, non...] Un petit repos ? [Non, non] Pas de repos ? [Non, non]… Non, pas de repos… bien sûr, [*Rires*] il y en a, eux, qui ont besoin de repos. [*Pause*] Un court repos, hein ? Un très court repos... [*Pause*] [1 :20 :53]

Tout ceci, [*Pause*] [81 :00] tout ceci doit nous donner des points de départ. Je veux dire par là que je ne veux pas envisager l'ensemble de la question, là, sur le moment, mais il doit nous donner des principes pour des problèmes comme ceux de : ce que c'est que la maladie, ou ce que c'est que la mort selon Spinoza, vous voyez, parce que finalement toute cette histoire des modes... Nous sommes tous des modes, c'est-à-dire nous ne sommes pas des êtres, nous sommes des manières d'être. C'est cela qu'il ne faut pas que vous perdiez de vue.

Mais généralement, les autres philosophes... Les autres philosophes, ils ont toujours été très tourmentés par Spinoza. Spinoza, dans toute l'histoire de la philosophie, [82 :00] c'est celui je crois qui tantôt enthousiasme le plus, qui donne un enthousiasme que quand même les autres ne donnent pas, tantôt agace le plus. Et il agace parce que... il agace... oui... Et les gens qu'il agaçait beaucoup, les Cartésiens, les Thomistes, enfin...tout... A commencer, il agace tous ceux pour qui les êtres sont des substances ; tous ceux pour qui les « étant » sont nécessairement des substances, ceux-là sont éminemment agacés par Spinoza. Et ils vont lui lancer une espèce de pari diabolique. Ils vont lui dire : « Ecoute, Spinoza, de deux choses l'une, si tu dis que les êtres ne sont pas des substances,

forcément, [83 :00] tu auras beau le cacher, tu dis par là même que les êtres, toi et moi, nous ne sommes que les rêves, les rêves de Dieu, que nous sommes des créatures imaginaires, que nous sommes des fantasmes. Ou bien, à la rigueur, si tu nous donnes un être, comme de toute façon ce n'est pas un être de substance, tu n'auras le choix qu'entre ceci et cela : ou bien tu feras de nous des espèces d'êtres géométriques, ou bien des fantasmes de l'imagination ».

Et c'est très curieux que Leibniz, par exemple, dans sa critique de Spinoza, du spinozisme, Leibniz étant obsédé par Spinoza comme beaucoup de penseurs à son époque, ne cesse de dire, tantôt : « Vous voyez ce que Spinoza [84 :00] fait des créatures... Il assimile les créatures, il leur donne exactement le statut de figures géométriques ». La figure géométrique, en tout cas, ça réunit les deux, parce que si je considère la figure géométrique tracée sur le sable, c'est comme un fantasme de l'imagination. Si je la considère en elle-même, c'est une série de conséquences nécessaires qui découlent d'axiomes, de principes. Donc on dit à Spinoza : en déniant aux « étant » la qualité de substance, le statut de substance, forcément vous n'avez plus le choix qu'entre les assimiler à de simples figures géométriques, ou les assimiler à des rêves de l'imagination. Donc, des deux manières, vous leur refusez toute consistance propre. Nous ne serons dès lors que : ou bien les rêves de la substance unique, ou bien [85 :00] les propriétés nécessaires qui découlent de la substance unique.

Et Spinoza, lui, il est très tranquille. Il estime qu'il a trouvé tout à fait une autre voie. Il y a une consistance des modes et pourtant les modes ne sont pas des substances. Et cette consistance n'est pas substantielle, c'est une consistance de rapports. Alors au point où on en est, vous comprenez, tout ça c'était un peu théorique, qu'est-ce qui change pratiquement ? Évidemment, c'est pour cela que j'en viens à ce quatrième point, à savoir que ce qui change pratiquement, et bien... ce n'est pas de la même manière... Si vous vous traitez comme une manière d'être -- et ce n'est pas une question de réflexion --, il faut avoir le goût pour cela, c'est affaire de sensibilité...

Il y a des sensibilités substantielles, à ce moment-là, ceux qui ont une sensibilité substantielle... Je rêve vraiment de faire un truc sur la sensibilité philosophique. Les sensibilités, c'est comme cela que vous trouverez les [86 :00] auteurs que vous aimerez chacun. Je ne suis pas en train de vous dire : « soyez spinozistes... », parce que je m'en fous... Ce dont je ne me fous pas, c'est que vous trouviez ce qu'il vous faut... C'est que chacun de vous trouve les auteurs qu'il lui faut, c'est-à-dire les auteurs qui ont quelque chose à lui dire, et puis à qui il a quelque chose à dire. Et je dis que ce choix, moi ce qui me tourmente dans la philosophie, c'est ceci. De la même manière que l'on parle d'une sensibilité artistique, par exemple une sensibilité musicale, etc., eh bien, la sensibilité musicale elle n'est pas indifférenciée, ça ne consiste pas seulement à dire : « j'aime la musique ». Ça veut dire aussi : j'ai à faire, bizarrement, pour des choses que je ne comprends pas moi-même, j'ai à faire particulièrement avec un tel, un tel... Ah, moi, c'est... Je suppose... moi, c'est Mozart... Mozart, il me dit quelque chose. C'est curieux, ça... Parce tout le monde, ce n'est pas ça... Il y en d'autres qui diront « non... ».

En philosophie, c'est la même chose, il y a une sensibilité philosophique. [87 :00] D'où vient que quelqu'un… C'est une affaire de molécules là aussi. Ça, si on applique tout ce qu'on vient de dire tout à l'heure, bon, eh bien, il se trouve que les molécules de quelqu'un seront attirées, seront déjà, en quelque sorte, cartésiennes... Il y a des cartésiens... Bon, je comprends, un cartésien, c'est quelqu'un qui a bien lu Descartes et qui écrit des livres sur Descartes, mais ça ce n'est pas très intéressant... Il y a des Cartésiens, quand même, à un niveau meilleur... Ils considèrent que Descartes leur dit quelque chose à l'oreille, à eux, quelque chose de fondamental pour la vie, y compris la vie la plus moderne. Bon, moi... Je prends mon exemple, vraiment Descartes, ça ne me dit rien, rien, rien, rien... Ça me tombe des mains, ça me fait chier. [*Rires*] Et pourtant, je ne vais pas dire que c'est un pauvre type, c'est évident qu'il a du génie Descartes. Bon, d'accord, il a du génie, je n'ai rien à en faire, moi, pour mon compte... Il ne m'a jamais rien dit. Bon...Voilà, comment ça s'explique, ça, ces affaires de sensibilité ? [88 :00] Bon... Hegel... Hegel ? Quoi, qu'est-ce que c'est ça ? Bon.

Qu'est-ce que ça veut dire, ces rapports moléculaires ? Je plaide, là, pour des rapports moléculaires avec les auteurs que vous lisez. Trouvez ce que vous aimez. Ne passez jamais une seconde à critiquer quelque chose, ou quelqu'un. Ne critiquez jamais, jamais, jamais. Et si on vous critique, vous dites d'accord, passez, [*Rires*] hein, rien à faire... Trouvez vos molécules, quoi... Si vous ne trouvez pas vos molécules, vous ne pouvez même pas lire. Lire c'est ça, c'est trouver vos molécules à vous... Elles sont dans des livres, vos molécules cérébrales. Elles sont dans des livres et ces livres, il faut que vous les trouviez. Je trouve que rien n'est plus triste chez des jeunes gens doués, en principe, que, pour eux, vieillir sans avoir trouvé les livres qu'ils aimaient vraiment. Et généralement ça, ça donne un tempérament, de ne pas trouver les livres qu'on aime, ou n'en aimer aucun, finalement, et du coup, faire le savant sur tous les livres. [89 :00] C'est un drôle de truc, on devient amer, vous savez, l'espèce d'amertume de l'intellectuel, là, qui se venge contre les auteurs de ne pas avoir su trouver ceux qu'il aimait. Alors... L'air de supériorité qu'il a à force d'être débile... Tout ça c'est très fâcheux. Mais, il faut que vous n'ayez de rapport, à la limite, qu'avec ce que vous aimez. [*Rires*] Bon, eh bien…

Et alors, quel rapport y a-t-il entre la sensibilité tout court, et la sensibilité philosophique? Quel rapport y a-t-il, aussi bien, entre la sensibilité tout courte et la sensibilité musicale ? Lorsque je dis, par exemple : Ah moi, en musique, je mets au-dessus de tout... Des formules de cons, quoi, des formules idiotes, mais qui sont faciles, qui expriment ce qu'on dit... Lorsque quelqu'un me dit par exemple : « Moi je mets au-dessus de tout Mozart... ». Qu'est-ce qui dans sa sensibilité vibre tellement à Mozart ? Qu'est-ce qui me fait dire... et puis, ça se différencie extrêmement, [90 :00] tel moment de Mozart, au-dessus de tout, de tous les autres moments de Mozart... « Ah les petites timbales, là, les petites timbales... [*Rires*] C'est ça, c'est ça, c'est ça la musique ! » C'est curieux, ça...

La philosophie, c'est pareil. Être spinoziste, ça veut dire... -- Ça ne veut pas dire du tout avoir la doctrine de Spinoza -- ça veut dire avoir eu ce sentiment, avoir vibré à certains textes de Spinoza, en disant : Ah, ben oui, on ne peut rien dire d'autre. Alors là, la philosophie, ça fait partie de la littérature et de l'art en général, ça donne exactement les mêmes émotions. Alors je dis, vous comprenez dans ces histoires de sensibilité, c'est

évident que là, ce n'est pas... Oubliez les mots compliqués, mais si vous vivez comme substance, comme être, c'est une certaine manière de vivre. Vous dites, moi je me sens, je me sens un être. [91 :00] Il n'y a pas de mal à ça... Je vous dirais simplement : Bon d'accord, laisse Spinoza, ne lis pas Spinoza... Ou ne viens pas à cette UV là, ce n'est pas la peine puisque... Cela peut vous intéresser alors, mais très, très extérieurement... Votre vrai intérêt… Vous êtes en train de perdre du temps, alors que votre vrai intérêt ce serait d'aller écouter des choses sur des gens, ou écouter des gens qui pensent vraiment qu'on est des êtres. Cela veut dire quelque chose, encore une fois, c'est tout une sensibilité, et même très variée, puisque ça peut-être une sensibilité aristotélicienne, ça peut être une sensibilité cartésienne, ça peut être une sensibilité chrétienne, toutes sortes de sensibilités très différentes qui font que on se vit un peu comme des êtres.

Alors faire de la philosophie, ça voudra dire faire de la philosophie selon votre goût. Si vous vous vivez comme un être, dès lors ça revient à dire : « qu'est-ce que c'est que l'être ? », au sens de [92 :00] « je suis un être ». Il faut vous renseigner là-dessus. Il faut lire des gens qui ont parlé de cela. Si vous avez la moindre émotion devant Spinoza, j'ai l'impression que c'est en fonction de ceci : que dans votre sensibilité il y a quelque chose en vous qui vous fait vous dire, même si vous n'y réfléchissez pas : « Non, je ne me vis pas comme un être ». Alors bon... Est-ce que je me vis comme un rêve ? Ça peut arriver, mais à ce moment-là, je dirais : ce n'est pas Spinoza qu'il vous faut. Si vous vous vivez comme un rêve, il y a sûrement de grands auteurs qui se sont un peu vécus comme un rêve. Faut les trouver... Je suppose qu'il y a de grands... de grands... de grands Allemands qui se sont vraiment vécus comme un rêve. Des grands romantiques allemands, oui, ça... Allez les voir, c'est ça qu'il vous faut... bon. [*Pause*]

Vous comprenez, moi je ne crois pas... Je pense à un auteur que [93 :00] je suppose que beaucoup d'entre vous aiment profondément. Mais pourquoi, pourquoi est-ce que Beckett représente toute une sensibilité vraiment de notre époque ? Il a inventé cette sensibilité, il lui a donné son expression littéraire. On ne peut pas dire que les personnages de Beckett se vivent comme des êtres. Comment ils se vivent ? Ils ne se vivent pas non plus comme Spinoza. C'est difficile de dire qu'ils sont spinozistes. Il y a tellement de manières de vivre à moins qu'ils se vivent un peu d'une certaine manière spinoziste, je ne sais pas. Ils ne se vivent pas non plus comme des rêves...

En tout cas, moi, je définirais la sensibilité spinoziste comme une sensibilité telle que je me vis comme une manière d'être. Je me vis comme un mode, c'est-à-dire comme une manière d'être. C'est très différent d'être un être ou une manière d'être. Alors, à ce moment-là, qu'est-ce que peut m'apporter Spinoza ? [94 :00] C'est que si je me vis un peu spontanément comme une manière d'être, il se trouve qu'à ce moment-là, je peux pressentir que Spinoza a à me dire quelque chose, si ça m'intéresse, quant à la question : Mais qu'est-ce que ça veut dire une manière d'être ? Et qu'est-ce que c'est, vivre à la manière d'une manière d'être ? Vivre en tant que manière d'être ? Et qu'est-ce que c'est que la vie et la mort pour une manière d'être ? Et qu'est-ce que c'est que la maladie et la santé pour une manière d'être ? et cætera... Il ne faut pas que ce soit la même chose que pour un être, c'est par là que ça a des conséquences pratiques, tout ça. Alors...

D'où ma question, et là... Oh... [*Pause*] Tous ces cliquetis [de magnétophones]. [*Pause ; rires*] [95 :00] Il ne marche plus ? Il est cassé ? [*Rires*] [*Pause*]

J'essaie de faire une espèce de typologie des cas. Qu'est-ce qui peut se passer de mauvais ? Vous vous rappelez, dans mon premier point, j'avais bien dit : Qu'est-ce que c'est ce qui arrive de mauvais, de mon point de vue ? Ce qui m'arrive de mauvais, c'est en gros quand un de mes rapports est détruit. Ça c'est mauvais, parce qu'en effet ça supprime ma persévérance. [*Pause*]

[*Les cliquetis continuent...*] Mais c'est hallucinant... [*Pause*] J'ai l'impression d'être à Prisunic... [*Rires*] [96 :00] On dirait du Jerry Lewis... [*Rires*]

Parnet : Ah, oui, tu crois ? [*Pause*]

Deleuze : Alors, oui... Je fais une espèce d'étude de cas avec cette formule générale : ce qui est mauvais, c'est quand un de mes rapports est détruit. Et voilà le cas le plus simple, auquel je ne reviens pas parce que... on le connaît bien maintenant. Adam et la pomme, ou l'arsenic et le sang. Tout simple : un corps extérieur, sous son propre rapport, détruit un de mes rapports. Vous voyez, la formule est très simple, elle est très précise. Donc, tout ou partie de mes rapports sont détruits. Voilà un premier cas du mauvais. [97 :00] Et ma question part de là : est-ce que ce n'est pas le cas le plus simple ? Est-ce qu'il n'y a pas lieu de considérer d'autres cas, quand même, plus compliqués ?

Je dirais : deuxième cas... Imaginez ceci : mes rapports sont, en gros... - c'est très délicat tout cela, c'est pour faire sentir qu'en fait, le deuxième cas mord déjà sur le premier... En gros mes rapports sont conservés. Tout ou partie, la plupart, la plupart de mes rapports sont conservés. Mais voilà : ils ont perdu leur mobilité ou leur communication. C'est un autre cas, ça... [98 :00] Ça peut arriver... Je me dis concrètement, ça arrive, ça : tous mes rapports sont conservés en gros et du dehors. Mais ils ont perdu cette espèce de propriété qui leur appartient en tant qu'ils sont rapports de mouvement et de repos, à savoir leur propriété de communiquer les uns avec les autres. On l'a vu et c'est pourquoi j'insistais tellement, dans mon « deux » d'aujourd'hui, dans mon article deux, sur cette communication... Non dans « un », dans mon point de départ d'aujourd'hui... Je disais forcément des rapports qui me composent sont perpétuellement en communication les uns avec les autres, puisque mes rapports complexes ne cessent de se décomposer dans les plus simples et les plus simples ne cessent de recomposer les plus complexes. C'est même par là que j'ai une durée. [99 :00] Or là imaginez, la plupart de mes rapports est conservée. Mais tout se passe comme s'ils étaient solidifiés, ils ne communiquent plus très bien, ou certains ne communiquent plus avec d'autres.

En quoi c'est intéressant ? Parce que moi ça m'intéresse, je ne sais pas pourquoi mais... Je me dis : le premier cas, la pomme et l'arsenic, là, le poison... C'était tout simple. Je reviens à mon thème, mon problème, qui était de tirer une théorie de la maladie de Spinoza. Je dirais, c'est un cas très simple, c'est la maladie intoxication. C'est la maladie intoxication. [*Pause*] [100 :00] Je dirais, ce sont des maladies d'action. C'est des maladies d'action. En ce sens : un corps nocif, puisque son rapport ne se compose pas

avec le mien, agit sur le mien, donc détruit mon rapport. Un corps étranger agit sur moi dans des conditions mauvaises : égale maladie d'action, ou maladie d'intoxication. Vous voyez toutes les maladies à virus, à bactéries, etc., sont de ce type. [*Pause*]

Mon deuxième cas, il me semble, est déjà tout autre... Il peut y avoir intervention de bactéries et de virus, mais ça n'est plus l'essentiel. Il peut y avoir un agent extérieur, [101 :00] mais cette fois-ci cet agent extérieur se définit moins par ceci qu'il détruirait mon rapport -- il en détruit certains au besoin, vous voyez qu'il y a des franges entre les deux cas -- Mais c'est moins ça qui compte, c'est moins les rapports qu'il détruit, que la communication intérieure de mes rapports qui est compromise. Au besoin, chaque rapport continue à fonctionner, mais les phénomènes de co-fonctionnement, de métabolisme, de transformation de rapports les uns dans les autres, ne se font plus... Je dirais pour vous, là, c'est un tout autre domaine... Des maladies de métabolisme, ou de communication, qui affectent la communication des rapports entre eux. Et à la limite, comprenez, je peux avoir...A la limite ! Tout ça, c'est des cas, j'essaye d'indiquer les divers cas... [102 :00] A la limite, je peux avoir conservé tous mes rapports, mais en fait je suis déjà mort. C'est une espèce de mort prématurée. Voilà que je respire, d'accord... Mon sang circule, d'accord... Mais il n'y a plus de communication entre la circulation du sang et le circuit respiratoire, ça ne marche plus, ou du moins la communication se fait mal. L'oxygénation du sang ne se fait pas.

Bon, groupons ça vraiment, alors... Il y a un mot, en effet, je vois... le mot parmi les mots en science moderne, en biologie, c'est... Ce qui renverrait à ce domaine de la communication des rapports qui se décomposent et se recomposent au sein de ma persistance, c'est ça qu'on appellerait, aujourd'hui, le milieu intérieur et le métabolisme. [103 :00] Je dirais, donc, ce second cas de maladie, c'est les maladies du milieu intérieur et du métabolisme, très différentes des autres. Et c'est très intéressant parce que je disais à la limite… d'où mon appel à ce que vous lisiez les deux textes du livre IV que je vous indiquais, ce si beau texte de Spinoza, qui consiste à nous dire : « mais vous savez, on peut même, au moins d'apparence, rester le même, et en fait on est déjà mort ». Et cette question qui me semblait soulevée par ce texte, de ce que l'on appelle les survies artificielles -- Vous maintenez un circuit respiratoire, mais la circulation sanguine est foutue. L'électro-encéphalogramme montre qu'il n'y a plus de communication cérébrale. Vous maintenez un pauvre [104 :00] type, vous maintenez un cadavre à l'état de vivant, quoi ! Le cas récent Tito, le cas récent Franco, et cætera... Vous maintenez des espèces de systèmes articulés, qui n'ont absolument plus rien de vivant, mais vous les maintenez, comme ça, simplement... Vous maintenez chaque circuit, mais il n'y a plus aucun métabolisme, c'est-à-dire il n'y a plus de communication des circuits entre eux. Voilà un second cas de maladie, il me semble, tout à fait.... [*Deleuze ne termine pas*]

Troisième cas : l'essentiel de mes rapports subsiste. -- Vous voyez, on va dans des cas de plus en plus compliqués -- L'essentiel de mes rapports subsiste, [*Pause*] au moins en apparence, du point de vue du mouvement et du repos. Et mon deuxième [105 :00] cas, c'était : les rapports subsistent en gros, en gros, mais ils ont perdu leur souplesse, c'est-à-dire leur métabolisme ou le pouvoir de communiquer. Leurs communications dans le milieu intérieur. Là, j'imagine un autre cas : l'essentiel de mes rapports subsiste, en

apparence, mais ce qui est perdu, c'est le pouvoir de discernement sur les corps extérieurs. [*Pause*] C'est-à-dire... Qu'est-ce que ça veut dire, ça, ce cas ? Je respire, oui, mais j'ai de plus en plus de mal à décomposer l'air, c'est-à-dire à capter l'oxygène qu'il me faut. [106 :00] Un autre cas, vous voyez, mon rapport respiratoire subsiste, mais il subsiste dans de telles conditions qu'il manque de discernement, et que j'ai de plus en plus de peine à m'unir, à la lettre, à m'unir aux molécules d'oxygène dont j'ai besoin. En d'autres termes, ce qui est compromis, là, c'est les réactions qui découlent des rapports. En effet, les rapports ne peuvent orienter des réactions que par l'intermédiaire du discernement moléculaire.

Je me demande, question : est-ce que l'on ne pourrait pas dire que là il y a un troisième groupe de maladies, maladies alors d'intolérance ? [107 :00] Ce serait même un schéma intéressant des maladies d'intolérance, parce que qu'est-ce qui se passe lorsque quelqu'un a une intolérance, une allergie par exemple à une poussière, à la poussière ? Ou bien qu'est-ce qui se passe dans une respiration asthmatique ? Tout ça c'est des sujets très difficiles... Est-ce que l'on ne pourrait pas dire ça : mon rapport pulmonaire, il subsiste bien, mais ce qui ne fonctionne pas bien c'est le pouvoir de discernement, à savoir le discernement des molécules d'oxygène, le discernement moléculaire. Les molécules d'oxygène, là, il y a quelque chose qui craque là-dedans... Peut-être que je m'unis, même dans l'air, peut-être que mon système est assez déréglé pour que je m'unisse, dans l'air, à des molécules qui ne sont précisément pas celles d'oxygène ? Mais ça, ça nous mettrait peut-être dans un autre cas... En tout cas, là, c'est la réaction, c'est des maladies de réaction. [108 :00] Ça, ça groupe toutes les maladies qui ont pris de plus en plus d'importance à la suite des découvertes liées à ce qu'on a appelé le stress, qui sont des maladies non pas d'action, ou du type intoxication, mais des maladies de réaction, où ce qui constitue la maladie, c'est la réaction. Vous voyez, ça ferait un troisième groupe de maladies.

Et alors j'ai gardé pour la fin, évidemment, le plus beau, le plus troublant... Allons plus loin encore... Cette fois-ci, ce qui est brisé, c'est à l'intérieur de moi-même, à savoir... C'est un nouveau pas. Déjà au niveau de trois, il y avait une affection du pouvoir de discernement, du pouvoir de discernement moléculaire. Là, au niveau de ce dernier cas, [109 :00] de mon quatrième cas, c'est le pouvoir de discernement interne qui va être brisé, pas le pouvoir de discernement externe, mais le pouvoir de discernement interne. Qu'est-ce que j'appelle discernement interne ? C'est que des molécules de mon corps reconnaissent, distinguent des molécules… non, pardon : C'est que des molécules de mon corps, sous un rapport donné, distinguent d'autres molécules de mon corps sous un autre rapport donné, et les distinguent comme appartenant à un seul et même corps. C'est ce qu'on a vu, c'est constitutif de la persistance. Par exemple mes molécules pulmonaires reconnaissent d'une certaine manière, discernent, mes molécules sanguines. [*Pause*] [110 :00]

Donc, ça, cette fois-ci, vous voyez le troisième cas mettait en jeu, mettait en question, le pouvoir de discernement extérieur, là je parle du pouvoir de discernement intérieur, à savoir : dans mon organisme, sous tous les rapports qui le composent, les particules qui effectuent ces rapports se reconnaissent les unes les autres. C'est le domaine de la

perception, à supposer cette fois-ci que ce soit ce régime-là. Voilà que certaines molécules, sous un rapport donné, vont traiter d'autres molécules miennes sous un autre rapport comme des étrangères, comme des étrangères dont elles vont décomposer le rapport. [*Pause*]

Et c'est pour ça, je vous conviais à lire ce second [111 :00] texte du livre IV sur une chose étonnante, c'est ce qui me paraît vraiment très, très bizarre, où Spinoza dit : mais c'est ça le suicide, c'est à dire, il propose un modèle typiquement maladif du suicide. Là, je crois qu'il voit quelque chose de tellement profond que ça touche à des points... [*Deleuze ne termine pas*] Vous comprenez ce qu'il nous dit sur le suicide, il dit c'est très simple -- et là je n'avais pas besoin de forcer les textes, si vous avez lu pendant les vacances, c'était votre tâche, ces deux textes au moins -- ces deux textes sur le suicide, c'est très étonnant puisque ça consiste à nous dire : eh bien, oui, certaines parties de nous-même, sous un rapport, se comportent comme si elles étaient devenues l'ennemie des autres parties de nous-même, sous d'autres rapports. Si bien que l'on assiste à cette chose étonnante : un corps dont toute une partie va tendre à supprimer les autres. [112 :00] Comme s'il prenait à la lettre, si vous voulez, le geste suicidaire de, par exemple : je tourne ma propre main contre moi-même, en me tirant un coup de revolver ou quelque chose comme ça. C'est comme une rébellion des parties, de certaines parties, qui va entraîner une destruction des autres parties. Jamais je n'ai vu penser le suicide de manière aussi intense et aussi moléculaire.

Car enfin, quand nous, nous lisons aujourd'hui le texte, je vous le disais déjà la dernière fois, on a une tout autre idée. Mais si Spinoza ne trouvait que le suicide à invoquer, c'est parce que la biologie de son temps ne lui donnait pas les moyens. Mais nous lorsqu'aujourd'hui la médecine nous parle, et découvre ce quatrième type de maladies, qui n'est ni d'intoxication, ni de métabolisme, ni d'intolérance, mais que l'on appelle les maladies auto-immunes, [113 :00] et qui semblent précisément promises au plus brillant avenir, c'est-à-dire une [exposition] très grande et de découvrir que toutes sortes d'autres maladies que l'on ne savait pas très bien traiter font précisément partie de cette nouvelle catégorie.

Les maladies auto-immunes, c'est quoi ? Eh bien, je vous disais, si l'on a un système immunitaire, il est aujourd'hui défini, le système immunitaire, comme ceci : c'est précisément des molécules, des molécules génétiques qui ont le pouvoir de discerner les autres molécules comme faisant partie de mon corps. C'est ce que les biologistes actuellement appellent précisément quelque chose comme les molécules du soi, quand ils se mettent à se servir de concepts presque métaphysiques. C'est les molécules du soi, puisqu'elles ont pour fonction biologique de reconnaître mes molécules composantes. C'est le système immunitaire. Donc elles vont trier les molécules composantes et les molécules étrangères. Elles vont entraîner notamment [114 :00] les phénomènes de rejet dans les greffes : Ah, ça, ce n'est pas à moi, ça ce n'est pas à moi, on jette !

Et je vous disais, supposez que le système immunitaire, d'une manière ou d'une autre, soit atteint. Qu'est-ce qui se passe ? Il n'y a que deux cas possibles... Ce qui va être atteint c'est le pouvoir de repousser les molécules étrangères. C'est un cas possible. Ou

bien ce qui va être atteint, et ça va être encore plus curieux, ça va être le pouvoir de reconnaître ses propres molécules. Voilà que mon corps ne reconnaît même plus, dans certaines zones, dans certaines parties, ses propres molécules. Donc, il les traite comme des intrus, comme des molécules étrangères faisant intrusion.

C'est une maladie de quoi ? Les maladies auto-immunes, c'est les maladies de la perception. Les biologistes [115 :00] actuellement diront que c'est des maladies de l'information. Ça constitue un groupe de maladies énorme, énorme à présent. Un type de maladie auto-immune relativement connue, c'est la sclérose en plaque, qui est une maladie extrêmement grave. Et c'est une conception de la maladie très nouvelle, pourquoi ? Parce que, à la limite c'est quoi ? Canguilhem y a consacré un texte, à ces maladies, mais il n'a pas encore... C'est un texte qui précède les développements récents sur les maladies auto immunes. Et, il dit, ça revient à quoi ? Il y a une dizaine de pages très belles de Canguilhem, où il dit : ben oui, ça revient à quoi, ça ? Ça revient à traiter la maladie d'une manière tout à fait nouvelle, prétend-il, à savoir la maladie comme erreur, la maladie comme erreur génétique. C'est [116 :00] un certain modèle de maladie qui vaut pour certaines maladies. La maladie comme erreur génétique, c'est quand même un concept très intéressant, qui en effet regroupe toutes les données de la biologie et de l'informatique actuellement. Le point d'union de la biologie et de l'informatique aujourd'hui, c'est ce groupe de maladies qu'on peut considérer comme des erreurs génétiques, c'est-à-dire des erreurs par rapport au code génétique. Soit que -- alors là elles sont infinies -- Soit que le code génétique comporte lui-même une erreur, soit que sa transmission comporte des niveaux d'erreurs. Vous voyez que c'est déjà un domaine très, très varié.

De toute manière, la maladie comme erreur, l'erreur consiste en quoi ? Là, je n'ai pas besoin de forcer pour dire : ben oui, pour Spinoza il y a bien tout un type de maladies qui sont des erreurs. L'erreur consiste en quoi ? Qu'est-ce qui est affecté ? C'est le système de discernement perceptif moléculaire. [117 :00] Et la maladie consiste en ça : un trouble de la perception, à savoir : voilà que mes molécules de discernement se mettent à faire et à multiplier les erreurs.

Or aujourd'hui, comment on interprète la vieillesse ? On a formé un mot pour le concept de vieillesse, tellement il prenait d'importance biologique, c'est celui de sénescence. Comment on l'interprète ? Parmi les interprétations de la sénescence, de la vieillesse, du vieillissement, aujourd'hui une des plus intéressantes, c'est précisément celle-ci : c'est une hypothèse, comme ça, mais ça me paraît une des plus belles parmi les spécialistes de la sénescence, du vieillissement. Ils disent : des erreurs, au sens d'erreurs génétiques, d'erreurs de transmission dans les informations du code [118 :00] génétique, les cellules elles en font constamment, simplement ces erreurs sont compensées. Donc, les erreurs, là, et les petits troubles dus aux erreurs de lectures du code génétique, c'est constant. Mais ils disent, une cellule, eh bien, elle a une moyenne d'erreurs, il y a une moyenne d'erreurs possibles. Et puis, il y a bien un moment où il y a un seuil qui est atteint. Et c'est quand le seuil d'erreurs possibles est atteint qu'à ce moment-là il y a vraiment quelque chose d'irréductible, à savoir un phénomène de sénescence, de vieillissement de la cellule,

comme si elle pliait elle-même sous le nombre de ses erreurs. C'est un beau concept, l'erreur pathologique. [119 :00]

Alors vous comprenez, il ne faut pas exagérer, hein... Quand il disait, quand Spinoza dit : « mais le mal c'est l'erreur », il ne peut pas vouloir dire complètement ça. Mais quand c'est un philosophe qui a fait vraiment toute une théorie explicite de la perception, de la petite perception, du pouvoir de discernement des particules, les particules font des erreurs, elles ne se reconnaissent plus. Et la vieillesse, ce serait le franchissement du seuil de tolérance d'une cellule, d'une particule, vis-à-vis de ces erreurs. Voilà donc un quatrième type de maladies, les maladies d'erreur ou de perception. [*Pause*]

Et alors, ce qui me paraît très curieux, c'est la manière dont, dans le texte auquel je vous renvoyais, [120 :00] Spinoza ramène le suicide à une maladie d'erreur, à savoir : toute une zone de particules, sous des rapports donnés, ne reconnaissent plus les autres particules sous leurs autres rapports comme étant les miennes, ou comme étant les leurs, et se retournent contre elles. Si bien qu'il faudrait dire des maladies auto-immunes, à la lettre, que ce sont des suicides organiques, [*Pause*] tout comme les suicides sont des espèces de maladies auto-immunes psychiques. Ouais, bon... Voilà ce que je voulais dire sur ce schéma possible, que donne au concept de maladie, le statut précisément des modes et des [121 :00] manières d'être.

Et alors, ça tombe bien parce que -- je vais arrêter bientôt -- ça tombe bien parce que, maintenant, on dispose quand même d'une meilleure... comment dire ?... d'une meilleure grille d'interprétation pour revenir tout à fait à la correspondance Blyenbergh et Spinoza. Car maintenant que on dispose de cet ensemble, je vous rappelle la réaction immédiate de Blyenbergh, et toute cette correspondance va, j'espère, prendre une autre signification pour nous plus concrète. Car Blyenbergh, c'est précisément, du point de vue de la sensibilité, -- je crois que c'est profondément quelqu'un qui se vit -- on ne l'en fera pas démordre : lui Blyenbergh, il se vit comme un être. Et c'est pour cela que tout le spinozisme à la fois l'attire comme un truc très très bizarre, et lui répugne très profondément. Et il [122 :00] interroge Spinoza, avec beaucoup d'exigence, sur le mode de : Mais, enfin, qu'est-ce que ça veut dire tout ça ? Alors quoi, vous n'êtes pas un être ? Et tout le thème du bien et du mal, c'est là et au niveau de cette grille que je vous proposais aujourd'hui qu'il faut le resituer.

Et à ce niveau, voilà, il me semble que Blyenbergh a deux objections très fortes. Les deux objections très fortes -- vous allez sentir qu'elles s'enchaînent complètement avec tout ce que dont on a parlé aujourd'hui -- je dirais, la première concerne la nature en général. Elle consiste à dire, de votre point de vue modal, du point de vue d'une telle conception des modes, vous ne pourrez pas vous en tirer : la nature ne peut être qu'un chaos. Vous vous rappelez que Spinoza vient de définir la nature en général comme l'ensemble de tous les rapports [123 :00] qui se composent et se décomposent, pas seulement de mon propre point de vue, mais de tous les points de vue.

Riposte de Blyenbergh, qui paraît très intéressante : qu'est-ce que vous racontez là, mais alors cette nature, c'est un pur chaos ! Pourquoi c'est un pur chaos ? Parce que vous

remarquerez que, chaque fois qu'un corps agit sur un autre, il y a toujours composition et décomposition à la fois. Ce n'est pas à ce niveau-là que je pourrais dire, il y a du bon et du mauvais. [*Pause*] Pourquoi ? Parce qu'il y a forcément composition et décomposition, les deux l'un dans l'autre. Si l'arsenic agit sur mon corps c'est un cas de mauvais, il décompose certains de mes rapports, mais pourquoi ? Parce qu'il détermine mes particules à entrer sous un autre rapport. Avec cet autre rapport, le rapport de l'arsenic [124 :00] se compose, lui, donc il n'y a pas seulement décomposition, il y composition aussi, dans le cas de l'empoisonnement. Mon organisme meurt mais justement... [*Interruption de l'enregistrement*] [2 :04 :12]

Partie 3

… Par exemple, je mange et je dis c'est bon. Qu'est-ce que je suis en train de faire, quand je mange du bœuf, ou du blé ? Je décompose le rapport des particules sous lequel elles appartenaient au blé, et comme je dis, je les incorpore, c'est-à-dire je les soumets à mon rapport à moi. Là aussi, il y a décomposition et composition. Mais je ne cesse pas de décomposer et de recomposer, bien plus, j'imagine mal que je puisse avoir une composition qui n'entraîne ou qui n'aie comme envers ou comme endroit des décompositions.

Donc la nature c'est l'ensemble des décompositions, autant [125 :00] que des recompositions. Et je ne pourrais jamais distinguer des compositions pures et des décompositions. Elles sont complètement l'une dans l'autre. Donc la nature est pur chaos. Et en effet, lorsque Spinoza avait dit : « attention il n'y a ni bien ni mal » ... Il y a du bon et du mauvais, mais il y a du bon et du mauvais ; il avait précisé : il y a du bon et du mauvais de mon point de vue, c'est-à-dire du point de vue d'un corps déterminé. Mais du point de vue de la nature en général, il n'y a pas de bien et de mal mais il n'y a pas non plus de bon ni de mauvais. Toute composition implique des décompositions, toute décomposition implique des compositions. C'est le chaos ! Et là l'objection est très très forte. Comment la nature ne serait-elle pas le chaos ?

Et deuxième objection de Blyenbergh. Blyenbergh dit, cette fois-ci, « d'accord, [126 :00] je me place au point de vue du point de vue. » C'est-à-dire du point de vue d'un corps précis, par exemple le mien, il y a du bon et du mauvais. Le mauvais c'est ce qui décompose mes rapports, le bon c'est ce qui se compose avec mes rapports.

Donc, d'accord, il y a donc du bon et du mauvais, du point de vue d'un corps. Il distinguera l'arsenic et l'aliment. Arsenic : mauvais, aliment : bon. Mais, nouvelle objection, vous voyez qu'elle est très différente, de Blyenbergh : ça ne donne aucun contenu objectif aux notions de vice et de vertu. Ça ne donne aucun contenu objectif aux notions de vice et de vertu, puisque si vous [127 :00] distinguez l'arsenic et l'aliment, c'est parce que l'un vous convient et l'autre ne vous convient pas. Et allez-vous dire que le vice, c'est ce qui ne vous convient pas, et la vertu, c'est ce qui vous convient ? En fait, la morale nous a toujours dit l'inverse, à savoir que la vertu, il fallait un rude effort pour le faire, c'est-à-dire que ça ne me convenait pas spécialement, et que le vice, au contraire il pouvait très bien me convenir, qu'il n'en était pas moins vice pour ça. En d'autres

termes la morale commence à partir du moment où l'on n'assimile pas le vice et la vertu à de simples goûts.

D'où l'objection de Blyenbergh : vous n'avez qu'un critère de goût pour distinguer les actions, et vous Spinoza, si vous vous abstenez du crime, si vous vous abstenez de faire des crimes, [128 :00] c'est uniquement parce que pour vous, ils auraient mauvais goût. Et en effet, Spinoza avait dit lui-même dans une lettre antérieure : « je m'abstiens des crimes parce que ma nature en a horreur ». Mais c'est complètement immoral ! S'abstenir des crimes parce que votre nature en a horreur, ce n'est pas ça que la morale vous demande. La morale, elle commence à partir du moment où elle vous dit de vous abstenir des crimes même si vous en avez envie. Parce que, qu'est-ce qui me garantit que la nature de Spinoza, elle va continuer à en avoir horreur, des crimes ? D'où, formule encore plus insolite de Spinoza, que veut-il dire lorsqu'à la fin de la correspondance, il dit : « Si quelqu'un voyait qu'il convient à son essence de faire des crimes, ou de se tuer, celui-là aurait bien tort de ne pas se tuer ou de [129 :00] ne pas faire des crimes » ? Qu'est-ce qu'il veut dire ?

Donc les deux objections de Blyenbergh, vous voyez qu'elles sont très différentes, et qu'elles sont très fortes. Or pour comprendre comment Spinoza va pouvoir tenter de répondre à ces objections, je crois qu'il faut juste faire un dernier -- après, je vous laisse... -- un dernier regroupement. Ce dernier regroupement, c'est un regroupement concret, [130 :00] parce qu'on s'y perd dans tout ça, c'est très subtil, c'est très facile à comprendre mais très subtil.

Revenons alors à des exemples de mal, et en quoi est-ce que ça concerne bien le même domaine que celui dont nous parle Spinoza, concrètement ? Je prends trois exemples de mal incontestables [*Pause*] : le vol, voilà, ça c'est mal. [130 :00] Le crime, c'est mal. Et, exemple qui court tous les manuels de morale et de théologie de l'époque, l'adultère. Ce qui m'intéresse... Je prends ces trois exemples parce que c'est Spinoza qui les prend, dans la correspondance avec Blyenbergh, et c'est des exemples très concrets. Or tout ce que je demande pour en finir aujourd'hui, c'est : en quoi ça concerne tout ce dont on a parlé aujourd'hui, le vol, le crime, l'adultère ? Ecoutez Spinoza qui lui dit : Eh ben, qu'est-ce qui n'est pas bien là-dedans ? D'accord, je parle comme tout le monde : c'est mal. Qu'est-ce qui est mal dans le crime ? Eh bien, ce qui est mal, dit Spinoza, c'est très simple, là il n'y a pas tellement de problèmes... [131 :00] Je décompose, par mon acte, je décompose les rapports constituants d'un autre corps. C'est-à-dire : je tue quelqu'un. Je décompose les rapports constituants d'un autre corps. Vous voyez, c'est intéressant pour le crime, parce que ça parait plus difficile pour le vol et pour l'adultère, et en fait c'est évident que Spinoza, il tient quelque chose et qu'il n'a pas choisi ces exemples par hasard. Mais quel que soit l'exemple, ça marche.

Le vol, imaginez, le vol... Qu'est-ce qui est mal dans le vol ? On nous dit c'est mal, mais on ne peut pas le croire si on ne voit pas ce qui est mal dans le vol, alors il faut voir ce qui est mal. [132 :00] Donc, plus personne ne volera s'il voit bien ce qui est mal dans le vol, c'est parce que les gens, ils ne voient pas ce qui est mal dans le vol... Or, vous vous rappelez la formule de Spinoza... En gros le mal, le mauvais en tout cas, ça consiste en

une chose : c'est que toujours un rapport est détruit. Un rapport est décomposé, un rapport est détruit... Eh bien, dans le vol, il y a bien un rapport qui est détruit. C'est que, comment se définit la propriété ? Il faut faire du droit... Parce que la propriété, c'est très intéressant pour tous nos problèmes. Parce que tout ça, c'est des problèmes très concrets, substances, modes, et cætera, c'est très concret ces histoires-là... Est-ce qu'on est des substances, est-ce qu'on est des modes ? La propriété, est-ce que c'est une qualité ? Eh bien la propriété, c'est quoi ? Je le dis le plus obscurément possible... C'est du type le ciel est bleu, ou c'est du type "Pierre est plus petit que Paul" ? [133 :00] C'est une qualité attribuable, la propriété, ou bien c'est une relation ? Et relation entre quoi et quoi ?

Moi, je vais vous dire, je crois que c'est une relation, la propriété. Mais je conçois très bien des théories de la propriété qui montreraient, ou qui essaieraient de montrer, que la propriété, c'est une qualité attribuable à quelqu'un. Mais je ne crois pas ; je crois que c'est une relation. C'est une relation entre deux termes, un terme qu'on appellera la propriété, un autre terme qu'on appellera le propriétaire. Quelle est cette relation ? En quoi consiste la relation de propriété, si c'est une relation ? La relation de propriété, c'est très intéressant, ça, il me faudrait longtemps pour essayer de définir ce type de relation qu'on appellera propriété. Encore une fois, ce n'est pas sûr. Il y a des gens qui pourront traiter la propriété comme un attribut, mais je n'en suis pas sûr, mais en tout cas, ils ont tort. Je me demande si St Thomas, si les théologiens ne traitent pas la [134 :00] propriété comme un attribut, mais là, alors, je n'y ai pas pensé alors il faudrait que j'aille voir des textes, comment ils font.

Bon, mais enfin, peu importe, nous autres nous ne traitons pas la propriété comme un attribut, nous la traitons comme une relation, je veux dire vous et moi. Et, voilà... Cette relation, bon... par exemple voilà un texte, voilà un texte d'un autre philosophe, il dit : il y a un droit de propriété... Il faudrait étudier tous les droits de propriété, pour voir quels types de relations sont en jeu dans la propriété. Voilà un cas, voilà un cas que je vous cite parce qu'il est tellement émouvant, ce cas, un cas classique, qui a fait jurisprudence dans l'antiquité. Vous avez...Il y a une cité abandonnée. Une cité est abandonnée, et il y a deux types qui courent, vers la cité. Ils courent, très, très vite... Et il y en a un qui [135 :00] va toucher la porte, avec son doigt... Ça va... Et l'autre, qui est derrière, il envoie une flèche dans la porte, pas sur le type, dans la porte. [*Rires*]

Problème juridique : qui est propriétaire ? Quel est le droit de propriété, là ? C'est : propriété des choses non occupées, le droit d'occupation. Sur les choses non occupées, vous avez un droit de propriété par occupation. Qu'est ce qui va définir l'occupation ? Premier cas, la jurisprudence disait : il faut toucher la chose. Nous avons fait notre empire en plantant notre drapeau sur des terres, qui sans doute étaient occupées mais on l'oubliait, [*Rires*] et n'étaient pas occupées par les autres européens. On plantait son drapeau, c'était un acte de propriété par droit du [136 :00] premier occupant, comme on disait. Evidemment ça faisait problème, mais... Bien. Voilà la question : la main sur la porte de la cité vide instaure une relation. Cette relation est dès lors, conventionnellement, -- vous voyez j'introduis l'idée qu'il y a des relations par convention, ce qui va être très important pour la suite -- Il y a des relations naturelles et des relations conventionnelles. Le droit, le système du droit, décide par convention que ce

rapport -- qui est un rapport de contiguïté : ma main touche la porte -- Tandis que l'autre cas, le type qui tire la flèche, il n'y a pas rapport de contiguïté. Il a un rapport de causalité. Il a tiré la flèche, et la flèche, elle, est en contiguïté avec la porte quand elle s'est plantée dessus.

Faire [137 :00] du droit et aimer faire du droit, c'est aimer des problèmes de ce genre... Qui est propriétaire ? Est-ce que le rapport flèche-tireur suffisait à induire par convention une relation de propriété ou pas ? Vous voyez, être juge, c'est décider dans des cas comme ça... Ce n'est pas facile... Ou bien, est-ce que seule la relation de contact main-porte induisait la relation conventionnelle de propriété ? Vous voyez que dans ces cas une relation naturelle est élue, une relation naturelle est choisie, pour signifier une relation conventionnelle : la propriété. Donc, c'est un très beau problème, le problème de la propriété du point de vue d'une théorie des relations.

Or je dis juste, voyez en quoi le problème de la propriété, le problème du vol, rentre en plein dans le schéma de Spinoza [138 :00] : lorsque je vole je détruis le rapport de convention entre la chose et son propriétaire. Et c'est uniquement parce que je détruis un rapport que je fais du mal. C'est une bonne idée de Spinoza ça, à chaque fois que vous détruisez un rapport, vous faites du mal. Mais vous me direz, comment éviter de faire du mal ? Quand je mange, je détruis un rapport, je détruis les rapports du bœuf pour m'incorporer les molécules de bœuf. [*Rires*] Bon, d'accord, il dira, d'accord, d'accord... laissez-le aller, laissez-le aller son train, son chemin...

Et l'adultère alors ? Ah, ah... [*Rires*] Tout s'explique, ça vient à merveille. Eh ben c'est mal, parce que vous décomposez un rapport. Ah bon ? Alors si je ne décompose pas de rapport, je peux être adultérin. Oui ! Spinoza pense, parce que son entendement est borné, que [139 :00] ce n'est pas possible, que de toute manière dans l'adultère on décompose un rapport. Ce n'est pas sûr, on peut apporter des aménagements [*Rires*] au spinozisme, car, que veut-il dire par décomposer un rapport ? Il veut dire que le mariage, et là il en rajoute même -- parce que d'une part il était célibataire lui, [*Rires*] et d'autre part, il ne s'en souciait pas tellement -- là, il en rajoute au sens où il prend les choses à la lettre. Il dit : « Vous dites vous-même que le mariage est l'instauration d'un rapport sacré, entre la femme légitime et le mari ». C'est un rapport de convention, ça il dira : le rapport de sacrement, il est de convention. Il a écrit le *Traité théologico-politique* pour raconter tout ça très bien.

Mais les rapports conventionnels sont parfaitement fondés, et finalement, sont fondés sur des relations [140 :00] naturelles. Bien, c'est très important, ça... Donc, dans l'adultère, ce que vous détruisez, c'est le rapport conventionnel qui unit l'un des deux partenaires, ou les deux, à leurs conjoints respectifs. Vous détruisez un rapport. Et à nouveau rebondit les objections de Blyenbergh : quoi que je fasse, je détruis des rapports, parce qu'après tout, même l'amour avec ma femme légitime détruit des rapports. Quels rapports ? Le rapport, par exemple, qu'elle avait avec sa mère. Ah... Je détruis, en me mariant, je détruis quand même le rapport éminemment naturel que ma femme légitime avait avec sa mère... Est-ce que je le détruis, ou est-ce que je le compose ? [141 :00] Alors, bon, il faut faire intervenir la mère de ma femme légitime, pour voir si c'est une composition de

rapports ou s'il y a destruction de rapports. Dans chaque acte de la vie, ce n'est pas compliqué, il faut tenir compte de tout ça... Qu'est-ce que je décompose comme rapport, et qu'est-ce que je compose comme rapport ?

Vous comprenez où il veut en venir. Il va y avoir une drôle de chose dans l'*Éthique*, ça va être tout le temps : « vous ne comprenez rien à la vie, et être une manière d'être, c'est ça ». Il ne vous dit rien de plus, au besoin : regardez, à chaque fois que vous faites quelque chose, discernez un peu, voyez quels rapports vous êtes en train de composer, et quels rapports vous êtes en train de décomposer... Donc une espèce de prodigieux calcul des relations, prodigieuse composition-décomposition de rapports. Et Blyenbergh arrive avec son objection : « mais tout est à la fois composition-décomposition, donc de toutes manières, [142 :00] vous serez dans un pur chaos parce que vous-même, dans la mesure où vous vous traitez de manière d'être, vous n'êtes qu'un pur chaos, vous vous êtes déjà réduit à l'état de pur chaos ». Vous comprenez ?

Et voilà que Spinoza va répondre, là il atteint une de ses limites, Spinoza, il n'aime pas qu'on le traite de chaos... [*Rires*] Il atteint un de ses limites, il va dire : « Non, surtout pas ». Vous avez peut-être raison sur tous les autres points, il dira à Blyenbergh -- d'ailleurs ça lui est égal, mais il y a un point sur lequel il ne peut pas lâcher, c'est que l'*Éthique* n'est pas une pure bénédiction du chaos, que au contraire, l'*Éthique* nous donne le moyen de distinguer le bon et le mauvais ; ça il n'y renoncera pas -- et qu'il y a deux sortes d'actes, c'est-à-dire : des actes qui ont comme dominante de composer des rapports, et que ceux-là sont des actes bons, et des actes qui ont comme dominante de décomposer des rapports, et ceux-là sont des actes mauvais. [143 :00] Mais comment ?

Un étudiant : Et par exemple si je vole un livre dans un supermarché, je compose un rapport, et le vol dans ce cas-là serait un acte positif dans la mesure où je compose un rapport ensuite avec le livre, qui est plus intéressant que le rapport que le livre avait avec le supermarché...

Deleuze : Spinoza dirait non, parce que le rapport du livre avec le supermarché qui en est le légitime propriétaire ne vaut pas seulement par la nature du supermarché et du directeur du supermarché, mais par la sainteté des rapports conventionnels, des rapports symboliques. C'est-à-dire, lorsque tu as fait cet acte, enfin lorsque quelqu'un a fait cet acte, [*Rires*] cet acte abominable de voler le livre [*Rires*], l'acte n'est abominable que dans la mesure où il consiste à détruire l'intégralité de tous les rapports symboliques. Parce qu'après si on te dit, [144 :00] « ben oui, tu as volé un livre, et après, hein, qu'est-ce que tu vas faire, après ? » C'est tous les rapports... Est-ce qu'il y a des rapports conventionnels que tu respectes, ou est-ce que c'est tous les rapports conventionnels que tu détruis ? Or il y a certains voleurs de livres qui, en volant un livre, détruisent l'ensemble de tous les rapports conventionnels. Il y en a même qui détruisent l'ensemble des rapports conventionnels et naturels. C'est pour eux qu'on a dit : qui vole un livre vole un œuf. [*Rires*] Voilà.

Alors nous en sommes à ceci exactement : comment Spinoza va-t-il maintenir sa position « il y a bien une distinction du bon et du mauvais » ? Voilà, essayez de vivre, jusqu'à la semaine prochaine. [*Fin de la séance*] [2 :24 :50]

Gilles Deleuze

Séminaire sur Spinoza: Les Vitesses de la pensée

Séance 06, 13 janvier 1981

Transcription (de Paris 8): partie 1, Vanessa Duvois, partie 2, Carmela Chergui ; transcription augmentée, Charles J. Stivale (durée: 2:07:01)

[*La transcription suivante et l'horodatage se basent sur l'enregistrement disponible sur YouTube attribué à SocioPhilosophy (et aussi disponible sur le site des Deleuze Seminars et à la BNF) qui est celui de Hidenobu Suzuki. Voir aussi l'enregistrement disponible sur YouTube attribué à WebDeleuze qui suit à peu près le même horodatage.*]

Partie 1

… [la peinture] hollandaise. Ce texte s'appelle "l'Oeil écoute" [de Paul Claudel] -- c'est un mauvais titre, mais ça ne fait rien – "L'Oeil écoute" contient des analyses de Rembrandt, de Vermeer qui sont d'une beauté, d'une très, très grande beauté. Alors justement comme, ce serait presque une transition car Claudel lui-même dans son texte suggère des rapprochements très curieux entre un certain Spinozisme et la peinture hollandaise, notamment la lumière dans la peinture hollandaise. Alors ce serait intéressant si vous pouvez vous procurer le texte. Il a paru pour ceux qui l'ont, il a paru dans la Pléiade dans le tome de Claudel intitulé "Œuvres en prose," mais si vous pouviez lire, ce texte de Claude, ça ferait une très bonne transition entre nos deux sujets cette année, [un] très, très beau texte. [1 :00] Oui, il y a des analyses de Rembrandt, admirables. Voilà. Eh bien, nous revenons à Spinoza ; est-il dix heures et demie ? [*Réponse* : Oui]

Un participant : Excusez-moi, ce serait pour poser une question ? Il ne parle pas de Stendhal dans ce texte-là de "La ronde de nuit" ?

Deleuze : Il parle beaucoup de "La ronde de nuit" [de Rembrandt].

Le participant: Ce n'est pas que je sois intelligent, mais...

Deleuze : Mais si ! mais si ! mais si...

Participant : Mais vous trouvez que dans "La ronde de nuit", il y a le côté bourgeois d'Amsterdam ? [Il y a] un type figure terré dans un coin oui, il y a quelque chose de, … un coté un peu mystérieux, bizarre, antinomique au côté des bourgeois, installés, des bourgeois d'Amsterdam dans ce mystère, cet aspect ... ?

Deleuze : Oui, non, je ne l'ai pas présent là. [2 :00] Moi j'ai présent deux sortes de pages très, très belles, dont une a un sens philosophique immense et qui, il me semble, dit ceci à un moment, il dit -- vous comprenez ce qu'il y a d'essentiel dans la peinture c'est qu'ils ont pris conscience, et il en fait gloire à la peinture hollandaise, mais là je doute qu'il ait tout à fait, enfin il a quand même raison -- il dit : les hollandais, ils ont particulièrement pris conscience de ceci : que l'œuvre, l'œuvre en tant qu'œuvre actuelle, ne se rapportait plus à l'essence, mais se rapportait à l'accident, le petit accident, la manière dont un verre est un peu en déséquilibre, dont une nappe a un pli qui indique qu'elle a été froissée, dont un fruit est en train de mûrir, et il dit, eh ben c'est ça ; [3 :00] il dit : la peinture, c'est vraiment rapporter, n'est-ce pas, ce que l'on est censé reproduire à l'accident.

Je le dis en effet, c'est très important, un truc comme ça, parce que, si on remonte alors très loin, l'Orient, je crois, il a eu un tout autre problème parce que, pour lui, les catégories essence/accident n'avaient pas grande importance. Mais nous, si à notre tour, on dit n'importe quoi sur une pseudo peinture occidentale, la peinture occidentale, il me semble, elle commence précisément avec une espèce de non-peinture assez [comparable] avec le bas-relief égyptien. Or le bas-relief égyptien, c'est quoi ? Avec le contour, vous voyez, la proximité égale de la forme et du fond, le contour qui cerne le personnage, [4 :00] et le personnage donc que le contour soustrait vraiment à la variation. Là, la figure, si vous voulez, dans l'art égyptien, la figure qui est comme planifiée, entourée de son contour, est rapportée à l'essence, l'essence soustraite à la variabilité.

Or et ça, ça marquera, il me semble, tout l'art occidental parce que même pour en prendre le contrepied, je le dis en Orient, l'idée d'une essence qui serait au-delà de l'apparence, ce n'est pas une idée de l'Orient, mais c'est bien déjà une idée qui agit déjà en Egypte fondamentalement, passera chez les Grecs et, comme on dit, déterminera tout notre Occident. Or tout notre Occident, qu'est-ce qu'il fait ? Lui, il va s'apercevoir que la figure ou la forme ne peut plus être [5 :00] rapportée, vu le chaos du monde, ne peut plus être rapportée à l'essence, à l'essence égyptienne, mais doit être rapportée à l'accident, le petit truc qui déraille, le petit truc qui penche, et je crois que c'est ce qui a été fondamental dans cette histoire, à savoir vous ne rapporterez plus les figures à l'essence mais à l'accident, au changeant, à l'événement et non plus à l'éternel.

Eh ben, là aussi, on s'aperçoit que les choses sont très compliquées parce que à mon avis, ce qui a été un facteur décisif, c'est le christianisme, c'est le christianisme. En effet, avec le christianisme les choses -- c'est pour ça que moi je, c'est ça qui fait ma joie -- c'est que le christianisme, il n'a pas cessé d'ouvrir de formidables possibilités à l'athéisme, fantastique, [6 :00] parce que le christianisme, il commence par nous dire : ben oui, la mesure des choses, plus que l'essence, c'est l'évènement. Et en effet, il y a une espèce de geste de dieu, c'est-à-dire l'incarnation, la crucifixion, la résurrection, etc. En cette série d'évènements, Dieu n'est plus pensé en fonction de l'essence ; il est vraiment pensé en fonction de l'événement. Or à partir de là, est-ce qu'on pouvait s'arrêter ? Difficile !

C'est pour ça je reprends un thème que j'avais esquissé, à propos de, au tout début, à propos de Spinoza vaguement, parce qu'on nous dit : ben oui, vous comprenez dans la peinture, dite chrétienne c'est très curieux. On ne peut pas s'arrêter. Dans la mesure où la

figure du Christ [7 :00] et celle de Dieu, n'est plus rapportée à l'essence, mais à des évènements, ces évènements ont beau être très codés dans une histoire sainte, ou d'après des règles de l'église, ils vont être triturés dans tous les sens. D'où vous aurez toutes les descentes de croix que vous voulez, vous aurez la folie de peindre, la folie de peindre va s'emparer de ça, en rapportant la figure à tous les accidents imaginables. Vous allez avoir des Christs qui tombent la tête en bas, vous allez avoir des Christs dont le bras a une attitude, comme on dit, maniériste extraordinaire, vous allez avoir des Christs complètement homosexuels, vous allez avoir tout ce que vous voulez à force de rapporter la figure à l'accident.

Si bien qu'il va y avoir, au sein de cette peinture chrétienne, une véritable joie de ce qu'il faut bien appeler "la déformation" à savoir la figure rapportée à l'accident, c'est [8 :00] la déformation. Là, j'emploie un mot lorsque, par exemple, Cézanne se réclame précisément d'une déformation des corps en distinguant très bien la déformation de ce que l'on pourrait appeler la transformation et également la décomposition, la déformation proprement picturale du corps qui n'est ni transformation ni décomposition, évidemment que le christianisme a été, du point de vue de la peinture, la première, une des premières possibilités.

Alors comme on l'appliquait au Christ, ensuite, ça va de soi qu'on l'applique à tous les objets. On peut d'abord l'appliquer à tous les objets qui entourent le Christ. Mais on peut aussi l'appliquer à une nature morte ou aux fruits chez Rembrandt, et là, Claudel parle admirablement du citron, à moitié pelé, où il y a une spire de citron -- on dit un ou une ? [*Réponse* : Une…] Un spire, une spire ? [9 :00] Oui, des spires, enfin, je ne sais pas, vous complétez vous-même --, le ou la spire de citron qui pend, en faisant une spirale, là et qui montre le citron déjà à moitié, à moitié découpé et l'impression que… Ou bien la pomme de Cézanne, on a l'impression qu'il y a une force de mûrissement etc.

Il y a un texte de [D.H.] Lawrence, le romancier anglais, sur Cézanne et qui il me semble est le plus beau texte, enfin c'est le plus beau texte que j'ai lu sur Cézanne ; il dit quelque chose de très beau là aussi qui est -- vous savez il peignait aussi Lawrence, il faisait des gouaches, il tenait beaucoup à ses gouaches, et c'est à propos d'une exposition de ses propres gouaches qu'il a écrit un texte, ce texte sur Cézanne très, très beau -- et il dit : ben oui, [10 :00] c'est difficile la peinture – il en savait quelque chose, il ne se prenait pas pour un grand peintre, et il avait besoin de peindre -- et il dit, c'est très difficile, vous savez, la peinture parce que comprendre picturalement quelque chose, même un très grand peintre, c'est forcément très limité. Il dit, vous voyez Cézanne, par exemple, qu'est-ce qu'il a compris ? En quarante ans de peinture, en cinquante ans de peinture, je ne sais plus, qu'est-ce qu'il a compris ? Et Lawrence a une formule splendide, il dit : il a compris une pomme et un ou deux vases, et il dit : eh bien, quand on a fait ça, quand on est peintre et qu'on est arrivé à ça en cinquante ans, on peut se dire qu'on est bien heureux.

Et en effet, là, il devient très brillant, il dit : vous savez Cézanne, de toute manière bien sûr, c'est un grand génie, mais, par exemple picturalement, les [11 :00] femmes, il n'a jamais bien compris, d'abord il était tellement tourmenté de ce côté-là, tellement puritain,

tellement, il n'a pas compris. La preuve dit-il, dit Lawrence, et c'est vrai quand on voit une femme peinte par Cézanne, il les peint comme des pommes, [*Rires*] c'est des pommes, les femmes de Cézanne, c'est des pommes, et il dit : ça tombait bien parce que sa propre femme à lui, Cézanne, et il l'a peint sa propre femme, c'était une pomme. Et c'est ce qu'il appelle l'être pommesque de la pomme, le coup de génie de Cézanne, dit Lawrence, ce serait d'avoir saisi l'être pommesque de la pomme. Alors il l'a appliqué, parfois ça marche, sur une femme, il y a des femmes pommesques, sa femme était pommesque, alors ça va très bien. Et puis il a compris, d'autre part, deux ou trois vases : un ou deux vases, quelques vases, ou quelques vases et pots, et il dit, c'est fantastique ça, fantastique. Cela dit, ça n'empêche pas [12 :00] que le reste est génial aussi, mais, c'est là la source ...

Alors, on peut dire ça, moi, il me semble, on peut dire, ça vraiment de tous les peintres, on peut dire, ça de tous, de tous les gens qui tentent de créer quelque chose vous voyez, c'est pour ça qu'il faut être tellement, tellement modeste. Pour moi, c'est exemplaire, ce que dit Lawrence. Si vous êtes peintre et qu'en cinquante ans, vous avez compris une pomme dans sa réalité picturale, ben, vous vous dîtes, c'est formidable ce que j'ai fait là. Alors, euh, Mondrian avec ses carrés, Mondrian, oui, très bien... Combien de temps il lui a fallu pour comprendre, alors, l'être pictural d'un carré ? On croirait que c'est facile, ce n'est pas facile du tout... Tout ça, c'est pour que les philosophes aussi soient modestes... Combien de temps il faut pour comprendre un petit bout de concept ? Le concept de pomme... Si [13 :00] j'arrivais à comprendre le concept de pomme philosophiquement, ce serait prodigieux ça, [*Pause*] mais ça ne serait pas, ça ne serait pas du tout facile.

Spinoza, qu'est-ce qu'il a compris ? Lui il en a compris alors, sûrement qu'il a compris. [*Pause*] Vous voyez, c'est une transition rapide... [*Rires*] Alors, voilà...

Georges Comtesse : Il y a un écrit du rapport de la peinture de Cézanne à Paul Klee avec l'ontologie qui est une des derniers écrits de Merleau-Ponty qui s'appelle *L'Oeil et l'esprit*. [Deleuze : Oui, oui, oui, oui, oui, oui.] Vous voyez, ça peut faire une transition avec… Quand il essaie de penser le visible et l'invisible [Deleuze : Oui, oui], de penser l'Être brut et l'esprit sauvage, à ce moment-là, il s'est mis à interroger la peinture.

Deleuze: Oui, [14 :00] oui, oui... Je vais dire... moi, ça me paraît très frappant que Cézanne ait été, en général, pour les phénoménologues le peintre par excellence. Si on comprenait ça, c'est un tout petit aspect, trop technique et sans grand intérêt, mais si on comprend ça, on comprend peut-être un petit quelque chose de Cézanne, parce que qu'est-ce que c'est les très belles pages sur Cézanne, aujourd'hui ? Bizarrement, ça ne paraît pas tellement des pages de critique d'art. Il y a un texte très bon de Merleau-Ponty ; il y a un texte très beau, alors admirable, non, il y a deux ou trois textes de [Henri] Maldiney ; il y a des textes d'Erwin Strauss. Or, ils ont en commun d'être précisément des phénoménologues. [15 :00] Alors là, il y a une partie liée, ce n'est pas étonnant puisque c'est une phénoménologie qui se centre sur la sensation, qui est une phénoménologie du sentir, et que Cézanne c'est celui qui, sans doute, a poussé aussi bien pratiquement que théoriquement, a poussé le plus loin le rapport de la peinture avec ce qu'il appelle lui-même la sensation. Alors à ça moment là ça ne m'étonne pas que des

philosophes comme Merleau-Ponty ou Maldiney se soient trouvés particulièrement inspirés ou aient eu un rapport particulier avec Cézanne... ouais.

Donc alors, on revient à Spinoza... Voilà, vous vous rappelez certainement le point où nous en sommes, lequel point est le suivant : on se trouve devant [16 :00] les deux objections d'Oldenburg, de, non, pardon, [*Début de la transcription de Web Deleuze*] devant les deux objections de Blyenbergh, et la première, elle concerne le point de vue de la nature en général. Elle revient à dire à Spinoza c'est très joli, ça, vous venez d'expliquer que chaque fois qu'un corps en rencontre un autre, il y a des rapports qui se composent et des rapports qui se décomposent, tantôt à l'avantage de l'un des deux corps, tantôt à l'avantage de l'autre corps. Bon. Mais la nature, elle, elle combine tous les rapports à la fois. Donc, dans la nature en général, ce qui n'arrête pas, c'est que tout le temps, il [17 :00] y a des compositions et des décompositions de rapports, tout le temps, puisque les décompositions de rapports sont finalement l'envers des compositions, ou l'inverse, mais vous n'avez aucune raison de privilégier la composition de rapport sur la décomposition, puisque les deux vont toujours ensemble.

Exemple, je mange, je compose mon rapport avec la nourriture que j'absorbe, mais ça se fait en décomposant les rapports propres de la nourriture. Autre exemple, je suis empoisonné. L'arsenic décompose mon rapport, d'accord, mais il compose son propre rapport avec les nouveaux rapports dans lesquels les parties de mon corps entrent, sous l'action de l'arsenic. Donc il y a toujours [18 :00] à la fois composition et décomposition. Donc la nature, dit Blyenbergh, la nature telle que vous la concevez, n'est rien qu'un immense chaos. Vous voyez ? Quelle objection ! Spinoza vacille. [*Pause*] Que répondriez-vous à sa place ? Ça, c'est la première objection de Blyenbergh. Eh ben il répond, là, la réponse vous allez voir que, suivant les cas c'est très différent, là, Spinoza, il me semble, ne voit aucune difficulté, aucune. Et sa réponse, elle est très simple, très simple, très claire. Vous pourriez la faire, si vous êtes Spinoziste vous l'avez faite déjà dans votre tête. [19 :00]

Il répond ceci : rien du tout. Rien du tout. Il dit : eh bien non, ce n'est pas comme ça, pour une raison simple : c'est que du point de vue de la nature entière, on ne peut pas dire qu'il y a à la fois compositions et décompositions parce que du point de vue de la nature entière, il n'y a que des compositions. Il n'y a que des compositions de rapports. En effet, c'est du point de vue de notre entendement que nous disons : tel et tel rapport se compose au détriment de tel autre rapport qui doit se décomposer pour que les deux autres se composent, mais c'est parce que nous isolons une partie de la nature ; du point de vue de la nature tout entière, il n'y a jamais que des rapports qui se composent. [20 :00]

Eh bien, moi je trouve bien cette réponse. La décomposition de rapports n'existe pas du point de vue de la nature entière, puisque la nature entière embrasse tous les rapports, donc il y a forcément des compositions. Un point c'est tout. C'est bien, satisfaisant, enfin pour moi. Donc, si vous me dîtes : je ne suis pas convaincu, il n'y a pas lieu de discuter, c'est que vous n'êtes pas spinozistes, voilà. [*Rires*] Mais il n'y a pas de mal à ça ! [*Rires*] Mais vous êtes convaincus, je le sens. [*Rires*]

Et vous comprenez que cette réponse très simple, très claire, très belle, elle prépare une autre difficulté : elle renvoie en effet à la seconde objection de Blyenbergh. [21 :00] Supposons à la limite que Blyenbergh lâche sur ce problème de la nature entière. Alors, venons-en à l'autre aspect : un point de vue particulier ! Mon point de vue particulier ! C'est-à-dire, le point de vue d'un rapport précis et fixe, en effet, ce que j'appelle moi, c'est un ensemble de rapports précis et fixes qui me constituent. Eh ben, de ce point de vue, alors là, de ce point de vue, et c'est uniquement d'un point de vue particulier, déterminable, vous ou moi, ou n'importe quoi, que je peux dire : ah oui, là, il y a des compositions et des décompositions, à savoir je dirais qu'il y a composition lorsque mon rapport est conservé, [22 :00] et se compose avec un autre rapport extérieur, mais je dirais qu'il y a décomposition lorsque le corps extérieur agit sur moi de telle manière qu'un de mes rapports ou même beaucoup de mes rapports sont détruits au sens que l'on a vu la dernière fois de "détruire", à savoir, cessent d'être effectués par des parties actuelles.

Donc là, il y bien, autant du point de vue de la nature je pourrais dire : ah ben oui, il n'y a que des compositions de rapports, dès que je prends un point de vue particulier déterminé, je dois bien dire : ah, ben oui, il y a des décompositions qui ne se confondent pas avec les compositions, d'où l'objection de Blyenbergh, là, qui consiste à dire : et bien finalement, ce que vous appelez vice et vertu, c'est ce qui vous arrange. [23 :00] Vous appellerez "vertu" chaque fois que vous composez des rapports, quelque soient les rapports que vous détruisiez, et vous appellerez vice, chaque fois qu'un de vos rapports est décomposé. En d'autres termes, vous appellerez vertu ce qui vous convient et vice ce qui ne vous convient pas. Vous direz que l'arsenic est vicieux parce qu'il vous tue, bon, d'accord, parce qu'il vous décompose. En revanche vous direz de l'aliment qu'il est bon. Mais enfin, ça revient à dire que l'aliment, ça vous convient et que le poison, ça ne vous convient pas, or ; quand généralement on parle de vice et de vertu, on se réclame d'autre chose que d'un tel critère du goût, à savoir ce qui m'arrange et ce qui ne m'arrange pas. [*Pause*] [24 :00]

Alors cette objection, vous voyez, elle se distingue de la précédente puisqu'elle se fait au nom d'un point de vue particulier et non plus au nom de la nature entière. Elle se résume en ceci que Blyenbergh ne cesse de dire, ben oui, vous réduisez la morale à une affaire de goûts. Alors là, bon, qu'est-ce qu'il va répondre, Spinoza ? Il va se lancer dans une chose très, très curieuse. Il va se lancer dans une tentative pour montrer que… [25 :00] Il conserve un critère objectif pour la distinction du bon et du mauvais, ou de la vertu et du vice. Il va tenter de montrer que le spinozisme nous propose un critère proprement éthique et non pas simplement de goût, un critère éthique du bon et du mauvais, du vice et de la vertu. [*Pendant tout paragraphe, Deleuze parle très lentement*] Il va le montrer alors dans deux textes qui, à ma connaissance, sont les deux textes les plus étonnants, les plus étranges de Spinoza, vraiment, là, des textes les plus étranges, au point que l'un [26 :00] semble incompréhensible -- on ne voit pas ce qu'il veut dire, je crois -- et l'autre est peut-être compréhensible, mais semble très, très bizarre. Enfin tout se résout dans une limpidité merveilleuse, mais il fallait passer par ces deux textes étranges. [*Deleuze examine ces deux textes dans* Spinoza, philosophie pratique, *pp. 50-53 ; Engl. pp. 35-39*]

Le premier c'est dans les lettres à Blyenbergh. Et Spinoza veut montrer dans la lettre du texte - là il faut que je les lise les lettres, parce que c'est la lettre 23, il veut montrer que non seulement, il a un critère pour distinguer le vice et la vertu, mais que ce critère [27 :00] s'applique dans des cas très compliqués en apparence. Et que bien plus, c'est un critère de distinction non seulement pour distinguer le vice et la vertu mais que si on comprend bien son critère, on peut même distinguer dans les crimes, on peut faire des distinctions au niveau des crimes mêmes qui ne sont pas du tout semblables les uns aux autres. Et je lis ce texte qui paraît très curieux.

Il dit et bien voilà, il dit à Blyenbergh : Prenons deux cas, prenons un même acte, qui vraiment passe pour être très mauvais, un cas de matricide. Quelqu'un tue sa mère. [28 :00] Et voilà le texte de Spinoza lettre 23, « le matricide de Néron, en tant qu'il contient quelque chose de positif, n'était pas un crime. » Vous voyez, en tant qu'il contient quelque chose de positif, qu'est ce que ça peut vouloir dire ? Vous vous rappelez, vous voyez vaguement confusément ce que Spinoza veut dire : le mal n'est rien. On a vu quelles nuances il donnait à cette proposition, le mal n'est rien. Donc autant qu'un acte est positif, ça ne peut pas être un crime. Ça ne peut pas être mal. Alors un acte comme un crime, si c'est un crime, ce n'est pas en tant qu'il contient quelque chose de positif, c'est d'un autre point de vue. Bon, soit. On peut comprendre abstraitement ça, [29 :00] on se dit où il veut en venir ?

« Le matricide de Néron, en tant qu'il contient quelque chose de positif, n'était pas un crime. Oreste, » -- Néron a tué sa mère, Oreste a tué sa mère aussi. – « Oreste a pu accomplir un acte qui extérieurement est le même, » -- tuer sa mère – « Oreste a pu accomplir un acte qui extérieurement est le même, et avoir en même temps l'intention de tuer sa mère. » Vous voyez, non seulement identité d'acte de tuer la mère, mais identité d'intention, à savoir meurtre prémédité. « Oreste a pu accomplir un acte qui extérieurement est le même et avoir en même temps l'intention de tuer sa mère, sans mériter la même accusation que Néron. » Bon, et en effet, pour ceux qui se rappellent ce qu'ils [30 :00] ont appris à l'école, nous traitons Oreste d'une autre manière que nous traitons Néron, bien qu'ils aient tués tous les deux leur mère avec l'intention de la tuer.

« Oreste a pu accomplir un acte qui extérieurement est le même et avoir en même temps l'intention de tuer sa mère sans mériter la même accusation que Néron. Quel est donc le crime de Néron ? » C'est là où le texte devient quand même très bizarre. « Quel est donc le crime de Néron ? Il consiste uniquement, … il consiste uniquement en ce que, dans son acte, Néron s'est montré ingrat, impitoyable, et insoumis. » On se dit : qu'est-ce qu'il est en train de… Qu'est-ce qu'il veut dire ? L'acte est le même, l'intention est la même, il y a une différence au niveau de quoi ? "Dans son acte, Néron s'est montré ingrat, impitoyable et insoumis". [31 :00] C'est quel ordre ? Ce n'est ni l'intention, ni l'acte, c'est une troisième détermination, c'est une troisième dimension de l'acte. Quelle dimension ? Il n'en dit pas plus, et il termine, là, triomphant -- il est formidable, là -- aucun de ces caractères n'exprime quoi que ce soit d'une essence. Donc je me montre impitoyable, ingrat et insoumis, aucun de ces caractères n'exprime quoi que ce soit d'une essence.

On reste songeur, hein ? On est beau, là, tous prêts à se sentir spinozistes et on se dit qu'est ce qu'il raconte ? Est-ce que c'est une réponse à Blyenbergh ? Et on dit : ce texte, il y a urgence, il faut bien en tirer quelque chose mais quoi ? Qu'est-ce qu'on peut en tirer d'un texte, à la fois bizarre et vague... Ingrat, impitoyable et insoumis, alors ? [32 :00] Si l'acte de Néron est mauvais ce n'est pas parce qu'il tue sa mère, ce n'est pas parce qu'il a l'intention de le tuer, de la tuer, c'est parce que Néron, en tuant sa mère, se montre ingrat, impitoyable et insoumis. Et Oreste, lui, il tue sa mère, mais il n'est ni ingrat, ni impitoyable ni insoumis, alors, alors quoi qu'est ce que ça veut dire tout ça ? Bon.

Alors on cherche, on cherche, et puis, à force de chercher, forcément comme il faut lire toute l'*Ethique*, on tombe dans le livre IV sur un texte qui paraît ne rien avoir à faire avec… un texte, alors là, lui, il ne nous laisse pas hésitant à cause du vague, il nous laisse hésitant parce qu'on a l'impression que Spinoza est pris d'une espèce, ou bien d'humour diabolique, ou bien de… ou bien de folie, quoi ! C'est dans le livre IV, [33 :00] la proposition 59, et c'est le Scolie de la proposition 59, et je lis doucement espérant que vous aurez des étonnements. C'est le Scolie. Le texte de la proposition, lui, ne paraît pas simple. Il s'agit de démontrer pour Spinoza, que toutes les actions, auxquelles nous sommes déterminés par un sentiment qui est une passion, nous pouvons être déterminés à les faire sans lui, sans ce sentiment, nous pouvons être déterminés à les faire par la raison.

Tout ce que nous faisons poussés par la passion, nous pouvons le faire poussés par la raison pure. On se dit : oh bon, alors, en effet, pourquoi pas tuer sa mère ? [34 :00] Si je le fais par passion, je peux le faire par raison, hein ? C'est curieux cette proposition... Et le Scolie nous dit la démonstration est assez abstraite, et on se, dit ah bon ? Mais on aimerait bien un peu de concret. Vous lirez le texte, et le Scolie arrive qui commence par : « Expliquons cela plus clairement par un exemple » ! On se dit : Enfin c'est ce qu'on demandait ! et il continue, écoute-le, « Expliquons cela plus clairement par un exemple : Ainsi, l'action de frapper », [*Deleuze fait un geste et dit :* « PAN »], vous allez voir pourquoi je fais ça ; je pourrai frapper autrement, mais d'après la lettre du texte, c'est ça, [*Il fait le geste*] comme ça et... j'abaisse. [*Rires*]

« Ainsi l'action de frapper [35 :00] en tant qu'elle est considérée physiquement... » donc, vous voyez, hein ?... « en tant qu'elle est considérée physiquement et que nous considérons le seul fait qu'un homme lève le bras » -- lève le bras -- « serre le poing.. » -- lève le bras, alors, dans l'ordre : « en tant que nous considérons le seul fait qu'un homme lève le bras » -- ah non, attendez. [*Rires*] lève le bras [*Rires*], « serre le poing, et meut son bras tout entier de haut en bas avec force » [*On entend un gros BOUM sur la table, suivi de rires*], « c'est une vertu » -- *virtus* -- « c'est une vertu qui se conçoit par la structure du corps humain ». Mais il ne faut pas... il faut prendre tout à la lettre ; vous comprenez, en quel sens, il prend vertu [36 :00] – là, il ne triche pas, en effet - c'est une effectuation de la puissance du corps. C'est ce que mon corps peut faire. C'est une des choses qu'il peut faire.

Ça répond à la question que j'ai essayé de commenter déjà, à savoir cette question de Spinoza : mais on ne sait même pas ce que peut le corps. Ça c'est plutôt une chose que tout le monde sait, on sait que le corps humain peut faire ça... un chien ne peut pas, hein,

un chien il peut faire autre chose, [*Rires*] mais il ne peut pas faire ça, donc c'est quelque chose que le corps humain peut faire. Ça fait partie de la *potentia* du corps humain, de cette puissance en acte, c'est une puissance en acte, c'est un acte de puissance. Par là même, c'est ça qu'on appelle vertu. [37 :00] Donc pas de problème, on ne peut pas le reprendre sur ce premier point.

Donc, l'action de frapper en tant qu'elle est considérée physiquement et que nous considérons le seul fait « qu'un homme lève le bras, serre le poing et meut son bras tout entier avec force de haut en bas est une vertu qui se conçoit par la structure du corps humain... » D'accord, rien à dire. Il enchaîne : « Si donc... », « si donc un homme, poussé par la colère ou par la haine » -- voilà le cas ; je vais faire cette action poussée par la colère ou par la haine, c'est-à-dire par une passion. [*Deleuze fait un geste*]. Je fais ça sur la tête de ma mère [*bruit sourd*] [*Rires*] ... Ben il n'y a pas de quoi rire [*Rires*] – « Si donc un homme poussé par la colère ou par la haine est [38 :00] déterminé » -- déterminé par la passion, c'est une... vous voyez le mot, là... il emploie le mot détermination, déterminé… -- Je me dis bon, ça, on le met de côté-là parce que c'est peut -être ça, la troisième dimension de l'action, ce n'est pas la même chose, ni que l'action, ni que l'intention. Outre l'action et l'intention il y aurait la détermination.

Bon, en tous cas, « si donc un homme poussé par la colère ou par la haine, est déterminé à serrer le poing ou à mouvoir le bras, cela vient, comme nous l'avons montré dans la seconde partie, cela vient, de ce qu'une seule et même action peut être associée à n'importe quelle image de chose. » Là il est en train de dire quelque chose, mais, qui paraît très, très bizarre. Il est en train de nous dire : j'appelle détermination de l'action, [39 :00] l'association, le lien, qui unit l'image de l'action à une image de chose. C'est ça la détermination de l'action. La détermination de l'action c'est l'image de chose à laquelle l'image de l'acte est liée. C'est vraiment un rapport qu'il présente lui-même comme association, une seule, un rapport d'association, « une seule et même action peut être associée à n'importe quelle image de chose, » Point et virgule, « et par conséquent, nous pouvons être déterminés par une même et unique action, aussi bien par les images des choses que nous concevons confusément », [*Deleuze se répète ;* 40 :00] « nous pouvons être déterminés à une seule et même unique action, aussi bien par les images des choses que nous concevons confusément, que par les images de choses que nous concevons clairement et distinctement. » [*Pause*] « Aussi est-il clair » -- il estime avoir fini -- « aussi est-il clair que tout désir qui naît d'un sentiment qui est une passion, ne serait d'aucun usage si les hommes pouvaient être conduits par la raison », c'est-à-dire que toutes les actions que nous faisons, déterminées par des passions, nous pourrions les faire aussi bien déterminées par la raison pure.

Vous voyez ce qu'il a voulu dire, là et qu'est-ce que c'est que cette introduction du confus et [41 :00] du distinct ? Il dit -- voilà exactement ce que je retiens de la lettre du texte et c'est à la lettre dans le texte -- il dit, il dit, « une image d'action peut être associée à des images de choses très différentes. Dès lors, une même action, d'après son image, peut être associée aussi bien à des images de choses confuses qu'à des images de choses claires et distinctes. » C'est curieux, moi je dis, ce texte il est, si on le comprend bien, on doit toucher quelque chose de concret dans la manière [42 :00] dont Spinoza vit l'action,

vit les problèmes de l'action et comment se débrouiller. On se dit bon, mais qu'est-ce qu'il, mais qu'est-ce qu'il est en train de nous raconter ?

Alors il faut reprendre l'exemple pour le pousser, je ne sais pas moi là, on a un texte qui exige d'être prolongé littéralement quoi. On ne peut pas se contenter de lire ça et puis de passer à la proposition suivante. Je reprends, j'en suis là : bien, je fais ça [*Deleuze répète le geste*] et... j'abats mon poing sur la tête de ma mère. Voilà un cas. Je fais le même geste et, avec la même violence, j'abats mon [43 :00] poing sur la membrane d'une grosse caisse. [*Pause*] -- J'abuse de votre patience en vous demandant de considérer cet exemple ; ce n'est pas ma faute. -- Tirez une objection tout de suite : ce n'est pas le même geste. Ce n'est pas le même geste.

Bon, cette objection, Spinoza l'a supprimée. Il y a répondu d'avance parce qu'on peut ne pas être d'accord avec lui mais, il a posé le problème dans des conditions telles que cette objection ne peut pas valoir. En effet, il nous demande de consentir à une analyse de l'action très paradoxale, qui est celle-ci, à savoir : entre l'action et l'objet sur lequel elle porte, il y a un rapport qui est un rapport [44 :00] d'association. En effet si entre l'action et l'objet sur lequel elle porte, le rapport est associatif, si c'est un rapport d'association, évidemment Spinoza a raison, à savoir, c'est bien la même action, quelles que soient les variantes -- une action comporte toujours des variantes -- mais c'est bien la même action qui, dans un cas est associée à la tête de ma mère, dans l'autre cas, est associée à la grosse caisse. Donc objection supprimée.

Bon, alors, essayons de pousser : quelle différence il y a ? Quelle différence il y a entre les deux cas, entre ces deux cas ? Au point où en en est, on en perçoit une, ça veut dire on voit très bien ce qu'il veut dire, quoi. On sent ce qu'il veut dire, déjà, Spinoza. Et [45 :00] que ce n'est pas rien ce qu'il veut dire. -- [*Claquement de porte*] Alors vous voyez, quelqu'un vient de partir. Il ne saura pas. C'est embêtant pour lui, pour sa vie. Qu'est-ce qu'il va faire ? -- Eh ben voilà, voilà, je dis comme ça, reprenons, revenons maintenant aux critères, on va voir ensuite comment rattraper la lettre du texte, mais revenons aux critères dont on est sûrs, nous, au point où on en est de notre analyse. Qu'est-ce qu'il y a de mal, lorsque… Ou qu'est-ce qu'il y a de mauvais, pour parler comme Spinoza, qu'est-ce qu'il y a de mauvais lorsque je fais ça, qui est une effectuation de puissance de mon corps et qui en ce sens est bon ? Et ça, c'est toujours bon, ah ! Je fais ça, simplement je donne un coup [46 :00] sur la tête. Qu'est-ce qui est mauvais ? C'est que je décompose un rapport. Je décompose un rapport, à savoir, la tête de ma mère.

Vous vous rappelez un très beau texte de Beckett, peut-être, [*Deleuze rigole*] un texte de Beckett où la créature de Beckett, n'est-ce pas, pour parler avec sa mère qui est sourde, aveugle je ne sais pas quoi, qui n'existe plus qu'à l'état de reste, de reste indéterminé, il doit donner des coups sur la tête de sa mère comme ça. Alors il tape sur la tête, et alors si c'est deux coups, ça veut dire je sais plus quoi, si c'est un coup, si c'est trois coups tout ça. La pauvre, elle n'en peut plus, mais enfin il ne la tue pas dans ce cas-là, mais enfin il a bien ce geste, bon mais enfin, voilà.

Qu'est-ce qu'il y a de mauvais ? [47 :00] La tête de la mère ne supporte pas -- c'est-à-dire la tête de la mère, c'est un rapport, c'est un rapport de mouvement et de repos entre particules, comme tout -- parce que là, en tapant comme ça sur la tête de la mère, je détruis le rapport constituant de la tête, ce que l'on peut exprimer simplement par exemple, ma mère s'évanouit, sous mes coups, ou bien elle meurt. [*Pause*] Donc, je dirais en termes spinozistes, que dans ce cas, j'associe mon action à l'image d'une chose dont le rapport est directement décomposé par cette action. Donc le rapport constituant je l'associe -- là, je suis en train de commenter à la lettre, il me semble, [48 :00] le texte -- j'associe l'image de l'acte à l'image de quelque chose dont le rapport constituant est décomposé par cet acte. [*Pause*]

Et là vous avez tout compris quand je fais ça [*le geste*] et que j'abats mon poing sur un gong ou sur une grosse caisse, qu'est-ce que je fais ? Cette fois-ci la membrane se définit comment ? La membrane ou le gong se définit comment, -- je dis n'importe quoi -- d'après la tension de la membrane ? La tension de la membrane, elle sera [49 :00] définie aussi par un certain ensemble de rapports. Une membrane aura quelle puissance si elle fait partie de ma puissance ? Faire ça, la membrane elle aussi, et la tête de ma mère aussi, tout ça, ça a une puissance. Il se trouve que dans le cas de la tête, encore une fois, je décomposais le rapport constituant correspondant à la puissance de la tête. Dans le cas d'une membrane, sa puissance, c'est quoi ? C'est mettons des harmoniques. Oh ! le gong ! Là j'ai associé mon action [50 :00] à l'image de quelque chose dont le rapport se composait directement avec cette action, à savoir : j'ai tiré de la membrane des harmoniques. [*Pause*] Ça il faut que vous le compreniez parce que, sinon, vous allez être perdu pour tout le reste !

Quelle est la différence ? Enorme, énorme. Il faut que vous compreniez bien ça : dans un cas, j'ai associé mon action, encore une fois, l'image d'une chose dont le rapport se compose directement avec mon acte, avec le rapport de mon acte ; dans l'autre cas j'ai associé mon acte à l'image d'une chose dont le rapport est immédiatement, directement décomposé par mon acte. [*Pause*] [51 :00] Ah ! vous tenez le critère de l'éthique pour Spinoza, qui est un critère très, très modeste, là aussi oh ben, il ne s'agit pas de... Il s'agit de se débrouiller comme on peut, et là il nous donne une règle. Il nous donne une règle ; vous allez voir que ça fait un type de vie assez particulier, la manière dont sûrement Spinoza vivait. Il aimait bien les décompositions de rapports. Ses biographes, il y en a deux, trois biographies de son temps où on raconte un peu sa vie. On raconte qu'il adorait les combats d'araignées, il les faisait se battre, il laissait les toiles d'araignées chez lui, il était pourtant très propre, il laissait les toiles d'araignées puis il attrapait des mouches et les mettait sur les toiles pour voir ce qui allait se passer, ou bien alors il faisait se battre des araignées entre elles ça, il aimait bien ça le faisait rire. [*Rires*] ! [52 :00] C'était... Oui ?

Richard Pinhas : Le problème qui se poserait ce serait à savoir : est-ce que tu peux introduire le bon et le mauvais sous la forme de la décomposition d'un rapport sans inclure immédiatement une hiérarchie ? Tout ce que tu disais jusqu'à maintenant semblait l'exclure. Or dans le cas d'Oreste que tu citais comme deuxième exemple, est-ce qu'on peut décomposer un rapport pour la continuation d'un rapport ?

Deleuze: Eh bien, tu me devances, hein, tu vas trop vite toi! [Il] faut déjà avoir tout compris pour dire ça ! C'est bien ! Hiérarchie ? Pour le moment, je n'introduis pas de hiérarchie ; je dis là le fait est là. Imaginez vos actions quotidiennes. Ben, il y en a un certain nombre - vous allez voir - il y en a un certain nombre, qui ont [53 :00] comme caractère de se composer directement ou plutôt de s'associer avec une image de chose ou d'être qui se compose directement avec l'action, et d'autres -- je ne dis pas que l'un vaille mieux -- ça sera, par conséquence, ce qu'on va dire, et vous entreprenez aussi un type d'actions associées à des images de choses dont le rapport est décomposé par l'action. Alors, par convention, on va appeler "bon" les actions de composition directe, on va appeler "mauvais" les actions de décomposition directe.

Bon, mais là on en est encore à patauger dans beaucoup de problèmes. Premier problème : en quoi est-ce que [54 :00] ce texte de l'*Ethique* peut nous apporter une lueur sur le texte de la Lettre ? La différence entre Oreste et Néron puisque, dans le texte de l'*Ethique*, il n'est pas question d'Oreste et de Néron. Or dans le cas Oreste-Néron, ce n'est pas comme moi, j'ai pris un exemple privilégié -- le poing, le bras levé qui s'abat soit sur la tête, soit sur un gong. Mais dans la Lettre, il ne s'agit pas de ça, il s'agit de deux actions qui sont également des crimes.

Donc, pourquoi est-ce que Néron a fait quelque chose de mauvais alors que selon Spinoza on ne peut même pas dire qu'Oreste, en tuant sa mère, ait fait quelque chose de mauvais ? Là quand même, [55 :00] au point où on en est, on a là aussi une petite lueur : comment on peut dire une chose pareille ? On peut dire une chose pareille en fonction de ce qui suit, à savoir, on a maintenant la méthode spinoziste d'analyse de l'action. L'action sera décomposée suivant deux images, toute action sera décomposée suivant deux images, sera analysée suivant deux, plutôt deux dimensions : l'image de l'acte comme puissance du corps, ce que peut le corps, et l'image de la chose associée, c'est-à-dire, de l'objet sur lequel l'acte porte. Entre les deux, il y a un rapport d'association ; c'est une logique de l'action. Elle n'est pas coutumière, [56 :00] elle n'est pas... Mais peut-être que c'est comme ça, c'est une manière de vivre. [*Pause*]

Revenons à Néron-Oreste : Néron, il tue sa mère. Peut-être qu'elle était désagréable, peut-être qu'elle était embêtante, peut-être qu'elle avait tué d'autres gens, elle-même. Bon malgré tout, Néron en tuant sa mère, malgré tout, je dis, -- c'est très nuancé comme jugement -- elle a pu être criminelle elle-même, elle a pu faire tout ce que vous voulez, toutes sortes de très vilaines choses, se conduire très mal. Ça n'empêche pas, comme on dit, que c'était sa mère ; ça n'empêche pas que c'était sa mère, c'est-à-dire Néron [57 :00] a associé son acte directement à l'image d'un être dont le rapport serait décomposé par cet acte. Il a tué sa mère, un point, c'est tout. Donc le rapport d'association primaire, directe est entre l'acte (lever le bras) et une image de choses dont le rapport est décomposé par cet acte. Oreste, lui, il tue sa mère parce qu'elle a tué Agamemnon, [*Pause*] c'est-à-dire parce qu'elle a tué son mari, parce qu'elle a tué le père d'Oreste. [58 :00] En tuant sa mère, Oreste poursuit une sacrée vengeance. Qu'est-ce que ça veut dire une vengeance ? Spinoza ne dirait pas une vengeance. Selon Spinoza, Oreste associe son acte, non pas à l'image, euh, de Clytemnestre dont le rapport va être décomposé par cet acte, mais il l'associe au rapport d'Agamemnon qui a été décomposé par

Clytemnestre. En tuant sa mère, Oreste recompose son rapport avec le rapport d'Agamemnon. [*Pause*] [59 :00]

Faisons un pas de plus : en quoi c'est une réponse à la question, à la seconde objection ? Evidemment, c'est une réponse très forte, en tout cas, parce que Spinoza est en train de nous dire « oui, d'accord ». Au niveau d'un point de vue particulier, vous, moi, au niveau d'un point de vue particulier, c'était le niveau de la seconde objection. Il y a toujours à la fois composition et décomposition de rapports. Ça, c'est vrai, oui, il y a toujours à la fois composition et décomposition de rapports. Est-ce que ça veut dire que le bon et le mauvais se mélangent et deviennent indiscernables ? Non, dit Spinoza, parce qu'au niveau d'une logique du point de vue particulier il y aura toujours un primat ; parfois primat très compliqué, primat très nuancé. Tantôt la composition de rapports sera directe [60 :00] et la décomposition indirecte. Tantôt, au contraire, la décomposition sera directe et la composition indirecte. – Non, ou l'inverse, je ne sais plus ; je me suis embrouillé ; corrigez de vous-même. -- Et Spinoza nous dit, j'appelle « bon », « bonne », une action qui opère une composition directe des rapports même si elle opère une décomposition indirecte. Et j'appelle « mauvaise » une action qui opère une décomposition directe même si elle opère une composition indirecte. [*Pause*]

En d'autres termes, il y a deux types d'actions : des actions où la décomposition vient comme par conséquence et non pas en principe [61 :00] parce que le principe est une composition. Ça ne vaut que pour mon point de vue, du point de vue de la nature tout est composition. C'est par là que de toute manière Dieu il ne connaît pas le mal, ni même le mauvais. Il ne sait même pas ce que ça veut dire, le mauvais. Mais moi, oui, de mon point de vue, il y a du bon et du mauvais. Et ça ne veut pas dire… Alors voyez « il y a du bon et du mauvais », dit Spinoza, là-dessus, objection. Il n'y a pas de bon et de mauvais puisqu'il y a toujours à la fois composition et décomposition. Réponse de Spinoza : « oui, mais de mon point de vue » ; il y a tantôt des actions qui se composent directement et qui n'entraînent qu'indirectement des décompositions, et inversement, il y a des actions qui directement décomposent et n'impliquent de compositions qu'indirectement. [62 :00] C'est là le critère du bon et du mauvais, c'est avec ça qu'il faut vivre. Qu'est-ce que ça veut dire « c'est avec ça » qu'il faut vivre ?... Oui ?

Un étudiant: J'ai l'impression que c'est un modèle de physique absolue c'est-à-dire d'un mouvement physique absolu qui permettrait d'annuler la dimension symbolique et de s'en passer, et est-ce que vous abordez vraiment à fond le problème du matricide en fait? Je ne sais pas quelle est la perspective de Spinoza quand il évoque le problème du matricide mais tel que vous le décrivez on a l'impression que la puissance symbolique du matricide est complètement annihilée, elle n'existe plus, mais est-ce que c'est exact ?

Deleuze: La question peut vouloir dire plusieurs choses: est-ce que c'est exact en soi, [63 :00] ou est-ce que c'est exact par rapport à Spinoza ? Est ce que c'est vrai en soi tout ce que je dis, c'est à vous d'en juger ; je ne veux pas brutaliser vos consciences, hein ! La seule question que je puisse retenir c'est : est-ce que c'est exact par rapport à Spinoza ? Tel que vous venez de poser la question la réponse me parait ne faire aucune difficulté, à savoir : Spinoza est un auteur qui chaque fois qu'il a rencontré le problème d'une

dimension symbolique n'a cessé de l'expurger, de la chasser et de tenter de montrer que c'était une idée confuse de l'imagination et de la pire imagination.

Georges Comtesse : Mais pourtant dans l'exemple d'Oreste, si le matricide d'Oreste est différent du matricide de Néron, il reste, malgré tout, que lorsque Oreste tue sa mère, d'après l'interprétation de Spinoza, [64 :00] le crime d'Oreste, c'est tout simplement l'affirmation de la filiation décomposée par la mère. Donc, on ne peut pas réduire le tout à une question simplement physique. C'est tout simplement l'affirmation d'une filiation décomposée. De même...

Deleuze: Filiation, là tu dis beaucoup trop, la filiation, qu'est-ce que c'est ? C'est une composition de rapports, la filiation ?

Comtesse : Peut-être pas...

Deleuze: Ah alors là ça devient plus important! Ma question est ceci : en quoi chez Spinoza, pour Spinoza, puisqu'on ne pense qu'à lui, n'est ce pas ? En quoi pour Spinoza la filiation est-elle autre chose qu'une composition de rapports ?

Comtesse : Ben justement, c'est un mystère.

Deleuze: Il ne connaît pas le mystère, Spinoza, tu le sais autant que moi! Il n'y a pas de mystère chez Spinoza. [65 :00]

Comtesse : Le fait qu'il dise que c'est un, que c'est un crime différent. Il ne peut dire que le crime est différent que pour autant qu'il affirme une bonne filiation qui a été décomposée justement par la mère. Qu'est-ce que c'est, par exemple ? Ça renvoie, par exemple, à des textes dans le *Traité Théologico-Politique* où Spinoza curieusement insiste sur le rapport du père et du fils.

Deleuze : Aïe, aïe, aïe.

Comtesse : Comment se fait-il qu'il insiste tant sur ce rapport privilégié ? Est-ce que ça relève simplement de la physique ça ? C'est une question. Et dans l'exemple que tu donnais même, par exemple, dans les Lettres à Guillaume de Blyenbergh, l'exemple justement de la pomme, l'affaire, l'histoire de la pomme : finalement, l'histoire de la pomme, c'est une façon [66 :00] comme une autre de nous dire qu'il y a un bon père, celui qui donne un bon conseil et qu'il y a vraiment un imbécile qui ne suit pas le bon conseil du père. Donc chez Spinoza il y a, à travers tous ses textes il y a un rapport très curieux de filiation, qui est peut-être un rapport de filiation, qui est peut-être un rapport, mais est ce que l'on peut dire qu'un rapport de filiation est physique ? [*Deleuze tousse*] C'est un problème ça.

Deleuze: Ecoute...

Claire Parnet: Moi, je dirais bien quelque chose aussi...

Deleuze: Là ton cœur, Comtesse, souffre autant que le mien lorsque tu es en train pratiquement de traiter la substance de Spinoza comme un père, hein? [*Rires*] Lorsque Dieu fait une révélation à Adam, dire que c'est bien la preuve qu'il y a un rapport de filiation du type père-fils, enfin tu peux dire tout ce que tu veux, mais tu sens bien que tu quittes largement le domaine du spinozisme. [67 :00] Ça, chez Spinoza, ça n'a jamais fonctionné comme ça. Alors ce que je maintiens, c'est que si l'on introduit, d'une manière ou d'une autre, une dimension symbolique, où, d'après laquelle, si je comprends bien, la substance agirait paternellement par rapport au mode, c'est un meurtre de tout le spinozisme ; tu le sais tellement, enfin c'est pour me taquiner que tu dis tout ça ! [*Rires*] C'est... C'est…

Il lui arrive, en effet, à ce moment-là, il faut prendre comme tu les invoques toi-même les pages du *Traité Théologico-Politique*. Chaque fois qu'il tombe sur l'idée d'une dimension symbolique, il explique que c'est le truc des prophètes, les hommes de la dimension symbolique et qui interprètent le rapport Dieu-mode comme un rapport du type père-fils en effet et qui réclament des signes. C'est même par là qu'il définit très profondément le prophétisme. Le prophétisme, c'est l'acte par lequel je reçois [68 :00] un signe, ou je crois que je reçois un signe et par lequel j'émets des signes. Et toute la théorie... Il y a bien une théorie du signe chez Spinoza. Ça consiste à rapporter le signe à l'entendement et à l'imagination la plus confuse du monde. Et dans le monde tel qu'il est, suivant Spinoza, l'idée même de signe n'existe pas ; il y a des expressions, et il n'y a jamais de signes.

Si bien que lorsque Dieu, là je m'oppose très fort à l'interprétation que tu suggères du texte de la pomme. Lorsque Dieu révèle à Adam que la pomme agira comme un poison, il lui révèle une composition de rapports, il lui révèle une vérité physique. Il ne lui envoie pas du tout un signe. Il ne traite pas du tout Adam comme si c'était un prophète, pour la simple raison qu'au niveau de Dieu, il n'y a pas de prophète. Il n'y a [69 :00] aucun prophète puisque le prophétisme c'est dans la mesure où l'on n'est pas spinoziste selon Spinoza c'est dans la mesure où l'on ne comprend rien au rapport substance-mode que l'on invoque des signes et que l'on dit "Dieu m'a fait un signe".

Mais Spinoza dit mille fois « Dieu ne fait jamais aucun signe : il donne des expressions ». Et qu'est-ce que ça veut dire des expressions précisément univoques ? Il ne donne pas un signe qui renverrait à une signification ou à un signifiant, il n'agit pas comme un signifiant quelconque. Toute notion, dit Spinoza, serait vraiment « démente » quoi. Euh, il s'exprime, c'est-à-dire, il révèle des rapports, et révéler, ça ne veut pas dire du tout quelque chose un acte mystique ou un acte symbolique. Révéler, c'est donner à comprendre ; il donne à comprendre des rapports dans l'entendement de Dieu, il ne les donne pas à la manière d'un père qui donne un conseil, absolument pas ! [70 :00] Il le donne à la manière de la Nature quand elle me présente une loi, à savoir, par exemple, la pomme tombe. Eh bien, ça c'est une révélation de Dieu : la pomme tombe, c'est une composition de rapports, oui, ça. Mais si vous voulez introduire dans Spinoza quoi que ce soit qui déborde cette composition de rapports, vous avez peut-être raison de votre point de vue à vous ; permettez-moi de vous maudire du point de vue de Spinoza parce qu'à ce moment-là, ce qui est très légitime, vous êtes dans une atmosphère et vous êtes dans une

problématique qui n'a rien à voir de près ou de loin avec celle de Spinoza… Oui ? Euh, pardon.

Richard Pinhas : Je pense que, oui, toute composition de rapport directe est forcément nécessaire dans le sens où enfin implique une nécessité absolue, dans le sens où si elle n'est pas effectuée, la puissance de l'acte n'est pas effectuée non plus.

Deleuze: Ah ça, c'est plus compliqué. [71 :00]

Richard Pinhas : Il n'y a pas le choix ; j'exclus même toute dimension politique…

Deleuze: Oreste n'avait pas le choix; mais, si! puisque Néron lui a fait une décomposition directe.

Pinhas : Et si Oreste ne tuait pas sa mère, il n'effectuait pas de rapports nécessaires à la continuation de l'ensemble des rapports dans lequel il était impliqué. On a un schéma d'implication et d'obligation nécessaires entre guillemets pour l'instant par rapport à la nécessité de l'effectuation du rapport...

Deleuze: Du point de vue de la composition?

Pinhas : Oui, complètement.

Deleuze: Mais ce n'est pas nécessaire que des compositions directes se fassent.

Pinhas : Non, mais quand telle composition directe est suggérée, par exemple, par un ensemble de modalités entre divers rapports si cette composition n'est pas faite, si cette composition directe n'est pas effectuée c'est à dire si on dénie par exemple sa nécessité, on entraîne une décomposition [72 :00] encore plus grande, à savoir si, dans le cas d'Oreste très précisément...

Deleuze : Oh, il se serait retiré. Non, je crois là, tu es trop, du coup-là, tu es, toi, un spinoziste trop rigoureux.

Pinhas : Non, mais c'est assez, c'est, c'est ...

Deleuze: On pourrait aller jusque-là, mais je ne crois pas… [*Interruption de la séance*] [1 :12 :17]

Partie 2

Deleuze : … Il se retire des affaires du père, il se retire de la vie sociale et mondaine,

Pinhas : Alors, reprenons les cas de figures très, très simples, à savoir il y a un rapport direct qui peut arriver, qu'est-ce qui se passe si on ne le fait pas ? Alors, tu as évoqué deux cas, soit tu … Soit, il n'est pas nécessaire de tuer sa mère et, bon, dans le cas

d'Oreste, ça a des conséquences encore plus graves, que le fait de [*mot inaudible*], plus graves, pas qu'au niveau d'Oreste, des conséquences extrêmement graves au niveau de, du devenir d'Athènes, enfin c'est énorme quoi.

Deleuze : Oui. Ah ben oui, parce que les rapports se composent, il y a un enchaînement des rapports.

Pinhas : Alors, les harmoniques de ta puissance de composer, au sens propre, [73 :00] officiel, la puissance d'exécuter alors, la force physique en tant que virtuose du tambour, par exemple, la pièce de musique, elle souffre, quoi ; la pièce de musique, il lui manque une harmonie terrible...

Deleuze: Il lui restera sa vérité éternelle non effectuée... Ah oui, est-ce que tu veux dire, est-ce que tous les rapports doivent être effectués? Oui alors, là, je rejoindrais Comtesse. S'il y a un ordre des filiations chez Spinoza, cet ordre évidemment n'a rien de symbolique ; c'est un ordre qui de proche en proche, fait que la Nature, comme pour Spinoza la Nature elle même est un individu qui englobe tous les individus, ben, il y a un ordre de composition des rapports, et il faut bien que tous les rapports soient effectués. Oui, ça, on peut dire, nécessairement, la nécessité de la Nature, c'est que, [74 :00] il n'y aura pas de rapport non effectué. En effet, tout le possible est nécessaire, tout ce qui possible est nécessaire, ce qui signifie tous les rapports ont été, sont, ou seront effectués.

Une participante : Il y a un exemple...

Deleuze (qui répond toujours à Pinhas) : Ah, sans aucun symbolisme ça, ça va de soi… Oui ?

La participante: Il y a un exemple assez curieux chez [Pierre] Clastres, enfin dans la *Chronique des Indiens Guayaki* [*Paris : Plon, 1972*] quand à un moment il décrit une femme, dont l'enfant est tué, et le père apprend quelle est la personne qui a tué l'enfant, et il va à ce moment-là se venger, sur quelqu'un d'autre, de la famille de cette personne. [Deleuze : Oui, oui] Et c'est très curieux parce que ça continue comme ça, disons à peu près trois ou quatre fois, et on ne sait pas où ça se passe, mais il y a un moment où ça s'arrête, c'est-à-dire que ça pourrait très bien continuer, et bon, dans une tribu, on pourrait très bien penser que.. .

Deleuze : Oui, tu as raison… C'est comme si on était arrivé au bout [75 :00] d'une composition des rapports, bon, là ça tombe, ça va reprendre après, c'est très juste ça...Et c'est toujours comme ça dans les rapports d'association. Vous procédez de proche en proche et puis il y a un moment où le rapport ne passe plus. C'est fini, là, il s'est détendu, à force de servir, de se déplacer, il s'est détendu, tandis que Spinoza, il est très... Quoi ?

Un étudiant : [*Inaudible*]

Deleuze: Si, si, les rapports eux-mêmes c'est les rapports eux-mêmes qui ont leurs limites d'application, de déplacement, ça se distingue. Alors ils n'ont plus à être effectués. Le

même rapport, il ne ferait pas de l'éternel retour Spinoza ; le même rapport ne sera pas effectué deux fois. Il y a une infinité d'infinités de rapports. La nature entière c'est la totalité des effectuations de tous les rapports possibles donc nécessaires. Ça c'est l'identité chez Spinoza, [76 :00] l'identité absolue du possible et du nécessaire.

Là vous comprenez j'ai fait une allusion à cette histoire de prophétisme parce que j'y étais poussé. Spinoza, il dit une chose très simple, à cet égard, qui sera reprise d'ailleurs par Nietzsche, par tous ces auteurs dont on peut dire que, en effet, ils sont, en ce sens, des auteurs qui ont poussé le positivisme le plus loin possible. Et là, je ne reculerai pas à propos de Spinoza devant même un mot comme *physicalisme*. Euh, ils ont été très loin dans ce sens parce que, voilà, en gros, l'idée qu'ils se font, ils disent d'accord, il y a des lois. Ces lois, c'est des lois de la nature. Donc quand on parle de révélation divine, il n'y a absolument rien de mystérieux, ni de religieux là-dedans. La révélation divine, c'est simplement l'exposition des lois. Il y a une exposition des lois. Or vous voyez ce que Spinoza appelle une loi : une loi, c'est une composition de rapports. Dans une loi vous avez toujours une composition de rapports, [77 :00] et c'est ça que vous appelez une loi. Et c'est ça qu'on appellera « loi de la Nature ».

Maintenant, Spinoza dit « les gens, ils sont bornés ». Alors quand on est très bornés, et ça il le dit en toutes lettres dans le *Traité théologico-politique*, quand on est très borné, on ne comprend pas les lois comme des lois. Alors comment on les comprend ? On me dit, prenez un petit enfant à l'école. La maîtresse lui révèle : 2 + 2 = 4, 2 + 2 = 4, c'est typiquement une composition de rapports. Vous avez le rapport 2 +2, vous avez le rapport 4, et vous avez, rapport d'identité entre le rapport 2 + 2 et le rapport 4. [78 :00] Alors bon, le petit enfant, il ne comprend rien. Quand vous ne comprenez rien, comment vous entendez une loi ? Vous l'entendez comme un ordre. Vous l'entendez comme un commandement. Le petit enfant, il se dit, oh la la ; euh, faut pas que j'oublie ça, euh. 2 + 2 = 4, 2 + 2 = 4, et il n'a rien compris, il comprend la loi nature comme une loi morale. IL FAUT QUE ! Et si tu dis autre chose, tu seras puni !

Bon, vous me direz, mais c'est vrai ça procède comme ça. Oui, ça procède comme ça en fonction de notre entendement borné. Si nous saisissions les lois pour ce qu'elles sont, pour des compositions de rapports, et des compositions physiques de rapports, [79 :00] des compositions de corps, si nous saisissions les lois comme des compositions de rapports entre les corps, des notions aussi étranges que commandement, obéissance, mais nous resteraient complètement inconnues, c'est dans la mesure où nous percevons une loi que nous ne comprenons pas, que nous l'appréhendons comme un ordre. « Tu feras ceci », Dieu n'a strictement rien interdit, explique Spinoza, à Adam. Il lui a révélé une loi, à savoir, que la pomme se composait avec un rapport qui excluait mon rapport constituant. [80 :00] Donc, c'est une loi de la nature, exactement comme l'arsenic induit les parties du sang à prendre un autre rapport. Elles se composent avec cet autre rapport qui exclut le mien, qui exclut celui de mon sang. Adam ne comprend rien à rien, et au lieu de saisir ça comme une loi il saisit ça comme... un interdit de Dieu !

Alors quand je saisis les choses sous forme de « commandement/ obéissance », au lieu de saisir des compositions de rapport, à ce moment-là, oui, je me mets à dire « ah… c'est le

père », « ah... Dieu est comme un père... » et, évidemment, je transmets, à la fois, je réclame un signe ; c'est là que l'analyse du prophétisme chez Spinoza, le prophète pour Spinoza, je vous disais, c'est essentiellement celui qui, ne saisissant pas [81 :00] les lois de la nature, va juste dire tout le temps : « où est le signe qui me garantit que l'ordre est juste ? » En effet, si je ne comprends pas que 2 + 2 = 4, [que] ça détermine une composition de rapports, je comprends ça comme un ordre, « interdit de dire 2 + 2 = 5 ». Comme je ne comprends rien à la loi, je réclame, en revanche, un signe pour être sûr, que ce qu'on m'ordonne de faire, eh ben, c'est bien ce qu'on m'ordonne de faire.

Donc le prophète, il est interpellé par Dieu, nous raconte l'Ancien Testament. Il ne comprend rien, sa première réaction, c'est : « Dieu, donnes moi un signe, que c'est bien toi qui [82 :00] me parles », et ensuite, quand le prophète a le signe, il va lui-même émettre des signes. Ça va être un langage du signe. Et le langage du signe, ben, en quoi ça se relie ? Vous allez mieux comprendre peut-être ce que veut dire Spinoza ; il oppose réellement -- je crois que c'est même un des points les plus forts, qui serait un des points les plus modernes de Spinoza -- en quel sens c'est un positiviste ? Aujourd'hui on dirait, c'est une forme de positivisme logique très, très curieuse, et physique, physico-logique, il oppose l'expression et le signe, pourquoi ?

Il dit tout le temps, Dieu s'exprime, les attributs expriment, les modes expriment. Mais justement, il oppose ça au signe. C'est que, le signe est toujours, on dira en langage logique savant, le signe est toujours [83 :00] *équivoque*. Il y a une équivocité du signe, c'est-à-dire, le signe signifie, mais il signifie en plusieurs sens. [*Pause*] L'expression, par opposition, là, l'expression, elle est uniquement et complètement *univoque*. [*Pause*] C'est le sens, il n'y a qu'un seul sens de l'expression, c'est le sens suivant lequel les rapports se composent. [*Pause*]

Si bien que Spinoza, si je voulais résumer à la lettre, une des thèses du *Traité théologico-politique*, je dirais : Dieu s'exprime, selon Spinoza, Dieu procède par expressions, et jamais [84 :00] par signe. Il y aurait comme deux langages. Un faux langage qui est le langage des signes, un vrai langage qui est le langage de l'expression. Le langage de l'expression c'est la composition des rapports à l'infini. Alors, tout ce que consentirait Spinoza c'est que, précisément parce que, nous ne sommes pas philosophes, parce que notre entendement est borné etc., etc., on a toujours besoin de certains signes. Il y a une nécessité vitale des signes parce qu'on comprend très peu de choses dans le monde. Alors il y a une nécessité vitale des signes. C'est comme ça que Spinoza justifie la société. La société, c'est l'instauration du minimum de signes indispensables à la vie. Donc il y a bien des rapports d'obéissance et de commandement. [85 :00] Ah, ben oui, si on avait la connaissance, il n'y aurait pas besoin d'obéir ni de commander. Mais il se trouve qu'on a une connaissance très limitée.

Donc tout ce qu'on peut demander à ceux qui commandent et qui obéissent, c'est de ne pas se mêler de la connaissance. Si bien que toute obéissance, et commandement portant sur la connaissance, est nul et non avenu. Ce que Spinoza exprime, dans une très belle page du *Traité théologico-politique*, à savoir que, il n'y a qu'une liberté absolument inaliénable, c'est la liberté de penser. Là, dans un texte qui pour l'époque, est très, est très

fort. Si vous voulez, les deux domaines, s'il y a un domaine symbolique, c'est celui de l'ordre du commandement et de l'obéissance. Ça c'est le domaine du symbolique. Le domaine des esprits, c'est le domaine des signes. Le domaine de la connaissance, c'est un autre domaine, c'est le domaine des rapports, c'est-à-dire des expressions univoques. [86 :00] [*Fin de la transcription de Web Deleuze*]

Pourquoi faut-il, malgré tout, un minimum de symbolisme ? Il faut un minimum de symbolisme parce que votre connaissance est étrangement finie, limitée, et que bien plus, il faut vivre avant que vous l'ayez perfectionnée. Mais, voie de conséquence immédiate, tout ordre, tout commandement, toute obéissance dans le domaine de la connaissance, est nul et non avenu. Pour le reste, obéir quant à la pratique, aux actions, oui oh oui, et après tout, les signes d'une société, alors le problème social, il se posera comment, le problème politique, quel est le régime politique où les signes sont les moins nocifs, c'est-à-dire, empiètent moins, empiètent le moins sur la puissance de pensée et nous font faire le moins de bêtises possible, [87 :00] c'est-à-dire, laissent toutes ses chances à l'homme libre ? Et sa réponse finale, c'est que c'est finalement la démocratie, ce régime le plus satisfaisant. Bon, mais ça ne dépasse pas ça.

Alors, vous voyez, en ce sens, oui je corrige un peu ce que je viens de dire. Je maintiens que pour Spinoza dans le domaine de la connaissance, tout rapport symbolique est absolument exclu, chassé, éliminé, que la seule dimension permanente du symbolisme c'est les signes prophétiques ou sociaux, et les signes prophétiques ou sociaux, eh ben oui, il en faut, plutôt pas prophétiques, le moins prophétique possible. Il en faut parce que, nous ne sommes pas menés par la raison. Si on était menés par la raison, c'est-à-dire par la puissance de pensée ou de connaître, il n'y aurait aucun besoin de signes d'aucune sorte. [88 :00] Alors en ce sens il va jusqu'à dire ah ben oui, le Christ c'est bien, c'est-à-dire en tant que juif, excommunié de la synagogue, et non chrétien, il présente du Christ une image alors qui est assez proche de celle de, de Nietzsche plus tard. Vous savez, c'est l'opération qui consiste à imaginer, à essayer de séparer une espèce de personnalité du Christ, la personne du christ indépendamment des églises.

Il dit oui, que le Christ, ben oui, c'est un des hommes les plus doux et les plus sages, qui ait jamais eu lieu sur cette terre. Les églises en ont fait quelque chose d'abominable, de très terrible, bon, selon Spinoza, mais il parle tout le temps, du Christ -- ouh, non, là, pas tout le temps -- quelque fois il parle du Christ ou de l'entendement divin. Le Christ c'est l'entendement divin, alors en deux sens, parce que lui, c'est par le Christ [89 :00] que passe la révélation des rapports, ça il le dirait très volontiers, mais d'autre part, le Christ, il est à cheval sur deux choses. C'est le Christ qui a fait une économie des signes les plus raisonnables, finalement, qui nous permettent le mieux de vivre. Il a un bizarre christianisme personnel, Spinoza, euh, très curieux. Enfin c'est compliqué, tout ça.

Bon, voilà, mais on n'a pas fini ; quelle heure il est ? Midi ? Vous êtes fatigués ? Du repos ? Non ? Non, j'arrête très vite, aujourd'hui.

Comtesse : Est-ce que tu dirais que la substance infiniment infinie est l'exprimée des expressions univoques ? [*Pause*]

Deleuze: Non, parce que ça la rendrait -- je ne sais pas, toi, ce que tu dirais mais -- ça la rendrait, à mon avis, ça la rendrait, si je prends ta formule même, « la substance est l'exprimé des expressions », [90 :00] alors, les expressions seraient donc, si je comprends bien, les modes, et en effet, les modes sont des expressions. Les modes, c'est des expressions de la substance. Et, ça aurait un danger, je crois ; le danger ça serait de faire de la substance, quelque chose d'impassible et de ..., et de presque passif. Alors, cette formule, « la substance est l'exprimée des expressions », à mon avis, elle ne pourrait être présentée, elle ne pourrait être tenue, que si tu t'engages en même temps dans une analyse de ce que tu appelles "l'exprimé", où ce serait finalement l'exprimé qui serait véritablement actif dans les expressions. Alors ça me paraît dangereux parce qu'il faut à ce moment-là changer beaucoup le sens spontané de « exprimé ». En t'écoutant, on a l'impression, « c'est l'exprimé des expressions », ça veut dire : ça résulte des expressions dont la substance ne résulte pas des modes. C'est elle qui produit les modes donc là c'est un [91 :00] exprimé qui finalement constituerait les expressions. En ce sens ça peut se dire, oui…

Comtesse : Ou que la substance soit l'inexprimable des signes.

Deleuze: Non, parce que là, alors, à nouveau, si tu me permets, moi je dirais c'est un contresens, ce serait là, contrairement à la formule précédente, ce serait un contresens absolu sur Spinoza puisque, pour Spinoza, il n'y a pas d'inexprimable en droit. Il y a un inexprimable en fait qui vient uniquement de notre entendement limité, mais, il n'y a pas d'inexprimable en droit. Dieu ne réserve absolument rien en lui d'inexprimable. C'est le contraire d'une théologie négative, dans ce qu'on a vu au tout début de l'année. La théologie négative nous dit très bien ça, de [Jakob] Böhme à Schelling, la théologie négative, vous la reconnaissez en ceci, qu'on nous dit : en Dieu, il y a un fond qui, en tant que fond, ou un, bien mieux qu'un fond, un sans-fond, [92 :00] suivant l'expression de Jacob Böhme, il y a un sans-fond, qui comme tel est inexprimable. Et Dieu, pour s'exprimer, doit sortir de ce sans fond qui continue à le travailler dans le fond. Il y a toute une dialectique négative, de la théologie négative qui est très belle, mais qui est l'anti-spinozisme à l'état pur. Il n'y a absolument rien. Pour la théologie négative, il y a, au sein même du plus profond de Dieu, il y a quelque chose d'inexprimable, qui va animer toute la mystique, tout ça.

Pour Spinoza, en droit, c'est-à-dire si je ne tiens pas compte des limites de fait de tel ou tel entendement, en droit, Dieu s'exprime et son expression est absolument adéquate à son être. Il n'y a absolument rien d'inexprimable en Dieu. C'est ce que Spinoza veut dire en disant la connaissance est adéquate. La connaissance est adéquate [93 :00] au connu, c'est-à-dire qu'il n'y a rien dans le connu, qui excède la connaissance… Oui ?

Un participant [*Cette intervention n'est que partiellement audible*]: Excusez-moi, je ne connais pas Spinoza... [*mots pas clairs*] Ce n'est pas un discours très matériel. Je trouve que c'est d'un positivisme effrayant, ennuyeux et terne ; ça n'a rien de libérateur. D'abord, je trouve que ce modèle de physique, pris dans ce sens absolu, c'est une utopie, pure et simple. Ça n'existe plus nulle part, je veux dire, ça n'existe nulle part dans la nature ; ces rapports qui obéissent plus ou moins à des compositions et des

décompositions. C'est l'utopie savante à l'état pur. C'est le monde neutre du laboratoire dans lequel on s'imagine que les grenouilles, que les hommes réagissent par des [*mots pas clairs*]. Je veux dire, c'est la théorie atomiste [94 :00] qui permet de se débarrasser de toutes les dimensions soit arbitraires, soit subjectives, soit en fait énigmatiques, dans le langage et dans la poésie. Par exemple, quand vous rapprochez Nietzsche de Spinoza dans un sens positiviste, là je crois quand même, c'est-à-dire que chez Nietzsche, il prend le risque de laisser, d'abandonner, lui, aussi le monde physique dans lequel ces compositions et ces décompositions [se produisent], au profit d'une expérience complètement énigmatique par laquelle il n'est pas possible de formuler autrement que poétiquement les rapports de l'être dans le monde. Je ne voudrais pas dire mais, moi, ce côté positiviste de savant, ça ressemble... [*Quelqu'un près du microphone chuchote, en bloquant les propos du participant* : (Pour) moi, c'est drôle, ça me semble très matériel] … [95 :00] l'excitation qu'il y a autour de la biologie, par exemple, le rêve du discours neutre qui permettrait de se débarrasser de la véritable dimension humaine, qui est l'énigme… En fait, le problème avec le symbolisme, le symbolique est tout de même autre chose que le commandement, que l'obéissance. Quand on réduit le symbolique à la dimension d'obéissance, c'est une restriction…

Deleuze : Pas pour lui ; pas pour lui. … Je suis navré, pas pour lui.

L'étudiant : … Quand on réduit le symbolique à la dimension d'obéissance, je suis désolé, c'est une restriction...

Deleuze: Ah oui, c'est une restriction même, voulue, c'est une restriction très volontaire.

Le participant: Oui, alors par exemple, dans le monde des animaux, quand il montre des animaux, c'est symbolique. Le physique, tout ça n'existe pas, n'est pas exprimé. Leur langage, enfin, ce n'est pas du tout ça. Enfin deux animaux, deux loups se battent, par exemple, [*mots pas clairs*] [96 :00] pourquoi [est-ce que] ces animaux se contentent dans une bataille d'une expression de soumission symbolique ?

Deleuze: Voilà, écoutez-moi bien…

Le participant [*Il est probable qu'il réagit à des commentaires (inaudibles) venus des étudiants près de lui*] Oui, il y a un intérêt. Le problème, c'est qu'il y a un intérêt métaphysique. Là, le problème, c'est qu'il y a peut-être un intérêt supérieur de l'espèce, qui ne s'exprime pas, que la physique est incapable, du moins, dans le domaine de la physique, de rendre compte.

Deleuze: Je vais vous dire, attendez... [*le participant veut continuer de parler*] attendez... Ce que vous dites m'intéresse énormément parce que c'est presque une épreuve de l'utilité là, de ce qu'on fait ici. Alors ça m'intéresse énormément tout ce que vous venez de dire. Vous avez dit beaucoup de choses. Mais, écoutez-moi bien là, je voudrais à votre tour, parce que je vous parle très sincèrement.

Vous me dites, vous dites, je ne connais pas [97 :00] Spinoza. Ça me convient parce que, mon rêve, ça serait que cette étude, ce cours serve presque à deux sortes de personnes à la fois, celles qui connaissent Spinoza, et celles qui ne le connaissent pas du tout. Alors ça, c'est très bien ; je souhaite qu'il y ait ici beaucoup de gens qui n'ont même jamais lu Spinoza. Je voudrais qu'ils se mettent à le lire. Mais seulement si ça leur plait. Et puis, mais il m'en faut aussi qui le connaissent, sinon euh… C'est ça qui m'empêche de dire des choses qui euh… mais, bon, voilà.

Là-dessus, vous me dîtes que vous, personnellement, ne connaissant pas Spinoza, en m'entendant, vous me faites confiance, et puis vous vous dites, ah ben oui s'il le dit, c'est que Spinoza a bien dû dire ce genre de choses. Et vous me dites « eh ben mon impression c'est que... » vous avez dit deux choses, successivement : c'est que ça n'est absolument pas libérateur, non vous avez dit trois choses : [98 :00] ce n'est absolument pas libérateur ; deuxièmement c'est utopique à la manière d'une utopie scientiste ; et troisièmement, ça tue finalement toute la dimension vraiment symbolique, qui n'est pas celle de l'ordre et du commandement, mais qui est celle du poétique. Voilà il me semble, en gros, vos trois réactions.

Alors là, ne voyez de ma part aucune insolence, à ce que je vais vous dire : parmi ceux qui suivent, ce cours, c'est très normal que, encore une fois, il y en ait qui n'aient jamais lu Spinoza. Si, au bout de, quand même, beaucoup d'heures, -- ce n'est pas la première fois que vous venez ? Ah, c'est la première fois ? Alors euh, bon -- Mais, si vous étiez venu depuis plusieurs fois, je vous dirais, c'est presque les conventions qu'on a passé tous ensemble : vous venez à un cours, si ce dont il est question dans ce cours vous paraît non-libérateur [99 :00] et plutôt abstrait et sans grand intérêt, surtout, [*Pause*] ça va de soi qu'il ne faut pas revenir, quitte à ce que vous reveniez m'entendre quand j'aurai changé de sujet, pour voir si ça vous convient. Donc, je ne peux absolument rien objecter à votre réaction si vous me dites, moi, ce que vous me dîtes de Spinoza, ça me fait un effet non libérateur.

En revanche, moi je vais vous dire, c'est là où il y a un problème : c'est que moi, tout ce que je raconte, ça me paraît, à moi, extraordinairement libérateur, extraordinairement concret. Alors, je me dis, pour moi, c'est non utopique et libérateur au plus haut point. Alors je me dis, ça devient de plus en plus intéressant puisque, vous et moi, on est fait pareil, euh, en apparence, et vous, ça vous paraît étouffant et abstrait. Moi ça me paraît très gai, très concret, très libérateur.

Je prends le dernier point : [100 :00] manque de poésie, vous dîtes. Des poésies il y en a tant, pour moi, Spinoza est vraiment, dans la philosophie, un des plus grands poètes qui aient jamais existé. Alors ça me trouble encore plus puisque votre réaction sincère à vous, c'est, c'est [que ce n'est] vraiment pas poétique. Et vous invoquez l'exemple des animaux. Alors, je me dis, ben oui, il y a quelque chose qui est à la fois dans le cas, dans notre rapport vous-moi, il y a quelque chose que j'ai raté, quelque chose que je n'ai pas su vous faire sentir, vous faire passer à vous, cette espèce de souffle étonnant de poésie. Parce que voilà, ce que je voudrais dire à cet égard, vous avez pris vous-même l'exemple de certains animaux en disant, quand même, même chez les animaux, il y a une

dimension symbolique du comportement, et ça ne se ramène pas à des compositions de rapports parce que les compositions de rapports, ça écrase toute poésie.

Je voudrais juste vous faire sentir, pas du tout pour vous persuader, parce que… Mais presque pour les autres, moi, je dis, au [101 :00] contraire, pour moi, ça me paraît, cette vision, cette composition de rapports qu'à travers les choses, ce sont des rapports qui se composent ou non, ou qui se décomposent, ça me paraît extraordinairement poétique. Puisque vous aimez les dimensions symboliques de l'animal, je prends un exemple typique de la dimension symbolique. Des animaux se menacent, et c'est une menace qu'on appelle symbolique, bon, c'est-à-dire retroussement de babines. Chez les loups il y a des dimensions symboliques comme ça. [*Pause*] dans tous les rapports hiérarchiques, vous savez tout le monde sait ça, les rapports de hiérarchie, alors ils ne se battent pas vraiment, et, il y a le mâle, le vieux mâle, qui se retrousse les babines, le poil se hérisse, bon... Ça, c'est un certain type de langage, qui semble être un langage de signes. Bon, et puis, il y a un moment où une bataille, [102 :00] dont on ne sait pas très bien si elle est symbolique ou si elle est déjà passée à un stade réel, s'ébauche. Et puis, il y en a un des deux qui se couche, et qui présente son ventre ou qui présente son cou, et à ce moment-là, le mâle gagnant s'en va. Et, comme disent tous les éthologues, c'est typiquement une présentation symbolique. L'animal pose sa défaite, avoue sa défaite, en tendant la veine jugulaire. Et, à ce moment-là il n'est pas attaqué. Le mâle qui a gagné s'en va. Ça paraît éminemment symbolique, ben oui.

Mais, je ne dis pas que Spinoza ait raison, mais vous, vous ne pouvez pas dire, qu'il néglige de pareils phénomènes, au contraire, puisque toute sa conception des rapports est faite [103 :00] pour rendre compte de ça. Qu'est-ce que fait le petit loup, quand il tend, quand il se couche, et tend son cou ? Il révèle au loup mâle, dirait Spinoza, il révèle tout son corps sous un nouveau rapport, un certain rapport. Tout à l'heure, le petit loup, il courait auprès des louves. Le gros loup, il n'aime pas ça. Bon. Il y avait quoi là ? Si j'essaye de traduire en termes spinozistes, je dirais que l'affrontement des deux corps se faisait sous des rapports non composables. Supposons un cas, une horde de loups, il n'y a qu'un mâle, chef, qui a toutes les femelles. Le petit loup, il court derrière les femelles ; ça ne va pas. Il y a comme des rapports-là qui vont se heurter. [104 :00] Les rapports qui vont se heurter, ils se heurteront vraiment quand les deux corps sont en contact. Tant que l'arsenic est à dix mètres de moi, il ne me décompose pas. Si je l'avale il me décompose. Le petit loup, bon, il est là. Les deux corps, le corps du vieux mâle et du petit loup vont se heurter. C'est du point de vue d'une logique des rapports que s'établit ce qui nous paraît un langage de signes : les babines qui se retroussent, le poil qui se hérisse, etc. à savoir c'est exactement du type, j'arrive sur quelqu'un, et je fais ça [*le geste de la main levée*], c'est symbolique, c'est symbolique.

Qu'est-ce que c'est ? Je présente mon corps sous un certain rapport. C'est ça que Spinoza il… Et ne me dites pas que ce n'est pas comme ça... J'essaie de faire sentir, même au besoin [105 :00] à d'autres que vous, ce qu'il y a de profondément poétique dans cette vision. Lorsque le petit loup qui ne s'estime pas le plus fort, se couche et tend sa veine jugulaire, admirez ce qui à mon avis est très, très poétique qui s'est fait. Il présente, d'un coup, tout son corps, sous un tout autre rapport. Il y a eu une espèce de changement. Le

petit loup se dérobe devant la confrontation des deux rapports opposés, il recule devant cette opposition de rapports, il se couche, il tend sa veine, il présente son corps sous un rapport éminemment composable. Et c'est précisément pour ça, que le grand loup, ce n'est pas du tout pour des raisons, dirait Spinoza, ce n'est pas du tout pour des raisons symboliques. C'est parce que le petit loup présente alors son corps sous un rapport éminemment composable avec celui du grand loup que le grand loup ne le mord pas, c'est donc [106 :00] une composition, on pourra l'appeler tout ce que vous voulez, poétique, lyrique, les rapports qui se composent forment une nature, mais la nature la plus lyrique du monde.

Lorsque vous, vous n'en retenez que l'aspect scientiste, c'est que vous coupez ces compositions de rapports de ceci : que les rapports se composent physiquement suivant des lois, mais que l'effectuation des rapports se fait dans des corps concrets, et que ces corps concrets ont toutes sortes de démarches, d'allures. Qu'est-ce que j'appellerai, « l'allure » d'un corps, notion éminemment poétique ? « L'allure » d'un corps, c'est très typiquement la facette sous laquelle un corps se tend, c'est-à-dire pour présenter tel rapport plutôt qu'un autre.

Prenez une scène, euh, prenez une scène d'amour, prenez une scène de séduction, une jeune fille séduit un jeune homme, [107 :00] ou inversement, vous me suivez ? Quoi de plus poétique ? Or, si vous considérez les corps, si vous considérez le langage des signes qui a lieu, bien sûr, il y a des signes qui viennent de notre entendement borné, mais, il y a aussi quelque chose d'autre, c'est les signes les plus grossiers, ce n'est pas ceux-là qui sont intéressants. Ce n'est pas ces signes... ce n'est pas les clins d'yeux, ce n'est pas, non, ce n'est pas ça. Mais, c'est ce qui est intéressant dans les scènes de séduction quand elles sont sincères et vécues, c'est toutes ces facettes du corps, toute une espèce de danse involontaire -- ce n'est jamais ce qui est volontaire qui est intéressant -- un tremblement de voix, un regard involontaire, tandis que s'il s'agit de, comme on dit si vulgairement, faire de l'œil, ce n'est pas intéressant, ça, ça ne fait pas partie d'une scène de séduction, mais, c'est à chaque moment le corps qui change de facette. [108 :00]

Car, comme les rapports sont nécessairement effectués dans des corps, ils ne s'effectuent pas tous seuls, ça on l'a vu. Ils s'effectuent fondamentalement dans des corps. J'appellerais -- ce n'est pas un terme spinoziste, mais il aurait pu le faire, euh, parce que, oui… vous êtes mon Blyenbergh à moi [*Rires*] -- c'est, la facette d'un corps, c'est l'aspect sous lequel le corps présente tel rapport plutôt que tel autre. Et ça peut être un mouvement minuscule de hanches, ça peut être... Voyez, prenez la manière dont les gens disent bonjour ; c'est très intéressant la manière dont les gens disent bonjour. Il n'y a pas deux personnes qui disent bonjour de la même manière. Dire bonjour à quelqu'un, c'est un bon cas ; dire bonjour à quelqu'un, c'est exactement, enfin en termes spinozistes, c'est quoi dire bonjour à quelqu'un ? Deux corps s'approchent l'un de l'autre, ouh la la… [109 :00] Comment qu'ils vont se recevoir l'un l'autre ? Comment ils vont atténuer le choc ?

Alors, il y a des gens qui disent bonjour à distance. Ça, c'est le bonjour schizo. [*Rires*] Le bonjour schizophrène, c'est [*Deleuze fait un geste*, *rires*) « tu ne franchis pas cette

limite, » et au besoin, si vous êtes bien, le schizo, il vous donnera la main comme ça [*Rires*]. Il ne faut pas franchir la limite ; ce serait au-delà de cette limite de corps, les rapports ne se composent plus. Les rapports vont se décomposer, donc c'est très, très, très variable, toutes ces histoires.

Il y a au contraire les, les comment dirais-je, les toucheurs. L'accolade, le bonjour à l'accolade, [*Rires*] euh, qu'est-ce que ça peut être ? Les maniaques, il faut… [*Rires*] « ah t'existes, ah t'es bien là euh... », ou bien non, ça serait le bonjour hystérique, ça. Le bonjour hystérique, c'est la pure présence. Tu ne seras [110 :00] jamais trop, assez présent. « Touches, comme je suis présent, tu vois je suis là, je suis là, tu m'as vu ? je suis là. Oui, tu m'as bien vu ! c'est vrai ! Tu m'as vu ? mais c'est moi, hein, et c'est toi ! » Voilà, ça, c'est le bonjour hystérique, vous voyez ? [*Rires*] On n'en peut plus. Alors, choisissez vous-même.

Et, il n'y a pas que ça, il n'y a pas que ce problème de distance, entre les corps. Il y a des problèmes de présentation de facette. Je me rappelle un monsieur, qui me disait toujours bonjour, ça me fascinait - je n'ai jamais pu trouver -- Il disait bonjour, c'est très curieux, il collait sa main, sur sa hanche. Elle sortait de sa hanche. Et, il pivotait sur sa hanche [*Rires*], et, il fallait, euh... aller chercher la main sur la hanche, euh... [*Rires*] ça faisait comme ça. [*Deleuze démontre le geste*]

Et les gens qui tendent deux doigts, [111 :00] ça existe, ça, c'est bien connu. Il y a des pages de Proust admirables sur le salut du prince de Guermantes, le prince de Guermantes qui a un salut tellement sec et admirable, là, que on se recule parce qu'on a peur de recevoir sa tête en plein dans l'estomac, quand il vous salue, avec une espèce de grande politesse exagérée.

Il y a ceux qui font des démonstrations de joie telles qu'on ne les croit pas ; on se dit, mais ce n'est pas croyable, ils ne peuvent pas être tellement contents de me voir, [il] ne faut pas, faut pas exagérer.

Et dans le thème du bonjour, qu'est-ce que vous auriez, vous, dans une analyse spinoziste ? Vous auriez plusieurs points. Il faudrait tenir compte d'une première variable. Alors si vous me dites que ce n'est pas poétique, moi, je vais m'expliquer en dernier sur ce point, pas poétique. Mais je dis, il y aurait au moins trois variables dans le bonjour, dans une théorie spinoziste du bonjour. Vous auriez l'approche des corps : [112 :00] C'est pour ça qu'il peut dire, il n'y a pas d'idée, abstraite, tout est question du cas particulier, les rapports qui se composent, c'est vrai, vous avez l'approche des corps. Comment deux corps s'approchent-ils, c'est-à-dire s'évaluent-ils, du point de vue des petites perceptions dont je parlais la dernière fois ? Est-ce qu'ils s'évaluent comme dangereux ? C'est évident que dans l'univers schizophréniste, toute approche d'un autre corps est dangereuse. Bon, donc maintien à distance.

Vous avez ce thème, donc quelle est la bonne distance de deux corps ? Ça, c'est une première variable. Elle peut varier, d'après les corps, d'après toutes sortes de choses. C'est un peu comme si je disais il y a une bonne distance pour voir, mais ce n'est pas la

même bonne distance pour vous voir vous, ou pour voir un tableau. Ce n'est pas la même, il y a des variations de distances suivant la nature des corps en rapport. Donc ça serait un premier type de variable : La distance entre les deux corps.

Deuxième type de variable, les facettes [113 :00] sous lesquelles se font, la rencontre des deux corps. Par quel bout ils se prennent ? Et là, j'appelle facette encore une fois, la manière dont un corps se présente et, se présentant le profil sous lequel il se présente, et se présentant, présente tel ou tel rapport. Il est évident que le petit loup qui gronde, et le petit loup qui découvre sa veine jugulaire, ne présente pas son corps sous le même rapport. Le rapport a changé. Et je plaide pour l'extraordinaire mobilité du corps humain, mais également du corps animal, pour présenter des facettes à une vitesse -- là le thème de la vitesse, le thème spinoziste de la vitesse ressurgirait -- à une vitesse multipliée, la manière dont un corps peut tout à coup changer de vitesse, en passant d'une facette où il présente un rapport de soumission, [114 :00] c'est un rapport. La soumission, c'est toujours soumission à quelque chose, à quelqu'un ; il présente un rapport de soumission, et il passe à une autre facette, où il passe à un rapport de, au contraire, de provocation.

Là aussi c'est une question, c'est en rapport avec la distance des corps. Par exemple, un type m'arrive dessus et dit : « Qu'est-ce que t'as dit, toi, tu veux mon poing sur la gueule ? » Je dis « oh non, non, non, non » et puis il s'en va. Il s'en va, et alors je fais le malin, je dis « ah, hin, hin, le pauv'type, » mais je ne le dis pas trop fort, « pauv'type, einh, t'as eu peur, einh ? » Alors il revient, et je dis, « oh, non… oo là là » [*Rires*] Vous voyez, perpétuellement en même temps que les distances changent, les facettes du corps changent.

Et enfin, troisième variable, quel rapport se compose avec quel autre ? C'est très variable ça, il n'y a pas deux cas semblables. Tantôt c'est telle zone, telle région de rapports, [115 :00] quel rapport se compose plutôt qu'un autre, tout ça, rien que dans la rencontre de deux corps. Alors j'ajoute pour en finir avec cette question : poétique ou pas ? Libérateur à mon avis, tellement, tellement libérateur que c'est une manière de vivre. Et il n'y a pas de manière de vivre qui ne soit libératrice. Si je comprends bien, vous, lorsque vous dites, ce n'est pas libérateur, vous voulez dire je n'ai rien à en faire pour ma vie. Il n'y a pas de mal à rien avoir à faire de Spinoza pour sa vie. C'est que vous aurez à faire avec quelqu'un d'autre. Vous aurez à faire avec d'autres.

Mais, je dis poétique ou pas, ben, à mon avis, là aussi on pourrait dire, il y a deux sortes de poésie. Tout comme je disais au début, il y a l'ontologie et puis il y a la théologie négative ; il y a une poésie qui est vraiment la poésie de la lumière, et puis il y a une poésie qui est la poésie de l'ombre. Bon. Mettons, on peut trouver d'autres types de poésie. Il va de soi que si Spinoza a une poésie, c'est une poésie de la lumière crue. Il y a aussi des peintres de la lumière et des peintres de l'ombre. Rembrandt, [116 :00] c'est un grand peintre de la lumière. Et comme dit Claudel dans le texte que je citais, "ce qu'il y a de prodigieux chez Rembrandt, c'est que c'est la lumière qui sépare". Ça ne veut pas dire que tout va bien, au contraire, c'est la lumière qui sépare. C'est la lumière peut être aussi qui réunit mais il se trouve que c'est la lumière qui désagrège, dit Claudel à propos de Rembrandt. On pourrait dire ça de Spinoza aussi, c'est la lumière qui décompose, chez

lui. Tout se fait en pleine lumière, c'est une poésie de la lumière crue. Il n'y a jamais une ombre chez Spinoza.

Alors, si pour vous, la poésie est fondamentalement rattachée à une dimension symbolique, c'est-à-dire, ombreuse, c'est-à-dire à une dimension où il y a toujours un excès, de l'inexprimable sur l'expression, où il y a toujours un plus finalement ou un moins, c'est pareil, un signifiant en plus ou un signifiant en moins, c'est pareil. [117 :00] Je dis que, actuellement, simplement, beaucoup -- parce que certains d'entre vous peuvent y penser -- les théories, beaucoup de théories du signifiant et de la dimension symbolique, sont des théories qui interprètent toutes sortes de phénomènes dans les termes de la plus pure théologie négative. Je ne dis pas que ce soit mal, c'est comme ça, alors à coup sûr, là il y a une espèce de.. « est-ce qu'on peut aimer les deux ? » Oui, sûrement, si… au nom d'un troisième alors... au nom d'un troisième point de vue, vous pouvez aimer les deux. Mais, à un certain niveau, c'est évident que Spinoza, c'est le contraire de cette poésie de la théologie négative, de cette poésie de l'ombre, etc.

Dire que, il n'y a pas de poésie, moi ça me paraît très... Pour moi, il y en a une immense... une immense... Alors moi, je dirais, au point où on en est, [il ne] faut pas s'en faire, personne, ni vous ni moi, nous n'avons raison. Vous, vous me dites, et moi ça me fait un effet, bon, vous, ça vous fait un effet, eh bon, que dire ? Je ne peux pas vous [118 :00] contrarier ; je ne peux pas vous dire que vous avez tort. Vous me dites : moi, ça me fait un effet plutôt lourd, enfermant, asphyxiant, utopique et non poétique. Ah...

Le participant qui objecte : Le problème, ce n'est pas ça, le problème, c'est… [*Propos inaudibles* ; *Deleuze demande à quelqu'un près de lui :* Quelle heure est-il ? *et on répond,* Midi et demi.]

Deleuze: J'ai déformé, moi ? Ce n'était pas mon intention. [*Le participant continue avec des propos inaudibles, auxquels Deleuze répond*] Non, mais pardonnez-moi parce que, ça je tiens énormément à ça, à aucun moment, même si j'ai déformé, je ne me suis moqué...

Le participant: Non, vous avez objectivé.

Deleuze: Ah, d'accord. Ça, ce n'est rien.

Le participant: C'est-à-dire, c'est la même chose; le débat est là-dessus, il est sur l'objectivation. Je veux être très clair sur ça. Là vous avez opposé votre démarche, en effet, actuellement il y a deux clans... [*L'enregistrement s'arrête momentanément ; le participant continue à parler, mais les propos restent quasiment inaudibles*] … [119 :00] mais au fond, vous avez une réaction typique, je déteste...

Deleuze: C'est à moi ou à Spinoza que vous dites ça?

Le participant : Ce qui a été dit, ça venait sûrement d'un point du vue religieux,

Deleuze: Je ne vous ai pas prêté cette idée… [*Le participant continue à parler*] Je ne vous ai pas prêté cette idée, mais ça ne fait rien.

Le participant : Ce qui me gêne, c'est que finalement le point de vue philosophique, le point de vue existentiel de Spinoza, c'est le point de vue savant typique, c'est-à-dire, pour lequel les rapports existentiels s'expriment, peuvent s'exprimer en toute neutralité. La lumière crue [*peut-être une référence à ce que Deleuze vient de dire à propos de Spinoza*] peut aussi bien être la lumière de laboratoire [*propos pas clairs ; réaction parmi l'assistance*] [120 :00] Il y a un mot que vous n'avez pas relevé justement. Celui-là, vous auriez eu du mal à le relever [*propos peu clairs*], c'est l'énigme, c'est le problème de l'énigme. Quand Nietzsche parle du grand midi, il ne s'agit pas de la lumière crue de laboratoire, cette lumière crue dans laquelle on a l'impression que les rapports atomiques ou physiques peuvent se décomposer de manière rationnelle. Je vois très bien [*Propos pas clairs*] comment vous essayez de marginaliser la théorie de Spinoza, ou plutôt comment vous essayez de la marginaliser par rapport à vous-même. [*Propos pas clairs*] Vous faites comme si on pouvait se débarrasser de ce carcan mathématique monstrueux, y compris du caractère atypique de la philosophie à cette époque. Bien. Vous parlez de le poétiser, en insistant sur des observations marginales en parlant des écrits de Spinoza. Par exemple, vous avez décrit [121 :00] le truc du combat des animaux, par exemple, vous avez décrit les rapports de séduction, les bonjours, les machins-là. C'est des observations marginales par rapport à [*Propos pas clairs*]. Le problème central, c'est si dans une philosophie telle que vous [*Propos pas clairs*], il y a un tel carcan mathématique dans la présentation du discours, s'il y a une telle rhétorique mathématique, c'est, vous ne pouvez tout de même pas oublier, oublier de dire à quel point ça se situe, le savant fait de la poésie dans son laboratoire. Il ne sortira jamais de son laboratoire, c'est-à-dire, son regard ne cessera jamais d'être objectif, de viser à une neutralité parfaite. Autrement dit, il sépare, le projet c'est un désengagement total de l'acte existentiel [*Propos pas clairs ; Deleuze essaie ici de reprendre la parole*]. Là, là, c'est que Nietzsche ne se désengage pas**.** Il plonge dans l'abîme de l'existence et là, dans cet abîme, il y a une ignorance. Dans ce que vous décrivez, il n'y a pas une ignorance. Et lorsque je vous décrivais [*Propos pas clairs*], toute votre description, c'est entièrement selon d'un certain savoir, d'un savoir [122 :00] qui peut s'objectiver à tout moment.

Deleuze : Je ne peux vous dire que très rapidement deux choses avant que l'on en finisse aujourd'hui. C'est, d'une part, que s'il s'agit de nous dire que Spinoza et Nietzsche ce n'est pas la même chose, d'accord. Ce n'est pas la même chose. Dire qu'il y a des différences énormes entre Spinoza et Nietzsche, oui. Mais, vous ne pouvez pas me reprocher de parler de Spinoza plutôt que de Nietzsche. Ce contre quoi je proteste en tous cas -- enfin je proteste comme ça -- c'est l'idée qu'il y ait la moindre atmosphère de laboratoire chez Spinoza. En quoi, et, je me défends surtout de ce que vous dîtes…

Le participant : Cette histoire d'araignées, moi, ça m'a... [*Propos pas clairs* ; *il continue de parler en même temps que Deleuze*]

Deleuze : Mais cette histoire d'araignée, il ne l'a pas écrit, cette histoire d'araignée ; il ne l'a pas écrite ; c'était sa récréation...

Le participant : Mais c'est ridicule, cette histoire d'araignées, le philosophe qui fait des combats d'araignées dans sa petite chambre…

Deleuze : Ben… Il faut bien qu'il s'amuse, écoutez ! [*Rires*] [123 :00] Euh, je dis juste que, Spinoza, quant à la question, est-ce que -- en effet, là c'est un reproche qui me touche d'avantage -- est-ce que je prends certains textes de Spinoza, qui sont, malgré tout, des textes marginaux, et que je leur donne une importance disproportionnée ? À ça, je répondrais pour tout le monde que, il me semble que, quel que soit l'appareil géométrique, vous, vous semblez avoir du coup bien évalué pourquoi il employait une méthode géométrique. Moi, ça me paraît, à la fois évident qu'il emploie une méthode forte géométrique, mais, ça me paraît très complexe de voir pourquoi.

C'est un peu comme si vous me disiez, alors je reviens à mes peintres abstraits, oh ben ces peintres abstraits qui font des ronds, des carrés, des triangles, il n'y a pas de poésie, il n'y a pas de vie. Or il se trouve que, quand même, tout le monde sait que ce sont en effet de très grands peintres, c'est-à-dire qu'il faut croire que leurs carrés ne sont pas simplement [124 :00] des carrés, au sens géométrique brut, mais que, en faisant ces carrés géométriques, ils font passer quelque chose de très bizarre, par quoi c'est de la peinture, et pas de la géométrie. Eh ben, je dirais la même chose de Spinoza, parce que sa méthode géométrique, il l'applique à un livre où il nous parle de quoi d'un bout à l'autre ? A mon avis, on pourrait dire autre chose, mais à mon avis, l'*Éthique* est un livre qui ne parle d'un bout à l'autre que de la vie et de la mort, et non pas la vie et la mort en laboratoire, mais la vie et la mort telle qu'elle nous arrive et telle qu'elle peut nous arriver.

En ce sens, tous les textes que je peux tirer de Spinoza, à condition de les citer, tous les textes que je peux tirer sur ce problème, « qu'est-ce que c'est que les manières de vivre ? » pas du tout en laboratoire, mais dans la vie et dans la société telle qu'elle est, à l'air libre, c'est-à-dire dans la lumière, [125 :00] qui n'est pas du tout la lumière des laboratoires, qui est la lumière des Pays-Bas au 17eme siècle, qui est aussi bien notre lumière que la lumière, quelle manière de vivre, quelle manière de mourir, ça me paraît le contraire du problème marginal chez Spinoza.

Alors lorsque je fais le clown, en effet, sur un truc comme bonjour, c'est parce que ce n'est pas plus une clownerie que ce que Spinoza vient de nous expliquer sur "lever le bras". C'est exactement ça, l'histoire de lever le bras ; elle comporte autant de variables que celle que j'ai essayé de faire pour bonjour, et elle a un avantage, c'est montrer que la composition des rapports n'est pas un truc qui se fait dans le cerveau d'un savant. C'est les rapports -- il ne nous attendent pas pour se composer ou se décomposer -- c'est ce qui se fait dans la lumière de la vie. Et la vie ne cesse pas, et la vie, c'est précisément ce processus de la composition et de la décomposition des rapports.

Il se peut que Spinoza ait tort, [126 :00] mais ça me paraîtrait injuste d'en faire une espèce de savant, qui contemple les gens comme des insectes. S'il joue avec les araignées c'est parce qu'il faut bien se reposer ; on a tellement de rapports sur le dos que c'est plutôt gai de regarder un peu les rapports des autres. Ça oui, ça oui, mais ce n'est pas lui qui écrit sur les araignées. C'était un plaisir qui… Et d'autre part, dernier point, peut-être

que c'était faux. Peut-être que c'était faux ; peut-être que ça n'est pas vrai puisqu'on ne sait ça que par un tiers, tiers hautement suspect, d'ailleurs, et qui n'aimait pas Spinoza, donc, et qui veut peut-être le discréditer. Alors j'ai eu tort de raconter l'histoire parce que... [*Pause*, *bruits des étudiants qui se préparent à partir*]

Une participante offre quelques propos (inaudibles) sur Nietzsche

Deleuze: Oui, ça, la vie de Nietzsche, oui, les araignées qui se payait... [*Fin de la séance*] [2 :06 :58]

[*NB : A propos des marqueurs de durée de cette séance, Frédéric Astier, dans son résumé magistral des séminaires de Deleuze (Les Cours enregistrés de Gilles Deleuze, 1979-1987 [Sils Maria, 2006], p. 26) offre deux groupements de longueurs de durée, l'un qui correspond effectivement à la séance ci-dessus, l'autre qui n'a vraisemblablement aucun rapport avec cette séance à moins que cette séance ait une durée de quatre heures, ce qui n'est évidemment pas le cas.*]

Gilles Deleuze

Séminaire sur Spinoza, Les Vitesses de la pensée

Séance 7, le 20 janvier 1981

Partie 1 (durée 38 :15), Transcription, Denis Lemarchand ; Partie 2 (durée 46 :45) Transcription, Denis Lemarchand ; Partie 3 (durée 46 :34) Transcription, Raphaëlle Morel d'Arleux ; transcription augmentée, Charles J. Stivale

[*La transcription suivante et l'horodatage se basent sur l'enregistrement disponible sur YouTube attribué à SocioPhilosophy (et aussi disponible sur le site des Deleuze Seminars et à la BNF) qui est celui de Hidenobu Suzuki. Voir aussi l'enregistrement disponible sur YouTube attribué à WebDeleuze qui suit à peu près le même horodatage.*]

Partie 1

[*Deleuze tousse*] ...Quant aux réponses de Spinoza aux questions posées par Blyenbergh, première question : Est-ce qu'il y a du bien et du mal du point de vue de la nature ? Réponse très simple, on l'a vu, non, pas de bien ni de mal du point de vue de la nature pour une raison très simple. C'est que dans la nature, il n'y a que des compositions de rapports. La nature c'est précisément l'ensemble infini de toutes les compositions de rapports.

Seconde question : Mais d'un point de [1 :00] vue déterminé, c'est-à-dire du point de vue de tel rapport -- puisque nous avons vu que n'étant pas des substances, finalement nous sommes des paquets de rapports – donc, du point de vue de tels paquets de rapports, vous ou moi, est-ce qu'il y a du bien et du mal ? Non, mais, mais, il y a du bon et du mauvais. Le bon, c'est lorsque mon rapport se compose avec des rapports qui conviennent, qui lui conviennent c'est-à-dire qui se composent directement avec lui. Le mauvais, c'est quand un de mes rapports ou totalité de mes rapports est décomposé. J'insiste toujours puisque que c'est ça dans le but, arriver à ce lien éthique, et que l'individu ne peut pas être défini substantiellement. C'est vraiment un ensemble de [2 :00] rapports.

Donc, il y a du bon et du mauvais, mais, mais, est-ce que ça veut dire qu'il y un critère de distinction du vice et de la vertu ? Remarquez que du point de vue de la nature, il n'y a pas. Il n'y a ni vice ni vertu du point de vue de la nature, encore une fois il n'y a que des rapports qui se composent. Mais de mon point de vue particulier, il y a bien un critère de distinction du vice et de la vertu et c'est ça que Spinoza répond à Blyenbergh, un critère de distinction qui ne se ramène pas à mon simple goût. Je n'appellerai pas vertu ce que j'aime bien et je n'appellerai pas vice ce que je n'aime pas. Il y a un critère de distinction qui me fait dire : ah oui, ça c'est bon au sens de vertu, ça c'est mauvais au sens de vice.

Quel est ce critère de distinction ? Eh bien c'est lorsque vous agissez. [3 :00] Il se trouve, et c'est ça qui est nouveau il me semble chez Spinoza, c'est cette analyse, ce mode d'analyse de l'action. Lorsque vous agissez, il se trouve que votre action est associée à

l'image d'une chose. Or, de deux choses l'une, l'image de chose associée à votre action est telle que ou bien votre action décompose le rapport de cette chose, décompose directement le rapport de cette chose, ou bien se compose directement avec le rapport de cette chose. [*Pause*] Vous faites une action -- là vous avez un critère très solide, et il me semble très, très nouveau, précisément parce que ce n'est pas un critère substantiel, c'est un critère de relation, c'est un critère de rapport.

Vous faites une action ; eh bien, vous ne chercherez pas dans l'action [4 :00] même si elle est bonne ou mauvaise. En un sens même toute action est bonne dans la mesure où elle exprime une puissance, la puissance de votre corps, quel qu'elle soit elle est bonne en ce sens, à moins que vous vous lanciez dans une action qui supprime en effet, qui détruit le rapport de votre corps, c'est à dire une action suicidaire. Mais dans la mesure où elle exprime une puissance de votre corps, elle est bonne. Pourtant ça peut être une action perverse, vicieuse comme le meurtre de Néron, comme Néron tuant sa mère.

Bon, en quoi est-ce qu'elle est mauvaise ? C'est que cette action est associée à une image de chose ou d'être "Clytemnestre" tel que cette action décompose directement le rapport de la chose. Donc, le critère, et là je [5 :00] résume juste puisqu'on l'a vu en détail la dernière fois, le critère, comprenez, c'est un critère de -- bien entendu, toute action à la fois compose et décompose des rapports – mais ce qui nous dit c'est un critère pratique, il me semble très curieux, à savoir, ça n'empêche pas qu'il y a une différence. De votre point de vue vous n'avez qu'une chose à vous demander : est-ce que l'image de chose à laquelle votre action est associée est telle que, directement, cette chose est décomposée par votre action ou bien telle qu'elle se compose, tel que son rapport se compose avec celui de votre action. Dans un cas ça sera vice ; dans un autre cas ça sera vertu.

Voyez, en ce sens il y a un critère vraiment objectif du bon et du mauvais. Ce n'est pas une question de goût. Et je reprends mon [6 :00] exemple là, le bras levé, etc. En effet, c'est un vice si vous vous en servez pour l'associer, en associant cette action à l'image d'une chose dont le rapport sera décomposé, par exemple quelqu'un sur la tête de qui vous tapez et si le même geste ou le geste supposé le même vous l'associez à l'image de chose par exemple d'une membrane qui résonne sous ... [*Deleuze ne termine pas*], c'est une vertu. -- Ça, il faudrait que ce soit relativement, je veux dire, [il] ne faut pas que ce soit abstrait ; si ça reste abstrait, c'est que vous n'êtes pas spinoziste, quoi, ce n'est pas ... Mais c'est concret, il faut... imaginer quelqu'un qui vive comme ça ; ici il s'agit bien d'un mode de vie. -- Seulement, je suppose que ceci est clair, que vous avez bien compris. Les difficultés, on n'a pas fini, on n'a pas fini ; de nouvelles difficultés [7 :00] vont évidemment surgir, à savoir, il y a du bon et du mauvais, donc en ce sens, les compositions ou les décompositions directes. Il n'y a pas de bien ni de mal. Il y a du bon et du mauvais de mon point de vue. Ce bon et ce mauvais peuvent être définis objectivement. Ils ne sont pas simplement livrés au goût de chacun. Bien.

Mais alors en quoi est-ce que ce n'est pas du bien et du mal, ça ? Pourquoi ce n'est pas du bien et du mal ? Comprenez, il me semble encore une fois, que bon, je m'arrête un court instant parce que, là, je ne fais que résumer ce qu'on a vu la dernière fois. Est-ce que, est-ce qu'il y a des questions ? Est-ce que, ou est-ce que c'est très clair tout ça ? [*Pause*]

C'est très clair, parfait, parfait, parfait. Essayons alors de progresser dans la terminologie même [8 :00] de Spinoza. Je voudrais que là vous sentiez en quel sens, par exemple, un philosophe éprouve le besoin de fixer à certains moments quand il a des critères d'analyse un peu nouveau de quelque chose. Il faut vraiment qu'il fixe terminologiquement pour comme des repères pour un lecteur, je ne sais pas quoi.

Ce rapport, donc, ce qui va qualifier une action comme vertueuse ou vicieuse, c'est son rapport d'association avec une image de chose. L'image de chose en tant qu'elle s'associe à l'action, il faut donc un mot, une image de chose en tant qu'associée à une action on l'appellera une *affection*. [*Pause*] L'image de chose en tant qu'affection, [9 :00] en tant qu'associée à une action c'est une affection de quoi ? Pas de l'action, mais de ma puissance. C'est une affection -- en latin, je dis le mot latin car ça va être très important ; vous verrez plus tard pourquoi, c'est ce que Spinoza appelle "affectio" et que l'on traduit, et qu'il faut traduire par affection. [*Pause*] -- Donc, l'affection c'est exactement l'image de chose associée à une action ou, ce qui revient au même, la détermination de ma puissance sous telle ou telle action. [*Pause*]

Alors en quel sens n'y a-t-il [10 :00] ni bien ni mal ? En ce sens nous dit Spinoza que je suis toujours aussi parfait que je peux l'être, je suis toujours aussi parfait que je peux l'être en fonction de l'affection, en fonction des affections qui déterminent ma puissance. Je suis toujours aussi parfait que je peux l'être en fonction des affections qui déterminent ma puissance. On reprend -- vous avez bien à l'esprit l'exemple parce que ça me paraît un exemple relativement clair -- donc voilà mon action, lever le bras et je tape. Là-dessus deux cas : il se trouve que je tape sur la tête de quelqu'un et je l'assomme donc je décompose directement son rapport ; je tape sur une membrane qui résonne ; [11 :00] là, je compose directement des rapports. C'est donc deux affections différentes en appelant affection l'image de chose à laquelle l'action est liée. [*Pause*]

Cette image de chose, elle vient d'où elle ? Spinoza est très, à la fois très vague et très précis. Pour lui, c'est du déterminisme : que à tel moment mon action soit associée à telle image de chose plutôt qu'à telle autre ça engage tout le jeu des causes et des effets qui fait que je suis une partie de la nature. Donc il y a tout un déterminisme externe qui explique dans chaque cas que ce soit telle image plutôt que telle autre. [*Pause*] Or, [12 :00] voilà qu'il nous dit de toute manière, quelle que soit l'image de chose à laquelle vous associez votre action, c'est-à-dire sous-entendu à laquelle vous êtes déterminé à associer votre action, bien, vous êtes toujours aussi parfait que vous pouvez l'être en fonction de l'affection que vous avez. Voyez.

Ça veut dire quoi ça ? Seulement il faut, il faut se ....Vous devez sentir qu'il y a quelque chose là, que l'on tourne autour de quelque chose de très bizarre. Je suis toujours aussi parfait que je peux l'être en fonction de l'affection que j'ai. Ça veut dire quoi ? Exemple de Spinoza même dans les lettres à Blyenbergh. Je suis mené par un appétit bassement sensuel. [13 :00] Ah, vous voyez. Je suis mené par un appétit bassement sensuel, ça veut dire quoi ? Ou bien autre cas, j'éprouve un véritable amour, j'éprouve un véritable amour. Qu'est-ce que c'est que ça ces deux cas ? [Il] faut essayer de les comprendre en fonction des critères que Spinoza vient de nous donner. Un appétit bassement sensuel rien

que l'expression, on sent que ce n'est pas bien, c'est mauvais ça. C'est mauvais en quel sens ? Lorsque je suis mené par un appétit bassement sensuel, ça veut dire quoi ?

Ça veut dire, là-dedans il y a une action ou une tendance à l'action, par exemple, le désir. Qu'est-ce qui se passe pour le désir lorsque je suis mené par un appétit bassement [14 :00] sensuel. J'ai le désir de. Bon, qu'est-ce que c'est que ce désir ? Il ne peut être qualifié que par son association à une image de chose. [*Pause*] Par exemple, je désire une mauvaise femme… [*Pause*]

Richard Pinhas : Ou plusieurs !

Deleuze : Ou, pire encore, pire encore, plusieurs. [*Rires*] Qu'est-ce que ça veut dire ? On l'a vu un peu quand il suggérait la différence entre l'adultère, tout ça. L'adultère, bon, c'est qu'il essaiera de montrer lui -- oubliez le grotesque des exemples mais ils ne sont pas grotesques ; c'est des exemples quoi -- il essaiera de montrer [15 :00] que, dans ce cas, ce qu'il appelle désir bassement sensuel, appétit bassement sensuel, c'est, ... Le bassement sensuel consiste en ceci, que l'action de toute manière par exemple même faire l'amour, l'action c'est une vertu, pourquoi ? Parce que c'est quelque chose que mon corps peut, et n'oubliez pas toujours le thème de la puissance. C'est dans la puissance de mon corps. Donc c'est une vertu en ce sens. C'est l'expression d'une puissance.

Et si j'en restais là, je n'aurai aucun moyen de distinguer l'appétit bassement sensuel du plus beau des amours. Mais voilà quand il y a appétit bassement sensuel, c'est pourquoi ? C'est parce qu'en fait j'associe mon action ou l'image de mon action à l'image d'une chose dont le rapport est décomposé par [16 :00] cette action, de plusieurs manières différentes. De toute manière, par exemple, si je suis marié, dans l'exemple même que prenait Spinoza, je décompose un rapport le rapport du couple, ou si la personne est mariée, je décompose le rapport du couple. Mais bien plus, dans un appétit bassement sensuel précisément, je décompose toutes sortes de rapports. L'appétit bassement sensuel avec son goût, son goût de destruction, de bon, on reprendrait là tout sur les décompositions de rapports, une espèce de fascination de la décomposition de rapports, de la destruction de rapports, bon.

Au contraire, dans le plus beau des amours -- même là, remarquez que je n'invoque pas du tout l'esprit, ce ne serait pas spinoziste en fonction du parallélisme -- j'invoque un amour dans le cas du plus beau des amours, un amour qui n'est pas moins corporel que l'amour le plus bassement sensuel. Simplement, la différence, c'est que dans le plus beau des amours [17 :00] -- mon action la même, exactement la même -- mon action physique, mon action corporelle est associée à une image de chose dont le rapport se combine directement, se compose directement avec le rapport de mon action. C'est en ce sens que les deux individus, s'unissant amoureusement, forment un individu qui les a tous les deux comme parties dirait Spinoza. Au contraire, dans l'amour bassement sensuel, l'un détruit l'autre, l'autre détruit l'un, c'est-à-dire il y a tout un processus de décomposition de rapport. Bref, ils font l'amour comme s'ils se tapaient dessus.

C’est très concret tout ça. Il faut que ça marche. Seulement on se heurte toujours à ceci. Spinoza nous dit : vous ne choisissez pas finalement l’image de chose à laquelle votre action est associée. Ça engage tout un jeu de causes et effets qui vous [18 :00] échappe. En effet, qu’est ce qui fait que vous êtes pris, par exemple, cet amour bassement sensuel ? Il ne suffit pas ; vous ne pourrez pas vous dire, ah je pourrais faire autrement. Spinoza n’est pas de ceux qui croient en une volonté… Non c’est tout un déterminisme qui associe les images de choses aux actions. [*Pause*] Alors, d’autant plus inquiétant la formule je suis aussi parfait que je peux l’être en fonction des affections que j’ai. C’est-à-dire, si je suis dominé par un appétit bassement sensuel eh bien je suis aussi parfait que je peux l’être, aussi parfait qu’il est possible, aussi parfait qu’il est en mon pouvoir.

Et est-ce que je pourrais dire, je manque d’un état [19 :00] meilleur ? Spinoza semble très ferme. Dans les lettres à Blyenbergh, il dit je ne peux pas, je ne peux pas dire je manque d’un état meilleur, je ne peux même pas dire ça parce que ça n’a aucun sens. Dire au moment où j’éprouve un appétit bassement sensuel -- encore une fois, vous verrez dans le texte, si vous ne l’avez pas déjà vu, cet exemple qui revient parce que Blyenbergh s’y accroche à cet exemple ; en effet, il est très simple, il est très clair -- Eh bien, lorsque je dis au moment où j’éprouve un appétit bassement sensuel je dis ah ! je manque du véritable amour, si je dis ça qu’est ce que je dis ? Qu’est-ce que ça veut dire ça je manque de quelque chose ? A la lettre, ça ne veut rien dire, ça ne veut absolument rien dire, dit Spinoza, mais rien.

Ça veut dire uniquement que mon esprit [20 :00] compare un état que j’ai à un état que je n’ai pas ; en d’autres termes, ce n’est pas une relation réelle ; c’est une comparaison de l’esprit, une pure comparaison de l’esprit. Et Spinoza va si loin qu’il dit : "autant dire à ce moment-là que la pierre manque de la vue," autant dire que la pierre manque de la vue. En effet, pourquoi est-ce que je ne comparerais pas la pierre à un organisme humain, et au nom d’une même comparaison de l’esprit, je dirais : la pierre ne voit pas, donc elle manque de la vue ? [*Pause*] Et Spinoza dit formellement -- je ne cherche même pas les textes parce que [21 :00] vous les lirez j’espère -- Spinoza répond formellement à Blyenbergh : il est aussi stupide de parler de la pierre en disant d’elle qu’elle manque de la vue qu’il serait stupide au moment où j’éprouve un appétit bassement sensuel, de dire que je manque d’un amour meilleur.

Alors à ce niveau vous comprenez, c’est très… On a l’impression... On écoute Spinoza, et on se dit, mais quoi, quand même, il y a quelque chose qui ne va pas parce que dans sa comparaison, je prends les deux jugements. Je dis de la pierre, elle ne voit pas ; elle manque de la vue, et je dis de quelqu’un qui éprouve un appétit bassement sensuel, [22 :00] il manque de vertu. Est-ce que mes deux propositions sont, comme prétend Spinoza, du même type ? Il est tellement évident même qu’elles ne sont pas du même type qu’on peut faire confiance à Spinoza. S’il nous dit qu’elles sont du même type, c’est qu’il veut faire de la provocation. Il veut nous dire, je vous mets au défi, je vous mets au défi de me dire la différence entre les deux propositions. Mais la différence, on la sent, on la sent. Alors la provocation de Spinoza va nous permettre de peut-être la trouver.

Est-ce que dans les deux cas pour les deux propositions, "la pierre manque de la vue" ou bien "Pierre", le prénom cette fois-ci, [23 :00] "manque de vertu", est-ce que la comparaison de l'esprit entre deux états, un état que j'ai et un état que je n'ai pas, est-ce que la comparaison de l'esprit est du même type ? Evidemment non ; pourquoi ? Dire que la pierre manque de vue c'est en gros dire que rien en elle ne contient la possibilité de voir, [*Pause*] tandis que lorsque je dis il manque du véritable amour, ce n'est pas une comparaison du même type puisque, cette fois-ci, [24 :00] je n'exclue pas qu'à d'autres moments, cet [24 :00] être-là ait éprouvé quelque chose qui ressemble à du véritable amour. En d'autres termes, est-ce qu'une comparaison -- voilà la question se précise, je vais très lentement même si avez l'impression que ça va de soi tout ça – est-ce qu'une comparaison à l'intérieur de même être est analogue à une comparaison entre deux êtres ?

Spinoza nous dit... Spinoza là, il ne recule pas devant le problème. II prend le cas de l'aveugle, et il nous dit tranquillement -- mais encore une fois, qu'est-ce qu'il a dans la tête pour être en train de nous dire des choses comme ça qui sont si manifestement, ... comment dirais-je inexactes ? -- Il nous dit, eh bien, vous savez, l'aveugle ne manque de rien, pourquoi ? Il est aussi parfait qu'il peut être en fonction des affections qu'il a. Il est [25 :00] privé d'images visuelles. Bon, être aveugle, c'est être privé d'images visuelles. C'est vrai. Ça veut dire qu'il ne voit pas, mais la pierre non plus elle ne voit pas. Et il dit il n'y a aucune différence entre l'aveugle et la pierre de ce point de vue, à savoir l'un comme l'autre n'a pas d'image visuelle. Donc il est aussi stupide, dit Spinoza, il est aussi stupide que l'aveugle, il est aussi stupide de dire que l'aveugle manque de la vue que de dire la pierre manque de la vue. Et l'aveugle alors ? eh bien, il est aussi parfait qu'il peut être, en fonction de quoi ? Voyez quand même Spinoza ne nous dit pas, en fonction de sa puissance, il nous dit, l'aveugle est aussi parfait qu'il peut être en fonction des affections de sa puissance, c'est-à-dire [26 :00] en fonction des images dont il est capable, en fonction des images de choses dont il est capable qui sont les véritables affections de sa puissance. Donc, ce serait tout à fait la même chose de dire la pierre n'a pas de vue et de dire l'aveugle n'a pas de vue.

Blyenbergh, là, commence à comprendre quelque chose, il commence à comprendre que quand même Spinoza il... Et pourquoi, pourquoi il fait cette espèce de provocation, Spinoza ? Et Blyenbergh, là encore une fois là, ça me paraît un exemple typique à quel point les commentateurs se trompent, il me semble, en disant que Blyenbergh est idiot parce que Blyenbergh, là, il ne rate pas Spinoza. Blyenbergh répond tout de suite à Spinoza : c'est très joli tout ça, mais vous ne pouvez vous en tirer que si vous soutenez [27 :00] -- il ne le dit pas sous cette forme, mais vous verrez le texte ça revient au même -- que si vous soutenez une espèce d'"instantanéité pure de l'essence". C'est intéressant comme objection ; ça c'est une bonne objection. Blyenbergh riposte : vous ne pouvez assimiler « l'aveugle ne voit pas » et « la pierre ne voit pas ». Vous ne pouvez faire une telle assimilation que si, en même temps, vous posez une espèce d'instantanéité pure de l'essence, à savoir n'appartient à une essence que l'affection présente, instantanée, qu'elle éprouve en tant qu'elle l'éprouve. L'objection-là, elle est très, très forte. Si, en effet, je dis : n'appartient à mon essence que l'affection que j'éprouve ici et maintenant, [28 :00] alors, en effet, je ne manque de rien ; si je suis aveugle, je ne manque pas de la vue ; si je suis dominé par un appétit bassement sensuel, je ne manque pas du meilleur

amour, je ne manque de rien. N'appartient à mon essence, en effet, que l'affection que j'éprouve ici et maintenant.

Et Spinoza répond tranquillement oui, c'est comme ça. C'est curieux ça. Qu'est-ce qui est curieux ? C'est que c'est le même homme qui ne cesse pas de nous dire, l'essence est éternelle, les essences singulières, c'est-à-dire la vôtre, la mienne, tout ça, toutes les essences sont éternelles. C'est une manière de dire que l'essence ne dure pas, remarquez. [29 :00] Or au nom de cela... mais justement il y a deux manières de [29 :00] ne pas durer, à première vue, la manière "éternité" ou la manière "instantanéité". Or c'est très curieux comment, en douce, il passe de l'un à l'autre. Il commençait à nous dire : les essences sont éternelles, et voilà qu'il nous dit : les essences sont instantanées. N'appartient à mon essence ou, si vous voulez, ça devient une position très bizarre, à la lettre du texte : les essences sont éternelles, mais les appartenances de l'essence sont instantanées. N'appartient à mon essence que ce que j'éprouve actuellement en tant que je l'éprouve actuellement. Et en effet, la formule, comprenez, la formule : "je suis aussi parfait que je peux être en fonction de l'affection qui détermine mon essence" [30 :00] implique ce strict instantanéïsme. [*Pause*]

Et là, c'est contre, c'est contre ça, ça c'est presque le sommet de la correspondance parce qu'il va se passer une chose très curieuse. [*Pause*] Spinoza, là, répond ça très violemment parce qu'il s'impatiente de plus en plus de cette correspondance. Blyenbergh, là, proteste, il dit :"mais enfin vous ne pouvez pas, vous ne pouvez pas définir l'essence par l'instantanéité ! Qu'est-ce que ça veut dire ça ? Alors c'est une pure instantanéité, tantôt vous avez un appétit bassement sensuel, tantôt un amour meilleur et vous direz chaque fois que vous êtes aussi parfait que vous pouvez l'être là comme dans une série-là de, vraiment, de « flashs ». [*Pause*] [31 :00] Et il dit non ; en d'autres termes, Blyenbergh dit : "vous ne pouvez pas expulser le phénomène de la durée". Il y a une durée, et c'est précisément en fonction de cette durée que vous pouvez devenir meilleur. Il y a un devenir. C'est en fonction de cette durée que vous pouvez devenir meilleur ou pire. Quand vous éprouvez un appétit bassement sensuel, ce n'est pas une instantanéité pure qui vous tombe dessus. Il faut le prendre en termes de durée, à savoir vous devenez pire que vous n'étiez avant. Et lorsque se forme en vous un amour meilleur, vous devenez meilleur. Il y a une irréductibilité de la durée ; en d'autres termes l'essence ne peut pas être mesurée à ses états instantanés. [*Pause*] [32 :00]

Or c'est curieux parce que Spinoza arrête la correspondance. Il ne répond pas ; sur ce point, aucune réponse de Spinoza. Et comme en même temps, là, Blyenbergh fait une imprudence, c'est-à-dire sentant qu'il pose à Spinoza une question importante, il se met à poser toutes sortes de questions, il pense coincer Spinoza, Spinoza l'envoie chier quoi, lui dit : allez, allez, lâche-moi un peu, laisse-moi tranquille. Et il coupe la correspondance ; il arrête ; il ne répondra plus. Si bien qu'alors on peut, tout ça, c'est très dramatique parce qu'on peut se dire : ah bon, il n'avait rien à répondre. [*Pause*] Eh bien s'il avait à répondre parce que ...la réponse que Spinoza aurait pu faire, et on est bien forcé de conclure qu'il aurait pu la faire, [33 :00] donc que s'il ne l'a pas faite, c'est qu'il en avait aucune envie. La réponse qu'il ... elle est toute, elle est toute dans l'*Éthique*.

Donc autant sur certains points la correspondance avec Blyenbergh va plus loin que l'*Éthique*, autant sur d'autres points, eh bien... et pour une raison simple, je crois, c'est que Spinoza ne veut surtout pas donner à Blyenbergh, là, pour des raisons qui sont les siennes, il ne veut pas donner à Blyenbergh l'idée de ce que c'est que ce livre dont tout le monde parle à l'époque, ce livre que Spinoza éprouve le besoin de cacher parce qu'il estime qu'il a trop à redouter. Il ne veut pas donner à Blyenbergh, dont il sent que c'est un ennemi, une idée sur ce que c'est que l'*Éthique*. Donc il va arrêter ; il arrête la correspondance. Donc on peut considérer à cet égard qu'il a une réponse qu'il ne veut pas donner, qu'il ne veut pas donner parce qu'il se dit, je vais encore avoir encore des ennuis. Mais nous [34 :00] alors, c'est à nous d'essayer de reconstituer cette réponse. [*Pause*]

Spinoza sait bien qu'il y a de la durée. Voyez que l'on est en train de jouer maintenant avec trois termes : éternité, instantanéité, durée. Qu'est-ce que c'est l'instantanéité ? L'éternité, mettons, on ne sait pas encore du tout ce que c'est chez Spinoza, mais l'éternité, je dis, c'est la modalité de l'essence, c'est la modalité propre de l'essence. Supposons l'essence est éternelle, bon, c'est-à-dire elle n'est pas soumise au temps. [35 :00] Qu'est-ce que ça veut dire ? On ne le sait pas. Qu'est-ce que c'est l'instantanéité ? L'instantanéité, c'est la modalité de l'affection de l'essence. [*Pause*] Formule : je suis toujours aussi parfait que je peux l'être en fonction de l'affection que j'ai ici et maintenant. [*Pause*] Donc l'affection, c'est véritablement une coupe instantanée, et en effet, et en effet, c'est l'espèce de relation horizontale entre une action et une image de chose. C'est comme si ça ferait opérer des coupes. [*Pause*] [36 :00]

Mais ça n'empêche pas -- troisième dimension -- et c'est comme si on était en train de constituer trois dimensions de, ce qu'on pourrait appeler, la sphère ; là je prends un mot qui n'est pas du tout spinoziste, mais c'est un mot-là qui nous permettrait de grouper ça, un mot de Husserl, la sphère d'appartenance de l'essence – l'essence est ce qui lui appartient. Je crois que Spinoza dirait cette sphère d'appartenance de l'essence, elle a comme trois dimensions. Il y a l'essence elle-même éternelle ; il y a les affections de l'essence ici et maintenant [*Pause*] qui sont comme autant [37 :00] d'instants, à savoir ce qui m'affecte en ce moment, et puis il y a quoi ? Eh bien, il se trouve que, et là la terminologie est d'autant plus importante, Spinoza distingue avec beaucoup de rigueur *affectio* et *affectus*. [C'est] compliqué parce qu'il y a beaucoup de traducteurs qui traduisent *affectus-affectio* par affection, ça ; tous les traducteurs traduisent *affectio* par affection. Ça, ça va, mais beaucoup traduisent *affectus* par sentiment. D'une part, ça ne parle pas beaucoup en français la différence affection-sentiment, et d'autre part, c'est dommage puisqu'il vaut mieux [38 :00] même un mot un peu plus barbare. Mais, il vaut mieux, il me semble, traduire *affectus* par affect puisque le mot existe en français. Ça garde au moins la même racine commune à *affectio* et à affect [*L'enregistrement BNF s'interrompt ici ; l'enregistrement WebDeleuze continue*…] Donc Spinoza, ne serait-ce que par sa terminologie, distingue bien entre l'*affectio* et l'*affectus*, l'affection et l'affect. [*Interruption de l'enregistrement* [38 :15]

Partie 2

Qu'est-ce que c'est, l'affect ? Spinoza nous dit que c'est quelque chose que l'affection enveloppe. L'affection enveloppe l'affect. [*Retour à l'enregistrement BNF*] Vous vous rappelez, l'affection, c'est l'effet à la lettre je dirais – oui, si je voulais en donner une définition absolument rigoureuse -- c'est l'effet instantané d'une image de chose sur moi. Par exemple, les perceptions sont des affections. L'image de chose associée à mon action est une affection. L'affection enveloppe, implique, tout ça, c'est des mots que Spinoza emploie constamment. Envelopper, il faut les [39 :00] prendre vraiment comme métaphore matérielle, c'est-à-dire au sein de l'affection, il y a un affect. Qu'est-ce que c'est ? Et pourtant, il y a une différence de nature entre l'affect et l'affection. L'affect, ce n'est pas une dépendance de l'affection, c'est enveloppé par l'affection mais c'est autre chose. Il y a une différence de nature entre les affects et les affections.

Qu'est-ce que mon affection, c'est-à-dire l'image de chose et l'effet de cette image sur moi, qu'est-ce qu'elle enveloppe ? Elle enveloppe quoi ? Un passage. Elle enveloppe un passage ou une transition. [*Pause*] Seulement, il faut prendre passage-transition en un sens très fort. Pourquoi ? [40 :00] Parce que voyez, ça veut dire, c'est autre chose qu'une comparaison de l'esprit. Là, on n'est plus du tout dans le domaine de la comparaison de l'esprit. Ce n'est pas une comparaison de l'esprit entre deux états. C'est un passage ou une transition enveloppée par l'affection, par toute affection. Toute affection instantanée enveloppe un passage ou transition, transition ou un passage à quoi ? Qu'est-ce que c'est que ça, ce passage cette transition ? Encore une fois, [ce n'est] pas du tout une comparaison de l'esprit. Je dois ajouter, pour aller très lentement, un passage donc vécu, une transition vécue. Ce qui ne veut pas dire forcément consciente. [*Pause*] Tout état implique un passage ou transition vécue. [41 :00]

Passage de quoi à quoi, entre quoi et quoi ? Eh bien, précisément, si rapprochés que soient les deux moments du temps, les deux instants que je considère, instant A, instant A'. Il y a un passage de l'état antérieur à l'état actuel. Le passage de l'état antérieur à l'état actuel diffère en nature avec l'état antérieur et l'état actuel. Il y a une spécificité de transition. C'est précisément cela que l'on appellera durée et que Spinoza appelle durée. C'est la transition vécue, c'est le passage vécu. Qu'est-ce que la durée ? Jamais une chose, mais le passage d'une chose à une autre. Il suffit [42 :00] d'ajouter, en tant que vécu.

Quand des siècles après, Bergson fera de la durée un concept philosophique, ce sera évidemment sous de toute autre influence. Ce sera en fonction de lui-même avant tout mais ce ne sera pas sous l'influence de Spinoza. Et pourtant, je remarque juste que l'emploi bergsonien du mot « durée » coïncide strictement. Lorsque Bergson essaie de nous faire comprendre ce qu'il appelle durée, il dit : vous pouvez considérer des états, des états psychiques aussi proches que vous voulez dans le temps, c'est-à-dire vous pouvez considérer l'état A et l'état A' séparés par une minute, mais aussi bien par une seconde, aussi bien par un millième de seconde, c'est-à-dire vous pouvez faire des coupes de plus en plus, de plus en plus serrées, [43 :00] de plus en plus proches les unes des autres, bon. Vous aurez beau aller jusqu'à l'infini, dit Bergson, dans votre décomposition du temps.

En établissant des coupes de plus en plus rapides, vous n'atteindrez jamais que des états. Et il ajoute, lui, et les états, c'est toujours de l'espace. Les coupes, c'est toujours spatial. Et vous aurez beau rapprocher vos coupes, vous laisserez forcément échapper quelque chose c'est le passage d'une coupe à une autre, si petit qu'il soit.

Or, qu'est-ce qu'il appelle durée ? Au plus simple, c'est le passage d'une coupe à une autre, c'est le passage d'un état à un autre. Le passage d'un état à un autre n'est pas un état. [44 :00] Oui, ce n'est pas fort, mais c'est d'une extraordinaire ... je crois, c'est, c'est un statut du vécu extrêmement profond, parce que dès lors, comment parler du passage, comment parler du passage d'un état à un autre sans en faire un état ? Or ça va poser des problèmes d'expression, de style, de mouvement ; ça va poser toutes sortes de problèmes. Or la durée, c'est ça, c'est le passage vécu d'un état à un autre en tant qu'irréductible à un état comme l'autre, en tant qu'irréductible à tout état. C'est ce qui se passe entre deux coupes. En un sens, la durée c'est toujours derrière notre dos, quoi. C'est dans notre dos qu'elle se passait et entre deux clins d'yeux. Si vous voulez, une approximation de la durée, bon, je regarde quelqu'un, je regarde quelqu'un, la durée, elle n'est ni là, ni là. La durée, elle est ... Qu'est-ce qui s'est passé entre les deux ? J'aurai beau aller aussi vite que je voudrais, [45 :00] ma durée, elle va encore plus vite par définition comme si elle était affectée d'un coefficient de vitesse variable. Aussi vite que j'aille, ma durée ira plus vite puisque si vite que je passe d'un état à un autre, le passage se sera fait plus vite que moi.

Donc il y a un passage vécu d'un état à un autre qui est irréductible aux deux états. C'est ça que toute affection enveloppe. Je dirais toute affection enveloppe le passage par lequel on arrive à elle. [*Pause*] Et le passage par lequel on arrive à elle, ou aussi bien, toute affection enveloppe le passage par lequel on arrive à elle et par lequel on sort d'elle [46 :00] vers une autre affection, si proches soient les deux affections considérées. Donc pour avoir ma ligne complète, il faudrait que je fasse une ligne à trois temps, A', A, A'', A c'est l'affection instantanée du moment présent, A' c'est celle de tout à l'heure, A'' c'est celle d'après, qui va venir. Bon, j'ai beau les rapprocher au maximum, il y a toujours quelque chose qui les sépare, à savoir le phénomène du passage. Bon, ce phénomène du passage en tant que phénomène vécu, c'est la durée. C'est ça la troisième appartenance de l'essence. [*Pause*]

Donc, je dirais, j'ai une définition un peu plus stricte de l'affect ; l'affect, [47 :00] ce que l'affection enveloppe, ce que toute affection enveloppe et qui pourtant est d'une autre nature, c'est le passage. C'est la transition vécue de l'état précédent à l'état actuel ou de l'état actuel à l'état suivant. Bon alors, si vous comprenez tout ça, pour le moment, on fait une espèce de décomposition, donc, des trois dimensions de l'essence, des trois appartenances de l'essence : l'essence appartient à elle-même sous la forme de l'éternité ; l'affection appartient à l'essence sous la forme de l'instantanéité ; l'affect appartient à l'essence sous la forme de la durée.

Or le passage, c'est quoi ? Qu'est-ce qui peut être un [48 :00] passage ? Il faut sortir de l'idée trop spatiale de passage. Tout passage est là, et ça va être la base de sa théorie de l'*affectus*, sa base de la théorie de l'affect. Tout passage est là, et il ne dira pas implique -

- comprenez qu'à ce niveau les mots sont très, très importants -- il nous dira de l'affection qu'elle implique un affect. Toute affection implique, enveloppe. Mais justement, l'enveloppé et l'enveloppant n'ont pas la même nature. Toute affection, c'est-à-dire tout état déterminable à un moment enveloppe un affect, un passage. Mais le passage, lui, je ne me demande pas, qu'est-ce qu'il enveloppe ? Lui, il est l'enveloppé, je me demande : [49 :00] en quoi il consiste ? Qu'est-ce qu'il est ? Et la réponse de Spinoza, et bien c'est évident, qu'est-ce qu'il est ? Il est augmentation ou diminution de ma puissance. Il est augmentation ou diminution de ma puissance même infinitésimale.

Je prends deux cas. Voilà, je suis dans une pièce noire -- je veux dire, je développe tout ça, c'est peut-être inutile, je ne sais pas, mais c'est pour vous persuader que quand vous lisez un texte de philosophique, il faut que vous ayez dans la tête vous, les situations les plus ordinaires, les plus quotidiennes -- vous êtes dans une pièce toute noire. Vous êtes aussi parfait, Spinoza dira, jugeant du [50 :00] point de vue des affections, vous êtes aussi parfait que vous pouvez l'être en fonction des affections que vous avez. Bon, vous ne voyez rien, vous n'avez pas d'affection visuelle. C'est tout, voilà c'est tout. Mais vous êtes aussi parfait que vous pouvez l'être. Tout d'un coup, quelqu'un entre là brusquement et puis allume sans me prévenir, et je suis complètement ébloui. Parce que j'écris le pire exemple pour moi, non alors, [*Rires*] je le change parce que… j'ai eu tort. Je suis dans le noir, hein, et quelqu'un arrive doucement, tout ça, et allume une lumière. Bon, ça va être très compliqué, cet exemple. Bien, vous avez vos deux états qui peuvent être très rapprochés dans le temps. L'état que je peux appeler « état noir », [51 :00] « état lumineux », petit b état lumineux, ils peuvent être très rapprochés. Je dis, il y a un passage de l'un à l'autre, si rapide que ce soit, même inconscient, tout ça. Au point que tout votre corps, en termes spinozistes, tout ça, c'est des exemples du corps. Tout votre corps a une espèce de mobilisation de soi pour s'adapter à ce nouvel état.

L'affect, c'est quoi ? C'est le passage. L'affection, c'est l'état noir, et l'état lumineux, [c'est] deux affections successives en coupe. Le passage, c'est la transition vécue de l'un à l'autre. Remarquez, dans ce cas-là, il n'y a pas de transition physique, il y a une transition biologique. C'est votre corps qui fait la transition. [52 :00] Qu'est-ce que ça veut dire ? Le passage, c'est nécessairement une augmentation de puissance ou une diminution de puissance. Il faut déjà comprendre, et c'est pour ça que c'est tellement concret tout ça, ce n'est pas joué d'avance.

Supposez que, dans le noir, vous étiez profondément en état de méditer. Tout votre corps était tendu vers cette méditation extrême ; vous teniez quelque chose. L'autre brute arrive et éclaire. Au besoin même, vous êtes en train de perdre une idée que vous alliez avoir. Vous vous retournez, et vous êtes furieux. Tiens, on retient ça parce que le même exemple nous servira. Vous le haïssez, mais pas longtemps quoi, vous lui dîtes, ooh ! vous le haïssez. Dans ce cas-là, le passage à l'état [53 :00] lumineux vous aura apporté quoi ? Une diminution de puissance. Evidemment, si vous cherchiez vos lunettes dans le noir, là ça vous apporte une augmentation de puissance. Le type qui a allumé là, vous lui dîtes, merci beaucoup, je t'aime. Bon, donc, on se dit déjà peut-être que cette histoire d'augmentation et de diminution de puissance, ça va, ça va jouer dans des conditions, dans des contextes très variables. Mais en gros, il y a des directions. Si on vous colle, on

peut dire, en général, sans tenir compte du contexte, si on augmente les affections dont vous êtes capable, il y a une augmentation de puissance. Si on diminue les affections dont vous êtes capable, il y a une diminution de puissance. Bon, on peut dire ça en très gros, même en [54 :00] sachant que ce n'est pas toujours comme ça.

Qu'est-ce que je veux dire donc ? Je veux dire une chose très simple, c'est que toute affection instantanée, Spinoza, vous voyez là où il est quand même très, très curieux. Il dira, en vertu de sa rigueur à lui, il dira, et bien oui, toute affection est instantanée, et c'est ça qu'il répondait à Blyenbergh. Il ne voulait pas en dire plus. Et ça, on ne peut pas dire qu'il déformait sa pensée ; il n'en donnait qu'une moitié, il n'en donnait qu'une sphère, qu'un bout. Toute affection est instantanée, il dira ça toujours, et il dira toujours : et je suis aussi parfait que je peux l'être en fonction des affections que j'ai dans l'instant. C'est la sphère d'appartenance de l'essence instantanéité. En ce sens, il n'y a ni bien ni mal. [*Pause*] [55 :00]

Mais, en revanche, l'état instantané enveloppe toujours une augmentation ou une diminution de puissance ; en ce sens il y a du bon et du mauvais. [*Pause*] Si bien que, non pas du point de vue de son état, mais du point de vue du passage, du point de vue de sa durée, il y a bien quelque chose de mauvais dans « devenir aveugle », il y a quelque chose de bon dans « devenir voyant » puisque c'est ou bien une diminution de puissance ou bien augmentation de puissance. Et là, ce n'est plus le domaine d'une comparaison de l'esprit entre deux états. [*Pause*] [56 :00] C'est le domaine du passage vécu d'un état à un autre, passage vécu dans l'affect. Si bien qu'il me semble qu'on ne peut rien comprendre à l'*Éthique*, c'est-à-dire à la théorie des affects, si l'on n'a pas très présent à l'esprit l'opposition que Spinoza établit entre les comparaisons de l'esprit, entre deux états et les passages vécus d'un état à un autre, passages vécus qui ne peuvent être vécus que dans des affects. D'où, là alors, il nous reste assez peu de choses à comprendre. [*Pause*] Je ne dirais pas que les affects signalent des diminutions, [57 :00] des augmentations de puissance ; je dirais les affects sont les diminutions et les augmentations de puissances vécues, pas forcément conscientes encore une fois.

C'est, je crois, une théorie très, très ... une conception très, très profonde de l'affect. Alors donnons-leur des noms pour mieux nous repérer. Les affects qui sont des augmentations de puissance, on les appellera des *joies*. Les affects qui sont des diminutions de puissance, on les appellera des *tristesses*. Et les affects sont ou bien à base de joie ou bien à base de tristesse, d'où les définitions [58 :00] très rigoureuses de Spinoza. La tristesse est l'affect qui correspond à une diminution de puissance, de ma puissance ; la joie, c'est l'affect qui correspond à une augmentation de ma puissance. Alors bon, pourquoi ? Si on comprend ce pourquoi, je crois que c'est presque tout ce qu'il y a à comprendre. Vous aurez tous les éléments pour précisément voir ce dont il est question dans l'*Éthique* du point de vue des affects, une fois dit que c'est ça qui intéresse Spinoza, c'est les affects.

Pourquoi est-ce que la tristesse, c'est forcément une diminution de puissance ? Vous voyez, dès lors, ce qu'il va y avoir de tellement nouveau dans l'éthique de Spinoza, contrairement à toute morale. C'est que le cri perpétuel de l'*Éthique*, ce sera non il n'y a

pas de tristesse bonne, il n'y a pas de tristesse [59 :00] bonne. Et toute la critique spinoziste de la religion, ça sera précisément que, selon lui, la mystification de la religion, c'est de nous faire croire qu'il y a de bonnes tristesses. En termes de puissance, il ne peut pas y avoir de tristesse bonne parce que toute tristesse est diminution de puissance. Mais pourquoi la tristesse est diminution de puissance ? Encore un effort, et bien entendu, si vous comprenez ça, tout va bien.

La tristesse, c'est un affect enveloppé par une affection. L'affection, c'est quoi ? C'est l'image de chose qui me cause de la tristesse, qui me donne de la tristesse. [60 :00] Voyez, là tout se retrouve ; cette terminologie est très rigoureuse. Je répète, je ne sais plus ce que je disais. Ah bon, l'affect de tristesse est enveloppé par une affection. L'affection, c'est quoi, c'est l'image de chose qui me donne de la tristesse. Cette image peut être très vague, très confuse hein, peu importe ça. Pourquoi est-ce que, voilà ma question, pourquoi est-ce que l'image de chose qui me donne de la tristesse, pourquoi cette image de chose enveloppe-t-elle une diminution de la puissance d'agir ? Qu'est-ce que c'est que la chose qui me donne de la tristesse ?

On a tous les éléments au moins pour répondre à ça ; maintenant tout se regroupe. Si vous m'avez suivi, tout devrait se regrouper harmonieusement, très harmonieusement. La chose qui me donne de la tristesse, [61 :00] c'est la chose dont les rapports ne conviennent pas avec les miens. Ça c'est l'affection. Toute chose dont les rapports tendent à décomposer un de mes rapports ou totalité de mes rapports, m'affecte de tristesse. En terme d'*affectio* -- vous avez là une stricte correspondance -- en terme d'*affectio*, je dirais la chose a des rapports qui ne se composent pas avec le mien et qui tendent à décomposer les miens. Là je parle en terme d'*affectio*. En termes d'affect, je dirais cette chose [62 :00] m'affecte de tristesse donc, par là même, en là même, diminue ma puissance. Voyez j'ai le double langage des affections instantanées et des affects passages.

D'où je reviens toujours à ma question, pourquoi, mais pourquoi ? Si on comprenait pourquoi il dit ça, peut-être qu'on comprendrait tout. Qu'est-ce qui se passe ? Voyez qu'il prend tristesse en un sens, c'est les deux grandes tonalités affectives. Ce n'est pas deux cas particuliers tristesse et joie, c'est les grandes tonalités affectives, c'est-à-dire affectives au sens d'*affectus*, l'affect. [*Pause*] Alors on va avoir comme deux lignées, [63 :00] la lignée à base de tristesse, la lignée à base de joie. Ça va parcourir la théorie des affects.

Pourquoi la chose dont les rapports ne conviennent pas avec le mien, pourquoi est-ce qu'elle m'affecte de tristesse, c'est-à-dire diminue ma puissance d'agir ? Voyez, on a une double impression, à la fois qu'on a compris d'avance, et puis qu'il nous manque quelque chose pour comprendre. Mais qu'est-ce qui se passe lorsque quelque chose se présente ayant des rapports qui ne se composent pas avec le mien ? Ça peut être vraiment, ça peut être un courant d'air. Je reviens, je suis dans le noir dans ma pièce, là je suis tranquille, on me fout la paix. Quelqu'un entre et me fait sursauter. Il tape contre la porte là, il me fait sursauter, bon, je perds une idée. Il entre, puis il se met à parler, j'ai de moins en moins d'idées. Je suis affecté de tristesse, oui, j'ai une tristesse. [64 :00] C'est-à-dire on

me dérange quoi. Spinoza dira, alors la lignée de la tristesse, c'est quoi ? Là-dessus, je le hais, je le hais. Je lui dis, « oh écoute, hein, ça va, hein », ça peut n'être pas très grave, ça peut être une petite haine, il m'agace quoi. « Ooo, Je ne peux pas avoir la paix », bon, tout ça, je le hais.

Qu'est-ce que ça veut dire, la haine ? Vous voyez la tristesse, bon, il nous a dit, bon, votre puissance d'agir est diminuée, alors vous éprouvez de la tristesse en tant qu'elle ait diminué votre puissance d'agir. D'accord, je le hais, ça veut dire que la chose dont les rapports ne se composent pas avec le votre, vous tendez, ne serait-ce qu'en esprit, vous tendez à sa destruction. Haïr, c'est vouloir détruire ce qui risque de vous détruire. [65 :00] Voyez ça veut dire haïr, c'est-à-dire vouloir, « vouloir » entre guillemets, « vouloir » -- oui ? -- décomposer ce qui risque de vous décomposer. Donc la tristesse engendre la haine.

Remarquez qu'elle engendre des joies aussi. La haine engendre des joies, donc les deux lignées, d'une part, la tristesse, d'autre part, la joie ne vont pas être des lignées pures. Qu'est-ce que c'est que les joies de la haine ? Les joies de la haine, comme dit Spinoza, si vous imaginez malheureux l'être que vous haïssez, votre cœur éprouve une étrange joie. On peut même faire un engendrement des passions, [66 :00] et Spinoza le fait à merveille. Il y a des joies de la haine. D'accord, il y a des joies de la haine. Mais est-ce que c'est des joies, bon ... ? La moindre des choses, c'est qu'on peut dire déjà -- et ça va nous avancer beaucoup pour plus tard -- c'est des joies étrangement compensatoires, c'est-à-dire indirectes. Ce qui est premier dans la haine, quand vous avez des sentiments de haine, cherchez toujours la tristesse de base. C'est-à-dire votre puissance d'agir a été empêchée, a été diminuée.

Et vous aurez beau, si vous avez un cœur diabolique, vous aurez beau croire que ce cœur s'épanouit dans les joies de la haine, eh bien, ces joies de la haine, si immenses qu'elles soient, n'ôteront jamais la sale petite tristesse dont vous êtes partie. Vos joies, c'est des joies de compensation. [67 :00] L'homme de la haine, l'homme du ressentiment, l'homme etc., pour Spinoza, c'est celui dont toutes les joies sont empoisonnées par la tristesse de départ parce que la tristesse est dans ces joies même. Finalement, il ne peut tirer de ça, il ne peut tirer de joie que de la tristesse, tristesse qu'il éprouve lui-même en vertu de l'existence de l'autre, tristesse qu'il imagine infligée à l'autre pour lui faire plaisir à lui. Tout ça, c'est des joies minables dit Spinoza. C'est des joies indirectes. On retrouve notre critère du direct et de l'indirect. Voyez, tout se retrouve à ce niveau.

Si bien que je reviens à ma question, mais enfin, oui, alors quoi, il faut le dire quand même : en quoi est-ce qu'une affection, c'est-à-dire l'image de quelque chose qui ne convient pas à mes [68 :00] propres rapports, en quoi est-ce que cela diminue ma puissance d'agir ? A la fois, c'est évident, et ça ne l'est pas, voilà. Voilà ce que veut dire Spinoza : Supposez que vous ayez une puissance, bon, mettons en gros la même, et voilà, premier cas vous rencontrez, vous vous heurtez à quelque chose dont les rapports ne se composent avec les autres. Deuxième cas, au contraire, vous rencontrez quelque chose dont les rapports se composent avec les vôtres. Spinoza dans l'*Éthique* emploie le terme latin *occursus* ; *occursus* est exactement ce cas, la rencontre. Je rencontre des corps, mon

corps ne cesse pas de rencontrer des corps. Eh bien, les corps qu'il rencontre, tantôt ils ont des rapports qui se composent, tantôt des rapports qui ne se composent pas avec le sien. [69 :00]

Qu'est-ce qui se passe lorsque je rencontre un corps dont le rapport ne se compose pas avec le mien ? Eh bien, voilà, je dirais -- et vous verrez que dans le livre 4 de l'*Éthique* cette doctrine est très forte ; je ne veux pas dire qu'elle soit absolument affirmée, mais elle est tellement suggérée -- qu'il se passe un phénomène qui est comme une espèce de, je dirais, de fixation. Qu'est-ce que ça veut dire une fixation ? C'est-à-dire une partie de ma puissance est tout entière consacrée à investir et à localiser la trace sur moi de l'objet qui ne me convient pas. C'est comme si je tendais mes muscles.

Reprenez l'exemple, quelqu'un que je ne souhaite pas voir [70 :00] entre dans la pièce. Là je me dis, « oh là là » ... Et en moi, se fait comme une espèce d'investissement, toute une partie de ma puissance est là pour conjurer l'effet sur moi de l'objet, de l'objet disconvenant. J'investis la trace de la chose sur moi ; j'investis l'effet de la chose sur moi. En d'autres termes, j'essaie au maximum d'en circonscrire l'effet, de le localiser. En d'autres termes, je consacre une partie de ma puissance à investir la trace de la chose, pourquoi ? Eh bien, évidemment pour la soustraire, pour la mettre à distance, [71 :00] pour la conjurer. Eh bien, comprenez, ça va de soi, cette quantité de puissance que j'ai consacrée à investir la trace de la chose non convenante, c'est autant de ma puissance qui est diminuée, qui m'est ôtée, qui est comme immobilisée.

Voilà ce que veut dire ma puissance diminue. Ce n'est pas que j'ai moins de puissance, c'est qu'une partie de ma puissance est soustraite en ce sens qu'elle est nécessairement affectée à conjurer l'action de la chose. Tout se passe comme si toute une partie de ma puissance, je n'en disposais plus. [*Pause*] C'est ça la [72 :00] tonalité affective "tristesse". Une partie de ma puissance sert à cette besogne vraiment indigne, quoi, qui consiste à conjurer la chose, conjurer l'action de la chose, autant de puissance immobilisée. Conjurer la chose, c'est-à-dire empêcher qu'elle ne détruise mes rapports là, donc je durcis mes rapports là, ça peut être un effort formidable, Spinoza dit, comme c'est du temps perdu, comme il aurait mieux fallu éviter cette situation. De tout manière, une partie de ma puissance est fixée, c'est ça que veut dire ma puissance diminue. En effet, une partie de ma puissance m'est soustraite, elle n'est plus en ma possession. [73 :00] Elle a investi là, c'est comme une espèce d'induration, une induration de puissance. Ah c'est ... au point que ça fait presque mal, quoi, que de temps perdu.

Au contraire, dans la joie, eh bien, c'est curieux, l'expérience de la joie telle que Spinoza nous la présente. Par exemple, je rencontre quelque chose qui convient, qui convient avec mes rapports. Par exemple, j'entends ... Prenons un exemple, par exemple, de musique : il y a des sons blessants, il y a des sons blessants qui m'inspirent une immense tristesse. Ce qui complique tout, c'est qu'il y a toujours des gens pour trouver ces sons blessants, au contraire délicieux et harmonieux, mais c'est ça qui fait la joie de la vie, c'est-à-dire les rapports d'amour et de haine. [74 :00] Parce que ma haine contre le son blessant, elle va s'étendre à tous ceux qui aiment, eux, ce sont blessants. Alors je rentre chez moi, j'entends des sons blessants qui me paraissent des défis à tout, bon, qui vraiment

décomposent mes rapports. Ils m'entrent dans la tête, ils m'entrent dans le ventre, tout ça, j'ai... Bon, ma puissance, tout une partie de ma puissance là, s'indure pour tenir à distance ces sons qui me pénètrent.

J'obtiens le silence, et je mets la musique que j'aime. Ah là, tout change ! La musique que j'aime ça veut dire quoi, ça veut dire des rapports sonores qui se composent avec mes rapports. Mais supposez qu'à ce moment-là, ma machine casse, ma machine se casse, j'éprouve de la haine. [75 :00] -- Une objection ? – [*Rires*] Enfin j'éprouve une tristesse, une grande tristesse. Bon, je mets la musique que j'aime là, tout mon corps et mon âme ça va de soi composent ses rapports avec les rapports sonores, c'est ça que signifie la musique que j'aime. Ma puissance est augmentée.

Donc pour Spinoza, moi, ce qui m'intéresse là-dedans, c'est que dans l'expérience de la joie, il n'y a jamais la même chose que dans la tristesse, il n'y a pas du tout un investissement -- et on va voir pourquoi- - il n'y a pas un investissement d'une partie indurée qui ferait qu'une certaine quantité de puissance est soustraite à mon pouvoir. Il n'y a pas ça, pourquoi ? Parce que lorsque les rapports se [76 :00] composent, les deux choses dont les rapports se composent forment un individu supérieur, un troisième individu qui englobe et qui prend comme partie. En d'autres termes, par rapport à la musique que j'aime, tout se passe comme si la composition des rapports directs -- voyez qu'on est toujours dans le critère du direct -- là se fait une composition directe des rapports de telle manière que se constitue un troisième individu, individu dont moi et la musique ne sommes plus qu'une partie. Je dirais, dès lors, que ma puissance est en expansion ou qu'elle augmente.

Voyez à quel point, si je prends ces exemples, c'est pour vous persuader quand même que lorsque -- et ça vaut aussi pour Nietzsche -- que lorsque des auteurs parlent de la puissance -- Spinoza de l'augmentation et de la diminution de puissance, Nietzsche de la volonté de [77 :00] puissance, elle aussi procède -- ce que Nietzsche appelle affect, c'est exactement la même chose que ce que Spinoza appelle affect. C'est sur ce point que Nietzsche est spinoziste, à savoir, c'est les diminutions ou les augmentations de puissance. Eh bien, ils ont en tête quelque chose qui n'a strictement rien à voir avec la conquête d'un pouvoir quelconque. Sans doute, ils diront que le seul pouvoir, c'est finalement la puissance, à savoir augmenter sa puissance et précisément composer des rapports tel que la chose, et moi, qui composons les rapports, ne sommes plus que deux sous-individualités d'un nouvel individu, d'un nouvel individu formidable.

Alors je reviens : qu'est-ce qui distingue mon appétit bassement sensuel, de mon amour le meilleur, le plus beau ? C'est exactement pareil. L'appétit bassement sensuel, [78 :00] vous savez, c'est toutes les phrases là, alors on peut tout convier, tout ça, c'est pour rire, mais enfin ça ne vous fait pas [rire], c'est pour rire donc. On peut dire n'importe quoi, bon, la tristesse, la tristesse, après l'amour, l'animal est triste. Qu'est-ce que ça ... hein ? Cette tristesse, de quoi il nous parle, Spinoza ? Il ne dirait jamais ça, ou alors, bien alors ça ne vaut pas la peine, il n'y a pas de raison si je ... la tristesse, bon. Mais il y a des gens qui cultivent la tristesse, santé, santé ; à quoi on en arrive ? Cette dénonciation qui va parcourir l'*Éthique*, à savoir il y a des gens qui sont tellement impuissants que c'est ceux-

là qui sont dangereux, c'est ceux-là qui prennent le pouvoir. Et ils ne peuvent prendre le pouvoir tellement les notions de puissance et de pouvoir sont lointaines. Les gens du pouvoir, c'est des impuissants qui ne peuvent construire leur pouvoir que sur la tristesse des autres. Ils ont besoin de la tristesse. Ils ont besoin de la tristesse. En effet, ils ne peuvent régner [79 :00] que sur des esclaves, et l'esclave, c'est précisément le régime de la diminution de puissance.

Il y a des gens, n'est-ce pas, qui ne peuvent régner, qui n'acquièrent de pouvoir que par la tristesse et en instaurant un régime de la tristesse du type « repentez-vous », du type « haïssez quelqu'un » et « si vous n'avez personne à haïr, haïssez-vous vous même » etc. Tout ce que Spinoza diagnostique comme une espèce d'immense culture de la tristesse, la valorisation de la tristesse, tous ceux qui vous disent « Ah mais si vous ne passez pas par la tristesse, vous ne fructifierez pas ». Or, pour Spinoza, c'est l'abomination, ça. Et s'il écrit une "Éthique", c'est pour dire « non, non, ça, tout ce que vous voulez, tout ce que vous voulez, mais pas ça. » Alors oui, en effet, [80 :00] bon égale joie ; mauvais égale tristesse.

Mais je dis qu'est-ce que ... Oui, je disais, j'avais un problème là que j'ai perdu en ..., je disais il faut voir. Distinction ... distinction quoi ? [*Les participants aident Deleuze à retrouver le fil*] Distinction entre l'instinct bassement sensuel et .... Ah oui, l'appétit bassement sensuel, voilà. L'appétit bassement sensuel, vous voyez maintenant, et le plus beau des amours, le plus beau des amours, ce n'est pas du tout un truc spirituel, mais pas du tout. C'est lorsqu'une rencontre marche, comme on dit, lorsque ça fonctionne bien. Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est du fonctionnalisme, mais un très beau fonctionnalisme. Qu'es- ce que ça veut dire ça ?

Mais ça veut dire qu'idéalement, ce n'est jamais comme ça complètement parce qu'il y a toujours des tristesses locales, Spinoza n'ignore pas ça, il y a toujours ça, bien sûr, il y a toujours des tristesses. La question, ce n'est pas s'il y en a ou s'il n'y en a pas, la question, c'est la valeur que vous leur donnez, c'est-à-dire la complaisance que vous leur [81 :00] accordez. Plus vous leur accorderez de complaisance, c'est-à-dire plus vous investirez de votre puissance pour investir la trace de la chose, eh bien, plus vous perdrez de puissance.

Alors dans un amour heureux, dans un amour de joie, qu'est-ce qui se passe ? Vous composez un maximum de rapports avec un maximum de rapports de l'autre, corporels, perceptifs, toute sorte de nature, bien sûr corporels, oui, pourquoi pas, mais perceptifs aussi. Ah bon, on va écouter de la musique, bien, on va écouter de la musique. D'une certaine manière, on ne cesse d'inventer, comprenez. Lorsque je parlais du troisième individu qui... dont les deux autres ne sont plus que des [82 :00] parties, ça ne voulait pas dire du tout que ce troisième individu préexistait. C'est toujours en composant mes rapports avec d'autres rapports et sous tel profil, sous tel aspect, que j'invente ce troisième individu dont l'autre et moi-même ne seront plus que des parties, que des sous individus. Bon, eh bien, c'est ça, chaque fois que vous procédez par composition de rapports et composition de rapports composés, vous augmentez votre puissance.

Au contraire, l'appétit bassement sensuel, ce n'est pas parce qu'il est sensuel qu'il est mal. C'est parce que fondamentalement il ne cesse pas de jouer sur les décompositions de rapports. C'est vraiment du type « Fais-moi mal », « Attriste-moi que je t'attriste », [*Rires*] la scène de ménage, etc. … [83 :00] Ah, comme on est bien avec la scène de ménage hein, oh comme c'est bien après, c'est-à-dire les petites joies de compensation. C'est dégoûtant tout ça, mais c'est infect, quoi, c'est la vie la plus minable du monde. « Ah je te fais... Allez, hein, allez, on va faire notre scène hein. Alors, une séance, ah bien oui, parce qu'il faut bien se haïr, après on s'aime encore plus. » Spinoza, il vomit quand il ... enfin ça le fait ... Il se dit « Mais qu'est-ce que c'est que ces fous là ! » c'est ... S'ils faisaient ça, encore pour leur compte, mais c'est des, c'est des contagieux, c'est des propagateurs. Ils ne vous lâcheront pas tant qu'ils ne vous auront pas inoculé leur tristesse. Bien plus, ils vous traitent de con si vous dites que vous ne comprenez pas et que ce n'est pas votre truc. Ils vous disent que c'est ça, la vraie vie. Et plus qu'ils se font leur bauge à base de scène de ménage, de connerie, d'angoisse et tout ça, [84 :00] de… [*Deleuze ici fait un grognement profond de dégoût*] oooh ... Plus qu'ils vous tiennent, ils vous inoculent s'ils peuvent vous tenir là alors ils vous la passent…

Claire Parnet : Richard voudrait que tu parles de l'appétit… [*Elle rigole en faisant cette suggestion*]

Deleuze: De la composition des rapports ? bon, ben, j'ai tout dit sur la composition des rapports parce que, comprenez, oui, surtout… Je n'ai pas tellement de chose à dire parce que c'est vraiment ... Ça ne consiste pas ... Le contresens, ça serait de croire : "cherchons un troisième individu dont nous ne serions que les parties". Mais non, ça ne préexiste pas, ni la manière dont les rapports ne sont décomposés, ça préexiste dans la nature, puis que la nature, c'est le tout. Mais de votre point de vue, c'est très compliqué. Là, on va voir quel problème ça pose pour Spinoza parce que c'est très concret quand même tout ça, sur les manières de vivre, comment vivre ? Vous ne savez pas d'avance quels sont les rapports. [*Interruption de la séance*] [1 :24 :58] [*Interruption de l'enregistrement WebDeleuze ; l'enregistrement BNF continue*]

Partie 3

Par exemple, vous n'allez pas trouver forcément votre propre musique. Je veux dire : ce n'est scientifique ; en quel sens ? Vous n'avez pas une connaissance scientifique des rapports qui vous permettrait de dire : « Voilà la femme ou l'homme qu'il me faut ». [*Retour à l'enregistrement WebDeleuze*] On y va à tâtons, on y va [85 :00] en aveugle, ça marche, ça ne marche pas, etc. Et, comment expliquer qu'il y a des gens qui, précisément, ne se lancent que dans des choses, là où ils se disent que ça ne va pas marcher ? [*Rires*] C'est ceux-là les gens de la tristesse, c'est ceux-là les cultivateurs de la tristesse, hein, parce qu'ils pensent que c'est ça, le fond de l'existence.

Sinon, le long apprentissage par lequel, en fonction d'un pressentiment de mes rapports constituants, j'appréhende vaguement d'abord ce qui me convient, ce qui ne me convient pas... Et vous me direz : « si c'est pour aboutir à ça, ce n'est pas, ce n'est pas, ce n'est pas fort ». Rien que la formule « ne faites pas, ne faites surtout pas ce qui ne vous convient

pas », non, ben, ce n'est pas Spinoza qui l'a dit le premier d'abord, euh... Mais la proposition, elle ne veut rien dire, [86 :00] « faites ce qui ne vous convient pas » si, euh, vous la coupez de tout contexte, si vous l'amenez en conclusion de cette conception, que moi je trouve très grandiose, des rapports qui se composent etc... Comment est-ce que quelqu'un de concret va mener son existence de telle manière qu'il va acquérir une espèce de, euh, d'affection, d'affect, de... ou de pressentiment, des rapports qui lui conviennent, des rapports qui lui ne conviennent pas, des situations dont il doit se retirer, les situations où il doit s'engager etc. ? Ce n'est plus du tout « il faut faire ceci », ce n'est pas du tout le domaine de la morale, il ne faut rien faire du tout, quoi, il ne faut rien faire du tout ; il faut trouver, il faut trouver son truc, c'est-à-dire pas du tout se retirer, il faut inventer, quoi, [87 :00] inventer les individualités supérieures dans lesquelles je peux entrer à titre de partie, car ces individualités ne préexistent pas.

Alors tout ce que je voulais dire -- voyez en quel sens prend, je crois, une signification concrète, prennent une signification concrète, les deux expressions : augmentation de puissance, diminution de puissance. Ce sont les deux affects de base. Donc si je regroupe l'ensemble -- avant de vous demander euh... ce que vous pensez de tout ça -- si je regroupe l'ensemble de la doctrine spinoziste, que l'on peut appeler éthique, je dirais -- bon, là, quitte à employer un terme trop compliqué, mais ça me permet de regrouper -- il y a une sphère d'appartenance de l'essence. [88 :00] Cette sphère d'appartenance comporte pour le moment -- on verra que ça va encore plus se compliquer -- comporte pour le moment trois dimensions : l'essence est éternelle, l'essence éternelle, qu'est-ce que ça veut dire ? Votre essence est éternelle, votre essence singulière, c'est-à-dire votre essence à vous en particulier. Qu'est-ce que ça veut dire ? Pour le moment on ne peut lui donner qu'un sens à cette formule, à savoir : vous êtes un degré de puissance. Vous êtes un degré de puissance. C'est ça que Spinoza veut dire, lorsqu'il dit, textuellement : "je suis une partie, partie, *pars*, je suis une partie de la puissance de Dieu". [89 :00] Je suis une partie de la puissance de Dieu, pour le dire à la lettre, je suis un degré de puissance. Tout de suite, objection : je suis un degré de puissance, bon, mais, enfin, euh... Moi bébé, tout petit, euh... adulte, euh, vieillard, ce n'est pas le même degré de puissance, il varie donc mon degré de puissance. D'accord, on laisse ça sur le côté.

Comment, pourquoi est-ce que ce degré de puissance a, on dira, une latitude ? Euh, il a une latitude. D'accord, mais je dis, en gros, « je suis un degré de puissance », et c'est en ce sens que je suis éternel. Personne n'a le même degré de puissance qu'un autre. Bon -- vous voyez, ça on en aura besoin pour plus tard -- c'est une conception à la limite quantitative de l'individuation. [90 :00] Mais c'est une quantité spéciale puisque c'est une quantité de puissance. Une quantité de puissance, on a toujours appelé ça une intensité. Bon. C'est à cela et à cela uniquement que Spinoza affecte le terme "éternité". Je suis un degré de la puissance de Dieu, ça veut dire je suis éternel. [*Pause*]

Deuxième sphère d'appartenance, j'ai des affections instantanées. Ça c'est la dimension, on l'a vu, de l'instantanéité. Suivant cette dimension, les rapports se composent ou ne se composent [91 :00] pas. [*Pause*] C'est la dimension de "l'*affectio*", composition ou décomposition entre les choses. [*Pause*]

Troisième sphère de l'apparten... Troisième dimension de l'appartenance : les affects, à savoir : chaque fois qu'une affection effectue ma puissance -- et elle l'effectue aussi parfaitement qu'elle le peut, aussi parfaitement que c'est possible -- l'affection, en effet, c'est-à-dire, la sphère, l'appartenance deux, effectue ma puissance, [92 :00] elle réalise ma puissance. Elle réalise ma puissance aussi parfaitement qu'elle le peut en fonction des circonstances, en fonction du "ici maintenant". Elle effectue ma puissance "ici maintenant", en rapport avec les choses. Dans la troisième dimension, c'est que chaque fois qu'une affection effectue ma puissance, elle ne l'effectue pas sans que ma puissance augmente ou diminue. C'est la sphère de l'affect. Donc ma puissance est un degré éternel ; ça n'empêche pas qu'elle ne cesse pas dans la durée d'augmenter et de diminuer. Cette même puissance qui est éternelle en soi ne cesse d'augmenter, de diminuer, c'est-à-dire de varier dans la durée.

Comment comprendre ça, enfin ? [93 :00] Eh ben, comprendre ça enfin, ce n'est pas difficile. C'est que si vous réfléchissez, je viens de dire : "l'essence c'est un degré de puissance", c'est-à-dire, si c'est une quantité, c'est une quantité intensive. Une quantité intensive, ce n'est pas du tout comme une quantité extensive. Une quantité intensive, c'est inséparable d'un seuil, c'est-à-dire : une quantité intensive, c'est fondamentalement en elle-même, c'est déjà une différence. La quantité intensive est faite de différences. Est-ce que Spinoza va jusqu'à dire une chose comme ça ?

Là, je fais une parenthèse uniquement de... de pseudo érudition, parce que c'est important puisque... Je peux dire, je peux dire que Spinoza premièrement dit explicitement [94 :00] "pars potentiae", partie de puissance. Il dit que "notre essence est une partie de la puissance divine". Je dis, moi, il n'est pas question de forcer les textes. En disant partie de puissance, ce n'est pas une partie extensive ; c'est forcément une partie intensive. Je remarque toujours -- dans le domaine alors d'une érudition, mais là j'en ai besoin, pour euh, justifier tout ce que je dis -- que dans la Scolastique au Moyen Âge est absolument courant, l'égalité de deux termes, "gradus", gradus ou "pars", "partie" ou "degré". Or les degrés, c'est des parties très spéciales, c'est des parties intensives. Bon, ça c'est le premier point. [95 :00]

Deuxième point, je signale que dans la lettre XII à Meyer, un monsieur qui s'appelle [Louis] Meyer, il y a un texte que nous verrons sûrement la prochaine fois parce qu'il nous permettra de tirer des conclusions sur l'individualité. Je signale, dès maintenant -- et je voudrais que pour la prochaine fois ceux qui ont la correspondance de Spinoza aient lu la lettre à Meyer qui est une lettre célèbre qui porte sur l'infini -- eh bien, dans cette lettre Spinoza développe un exemple géométrique très bizarre, très curieux. Et cet exemple géométrique, il a fait le... il a fait l'objet de toutes sortes de commentaires, et il parait très bizarre. Et Leibniz, qui lui était un grand mathématicien, qui a eu connaissance de la lettre à Meyer, [96 :00] déclare qu'il admire particulièrement Spinoza pour cet exemple géométrique, qui montre que Spinoza comprenait des choses que... même ses contemporains ne comprenaient pas, disait Leibniz. Donc le texte est d'autant plus intéressant avec la bénédiction de Leibniz.

Voilà la figure que Spinoza propose à notre réflexion : deux cercles dont l'un est intérieur à l'autre, mais, mais surtout, ils ne sont pas concentriques. Voyez, hein ? -- Euh il faudrait que je me traîne jusqu'au tableau, je ne peux pas, euh... S'il y avait quelqu'un dans fond il ferait un saut, eh ben ce serait épatant, les deux cercles concentriques dont l'un est intérieur à l'autre... [*Pause ; Deleuze dirige l'étudiant qui écrit au tableau*] Voilà parfait, vous voyez maintenant. Et alors tu marques, [97 :00] tu veux bien juste marquer, la plus grande distance et la plus petite euh... d'un cercle à l'autre... Voilà ... et la plus petite... parfait !

Vous voyez, vous comprenez la figure ? Voilà ce que nous dit Spinoza ; Spinoza nous dit une chose très intéressante, il me semble, il nous dit : vous ne pouvez pas dire que dans le cas de cette double figure, vous ne pouvez pas dire que vous n'avez pas de limite, ou de seuil. Vous avez un seuil, vous avez une limite, vous avez même deux limites, le cercle extérieur, le cercle intérieur, ou, ce qui revient au même, la plus grande distance d'un cercle à l'autre et [98 :00] la plus petite distance, vous avez un maximum et un minimum. Il dit : « considérez la somme » - alors là le texte latin est très important – « considérez la somme des inégalités de distance ».

Vous voyez, vous tracez toutes les lignes, tous les segments qui vont d'un cercle à l'autre. Vous en avez évidemment une infinité. Spinoza nous dit « considérez la somme des inégalités de distance ». Comprenez à la lettre : il ne nous dit pas « considérez la somme des distances inégales » ; il ne nous dit pas [99 :00] « considérez la somme des distances inégales », c'est-à-dire des segments qui vont d'un cercle à un autre. Il nous dit « la somme des inégalités de distance », c'est-à-dire la somme des différences, et il dit « c'est très curieux cet infini là... ». On verra ce qu'il veut dire, mais je cite pour le moment ce texte parce que j'ai une idée précise. Il nous dit : « c'est très curieux, c'est une somme infinie, la somme des inégalités de distance est infinie » ; il aurait pu dire aussi les distances inégales, c'est une somme infinie. Et pourtant il y a une limite. Il y a bien une limite puisque vous avez la limite du grand cercle et du petit cercle.

Donc il y a de l'infini, et pourtant ce n'est pas de l'illimité. Il dit : ça, c'est un drôle d'infini, c'est un infini géométrique très particulier, c'est [100 :00] un infini que vous pouvez dire infini bien qu'il ne soit pas illimité. En effet, l'espace compris entre les deux cercles n'est pas illimité ; l'espace compris entre les deux cercles est parfaitement limité. Bon, je retiens juste l'expression de la lettre à Meyer « somme des inégalités de distance », alors qu'il aurait pu faire exactement le même raisonnement en s'en tenant au cas plus simple : « somme des distances inégales ».

Pourquoi est-ce qu'il veut mettre en sommation des différences ? Pour moi, là, c'est un texte vraiment qui, euh... est important parce que ça confirme... Qu'est-ce qu'il a dans la tête qu'il ne dit pas ? Il en a besoin en vertu de son problème des essences. Les essences sont des degrés de puissance, mais qu'est-ce que c'est un degré de puissance ? Un degré de puissance, c'est une différence entre un maximum et un minimum. [*Pause*] [101 :00] C'est par là que c'est une quantité intensive. Un degré de puissance, c'est une différence en elle-même. Vous voyez à quel point… alors, quel point on, on s'éloigne d'une vision

substantialiste des êtres. Des êtres... [*Anne Querrien dit qu'elle veut poser une question*]… Oui ?

Anne Querrien [*ses commentaires ne sont audibles qu'en partie*] : … somme des inégalités de distance implique de faire à chaque fois une [*Propos indistincts*] vous disiez tout à l'heure que [*Propos indistincts*] Alors on arrive aux mêmes types d'aberrations [*Propos indistincts*] …

Deleuze : Tout à fait, tout à fait, tout à fait, à tout égards là ce texte, euh... qui semble renvoyer à tout autre chose, renvoie il me semble au statut alors de... du mode à un point... oui, ce n'est même pas par une simple intégration que... non, non, t'as raison…

Querrien : [*Inaudible*]

Deleuze : à la limite ce serait... [102 :00] en mathématiques par une série d'intégrations dites locales, il faut euh...

Querrien : [*Inaudible*]

Deleuze : hein ? Moi non plus alors. [*Rires*]… Ouais. Comprenez donc en effet, "somme d'inégalité de distances", tout essence est degré de puissance, chaque degré de puissance est une différence, différence entre un minimum et un maximum, dès lors, tout s'arrange très bien : vous avez l'essence, degré de puissance, en elle-même comprise entre deux seuils, et, ça va à l'infini, parce que si vous faites abstraction, si vous abstrayez ce seuil, ce seuil lui-même est une différence entre deux autres seuils, etc., à l'infini. Donc c'est très étonnant comme... vous n'êtes pas seulement une somme de rapports, vous êtes en fait [103 :00] une somme de, de différences entre rapports. C'est une conception très bizarre, ça. Alors, bon, alors... Vous êtes un degré de puissance éternel, mais degré de puissance signifie différence, différence entre un maximum et un minimum.

Deuxième appartenance de l'essence : l'affection effectue votre puissance à chaque moment, c'est-à-dire entre les deux limites, entre le maximum et le minimum. [*Pause*] [104 :00] Troisième... Et en ce sens, de quelque manière qu'elle réalise votre puissance ou votre essence, l'affection est aussi parfaite qu'elle peut l'être, elle effectue la puissance de telle manière que vous ne pourrez pas dire : « il y a quelque chose qui n'est pas effectué ». [*Pause*] De toute manière elle l'effectue.

Troisième dimension, oui, mais par là même, l'affection qui effectue votre puissance ne l'effectue pas sans "diminuer ou augmenter votre puissance" dans le cadre de ce seuil, de ce maximum et de ce minimum, tantôt en augmentant votre puissance, tantôt en la diminuant. [*Pause*]

Toutes ces idées qui paraissaient d'abord comme se contredire, sont prises dans un... dans un système d'une rigueur, d'une rigueur [105 :00] absolue. Si bien que vous ne cessez pas, là, d'être une espèce de vibration, de vibration avec un maximum d'amplitude, un minimum d'amplitude, et qu'est-ce que c'est les deux moments extrêmes, qu'est ce qui

correspond, alors dans la durée, au maximum et au minimum ? Au minimum, c'est la mort, au minimum, c'est la mort. La mort, c'est l'affection qui effectue à l'instant ultime de votre durée, qui effectue votre puissance en la diminuant au maximum. [*Pause*]

Le contraire de la mort, c'est quoi le contraire de la mort ? C'est la joie. [106 :00] Ce n'est pas la naissance, puisque la naissance, vous naissez au plus bas, hein, vous naissez au plus bas de vous-même forcément, vous ne pouvez pas être pire quoi. Euh... Alors, la joie, mais une joie spéciale que Spinoza appellera d'un nom particulier : "béatitude", la béatitude qui sera, en même temps, l'expérience de l'éternité selon Spinoza. Là vous effectuez votre puissance de telle manière que cette puissance augmente au maximum. C'est-à-dire, vous pouvez traduire « au maximum », ben, du coup si je reviens à « l'appartenance de », je dirais : sous tous les rapports à la fois. [*Pause*] [107 :00]

Bon... Voilà, voilà, ... mais il faudrait que ce soit très clair. Vous voulez vous reposer un peu ? Hein ? Et puis, vous dites : s'il y a des choses pas claires, moi je veux bien que on... Parce qu'au point où on en est, voilà où j'en suis : c'est bon, on est... ça c'est comme un schéma théorique. Comment on va se débrouiller concrètement ? Comment on va faire ? C'est-à-dire qu'est-ce que c'est que la vie éthique à partir de là ? Bon, reposez-vous un court instant. [*Pause de l'enregistrement*]

Deleuze : [*Bruit de tout le monde qui parle*] Il faut vous taire un peu, hein, non ?... [*Bruits de chaises, de discussions*] [108 :00] J'en vois qui parle là, hein. Bien ! Alors... [*Le public continue de discuter ; Georges Comtesse dit qu'il veut poser une question*] Ouais !... Ouais, mais parle fort parce qu'ils ne se taisent pas, hein.

Comtesse : Tout à la fin, tout à la fin de ce que tu as dit aujourd'hui, tu as parlé, tu as parlé de la... De la béatitude, [Deleuze : ouais] ou encore, ce que Spinoza appelle dans le troisième livre... Dans le... dernier livre de l'*Ethique*, la gloire… [Deleuze : ouais] ou la liberté. Or, justement, la béatitude, c'est une limite d'une certaine façon pour toutes les variations de puissance qui sont déterminées par des affects comme effectuation des affections instantanées. Mais est-ce que l'on peut dire, dans ce cas-là, puisque, [109 :00] à la fois les affects et les affections sont affects et affections des modes finis comme affections de la nature, dit Spinoza, est-ce que l'on peut dire que la limite des variations de puissance, c'est-à-dire la béatitude, la gloire ou la liberté, appartient encore au régime des affects ? Autrement dit, est-ce qu'on peut dire que la béatitude est littéralement par delà la joie et la tristesse, autrement dit sans affect ?

Deleuze : Ben, je ne sais pas, moi. Je vois bien ce que je dirais à cette question et ce que dit, il me semble, Spinoza et, euh, je sens que la réponse n'est pas, n'est pas suffisante au sens où on peut toujours euh, essayer de... A mon avis, Spinoza dirait -- et ça je n'ai pas encore entamé ce point -- Spinoza dirait, [110 :00] là-dessus... En fait, il distingue… Vous voyez, dans ce système que j'ai essayé de présenter comme un système d'appartenance de l'essence les choses se ramifient beaucoup parce que la dimension de l'affect on a vu qu'elle a deux pôles : les affects diminution de puissance – tristesse – et les affects augmentation de puissance -- joie. Mais en fait elle n'a pas simplement deux dimensions, la dimension des affects ; elle en a trois, elle en a trois. Et je crois que ça

donne une réponse à la question que vient de poser Comtesse. Car les affects de diminution ou d'augmentation de puissance, là Spinoza est formel, ce sont des passions. Ce sont des passions. [111 :00] Qu'est-ce que ça veut dire ? Cela veut dire : "passion", comme dans toute la terminologie du dix-septième siècle, est un terme très simple qui s'oppose à "action" ; passion, c'est le contraire d'action.

Donc, comprenez à la lettre : les affects d'augmentation de puissance, c'est-à-dire les joies, ne sont pas moins des passions que les tristesses, ou les diminutions. La distinction, à ce niveau, la distinction joie-tristesse, est une distinction à l'intérieur de la passion. Il y a des passions joyeuses, et il y a des passions tristes. Bon, ce sont les deux sortes d'affects passion. [112 :00] Pourquoi est-ce que même les joies sont des passions ? Spinoza est très ferme : il dit -- voilà exactement à la lettre du texte de Spinoza -- il nous dit : « c'est forcé parce que ma puissance d'agir peut augmenter, elle a beau augmenter, je n'en suis pas encore maître. Je ne suis pas encore maître de cette puissance d'agir. » Donc l'augmentation de la puissance d'agir tend vers la possession de la puissance, mais elle ne possède pas encore la puissance. Donc c'est une passion.

Maintenant il ajoute, et ça va être la troisième dimension de l'affect. Il ajoute : « En revanche, si vous supposez » [113 :00] -- mais alors comment est-ce qu'on peut supposer ? Ça va nous lancer dans un problème, ça. -- Si vous supposez quelqu'un qui est en possession de sa puissance d'agir, on ne peut plus dire, à la lettre, -- ça posera toute sorte de problèmes pour nous. -- En tout rigueur, on ne peut plus dire que sa puissance d'agir augmente : il la possède au maximum. De quelqu'un qui possède au maximum sa puissance d'agir, il est sorti du régime de la passion, il ne pâtit plus. La question de Comtesse est exactement : « Est ce qu'on doit dire qu'il a encore des affects ? ». Spinoza me parait formel : oui il a encore des affects, mais ces affects ne sont plus des passions. Il a des affects actifs. [114 :00] Qu'est-ce que veut dire affects actifs ? Ces affects actifs ne peuvent être que des joies. Voilà.

Donc, vous voyez, la réponse est complexe. Celui qui est en possession de sa puissance d'agir a des affects. Deuxième proposition : ces affects sont nécessairement des joies, puisqu'elles découlent de la puissance d'agir. Troisième proposition : ces joies ne sont donc pas du même type que les joies augmentation de la puissance d'agir, qui elle était des passions, hein. Il y a donc une seule sorte de tristesse, diminution de la puissance d'agir, mais il y a deux sortes d'affect de joie : les joies [115 :00] passion et les joies action. Les joies passion sont toutes celles qui se définissent par une augmentation de la puissance d'agir, les joies action sont toutes celles qui se définissent comme découlant d'une puissance d'agir possédée.

Vous me direz : qu'est-ce que ça veut dire ça concrètement ? Qu'est-ce que c'est que ces joies actives qui sont des affects ? En quoi c'est des affects ? Eh ben : ce sont les affects sous lesquels l'essence, c'est-à-dire moi ou vous, je m'affecte moi-même, c'est comme une affection de soi par soi. L'affect est passion ou passif tant qu'il est provoqué par quelque chose d'autre que moi. Je dirais qu'alors l'affect est une passion. [116 :00] Lorsque c'est moi qui m'affecte, l'affect est une action.

Vous remarquerez que, pour ceux qui connaissent par exemple Kant, ce qui est sans rapport avec Spinoza, dans la terminologie de Kant vous retrouvez une chose comme ça lorsqu'il définit très bizarrement : il dit : « l'espace, c'est la forme sous laquelle des objets extérieurs m'affectent ». Et c'est comme ça qu'il définit l'espace ; c'est très curieux. Il dira : « l'espace c'est la forme sous laquelle des objets extérieurs m'affectent. Mais le temps, c'est la forme sous laquelle je m'affecte moi-même ». Et Kant développe toute une théorie très curieuse de l'affection de soi par soi. Bon.

Chez Spinoza, alors, euh... tout autre monde, ce n'est pas du tout le même problème ; il y a aussi des affects passifs et des affects actifs. Les affects passifs, c'est les passions, les affects actifs, [117 :00] c'est les affects par lesquels je m'affecte moi-même. Pourquoi est-ce que dans la béatitude, c'est toujours moi qui m'affecte ? C'est que, à ce moment-là -- on verra ça ; c'est, c'est les choses les plus compliquées sur ce que Spinoza appelle l'immortalité -- mais au niveau de la béatitude, lorsque je possède ma puissance d'agir, c'est qu'à ce moment-là, j'ai composé tellement mes rapports, j'ai acquis là une telle puissance de composition des rapports, que j'ai composé mes rapports avec le monde entier, avec Dieu lui-même, -- ce qui est là le plus difficile, ça, hein, euh... c'est le stade ultime, hein, euh... -- que plus rien ne me vient du dehors. Ce qui me vient du dehors, c'est aussi ce qui me vient du dedans, et inversement. Il n'y a plus de différence entre le dehors et le dedans. Alors ce moment-là, tous les affects sont actifs.

Et en effet, le troisième genre de connaissance, qui est l'éternité ou la béatitude, euh... Spinoza le définira comment ? Il le définira comme la [118 :00] coexistence -- mais la coexistence intérieure -- de trois idées : l'idée de moi, l'idée du monde, et l'idée de Dieu. Dieu, le monde et moi, hein, qu'est-ce que vous voulez de plus ? Euh... mais tel que, lorsque Dieu m'affecte, c'est moi qui m'affecte à travers Dieu. Euh... lorsque j'aime Dieu... Et inversement, lorsque j'aime Dieu, c'est Dieu qui s'aime à travers moi etc., etc... Il y a une espèce d'intériorité des trois éléments de la béatitude (Dieu, le monde et moi). Si bien que tous les affects sont actifs. Bon, mais ça on verra, c'est, c'est, ça fait partie d'une expérience très particulière.

Mais quant à la question posée par Comtesse, moi je répondrais, je, je m'en tiendrais à la lettre, là, de la terminologie spinoziste, à savoir : heu, il y a une seule sorte de tristesse, mais il y a deux sortes de joies très différentes. Et toi, qu'est-ce que tu dirais ? La même chose, non ?

Comtesse : Ouais, la béatitude, ça consiste à s'affecter [119 :00] soi-même.

Deleuze : C'est ça. Mais d'autre part, quoi que ce soit qui m'affecte, c'est moi qui m'affecte. Alors, euh... on ne risque rien là, mais justement ça fait intervenir quelque chose dont on n'a pas encore parlé : qu'est-ce que c'est cette histoire... Alors, il n'y a plus seulement -- on croyait en avoir fini : diminution, augmentation de puissance d'agir c'était... c'était ... relativement clair, on comprenait, et voilà qu'il y a encore autre chose, à savoir la puissance pleinement possédée. Qu'est-ce que c'est que ça cette puissance pleinement possédée ? Comment on en arrive à ça de telle manière qu'il y a des affects

actifs ? Ça se complique. Si bien que ma sphère d'appartenance, vous voyez, elle s'enrichit de plus en plus… Voilà est-ce qu'il y a d'autres... ? Oui ?

Anne Querrien : [*Propos presque inaudibles*] Est-ce qu'il n'y a pas une idée de crise ?

Deleuze : Quoi ? Une idée de quoi ? [*Elle répète*] [120 :00] Crise ! De crise !

Querrien : Oui.

Deleuze : Crise de quoi ?

Querrien : [*Propos presque inaudibles*]

Deleuze : Ah... Je ne comprends pas. Avec cette figure, vous dites, avec cette figure, tout est pareil ? [*La « figure » semble être une référence au dessein des cercles*]

Querrien : Non.

Deleuze : Non, tout n'est pas pareil !

Querrien : [*Propos presque inaudibles*] [121 :00]

Deleuze : C'est embêtant, je n'entends même pas ; c'est, ce n'est pas que je ne comprends pas ; c'est que je n'entends pas, alors, euh, c'est plus simple encore. Euh... Est-ce que quelqu'un a entendu, et il pourrait... re... [*Chuchotements dans la salle*]

Deleuze : Cette figure... Cette figure... Qu'est-ce qui est dit sur cette figure ? Ah, ce qui me gêne dans cette figure -- je vais vous dire ; je ne sais pas si ça répond hein -- ce qui me gêne dans cette figure, c'est que j'ai l'impression que c'est un exemple qui convient à plusieurs niveaux très différents de la pensée de Spinoza. Elle convient... Je veux dire : elle convient à la fois pour l'ensemble de toutes les essences ... pour toutes... l'ensemble de toutes les essences, et la même figure convient aussi pour l'analyse de chaque essence. C'est très compliqué. Je peux dire [122 :00] ça ; c'est mon portrait à moi ou à vous, ou je peux dire [que] c'est l'ensemble de tous les portraits d'essence. Le problème géométrique posé, Anne, il me semble qu'il a plusieurs aspects. Il a un aspect par lequel c'est un infini qui n'est pas infini par la multitude des parties, c'est-à-dire un infini non numérique. C'est le premier paradoxe.

Euh, il y a même trois paradoxes, il me semble, et qui renvoient, il me semble, à trois thèmes très différents du Spinozisme. Or il les groupe dans cet exemple : c'est un infini qui n'est pas constant puisqu'il peut être le double ou le triple, hein. Donc c'est un infini inégal. Deuxièmement, c'est un infini [123 :00] qui comporte des limites puisqu'il y a un maximum et un minimum. Et troisièmement c'est un infini non numérique.

Anne Querrien : La somme, là, elle n'est pas finie

Deleuze : Pas seulement

Querrien : Comment ?

Deleuze : Pas seulement

Querrien : mais c'est, c'est, c'est la somme [*Propos presque inaudibles*]

Deleuze : Pas seulement.

Querrien : Mais les distances, elles sont euh...

Deleuze : Elles ne sont pas finies non plus les distances. Chaque distance est finie.

Querrien : Oui, d'accord [*Propos presque inaudibles*] L'infini inégal, c'est le nombre infini de fois qu'on peut faire l'opéra tion de couper…

Deleuze: D'accord, d'accord, d'accord. Or cet infini... Cet infini a un second caractère. L'espace entre les deux cercles est limité. [124 :00] Bien plus, c'est cette limite qui permet de définir les conditions de cet infini. Bien plus, cet espace limité comporte lui-même une infinité de distances. Donc c'est un infini qu'on ne peut pas dire illimité. C'est un infini qui renvoie à des conditions de limites.

Troisièmement, c'est un infini non numérique puisqu'il n'est pas infini par la multitude ses parties. Exactement comme… Pensez, par exemple, là il dit quelque chose de très fort. Il tient à la géométrie contre l'algèbre, Spinoza ; il ne croit pas à l'avenir de l'algèbre. Mais il croit très fort à une géométrie. Euh... si vous prenez le... si vous prenez, par exemple, une grandeur irrationnelle... Ben, c'est le même cas, c'est très analogue. [125 :00] C'est un cas beaucoup plus simple, "une grandeur irrationnelle". Là vous avez des thèmes d'infini proprem... Qu'on appellera des infinis proprement géométriques, parce que l'infinité ne dépend pas d'un nombre. Ce n'est pas parce qu'il y a un nombre de parties, même plus grand que tout nombre donné, que c'est de l'infini. Ce n'est pas un infini par la multitude des parties. Or tout ce que je voulais dire c'est que ces trois caractères, il me semble sont complètement cohérents, mais renvoient à trois situations différentes dans le Spinozisme.

Querrien : [*Propos presque inaudibles*]

Deleuze : ouais, oui mais justement c'est une situation de passage

Querrien : [*Propos presque inaudibles*] [126 :00] [Deleuze : ouais] [*Propos presque inaudibles*]

Deleuze : Tu crois... là faut le forcer, hein, Spinoza parce que…

Querrien : [*Propos presque inaudibles*] [Deleuze : ouais] AQ : [*Propos presque inaudibles*] [Deleuze : ouais] AQ : [*Propos presque inaudibles*] [Deleuze : Oui, d'accord, ça d'accord. Oui, oui, oui.] [*Propos presque inaudibles*]

Deleuze : Oui mais c'est...ça, c'est, c'est juste ça que je voulais dire en disant ce n'est pas une intégration globale. Ça ne peut être qu'une succession d'intégrations locales là qui fait euh...

Bon, alors, écoutez, hein, écoutez. Voilà où on en est, je reprendrai ça... et puis il faut en finir. Or, vous comprenez, alors... Voilà on est exactement dans la situation, bon... Tout ça je suppose [127 :00] que vous l'ayez compris mais, voilà on se dit et ... j'ai eu beau dire tout le temps attention ce n'est pas de la théorie, ça reste quand même de la théorie.

C'est : qu'est-ce qu'on fait alors dans la vie ? Eh ben, alors, on naît, bon, on naît, mais encore une fois on ne naît pas avec une science des rapports, on n'a aucune science des rapports. Qu'est-ce que Spinoza va même nous dire à cet égard ? Il va nous dire quelque chose de très frappant, à savoir quoi ? Quand vous naissez, mais vous êtes à la merci euh... Heureusement que vous avez des parents, hein, qui vous protègent un peu. On est à la merci des rencontres. Qu'est-ce que c'est le... Il y a même un état, il y a même un état bien connu qui peut se définir comme ceci : chaque être y est à la merci des rencontres. C'est ce qu'on appelle l'état de nature. A l'état de nature, vous êtes à la merci des rencontres. Alors vous pouvez [128 :00] toujours vivre avec l'idée... Oh, mon Dieu, est-ce que je vais rencontrer euh... quelque chose qui se... dont les rapports se composent avec les miens ou pas ? Remarquez que, déjà, c'est l'angoisse ça. Et l'angoisse c'est : « oh la la, qu'est-ce qui va m'arriver aujourd'hui, hein ? Ça commence mal, ça commence mal ». Bon. Le risque perpétuel...

Parce que, si vous prenez un corps précis, un corps précis, dans la nature immense, un corps précis dans la nature immense tout seul, tout nu, admirez... ou plutôt non,... désolez-vous, car il y a évidemment beaucoup moins de corps dont les rapports se composent avec le sien, que de corps dont les rapports ne conviennent pas avec le sien. Donc [129 :00] ce n'est pas... On n'est pas gagnant dans toute cette histoire de l'*Éthique*, on est -- comment dire ? -- comme diraient d'autres auteurs "on est jeté au monde". Mais l'état de nature, ça veut dire précisément être jeté au monde, à savoir, euh... être dans des rapports comme ça, quoi, on se dit... on est... on vit à la merci des rencontres. Vous comprenez, je vois quelque chose ; je me dis, c'est peut-être bon à manger mais je me dis : « oh... C'est peut-être de l'arsenic tout ça, quoi. ». Alors dès le moment où on n'est pas... où on n'a pas une science des rapports et de leurs combinaisons, comment on va se débrouiller ? C'est là que Spinoza pense que l'éthique, ça veut vraiment dire quelque chose. Il va falloir... Et, et comment va se faire... On peut imaginer alors les problèmes de la vie des modes d'existence. Je veux dire, de quelle façon ? Ben, c'est évident, je crois [130 :00] qu'il nous propose un schéma-là qui est extrêmement pratique.

Vous vous rappelez peut-être que j'avais invoqué Rousseau précisément, [*lors de la séance du 9 décembre 1980*] si différent qu'il soit de Spinoza, où je vous disais, ben oui ! Il y a un premier aspect... finalement le problème, c'est ceci : Spinoza, il fait partie,

précisément, contre beaucoup de penseurs de son temps, il fait partie... des philosophes qui ont dit le plus profondément : vous savez, hein, vous ne naissez ni raisonnable, ni libre, ni intelligent. Si vous devenez raisonnable, si vous devenez libre etc., c'est affaire d'un devenir. Mais il n'y a pas d'auteur qui ne soit plus indifférent par rapport au problème de la liberté comme appartenant à la nature de l'homme. Il pense que rien du tout n'appartient à la nature de l'homme. Euh... ça c'est, c'est un auteur qui pense tout vraiment en matière de devenir. Et sa question c'est : Bon, ben d'accord, sans doute, qu'est-ce que ça veut dire devenir raisonnable ? Qu'est-ce que ça veut dire devenir libre, une fois dit qu'on le... on ne l'est pas. [131 :00] On ne naît pas libre, on ne naît pas raisonnable. On naît complètement à la merci des rencontres, c'est-à-dire qu'on naît est complètement à la merci des décompositions. Et vous devez comprendre que c'est normal chez Spinoza. Les auteurs qui pensent que nous sommes libres par nature, c'est ceux qui se font de la nature une certaine idée. Je ne crois pas qu'on puisse dire nous sommes "libres par nature", si l'on ne se conçoit pas comme une substance... [*Interruption de l'enregistrement ; texte de WebDeleuze*] c'est-à-dire comme une chose relativement indépendante. Si vous vous concevez comme un ensemble de rapports, et pas du tout comme une substance, la proposition "je suis libre" est strictement dénuée de sens. Ce n'est même pas que je sois le contraire: ça n'a aucun sens, liberté ou pas liberté. En revanche, peut-être a un sens la question: "Comment devenir libre".

De même, [*Retour à l'enregistrement*] "être raisonnable", ça peut se comprendre si je me définis comme animal raisonnable du point de vue de la substance : c'est la définition aristotélicienne qui implique que je sois une substance. Si je suis un ensemble de rapports, c'est peut-être des rapports rationnels, dire que c'est raisonnable est strictement dénué de tout sens. Donc si raisonnable, [132 :00] libre, etc., a un sens... ont un sens quelconque, ça ne peut être que comme le résultat d'un devenir. Déjà ça c'est très nouveau. Et ben, comment, une fois dit que "être jeté au monde" c'est précisément risquer à chaque instant de rencontrer quelque chose qui me décompose ?

D'où je disais : il y a un premier aspect de la raison. Le premier effort de la raison, je crois, c'est très curieux chez Spinoza ... C'est une espèce d'effort extraordinairement tâtonnant. Et là vous ne pouvez pas dire que c'est insuffisant parce qu'il rencontre des tâtonnements concrets. C'est toute une espèce d'apprentissage pour évaluer ou avoir des signes, je dis bien des signes, organiser ou trouver des signes me disant un peu quels [133 :00] rapports me conviennent, quels rapports ne me conviennent pas. Il faut essayer, il faut expérimenter. Essayer... -- Et mon expérience à moi, je ne peux pas tellement la transmettre parce que ça ne convient peut-être pas à l'autre, hein -- à savoir, c'est comme une espèce de tâtonnement pour que chacun découvre à la fois ce qu'il aime et ce qu'il supporte.

Bon, c'est un peu comme ça, si vous voulez, qu'on vit quand on prend des médicaments. Quand on prend des médicaments, [il] faut trouver ses doses, ses trucs, là. [Il] faut faire des sélections, euh, et ce n'est pas l'ordonnance du médecin qui suffira, et elle vous servira. Mais, il y a quelque chose qui dépasse une simple science, une simple application de la science. [Il] faut trouver votre truc. C'est comme euh... oui, faire l'apprentissage

de... d'une musique, trouver à la fois ce qui vous convient, ce que vous êtes capables de faire.

Tout ça, c'est ça déjà [134 :00] que Spinoza appellera -- et ce sera, je crois, le premier aspect de la raison -- une espèce de double aspect : "sélectionner, composer", sélectionner, sélection, composition, c'est-à-dire arriver à trouver par expérience avec quels rapports les liens se composent, et en tirer les conséquences, c'est-à-dire : à tout prix, fuir le plus que je peux -- je ne peux pas tout, je ne peux pas complètement -- mais fuir au plus euh... au maximum, la rencontre avec les rapports qui ne me conviennent pas, et composer au maximum, me composer au maximum avec les rapports qui me conviennent. Là encore, ça a l'air, c'est... c'est ça, [135 :00] je dirais, c'est ça la première détermination de la liberté ou de la raison. Alors le thème de Rousseau, ce qu'il appelait lui-même "le matérialisme du sage". Vous vous rappelez quand, j'espère, quand j'en avais parlé un peu de cette idée de Rousseau très curieuse, là, une espèce d'art de composer les situations, cet art de composer les situations qui consiste surtout à se retirer des situations qui vous ne conviennent pas, à entrer dans les situations qui vous conviennent, et tout ça... C'est ça le premier effort de la raison.

Mais j'insiste là-dessus, à ce niveau, nous n'avons aucune connaissance préalable, on n'a aucune connaissance préexistante, on n'a pas de connaissance scientifique. Ce n'est pas de la science, c'est vraiment de l'expérimentation vivante, c'est de l'apprentissage. Et je ne cesse pas de me tromper, je ne cesse pas de me flanquer dans des situations qui ne me conviennent pas, je ne cesse pas... etc., etc... Et c'est petit à petit que s'esquisse comme une espèce de début de sagesse, qui revient à quoi ? [136 :00] Qui revient au... à ce que disait Spinoza depuis le début. Euh... Mais, que chacun sache un peu, aie une vague idée de ce dont il est capable, une fois dit que les gens incapables, hein, ce n'est pas des gens incapables, c'est des gens qui se précipitent sur ce dont ils ne sont pas capables et puis qui laissent tomber ce dont ils sont capables.

Mais qu'est-ce que peut un corps, demande Spinoza, qu'est-ce que peut un corps ? Ça ne veut pas dire un corps en général ; ça veut dire le tien, le mien, ... de quoi tu es capable ? C'est cette espèce d'expérimentation de la capacité, quoi. Essayer d'expérimenter la capacité, et en même temps, la construire en même temps qu'on l'expérimente. C'est très, c'est très concret. Or on n'a pas de savoir préalable. Je ne sais pas... bon, il y a des domaines de quoi je suis capable. Qui peut se dire, ça, je n'en suis pas... dans les deux sens, il y a les gens trop modestes qui se disent « ah ça je n'en suis pas capable » au sens de [137 :00] « je n'y arriverai pas ». Et puis il y a les gens trop sûrs d'eux qui se disent « Ah, ça, une chose aussi vilaine, je n'en suis pas capable ». Mais ils le feraient peut-être, on ne sait pas. Personne ne sait ce dont il est capable, hein.

Je pense que, par exemple, les choses à la belle époque de l'existentialisme, euh, il y avait euh, comme c'était quand même très lié à la fin de la guerre, aux camps de concentration etc... Il y avait un thème que Jaspers avait lancé qui était un thème, il me semble, très profond, euh... très profond qui disait, il définissait, il distinguait deux types de situations : les situations limites, ce qu'il appelait les situations limites, et les situations simplement quotidiennes. Il disait : les situations limites, ben, elles peuvent nous tomber

dessus tout le temps, hein. C'est précisément des situations où on ne peut pas dire d'avance, on ne peut pas dire d'avance. Si vous voulez, quelqu'un... quelqu'un qui n'a pas été torturé, et qu'est-ce que ça veut dire, dire, il n'a aucune idée de s'il tiendra le coup ou s'il ne tiendra pas. Au besoin, [138 :00] les types les plus courageux s'effondrent et les types que on aurait cru, ... comme ça, des minables, quoi, ils tiennent le coup à merveille. On ne sait pas.

La situation limite, c'est vraiment la situation telle qu'elle ... j'apprends au dernier moment, parfois trop tard, ce dont j'étais capable, ce dont j'étais capable pour le pire ou pour le mieux. Mais on ne peut pas dire d'avance, c'est trop facile de dire : « Ah ça, ça jamais je le ferai, moi ». Euh... Et inversement. Alors, on passe notre temps, nous, à faire des trucs comme ça, et puis, euh... Mais ce dont on est vraiment capable, on passe à côté. Tant de gens meurent sans savoir, et ne sauront jamais ce dont ils étaient capables, encore une fois, dans l'atroce comme dans le très bien euh... Bon, c'est des surprises, hein, [il] faut se faire des surprises à soi même. On se dit : « Oh, tiens, ça, je n'aurais jamais cru que j'aurais fait ça ! ». Bon, les gens ils ont beaucoup d'art, vous savez, ils ont beaucoup d'art.

Généralement on parle toujours de la manière -- là, c'est du spinozisme très compliqué -- parce qu'on [139 :00] parle toujours de la manière dont les gens se détruisent eux même, mais je crois que finalement c'est... c'est... c'est suivant des discours, ça aussi. Il y a des gens qui se détruisent, c'est, c'est, c'est triste, c'est toujours un des spectacles très tristes, puis c'est embêtant, quoi. Mais... c'est... Ils ont aussi une espèce de prudence, hein, la ruse des gens ; c'est marrant les ruses des gens parce qu'il y a des gens qui se détruisent sur les points précisément où ils n'ont pas besoin d'eux-mêmes. Alors évidemment, ils sont perdants parce que finalement, vous comprenez, ouais, je suppose, bon : quelqu'un à la limite qui se rend vraiment impotent, il se rend impotent, mais c'est quelqu'un qui n'a pas tellement envie de marcher, hein, ce n'est pas son truc. Moi j'attends que... En d'autres termes : c'est pour lui un rapport très secondaire, bouger, c'est un rapport [140 :00] très secondaire. Bon, il arrive à se mettre dans des états où il ne peut plus bouger, d'une certaine manière, il a ce qu'il voulait parce qu'il a lâché sur un rapport secondaire.

C'est très différent lorsque quelqu'un se détruit dans ce qu'il vit lui-même comme étant ses rapports constituants, principaux. Si ça ne vous intéresse pas beaucoup de courir, vous pouvez toujours beaucoup fumer, hein. [*Rires*] Alors on vous dira « tu te détruis toi-même ». Non, mais très bien, moi je me contenterai d'être sur une petite chaise, hein, euh... Au contraire ce serait mieux comme ça, j'aurais la paix, très bien. Alors je me détruis moi-même ? Non, pas tellement. Evidemment, je me détruis moi-même parce que si je ne peux plus du tout bouger, à la fin, je risque d'en crever, oui, hein, parce que... bon, des ennuis d'une autre nature que je n'aurais pas prévu. Ah oui, alors là c'est embêtant, bon, mais vous voyez, même dans les [*Pause*] expériments [*Pause*] même dans les choses où il y a destruction de soi, il y a des [141 :00] ruses qui impliquent tout un calcul des rapports... On peut très bien se détruire sur un point qui n'est pas essentiel pour la personne même, et essayer de garder l'essentiel. Oh, c'est complexe tout ça, c'est

complexe. On est sournois ; vous ne savez pas à quel point vous êtes sournois, tous, tout le monde, quoi. Alors, bon voilà, c'est...

J'appelle raison ou effort de la raison, *conatus* de la raison, effort de la raison, cette tendance à sélectionner, à prendre les rapports, à cet apprentissage des rapports qui se composent ou qui ne se composent pas. Or, je dis bien, comme vous n'avez aucune science préalable, vous comprenez ce que veut dire Spinoza, la science, vous allez peut-être y arriver à une science des rapports. Mais qu'est-ce qu'elle serait ? Une drôle de science. Elle ne sera pas une science [142 :00] théorique ; la théorie en fera peut-être partie, mais ce sera une science, vraiment, au sens de... une science vitale. Vous arriverez peut-être à une science des rapports, mais vous ne l'avez absolument pas. Pour le moment, vous ne pouvez vous guider que sur des signes. Or le signe, -- on l'a vu, et ce sera le moment la prochaine fois de revoir ça de plus près -- c'est un langage follement ambigu. Le langage des signes, c'est, c'est le langage de l'équivoque, de l'équivocité. Un signe a toujours plusieurs sens. Alors ce qui me disconvient sous un rapport, me convient sous un autre rapport. Ah, ça me disconvient par ceci, mais ça me convient par là. C'est le langage, et c'est là que Spinoza définira toujours le signe, en y englobant toute sortes de signes par "l'équivocité". Le signe, [143 :00] c'est l'expression équivoque. Je me débrouille comme je peux.

Et les signes c'est quoi ? C'est les signes du langage qui sont fondamentalement équivoques selon Spinoza. D'une part les signes du langage, d'autre part les signes de Dieu, les signes prophétiques, et d'autre part les signes de la société (récompense, punition, etc.). Signes prophétiques, signes sociaux, signes linguistiques, c'est les trois grands types de signes. Or, à chaque fois, c'est ça le langage de l'équivocité.

Or, nous sommes forcés de partir de là, de passer par là, pour construire notre apprentissage. C'est-à-dire quoi ? Pour sélectionner nos joies, éliminer [144 :00] nos tristesses, c'est-à-dire avancer dans une espèce d'appréhension des rapports qui se composent. Arriver à une connaissance approximative par signes des rapports qui me conviennent et des rapports qui ne me conviennent pas.

Donc, le premier effort de la raison, vous voyez, c'est exactement tout faire ce qui est en mon pouvoir pour augmenter ma puissance d'agir, c'est-à-dire pour éprouver des joies passives, pour éprouver des joies passion. Les joies passion, c'est ce qui augmente ma puissance d'agir en fonction de signes encore équivoques où je ne possède pas cette puissance. Vous voyez ?

Alors la question à laquelle j'en suis c'est : bon, très bien, à supposer que ce soit comme ça, qu'il y ait ce moment de long apprentissage, comment est-ce que je peux passer ? [145 :00] Comment cet apprentissage peut me mener à un stade plus sûr, où je suis plus sûr de moi-même, c'est-à-dire où je deviens raisonnable, où je deviens libre ? Comment est-ce que ça peut se faire ça ? Bon, on le verra la prochaine fois. [*Fin de la séance*] [2 :25 :21]

Gilles Deleuze

Séminaire sur Spinoza, Les Vitesses de la pensée

Séance 8, le 27 janvier 1981

Transcription : Partie 1, Christina Roski (durée 32 :39), Partie 2, Mohammad Salah (durée 46 :46), Partie 3, Hamida Bename (durée 46 :50) ; transcription augmentée, Charles J. Stivale

[*La transcription de cette séance, aussi bien que l'enregistrement, ne se trouvent pas à WebDeleuze. Pourtant la transcription de Paris 8 correspond à l'enregistrement BNF intégral qui se trouve à YouTube attribué à WebDeleuze, tandis que l'enregistrement YouTube attribué à SocioPhilosophy manque quelques segments brefs. L'horodatage correspond alors à l'enregistrement BNF et YouTube de WebDeleuze.*]

Partie 1

[*Début de l'enregistrement* BNF] A 11h30, faites-moi signe, il faut que j'aille au secrétariat. Donc on aura une recréation à 11h30. Vous n'oubliez pas de me donner vos fiches, ceux que ça intéresse. [*Pause*]

[*Début de l'enregistrement YouTube*] Voilà ce que je voudrais faire aujourd'hui, et je voudrais que vous compreniez que, aujourd'hui, on aurait en quelque sorte un double objet, on aurait un double but. Je veux dire avancer dans le problème où j'en étais la dernière fois, à savoir, une fois dit que, selon Spinoza, nous partons, [1 :00] nous naissons, nous sommes comme lancés, soumis à des conditions d'existence qui font que tout indique que, finalement, on ne peut pas s'en tirer, quoi. On est soumis à des espèces de rencontres avec des corps extérieurs ; donc il y a très peu de chance que beaucoup nous conviennent. Il y a, au contraire, toutes les chances pour que sur le nombre des corps extérieurs agissant sur nous constamment, assez constamment, se fassent des rencontres avec des corps qui nous ne conviennent pas, c'est-à-dire qui décomposent nos rapports.

Donc comment s'en tirer finalement, non seulement du point de vue de la connaissance, puisqu'on est dans des conditions d'aveuglement absolu, de choc de corps, de rencontres avec des corps imprévisibles, donc non seulement du point de vue [2 :00] de la connaissance, mais du point de vue de la vie tout court ? Et pour Spinoza, c'est pareil. La connaissance, c'est vraiment un mode de vie. Comment faire pour que, très vite, un corps agressif, un corps empoisonnant, ne nous décompose pas, ne nous détruise pas ? Ça c'est le problème commun de la connaissance et de la vie.

Vous voyez déjà, Spinoza a sa petite note à lui parmi les philosophes du 17ème siècle. C'est que, comme tous, comme tous les philosophes du 17ème siècle, Spinoza dira très bien que, bien sûr, nous avons en puissance, nous avons potentiellement des idées vraies, des idées adéquates, des idées claires et distinctes. Et sans doute, tous les philosophes du

17ième, lorsqu'ils disaient que nous avions des idées vraies, que c'était par-là que nous étions des êtres raisonnables, [3 :00] ils savaient bien que ce n'était pas donné tout seul, tout fait. Ils savaient bien qu'il fallait un effort très singulier qu'ils appelaient « méthode » pour arriver à conquérir ce que nous avions déjà, à savoir les idées dites innées. Ces idées vraies qu'on appelait des idées innées, c'étaient en fait des idées qui devaient être conquises à l'issue d'une certaine méthode et d'une certaine sagesse. Ça n'empêche pas que, je crois, Spinoza met un accent particulièrement fort sur ceci : peut-être bien que les idées vraies soient des idées innées, ça n'empêche pas que, dès notre naissance, tout nous en sépare, tout nous en sépare. Si bien que la conquête de ce qui est inné prend chez Spinoza une allure vraiment qui mobilise tous les modes de vie.

Donc, [4 :00] c'est ce point-là, mais j'ai dit un double but aujourd'hui parce qu'en même temps, je voudrais presque, pas du tout affirmer, mais m'interroger sur ceci : quelles sont les possibilités de Spinoza, que nous donne Spinoza, quant à un problème moderne ou redevenu très vivant dans certaines philosophies modernes ? Et on verra en quoi les deux sont liés. C'est-à-dire, si bien que je voudrais à la fois et que vous le sentiez vous-même ce que j'ai précisé, faire un commentaire relativement strict de Spinoza quant au premier aspect de la question, mais quant au second, presque plutôt voir à quoi Spinoza peut nous servir quant à un problème qui nous paraît à nous un problème moderne.

Qu'est-ce que c'est ce problème moderne à partir duquel je voudrais aussi donc [5 :00] interroger le texte de Spinoza ? Ce problème moderne, c'est ce qu'on peut appeler, qui est revenu si fort aujourd'hui, la sémiologie, et par sémiologie, on entend, en gros, la théorie des signes. Et pourquoi alors penser d'avance que Spinoza a peut-être quelque chose à nous dire quant au projet d'une sémiologie générale ? Ce projet moderne d'une sémiologie, il est venu de qui, d'où ? Il est venu évidemment d'un courant très important qui est la philosophie dite anglo-saxonne, mais particulièrement un très grand philosophe anglais -- qui hélas est très peu traduit en France -- et qui s'appelle [Charles Sanders] Peirce, [*Deleuze l'épèle*] Peirce qui est vraiment un philosophe très bizarre, très profond. Vous ne trouvez qu'un livre traduit par fragments en français aux Éditions du Seuil sous le titre *Écrits sur le signe*. Et en effet, à la même époque que Saussure, Peirce fait une théorie qu'il nomme lui-même une sémiologie.

Pourquoi je dis à la même époque que Saussure ? Parce que c'est très important, ne serait-ce que pour la différence de base. C'est que Saussure avait un principe très simple. Je ne dis pas qu'il ne le complique pas ; il le complique beaucoup. Mais le principe très simple de Saussure, c'est à peu près : les signes c'est avant tout une entité conventionnelle. Les signes, c'est une entité conventionnelle, les signes, c'est une entité conventionnelle. Ça lui permettait de distinguer, je ne dis pas du tout que c'était sa thèse seulement ; c'est une espèce de point de départ qui lui permet de situer à Saussure, sa sémiologie. [7 :00] Ça veut dire, le signe a avec ce qu'il signifie, un rapport conventionnel, un rapport d'institution et non pas un rapport naturel. C'est-à-dire, un rapport naturel, ça serait quoi ? Ça serait un rapport de ressemblance, un rapport de contiguïté. Mais là, c'est un rapport purement conventionnel. Je décide par convention que tel mot renvoie à telle chose. Vous voyez c'est le principe fameux de l'arbitraire du signe. Encore une fois, je ne dis pas que ce soit ça la théorie de Saussure ; je dis que c'est

ça le point de départ de Saussure pour distinguer le domaine des signes et d'autres domaines. Donc, nature conventionnelle du signe.

Ce qui m'intéresse déjà, c'est lorsque Peirce à la même époque lance sa grande sémiologie, [8 :00] – il n'y en a pas du tout contre Saussure, d'ailleurs ; il a ses problèmes -- il ne se contente pas du tout de ce caractère conventionnel pour même délimiter en gros le champ des signes, le domaine des signes. Et en effet, il y a une remarque qui a frappé ensuite beaucoup de linguistes, qui me paraît très importante pour lancer notre problème. C'est ceci : quand vous avez un mot, par exemple, "boeuf", que le mot « bœuf » désigne la chose avec des cornes et qui rumine et, c'est quoi, qu'est-ce que c'est le cri du bœuf ? qui beugle, le bœuf beugle, ça, c'est un pur rapport de convention. Evidemment, on pourrait y chercher une onomatopée à ce moment-là ; [9 :00] ce serait un rapport naturel. Si on élimine l'onomatopée, ça n'irait pas avec "vache" : vache il n'y a pas d'onomatopée, c'est même impossible à trouver. Vache désigne cette chose, un rapport conventionnel. Est-ce que c'est vrai ?

Beaucoup de linguistes ont quand même signalé ceci : c'est que si vous prenez le mot, il a un double rapport. Vous allez comprendre tout à l'heure pourquoi je passe par ce long détour. Si vous prenez un mot, il a un double rapport. Un double rapport avec quoi ? Il a un rapport avec la chose désignée, avec un désigné. Le mot vache désigne la vache. Ce rapport, peut-être que je peux -- peut-être, admettons, où on en est dans les prémisses très simples -- je peux dire, c'est un rapport conventionnel. Et en effet, dans une autre langue « vache » [10 :00] ne se dit pas "vache". Bon, d'accord.

Mais un mot n'est pas seulement en rapport avec un désigné. Un mot, comme on dit, il a un ou des signifiés. Qu'est-ce que c'est ? Imaginez une langue, car il y en a qui ait deux mots pour désigner bœuf vivant et bœuf mort. Ce n'est pas le même mot, bœuf vivant et bœuf mort. Le désigné, c'est le même, bœuf vivant ou mort. Mais il y a deux signifiés, il y a deux mots. En d'autres termes, vous comprenez, c'est tout simple : même si l'on dit qu'entre un mot et son désigné, [11 :00] il y a un rapport conventionnel, ça ne veut pas dire nécessairement qu'il y a un rapport conventionnel entre le mot et son signifié. Pourquoi ? Parce que les divisions du signifié, elles ne préexistent pas à la division des mots. Le signifié se divise suivant les mêmes lois que les mots eux-mêmes. On dira qu'il y a isomorphie. En termes techniques, on parlera d'une isomorphie du signe et du signifié. Ça dépasse ça le rapport conventionnel. En d'autres termes, même pour les signes conventionnels, il est douteux qu'on puisse définir leurs rapports constituant comme des rapports conventionnels.

Alors pourquoi je dis ça ? Admettons que "conventionnel", c'est une assez mauvaise approximation de la nature [12 :00] du signe. Comment est-ce qu'on définira alors la nature du signe ? C'est là que j'interroge Spinoza comme ça, quitte à en tirer des conséquences. Je fais comme si le problème était extérieur à Spinoza pour le moment. On va voir que peut-être il ne l'est pas. Faisons comme si le problème était tout à fait extérieur à Spinoza. Et on se dit, quand même, il y a des textes de Spinoza, alors essayons de les extraire de leur contexte. Qu'est-ce qu'il dirait, Spinoza, sur l'état du signe ? Eh bien, au fur et à mesure, ou bien au hasard des textes, il me semble qu'il dirait trois

choses. D'abord, ça va se compliquer ; il dirait trois choses, [13 :00] et vous verrez que le caractère conventionnel n'est qu'une conséquence de ces choses et pas du tout la détermination principale du signe.

Alors je vois une première sorte de texte de Spinoza où il insiste sur la variabilité du signe. Peut-être que les conventions en découlent. Mais il nous dit : les signes, c'est bizarre, chacun réclame les siens. A quelle sorte de texte précis je fais allusion ? Au texte de Spinoza précisément où là, on s'aperçoit du coup que je ne lui colle pas sur le dos un problème qui serait forcé, ce qui serait, d'une certaine manière, légitime, interroger un philosophe du 17ième sur un problème même s'il a quelque chose à nous dire là-dessus, si ça n'est pas pour lui reprocher de ne pas avoir vu le problème, [14 :00] si au contraire pour se dire, il a vu quelque chose. Mais c'est même plus que j'ai fait puisque je suis sûr au moins que, dès que je commence à dire variabilité du signe, que Spinoza, il a pleinement rencontré le problème, par quelle voie ? Par la voie du problème de l'écriture, c'est-à-dire des Saintes Ecritures. Le problème est de l'interprétation de l'Ecriture, à savoir l'interprétation de l'Ancien Testament. Et que, après tout, s'il consacre tout un livre ou du moins la majeure partie de tout un gros livre, un des seuls qu'il ait publié de son vivant, le *Traité Théologico-politique*, à cette question de l'interprétation de l'Ancien Testament, là le problème que je lui colle, en effet, n'est plus un problème forcé, [15 :00] car comment voulez-vous qu'il ne rencontre pas fondamentalement le problème des signes ?

Et en effet, on peut dire que d'une certaine manière le *Traité théologico-politique* est un livre d'une nouveauté, même actuellement. D'un point de vue d'une critique biblique, il reste un livre d'une nouveauté étonnante parce que je crois qu'il a une méthode que, finalement, personne n'a repris sauf peut-être encore une fois, d'où le lien que je fais, sauf certains, de ceux qu'on appelle les positivistes anglais actuellement. Mais il a le génie en plus, je crois. Et après tout, je fais là des courts-circuits historiques. Peirce, dont je vous disais qu'il faudrait faire un grand cas, il sort d'où ? Toute sa théorie des signes, il se réclame de qui quand il la fait ? Il se réclame du Moyen Age. Et le Moyen Age, en effet, développe [16 :00] dans tous les sens des théories des signes extraordinaires. Or que, là, il ait un point commun car Spinoza est très au courant sur les théories des signes du Moyen Age, qu'il soit donc un lieu commun entre la sémiologie actuelle et certains problèmes spinozistes, ça ne doit plus nous étonner.

Or je dis le premier caractère donc que Spinoza fixe pour le signe, c'est le contraire d'une fixité, à savoir, sa variabilité fondamentale. Je dis : chacun réclame un signe, et les signes de l'un diffèrent des signes de l'autre. Ce qui est signe pour vous n'est pas signe pour moi. C'est déjà par là que le domaine du signe -- vous voyez -- se distinguera très grossièrement -- c'est des choses très simples dont il faut partir -- se distinguera du monde des lois de la nature. Les lois de la nature, elles ne varient pas pour chacun ; les signes, [17 :00] eux, ils varient pour chacun, suivant le tempérament de chacun.

Qu'est-ce que ça veut dire ? Qui sait ? Je réclame un signe, et nous tous, on réclame constamment des signes. Mais qu'est-ce que c'est que la situation aigue dans la vie quotidienne ? On ne cesse pas de réclamer un signe : "dis-moi que tu m'aimes", c'est

"fais-moi signe", quoi. "Oh la la ! tu ne m'aimes pas ; qu'est-ce que tu as ? pourquoi tu me regardes comme ça ? Qu'est-ce que je t'ai fait ?" C'est ça, la vie des signes. "T'as l'air de mauvaise humeur, t'as l'air de mauvaise humeur" ; "Mais non", dit l'autre. "Si, si, t'as l'air de mauvaise humeur." "Merde, je n'ai pas l'air de mauvaise humeur ! Non, je te jure." "Si, si, t'as l'air de mauvaise humeur," etc. etc., et c'est parti. On est dans le domaine de cette variabilité fondamentale des signes : "Mais non, je ne t'ai pas fait signe." "Si, tu m'as fait signe." "Ah, est-ce que je t'ai fait signe ?" [18 :00] "Arrête " ! Très bien. Voilà. Qui c'est… Qui est-ce qui recueille cette situation ? Donc, c'est une dimension de notre expérience quotidienne. On vit comme ça ; c'est pour ça qu'on a des vies si mauvaises. Et c'est de là que Spinoza va nous tirer, et c'est de là qu'en étant spinozistes, vous saurez vous tirer. Mais enfin, ce n'est pas demain la veille.

Alors, vous comprenez, si cette situation, elle est répandue dans nos vies, mais on ne s'aperçoit même plus qu'on passe notre temps, qu'on est comme des enfants. Ce sont les enfants qui réclament tout le temps des signes. Eux-mêmes sont condamnés aux signes, ils font des signes ; quand ils ont faim, ils se mettent à pleurer ; tout ça c'est vraiment un monde de signes. C'est terrible. Qu'est-ce que veut dire le bébé ? Il est content, il n'est pas content ? Vous vous rendez compte ? De cette vie, on n'est pas sorti. On n'en sort jamais. [19 :00] Quand on est amoureux c'est pareil ; quand on est religieux, c'est pareil. "Dieu, Dieu, Dieu, fais-moi signe." Peut-être que c'est un des fondements de notre croyance. Peut-être que dans notre croyance religieuse, quand nous en avons, nous contractons, nous réunissons tous ces moments éparpillés des signes que nous réclamons à droite et à gauche, et puis, en une fois, on réclame un bon gros signe qui nous ferait vraiment signe : [*Rires*] "Dieu, envoie-moi un signe."

Et en effet, l'homme du signe, c'est le prophète. Et c'est comme ça que Spinoza définit le prophète. Le prophète juif, c'est l'homme du signe. C'est l'homme du signe sous quelle forme ? Voyez, on est tous des prophètes juifs [20 :00] dans notre vie. Le prophète juif, il ne fait qu'élever à une puissance supérieure ce que nous vivons tous, à savoir cette réclamation du signe. Lui, il l'a élevé à une telle puissance que tout seul, face à face avec Dieu, mais détournant sa face de Dieu, il dit : "Lance-moi un signe." Et le rapport de Dieu et du prophète passe par le signe.

Or Spinoza, dans un chapitre splendide, disait dans *le Traité Théologico-politique*, même si vous ne lisez que ça, lisez le chapitre sur le prophétisme. Ils sont d'une beauté. Pour ceux qui s'intéressent à la question, la bibliographie n'est pas longue parce que, bien sûr, il y a beaucoup de livres très beaux sur le prophétisme et surtout sur le prophétisme juif, [21 :00] mais si vous voulez prendre une connaissance à la fois très précise des problèmes de prophétisme juif et ne pas quand même consacrer votre vie à cette question, il y a deux livres fondamentaux à ma connaissance : *Le Traité Théologico-politique* de Spinoza, il y a deux ou trois chapitres sur le prophétisme qui sont une merveille, et d'autre part un livre d'un penseur juif français, très, très beau, un penseur qui s'appelle [André] Néher [*Deleuze l'épèle*] et le livre s'appelle *L'essence du prophétisme* [1955].

Bon, alors, je reviens : le prophète réclame un signe ; le prophète a avec Dieu un rapport de signes. Or chaque prophète réclame un signe [22 :00] particulier qui forcément lui est

adapté. Vous voyez, ça c'est comme le premier caractère du signe ; je ne vais pas loin, mais ça me permet de grouper au moins des situations concrètes. C'est dans cette voie sémiologique [qu'] on évitera de définir le signe par la nature conventionnelle du signe, car ce n'est pas un caractère, comment dirait-on, pertinent, caractère conventionnel, quand il y a convention, ça va découler d'autres caractères.

Le premier caractère qu'on va retenir, c'est la variabilité du signe par opposition à la constance de la loi naturelle. Ce n'est pas compliqué ; c'est même limpide, ça. Deuxième caractère si je cherche dans le traité de Spinoza. Donc j'ai situé au niveau de la variabilité les textes principaux, c'est ce qu'il dit sur le prophétisme.

Deuxième caractère : [23 :00] ce serait l'associativité, l'associativité du signe, c'est-à-dire le signe -- et là aussi, c'est d'une simplicité ; c'est ça que j'aimerais bien que vous sentiez, que faire de la philosophie et de la très grande philosophie comme Spinoza fait, c'est au besoin parfois dire des choses extraordinairement compliquées et parfois donner une lumière absolument nouvelle à des choses vraiment enfantines, quoi -- dire les signes, c'est variable. Ça ne va pas loin en apparence, mais si ça vous permet de grouper toutes sortes de choses, déjà ça va très loin là.

Le deuxième caractère également très rudimentaire c'est l'associativité du signe. Ça veut dire quoi ? C'est que le signe est un élément qui est toujours pris dans des chaînes d'association. Voyez alors, dès lors, ce second caractère est un peu plus profond que le précédent. Pourquoi il est un peu plus profond que le précédent ? [24 :00] Il est plus profond que le précédent parce que c'est, sans doute, le fait que le signe soit toujours pris, soit inséparable de chaînes associatives qui va expliquer qu'il est fondamentalement variable. Car, forcément, si le signe est inséparable des chaînes associatives dans lesquelles il entre, il variera avec la nature de la chaîne.

Et c'est là, c'est à ce second niveau, que Spinoza situe le langage. Ce serait même très, très curieux comme définition du langage qu'on pourrait extraire de Spinoza. Il ne définirait pas le langage comme système de signes conventionnels, encore une fois, même pas comme système de signes. Il le définirait plus précisément : [25 :00] le langage, c'est non pas le signe, mais la chaîne associative dans laquelle entre le signe. Ce qu'il faut appeler le langage, ça serait l'ensemble des chaînes associatives où entrent les signes. Qu'est-ce que ça veut dire ? Là, Spinoza dit à nouveau des choses enfantines. Il y a une association entre le mot et la chose, par exemple, entre le mot pomme et le fruit -- il prend lui-même l'exemple de la pomme -- entre le mot et le fruit il y a une association. Peu importe que cette association soit conventionnelle ou pas, là, on n'en est plus là. Dans ce cas, c'est une association conventionnelle, d'accord, mais c'est une association. Mais ce qui compte c'est qu'il ne faut pas [26 :00] l'isoler, justement, cette association, parce que ce qui compte, si vous isolez l'association entre le mot et la chose désignée, vous ne voyez pas le tissu, le réseau d'associations plus profondes entre la chose désignée par le mot, d'une part, et d'autre part, par d'autres choses.

Or vous ne pouvez penser le langage, jamais que … vous ne pouvez le penser au niveau d'un mot isolé, le langage. Vous ne pouvez pas penser le langage au niveau du rapport. Et

là, ça irait assez loin, cette remarque. Vous ne pouvez pas penser le langage au niveau d'un mot isolé et de la chose désignée par ce mot. Vous ne pouvez penser le langage qu'au niveau du rapport entre les mots en tant qu'ils renvoient à des rapports entre des choses. Et à ce moment-là, il y aura isomorphisme entre les rapports entre les choses -- il y a [27 :00] peut-être, si vous voulez, rapport conventionnel entre les mots et les choses, mais il y a isomorophisme entre les rapports entre les mots et les rapports entre les choses -- oui, ça c'est parfait comme formule. Enfin je veux dire, c'est clair. C'est pour ça que "conventionnel," ce n'est pas intéressant pour définir le signe. De toute manière, vous avez un isomorphisme si vous prenez les rapports entre les mots et les rapports entre les choses.

Or justement, ces chaînes associatives qui unissent les choses comme nous unissons les mots, c'est quoi ? On voit bien en quoi ils sont variables. [*Pause*] Elles sont variables, pourquoi ? Exemple de Spinoza dans le livre II de L'*Éthique,* [28 :00] et c'est un très beau texte qui paraît très simple, mais il faut se méfier sur le langage. Il dit : un paysan entend le mot cheval. Le mot cheval, il est déjà pris dans une série associative avec d'autres mots, et ces rapports des mots sont isomorphiques, isomorphes aux rapports de choses, à savoir : le paysan qui entend le mot cheval pense, selon Spinoza, il pense champ, labour. On est dans un domaine extrêmement simple, rudimentaire, mais encore une fois, il me semble que déjà la thèse qui s'esquisse à travers est très intéressante. Quand vous donnez des exemples en philosophie, il faut qu'ils soient toujours puérils, sinon, ça ne marche pas.

Alors, oui, mais si [29 :00] c'est un soldat ? Lui, il ne pense pas à un champ, labour, quand il entend le mot cheval, il pense à revue, guerre, mettre sa cuirasse, etc. C'est donc, à la limite, ce n'est pas le même mot puisqu'il est pris dans un cas, et dans l'autre, il est pris dans deux chaînes associatives complètement différentes. Donc, le signe c'est ce qui est inséparable de l'associativité. Vous voyez, s'il est variable, c'est précisément parce qu'il est inséparable de l'associativité. Donc je dirais le second caractère du signe c'est : l'associativité.

Vous voyez, on a avancé je dirais plus précisément maintenant : conventionnel, n'est que... un caractère abstrait dérivé du signe. [30 :00] Les vrais caractères, les caractères réels du signe c'est : premièrement, variabilité ; deuxièmement, associativité ; et troisièmement, c'est quoi ? [*Pause*] Le paysan : cheval, série associative, labour, champ, cheval, labour, champ. Qu'est-ce qui peut briser la chaîne associative ? Qu'est-ce qui peut ? Je ne sais pas quoi. Labour, champ, si Dieu le veut, il y a toujours un "si Dieu le veut". Il y a toujours tellement un "si Dieu le veut" que ce n'était pas par hasard [31 :00] que, tout à l'heure, je passais de la variabilité quotidienne à la variabilité prophétique. Lorsque je disais : "nous vivons d'une telle manière que nous ne cessons pas de nous réclamer les uns aux autres des signes", nous apprenons assez vite que nos signes à nous, ils sont toujours à recommencer, alors on voudrait un signe qui nous rassure. Ce signe, personne au monde ne peut nous le donner sauf le créateur du monde. Donc de ces signes éparpillés, on passait à un signe divin, le prophète, la situation du prophète.

Là, au niveau de l'associativité, on trouve la même chose presque : cheval, labour, champ, ah oui si Dieu le veut, c'est-à-dire s'il ne pleut pas demain, je peux labourer. – Non ? Je ne sais pas, on laboure quand il pleut ? [*Rires*] Je ne sais pas, moi. -- Ça marche pour la récolte [32 :00] ; "Je peux récolter s'il ne pleut pas demain, si Dieu le veut." Et le guerrier : "Ah, je monte sur mon cheval évidemment pour gagner la bataille mais si Dieu le veut." Comme une chaîne associative est à l'air libre, elle peut toujours être interrompue, elle n'a pas sa propre garantie. Donc je réclame un recours, je réclame un signe des signes, tout comme le prophète réclamait… [*Interruption de l'enregistrement*] [32 :37]

Partie 2

… Tiens, voilà que Dieu est le grand laboureur ou bien que Dieu est le grand guerrier, et dans un cas, sa justice sera la justice du labour et du partage des terres, et dans l'autre cas, ça sera la justice du champ clos, ce sera la justice du guerrier ; [33 :00] et dans un cas, je dirais : "Dieu a un glaive", et dans l'autre cas, je dirais :" Dieu a sa charrue". Et dans un cas, je dirais : "je suis l'humble épi de blé" ; et dans l'autre cas, je dirais : "je suis le guerrier de Dieu". Bon, qu'est-ce que ça veut dire, "Dieu est le grand guerrier", "Dieu est le grand laboureur" ? J'entends bien qu'il ne l'est pas à la lettre, je ne suis pas bête à ce point-là, moi paysan, moi guerrier. Qu'est-ce que je veux dire quand je dis "le glaive de Dieu " ? J'entends bien que Dieu n'a pas un glaive. Alors, qu'est-ce que je veux dire, qu'est-ce que je délire, puisque je sais bien que ce n'est pas vrai ? [34 :00]

D'une autre manière, je prétends que c'est vrai. Je veux dire : je prétends que Dieu a un glaive *éminent*. Éminent, qu'est-ce que ça veut dire ça ? Et si je suis un pasteur qui conduit ses brebis sur la montagne, je dis que Dieu lui-même est la plus haute montagne -- voir les textes dans l'Ancien Testament --, que Dieu est "la montagne des montagnes". Bon, mais j'entends qu'il est "éminemment montagne". Ça veut dire quoi, ça, "éminent" ? Comme dit Spinoza, spirituellement : "si le triangle pouvait parler, il dirait que Dieu est éminemment triangulaire". [*Rires*] Eminemment triangulaire, ça veut dire quoi ? [35 :00] Là, il a en vue quelque chose, Spinoza, il ne dit pas ça pour rire, il s'adresse à des gens qui, évidemment à cette époque, comprenaient très bien ce qu'il voulait dire. Eh bien, c'est que la question s'est toujours posée, et du point de vue d'une théorie du signe au Moyen Age, cela était l'un des problèmes fondamentaux de la sémiologie du Moyen Age, à savoir : comment pouvons-nous parler de Dieu ? Qu'est-ce qu'on peut dire de Dieu ? Il semblerait que Dieu est tel que tout langage s'annule à son approche. Il n'y a pas de "dire de Dieu" ; il excède tout ce qu'on peut dire.

Donc, d'une certaine manière, je ne peux dire de Dieu qu'une chose : ce qu'il n'est pas. Je peux dire : il n'est pas carré, [36 :00] il n'est pas ceci, il n'est pas cela, il n'est pas, etc. "Il n'est pas" : c'est ça qu'on appellera la "théologie négative". Je ne peux parler de Dieu que sur le mode de la négation. Est-ce que je peux dire Dieu existe ? Même à la limite je dirais -- et combien les mystiques sont allés loin dans cette voie -- à la limite, je dirais : "Dieu n'existe pas". Pourquoi je dirais : "Dieu n'existe pas" ? Parce que Dieu déborde "l'existence", autant qu'il déborde la figure triangulaire ; et "l'existence," c'est encore un prédicat qu'il lui reste inférieur, inadéquat. [37 :00] Donc, à la lettre, Dieu n'existe pas.

Ou alors, si je dis Dieu existe, je dirai :"il existe oui, mais éminemment". Eminemment, ça veut dire à la lettre, en un sens supérieur, en un autre sens, en un sens supérieur.

Mais alors, est-ce que c'était vrai ce que je disais tout à l'heure de la théologie négative, à savoir elle ne parle de Dieu que par négation ? Elle nous dit ce que Dieu n'est pas, et elle ne peut dire rien d'autre que ce que Dieu n'est pas ; je ne peux même pas dire : "il est bon, Dieu", il est tellement au-delà de la bonté. [38 :00] Bon, mais ce n'est qu'un premier aspect de la théologie négative, parce que je dis par la théologie négative ce que Dieu n'est pas. D'accord, mais ce qu'il n'est pas, c'est en même temps ce qu'il est : "il est cela qu'il n'est pas". Comment ça, il est cela qu'il n'est pas ? Réponse : oui, il est éminemment ce qu'il n'est pas, il l'est "éminemment", c'est-à-dire, ce qu'il n'est pas en un sens il l'est, "éminemment", c'est-à-dire, en un sens supérieur au sens suivant lequel il ne l'est pas. Dieu n'existe pas, ça veut dire Dieu existe, mais précisément il existe "éminemment", c'est-à-dire, en un autre sens que toutes les existences [39 :00] que me présente le monde, en un sens "supérieur". Dieu n'est pas bon, ça veut dire il est bon, mais il est bon en un sens éminent tel que toutes les bontés de la terre ne nous en donnent qu'une très vague idée puisque, lui, il est infiniment bon et que nous ne connaissons de choses bonnes que de choses bonnes d'après la finitude. Vous me suivez ?

Voilà que la théologie négative a inventé tout un langage où la négation est affirmation parce que l'affirmation est affirmation éminente. Dès lors, le signe, les mots de ce langage, auront fondamentalement plusieurs sens. [*Pause*] [40 :00] Et là encore, revenons à la situation la plus quotidienne. Vous voyez, chacune de ces dimensions du signe a les deux aspects : la vie quotidienne et la situation exceptionnelle. Si le théologien négatif représente la situation exceptionnelle de ce point de vue, mais dans notre vie quotidienne, on ne cesse pas -- les mots ont plusieurs sens, les mots ont plusieurs sens, ils ont beaucoup de sens -- alors je passe mon temps quand je parle à dire : ah, oui ! d'accord, mais en quel sens tu dis ça ? Revenons à la théologie négative, qui, finalement, est comme le grossissement de cette situation. Vous voyez, j'ai trois situations quotidiennes avec trois grossissements. Je ne dis pas que chez [lui], Spinoza soit aussi systématique, mais je dis tout est y. [41 :00]

En effet, revenons donc à ce troisième caractère. Je dis, à ce moment-là, il n'y a pas de limite dans le langage de la théologie négative. Et ça peut inspirer les plus beaux poèmes : Dieu est une montagne, Dieu est un parfum, Dieu est un glaive, sous-entendu il n'est pas un parfum, il n'est pas un glaive, il n'est pas une montagne, sous-entendu ce qu'il n'est pas, il l'est, mais il l'est éminemment, c'est-à-dire, en un autre sens que le sens courant, que le sens commun. Dieu est une montagne, mais une montagne éminente, c'est-à-dire que toutes les montagnes du monde, même l'Himalaya, ne nous donnent qu'une idée confuse et tronquée, une montagne infinie, "c'est une montagne infinie", "c'est un glaive infini", etc., etc. [42 :00] Donc, ce langage de la théologie négative joue sur le fait commun, quotidien, que les mots ont plusieurs sens, et simplement il pousse les choses à l'extrême, et cet extrême, c'est quoi ? C'est l'existence d'un sens infini et d'un sens fini dans le cas de la théologie, les choses qui sont relativement bonnes et Dieu qui est infiniment bon, les choses qui ont un degré de perfection et Dieu qui, lui, est

infiniment parfait, et on emploiera le mème mot parce qu'il faut bien se comprendre, pour ces sens différents.

Et alors se tisse, à ce moment-là, un langage qui va être fondamentalement celui, suivant les accents que vous y mettrez, de "l'équivocité", à savoir [43 :00] un signe a plusieurs sens irréductibles, ou celui de l'analogie : un signe a des sens qui ne sont pas sans rapport-là ; l'équivocité, c'est exactement un signe à plusieurs sens, sans rapport les uns avec les autres. "Bon" ne se dit pas dans le même sens de Dieu et de la créature -- vous trouvez constamment ça dans la théologie du Moyen Age ; vous voyez comment cette théologie est forcément amenée à buter sur ce problème des signes -- ou bien le langage de l'analogie, mais d'un certain point de vue, ça revient au même, quelles que soient les différences, à savoir, un mot a plusieurs sens ; ces sens ne sont pas sans rapport les uns avec les autres, c'est-à-dire, ont des rapports analogiques -- analogie, de quel type ? Ce que [44 :00] la bonté infinie est à Dieu, la bonté finie l'est à l'homme. Vous voyez, on posera une espèce d'analogie de rapport pour avoir une sorte de loi. En d'autres termes, l'analogie introduit une certaine règle dans les rapports d'équivocité.

Alors, suivant les tendances au Moyen Age, vous avez des auteurs qui insistent sur l'équivocité des mots quand ils sont appliqués à Dieu et à la créature. Ça, ce serait, si vous voulez, en très gros, ça serait, pour ceux qui connaissent un peu ces courants, ça serait la tendance de Pseudo-Denys [l'Aréopagite], d'un auteur mystérieux qu'on appelle le Pseudo-Denys. Ou bien vous avez des auteurs qui mettent l'accent sur l'analogie, c'est-à-dire, une certaine règle dans l'équivocité, une analogie de rapport, et ça c'est la tendance de Saint Thomas [d'Aquin]. [45 :00] Mais en tout cas, la théologie est inséparable de ceci : l'équivocité des mots. Et vous voyez que, ça lui appartient fondamentalement, et c'est pour ça que l'Écriture a toujours été inséparable d'un problème de l'interprétation de l l'Écriture. En quel sens ?

Et c'est forcé que la théologie pose ce problème des signes, de l'équivocité des signes, puisque son problème fondamental, c'est en quel sens on peut attribuer : est-ce qu'on peut attribuer le même prédicat à Dieu et à la créature, et à quelle condition ? A condition qu'il soit pris en deux sens sans rapport l'un avec l'autre, à condition qu'il soit pris en deux sens ayant un certain rapport l'un avec l'autre. Ou bien quoi ? La théologie n'a jamais envisagé que l'une ou l'autre de ces deux solutions. Je dirais donc que le troisième caractère du signe c'est l'équivocité, [46 :00] l'équivocité ou l'analogie. [*Pause*]

Si je résume uniquement là ce que l'on a gagné, je dirais ceci -- ah, oui ! je fais une espèce de résumé quoique ce soit très simple, mais c'est justement pour insister sur la simplicité de tout ça -- je dirais : d'une certaine manière en liaison avec Spinoza, nous renonçons à définir le signe par sa nature, par une nature conventionnelle supposée. Ce n'est pas ça, ce n'est pas ça qui nous permet de définir le signe. En revanche, trois caractères nous permettent [47 :00] de définir le signe, mais ces trois caractères ont comme chacun à deux dimensions : une dimension quotidienne, si vous voulez, et une dimension extrême ; c'est-à-dire, une dimension quotidienne, rapport avec les choses ; dimension extrême, rapport avec Dieu. Si bien que vous pouvez supprimer une des deux dimensions l'autre subsiste, mais donc ça marche à tous les coups.

Premier caractère : la variabilité. Dimension quotidienne, vraiment ce qui se passe... Notre vie, notre vie, en tant notre vie, ne cesse pas d'être une entreprise de réclamation de signes les uns aux autres ; on ne cesse pas de se réclamer des signes. Au contraire, position extrême, le "prophète" -- pas au contraire -- position extrême, le "prophète", le rapport avec Dieu est [48 :00] précisément réclamation un signe des signes. Ça, c'est l'aspect de variabilité.

Deuxième aspect : l'associativité. Là aussi, le champ ordinaire, l'existence quotidienne, c'est que chaque mot que j'emploie ne peut être défini que par sa chaîne associative. Situation extrême, mais dès lors il y a un signe des signes, à savoir Dieu comme garant d'une chaîne associative : "si Dieu le veut". Cette fois-ci, ce serait l'attitude, si vous voulez, non plus du prophète, exactement, mais du "prieur", de la prière "ah si Dieu le veut".

Troisième caractère : les signes ont un sens équivoque, c'est-à-dire, tout signe a plusieurs sens ; situation extrême le "théologien". [49 :00] Le même mot ne se dit pas de Dieu et des créatures dans le même sens : la théologie négative. [*Pause*]

Au moins, vous savez, si vous comparez à ce qu'on dit aujourd'hui sur le signe, si vous accordez à Spinoza ces trois [caractères] ... Ce qu'on dit aujourd'hui sur le signe, s'il vous arrive de lire ou certains d'entre vous connaissent peut-être Peirce qui va très, très loin dans ses analyses, mais le point de départ de Peirce me paraisse plutôt moins bon que ces points de départ de Spinoza. Ça me parait très fort, cette triple définition du signe : variabilité, associabilité, et équivocité.

Alors, qu'est-ce qu'il veut, Spinoza ? Supposez que, pour des raisons qui sont les siennes, il ne veut pas de tout ça, il se dit que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue si c'est ça la vie. Et ce n'est pas [50 :00] un problème simplement de connaissance, c'est vraiment un problème de mode de vie, vivre comme ça, vivre comme ça, en ne cessant pas de réclamer des signes qui par nature sont des signes équivoques. Ben, non ! ce n'est pas bien si..., s'il y a une vérité, ce n'est pas là-dedans qu'on pourra la trouver. Mais c'est une triste vie, vous savez, très triste vie, si vous pensez à notre vie parce que... [*Deleuze ne termine pas*]

Et finalement, qu'est-ce qu'il appellera le premier genre de connaissance, Spinoza ? C'est la vie d'après des signes. Moi, je ne vois pas d'autres moyens comme ce qu'il appelle le premier genre de connaissance, est en fait, très, très mélangé, semble… Il invoque beaucoup d'exemples très différents, la seule chose qui fasse l'unité de ce qu'il appelle le premier genre de connaissance et qui est, en fait, un genre d'ignorance, qui n'est pas, en fait, un genre de connaissance, qui est, en fait, notre triste situation [51 :00] quand nous ne connaissons pas, eh, ben, c'est le signe, c'est le signe qui donne sa cohérence à ce que Spinoza appelle le premier genre de connaissance. Et je dis : pourquoi ça ne vaut pas la peine de vivre si c'est vivre comme ça ? Il y a si... Je dis ça, mais en tant que je fais parler Spinoza parce qu'il y a, au contraire, des gens -- concevez -- il peut très bien y avoir des gens qui disent : mais c'est ça précisément, il n'y aurait pas de poésie sans ça, il n'y aurait pas poésie sans la variabilité du signe, sans l'associativité du signe, sans

l'équivocité du signe. Et c'est ça qui fait que le monde est un monde fait d'ombre et de lumière, et c'est ça le fond des choses.

Et après tout, les théologiens de la théologie négative, qui étaient [52 :00] parfois des génies, vivaient dans cette atmosphère d'un monde d'ombre et de lumière. Ils multipliaient même les mots pour fixer une espèce, ou pour approcher ce qu'ils appelaient le "phénomène du fond". Bien plus, ils multipliaient les mots -- en quel sens ? -- puisque le "fond" déjà, c'est une notion équivoque et qu'il fallait qu'ils indiquent l'équivocité de la notion "fond", du mot "fond". Il y avait un Dieu du fond, il y avait un Dieu de l'ombre, et un Dieu de la lumière, et le Dieu de l'ombre était un Dieu du courroux, le courroux. Et le Dieu de la lumière était un Dieu de la gloire ; mais le Dieu du courroux, du fond, était encore plus Dieu, il était Dieu plus fondamental que le Dieu de la lumière qui lui était déjà "forme". [53 :00] Et tout ça, ça inspirera des textes splendides à la frontière de la mystique et de la philosophie, par exemple, les textes de Jacob Böhme. Ça se trouvera dans la philosophie romantique, dans la très grande philosophie romantique allemande du 19ème, dans les textes splendides de Schelling où là, le langage développe jusqu'au bout sa puissance d'équivocité, où l'équivocité n'est plus du tout saisie d'un point de vue spinoziste comme un défaut du langage, mais comme, au contraire, l'âme de la poésie dans la langue, et l'âme de la mystique dans la langue.

Donc, là, je ne prétends pas du tout.., j'ai dit ben non... Spinoza ne comprendrait même pas ce que ça veut dire, il ne comprendrait même pas au sens... Eh ben, si on lui disait ça, il dirait... Il n'y a même pas à lui dire ça. Imaginez, ça ne le concerne pas, lui, ça ne le concerne pas, ce n'est pas son problème. Lui, il pense, [54 :00] mais pourquoi pense-t-il ça, que la vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue, là, dans cette espèce de bouillie, de bouillie nocturne. Très curieux, voilà que c'est un philosophe de la lumière.

Tous, tous les philosophes du 17ème, il faudra se poser -- mais je crois qu'on n'y arrivera que la prochaine fois -- essayer de définir ces philosophies du 17ème siècle, pour qu'on se sente plus proches d'elles, pour qu'on n'ait pas l'impression perpétuelle que Descartes, Malebranche, tout ça, c'est fini. Qu'est-ce qu'ils ont réussi ? Qu'est-ce qu'ils n'ont pas réussi ? Qu'est-ce qui a fait que la position du 17ème siècle n'est plus aujourd'hui possible, si fort que, pourtant, ils nous apportent les choses et qui continuent à être actuelles ? Qu'est-ce qui s'est passé entre le 17ème et le 19ème siècle ? Tout ça c'est ..., mais qu'est-ce qu'ils ont réussi ? Sinon, si on ne répond pas à cette question, je veux dire, c'est des philosophes qui resteront pour vous toujours, même si vous les admirez, qui resteront toujours lettre morte. [55 :00] Ils ont réussi quelque chose qui devenait impossible après, sûrement pas du tout parce que c'était dépassé, parce que les philosophies c'est comme ça, c'est comme ça qu'elles durent, c'est comme ça qu'elles changent. Elles ne changent pas comme ça par caprice de thèse, "j'ai une thèse", ça c'est… il faut être très jeune pour se réveiller un matin en se disant, j'ai une idée. Non, ça ne se passe jamais comme ça, on n'a jamais une idée, ça ne se passe pas comme ça. Alors, qu'est-ce qui se passait au 17ème siècle qui leur permettaient de tenir un certain langage qui après n'était plus... ? [*Deleuze ne termine pas*] Encore une fois, ce n'est pas qu'ils soient dépassés.

C’est que, en effet, pourquoi tous ces mots qui sont devenus pour nous des mots vides, "claire et distincte", "l’idée claire et distincte", "la lumière naturelle" -- là aussi alors je prépare ce qu’on fera [56 :00] au second semestre sur la peinture -- : est-ce que c’est par hasard que c’est, au même temps, au 17ème siècle, que les peintres découvrent vraiment -- je dirais pour être très sommaire -- découvrent la lumière ? Avant, la lumière n’était pas connue ? Si, bien sûr, elle était connue. Mais ce qu’on découvre au 17ème siècle en très gros – là, je vous dis des choses… -- c’est bien une certaine indépendance de la lumière par rapport à la forme, par rapport aux formes. Tout se passe comme si la lumière devenait indépendante des formes, si bien qu’une peinture de la pure lumière devient possible. L’exemple fameux, ou l’extrait de cette peinture de la pure lumière, c’est connu, c’est Rembrandt, et encore Rembrandt Vieux, pas, bon. Mais Spinoza, je pense tout d’un coup que, dans un texte que je vous ai déjà signalé, je crois là, [57 :00] le texte de Claudel, de Paul Claudel, *L’Oeil écoute*, le texte très beau sur la peinture hollandaise, lui-même fait le rapprochement avec Spinoza. Peut-être que ce que ces peintres font, réussissent au niveau de la peinture, Spinoza, lui, le réussit au niveau de la philosophie, c’est-à-dire, ce qui était sous-jacent à tout le 17ème siècle, l’entreprise de porter la pensée à une espèce de pure lumière.

"Penser dans la lumière", qu’est-ce que ça veut dire ça ? Ça paraît tellement verbal, tout ça. Vous comprenez, si vous êtes sensibles à ces échos un peu affectifs, un peu sentimentaux, vous ne pouvez plus ensuite lire même un texte de Descartes sur "l’idée claire et distincte" en vous disant "clair et distinct," il dit ça comme ça, pour dire "vrai". Ce n’est pas vrai qu’il dit "clair et distinct" pour dire vrai. Il dit "clair et distinct" parce qu’il apporte une conception [58 :00] de la vérité, il ne l’invente pas. Mais pourquoi, avant, on ne parlait pas de "clair et distinct" ? Pourquoi ça commence avec le 17ème siècle ? On en parlait avant, de "clair et distinct", vous pouvez peut-être le trouver chez Saint Thomas, par opposition à "obscur et confus". Il y a le couple cartésien "clair-distinct" qui s’oppose à "obscur-confus". Bon, qu’est-ce que ça veut dire ça ? Alors, on nous l’a tellement seriné, la philosophie est tellement malheureuse d’être prise par des ..., -- et là, je ne fais qu’en ajouter un à tout ce qui a eu – elle gémit tellement sous tous les cours par lesquels elle est passée, la philosophie. Vous comprenez, que "clair et distinct", on avale ça comme ça ; on se dit : "bon d’accord, notion cartésienne", "clair et distinct", "lumière naturelle", bien ! Mais pour eux, ce n’était pas ça. Pour eux, ce n’était pas une manière de dire vrai ; c’était une manière de transformer radicalement le concept de vérité, à savoir le vrai, c’était [59 :00] ce qui était clair et distinct, c’est-à-dire, le vrai, c’était ce qui était lumineux.

Alors, c’est la même histoire ; remarquez exactement que c’est la même histoire. Je peux dire Aristote, alors lui en retourne très loin. Aristote, comment il définissait le vrai ? En très gros, peu importe, il a une conception de la vérité très compliquée, mais Aristote définissait la vérité par la "forme". Chez Descartes, vous trouverez encore le mot "forme," mais voilà, la forme est devenue entièrement subordonnée, à la lettre, je dirais à la luminosité intellectuelle. Si bien que là, il me semble, je n’ai vraiment pas forcé les choses pour dire que c’est la même histoire qu’en peinture. Je veux dire, le domaine que la peinture du 17ème siècle va découvrir, ou va promouvoir ou va inventer, les moyens techniques [60 :00] de faire une lumière indépendante des formes. La philosophie du

17ème, dans sa théorie de la vérité, va définir la vérité par une lumière, une luminosité, qui évidemment rompt avec la conception formelle d'Aristote. A la limite, c'est les formes qui dépendent de la lumière, ce n'est plus la lumière qui suit les formes. [*Pause*] Il y a un type qui a comparé -- alors là, je fais une parenthèse de parenthèse ... ça ne fait rien !

Une étudiante : Il est 11h30.

Deleuze : Il est 11h30 ; il faut que j'aille faire une course, alors. Je finis juste ce point : il y a un type qui a comparé très, très bien, un critique allemand qui a comparé des intérieurs d'église, 16ème siècle et 17ème siècle, une fois dit [61 :00] que l'intérieur d'une église, c'est un thème courant, c'est un thème d'école en peinture, il y a énormément de peintres qui ont fait des intérieurs d'église. [*Il s'agit sans doute de Heinrich Wölfflin*, Principes fondamentaux de l'histoire de l'art *(1915 ; Paris : Gallimard, 1952) ; voir* Francis Bacon. Logique de la sensation *(Paris : Seuil, 2002) p. 119, note 117*] Alors, il compare des versions 16èmes et des versions 17èmes ; c'est très, très frappant, la répartition des lumières à l'intérieur d'une église. Au 16ème, on voit – là, je dis des choses très générales, il faudrait voir dans chaque cas particulier -- mais en très gros, on pourrait dire une chose comme ceci : c'est qu'au 16ème, la répartition des lumières et des ombres peut être très savante, elle est au service des formes, c'est-à-dire, même dans l'ombre, un objet garde sa forme.

Vous voyez ce que ça veut dire ? Même dans l'ombre, un objet garde sa forme, c'est très frappant au 16ème siècle. L'ombre, en effet, ils n'ont pas le clair-obscur, c'est le 17ème, les techniques du clair-obscur, ce sera avec le 17ème ; [62 :00] ce n'est pas qu'ils en étaient incapables : c'est des grands peintres, ce n'est pas la question être capable ou pas, ils n'en ont rien à faire du clair-obscur. Leur recherche est tellement, leur problème est tellement un problème de la forme -- ce qui ne veut pas dire simplement du dessin -- la couleur, la lumière est subordonnée, est un traitement de la forme, l'ombre aussi, ce qui veut dire que, quoi ? Je dirais, en gros, ce qui veut dire que c'est un espace -- et ça va être très important pour nous -- c'est un espace qu'il faut appeler "optique-tactile". En effet, si l'objet dans l'ombre garde sa forme, c'est évidemment par connexion tactile. Vous me suivez ? Et en effet, tout le tableau est optique, évidemment, puisque c'est de la peinture, [63 :00] mais avec des référents tactiles : le contour. D'où le règne du contour, notamment, est un référent tactile dans un monde optique. C'est donc un espace, comment on dit, tactilo-optique.

Qu'est-ce qu'ils font au 17ème ? Ils font une chose, alors on peut regretter… -- vous comprenez, c'est là que les goûts prennent un sens ; on peut toujours dire : eh ben moi je regrette. Oui, mais à condition de savoir de quoi il est question, sinon, les goûts au niveau de moi "j'aime, moi je n'aime pas", ça ne compte pas. Il faut dire ce qu'on aime et ce qu'on n'aime pas. -- Or on peut regretter, en effet, ce monde tactilo-optique, parce que le 17ème va se lancer dans un truc un peu fou. Quand on dit ils sont raisonnables, que c'est l'âge du rationalisme, oui, mais le rationalisme, c'est de la folie pure. Ils vont se lancer -- je dis ça pour les peintres, pour le moment, quitte à me demander si ce n'est pas pareil pour les philosophes, tout à l'heure – [64 :00] parce que pour les peintres, ils vont se

lancer ... Ecoutez-moi bien, ça me parait prodigieux cette entreprise : "la constitution d'un monde exclusivement optique", que le tableau chasse ses références tactiles, que le tableau ne passe plus par aucune référence tactile, c'est une idée de fou !

Pourquoi c'est une idée de fou ? En mème temps, c'est une idée très raisonnable, à savoir la peinture s'adresse à l'œil, donc elle n'a pas à faire des clins d'yeux tactiles. L'œil pur, le tableau sera visibilité pure, mais justement la visibilité pure, c'est ce qui rend invisible quoi ? C'est ce qui rend invisible les référents tactiles, à commencer par les contours. Peinture de lumière, [65 :00] on ne peindra plus les choses, on peindra la lumière ; à la limite, ils continuent à peindre des choses, d'accord. Mais plus important que les choses peintes, il y a la lumière. Bon, ça peut être Rembrandt, ça peut être Vélasquez, ça peut être beaucoup, beaucoup, mais cette grande peinture dite classique, en fait, si on emploie "classique" au sens de quelque chose de bien digéré, rendez-vous compte ? Parce que, après tout, ne plus peindre les choses dans leurs référents tactiles, mais peindre un pur espace optique, si je n'avais pas dit tout ce qui précède, je pourrais aussi bien vous dire, je crois, et peut-être vous seriez d'accord, je pourrais aussi bien vous dire, mais c'est ça ce qu'elle a voulu, la peinture abstraite moderne. Bon, en effet, la peinture abstraite moderne a voulu instaurer, [66 :00] c'est peut-être ce qui recommence tout le temps, la peinture abstraite moderne, elle a voulu instaurer un monde purement et exclusivement optique, en éliminer toutes les références tactiles.

Bon, si c'est ça -- et après tout, il y a assez de déclarations de Mondrian qui vont dans ce sens et d'autres -- si c'est ça alors, ça veut dire quoi ? Pourtant ils ne peignent pas exactement comme Rembrandt ; non, ils ne peignent pas comme Rembrandt. C'est sans doute qu'ils reprennent cette tentative sur d'autres bases. Qu'est-ce qui s'est passé entre temps, qui fait que la tentative "d'instaurer un monde optique" soit reprise sur d'autres bases ? Ça, peu importe, ça nous prendrait beaucoup de temps, on verra plus tard, quoi.

Mais je dis juste, maintenant, retournons à la philosophie. Et je lance à nouveau ma supplication : lorsque vous trouverez "clair et distinct" chez Descartes, "lumière naturelle", etc., [67 :00] mettez-vous à la place des lecteurs de l'époque. Ne vous dites pas que c'est des formules toutes faites : ah, oui ! Descartes, il va encore nous embêter avec "l'idée claire et distincte, etc., c'est du bien connu". C'est du bien connu parce que -- voilà on est passé assez de temps là-dessus ; c'est comme si on allait de commentaire en commentaire en commentaire de commentaire, tout se perd. Et encore une fois, je dis, il faut être conscient du fait qu'on en a ajouté un. -- Mais je vous le dis, prenons à la lettre ça, c'est-à-dire de la même manière que les peintres du 17ème prétendaient faire, prétendaient élever le tableau, à la puissance d'un espace optique pur sans référence tactile, les philosophes du 17ème ont prétendu constituer un espace mental pur, [68 :00] un espace mental purement optique.

C'est pour ça, on nous dit toujours : Descartes, il détruit les formes d'Aristote. Aristote, c'était, on nous dit, c'est les "formes substantielles". "Les formes substantielles", même si vous considérez le mot, même si vous ne savez pas un mot sur ce que Aristote entend par "formes substantielles", c'est évidemment lié à des référents tactiles. C'est le rapport forme-matière, et tous les exemples d'Aristote sont, du moins beaucoup des exemples

d'Aristote, c'est des exemples liés au travail, à savoir la forme du lit -- le menuisier qui donne au lit la forme, prendre du bois et lui donner la forme de ceci ou de cela, forme du violon, forme du lit, etc., -- cette activité d'information qui définit la substance par Aristote.

On dit que les Grecs étaient des peintres. [69 :00] On dit que les Grecs vivaient dans la lumière. C'est faux, c'est faux, c'est faux. Tout ce qu'on dit d'ailleurs sur les Grecs, et on peut le dire d'avance que c'est faux, je ne sais pas. [*Rires*] Donc, ils vivaient dans la lumière, rien du tout. On invoque le mot "eïdos" chez eux ; le mot "eïdos", tout le monde nous dit que c'est un mot quand même compliqué, parce qu'il veut dire à la fois "forme", "essence" et "le vu " -- ce qui est vu --, l'apparition. C'est vrai que les Grecs inventent une certaine lumière, mais j'insiste là-dessus, ce n'est pas du tout une lumière pure. L'espace artistique des Grecs, ce n'est pas du tout un espace optique, c'est typiquement encore un espace tactilo-optique.

Savez-vous qui seront les premiers artistes à avoir inventé un espace purement [70 :00] optique en en expulsant toutes les références tactiles, si, encore une fois, vous m'accordez que la même tentative, en apparence, la même peut être prise à des niveau très, très différents ? Eh bien, c'est les Byzantins, il faudra attendre Byzance. C'est la peinture de mosaïque notamment ; c'est la peinture mosaïque qui dégage une lumière pure, mais qui ne la dégage pas comme ça mystiquement, dont tous les procédés techniques assurent que la lumière prend une indépendance par rapport à la forme, c'est-à-dire, la forme devient purement optique. Une forme optique, c'est une forme telle que précisément la lumière est indépendante de la forme présupposée, elle naît de la lumière.

Or, il faudra attendre les Byzantins pour avoir l'idée, il me semble, d'un espace optique pur. Là-dessus, je ne dis pas du tout que le 17ème copie les Byzantins, pas plus que j'en dirais que la peinture abstraite copie le 17ème [71 :00] et les Byzantins. Encore qu'entre Byzance et la peinture abstraite d'aujourd'hui, il me semble qu'il y a des rapports extrêmement troublants. Mais, mais, mais, mais, mais, qu'est-ce que… Par exemple chez Kandinsky c'est évident, qu'entre la peinture abstraite et l'art byzantin, il y a reprise d'une espèce de tradition très très... [*Deleuze ne termine pas*] Et je dis que c'est eux qui inventent ça. Avant eux, moi, je ne vois aucun espace optique pur. Alors il a fallu de drôles de choses pour que, pour avoir cette idée très curieuse.

Or, je dis Aristote ..., prenez les Grecs, que ce soit Aristote en philosophie. La forme "l'eïdos" n'est pas du tout optique pure ; l'essence, ce n'est pas une vision pure, c'est une vision tactile, c'est un mixte vue-toucher. Et du point de vue de l'art, si vous prenez le temple grec, [72 :00] le temple grec, ce n'est absolument pas la lumière pure. L'architecture grecque, ce n'est pas du tout… Byzance oui, l'architecture byzantine, ça serait une architecture de la lumière ; l'architecture grecque, c'est une architecture optico-tactile, ou tactilo-optique.

Alors, bon, eh ben, je dis la même chose au niveau du problème de la vérité, et c'est tout ce que je veux dire finalement. Au 17ème siècle, rendez-vous compte, c'est assez formidable : qu'est-ce qui leur a permis de faire ça ? Alors là, je dis, libre à vous, vous

pouvez dire là-dessus... eh ben non, simplement, moi ça me dégoûte ; vous pouvez dire que cette peinture de lumière, ça ne m'intéresse pas. Mais sachez, au moins, pourquoi ça ne vous intéresse pas. C'est que, à ce moment-là, vous êtes des êtres qui ne posent pas leurs problèmes en termes de lumière. C'est votre droit ; vous aurez, à ce moment-là, vous aurez d'autres peintres qui vous conviendront. Et les philosophes du 17ème, [73 :00] c'est le même coup, je vous le dis, c'est le même coup. Voilà qu'ils projettent la pensée, l'activité de la pensée, dans un espace mental-optique. Ils inventent pour l'esprit un espace optique pur, donc, un espace mental, bien sûr, mais un espace mental conçu sur le mode optique. Par là, Descartes rompt avec Aristote. Car, encore une fois, la "forme substantielle" chez Aristote, elle est optico-tactile. "L'idée claire et distincte" de Descartes, elle est, au contraire, purement optique. D'où la question, qu'est-ce qui a permis au 17ème siècle cette découverte de la lumière et de l'espace optique pur ? D'où l'importance au 17ème des problèmes de l'optique : Spinoza et sa taille de verre de lunettes, d'accord. Mais Descartes et un des ouvrages scientifiques de Descartes, c'est la "Dioptrique" [74 :00] [Dioptrics].

Bien plus, et au niveau de l'optique, que se fait, je crois, quelque chose qui est comme aussi un des secrets du 17ème siècle. Un des secrets du 17ème siècle et de ses philosophies, c'est que la science et la métaphysique n'y sont pas en conflit. Ils ont trouvé un équilibre de la science et de la métaphysique, et là, il ne faut pas se hâter de dire que les équilibres, ce n'est pas bon, parce que quelque chose a permis ce succès, ce succès étonnant, que la science et la métaphysique avaient trouvé une espèce d'équilibre et de rapport d'équilibre. On dit parfois, on dit tellement de bêtises parce que la bêtise, vous comprenez, ce n'est pas simplement quand on dit quelque chose de faux ; mais c'est bien pire. C'est quand on donne une interprétation médiocre de quelque chose de vrai. [*Rires*] Alors, on constate quelque chose de vrai, quelque chose de vrai, c'est que les philosophes du 17ème étaient à la fois [75 :00] de grands savants et de grands philosophes, et on dit, mais non sans mélancolie, "eh ben, c'est bien fini ce moment-là", et on prétend, on assigne la raison, évidemment on assigne une raison ridicule. On prétend que la science est devenue aujourd'hui tellement difficile que le même homme ne peut pas "savoir" et en philosophie et en science. C'est grotesque, c'est absolument grotesque. C'est stupide, parce que, il faut vraiment se faire une drôle idée de la science du 17ème siècle pour croire qu'elle était simple, si vous pensez à ce qu'ils faisaient à ce moment-là.

Mais, comment expliquer, en effet, que dans tous les cas importants -- même les types qui n'étaient pas très, très savants, comme Malebranche ou Spinoza -- il y avait deux dans les grands philosophes du 17ème, il y en a deux extrêmement savants : c'est Descartes qui, en mathématiques, est un grand créateur ; [76 :00] en physique est un grand créateur ; bon, Leibniz, je n'en parle même pas, c'est un des grands mathématiciens qui ait jamais existé ; en physique, c'est prodigieux ce qu'il fait, bon, c'est quand même des cas extraordinaires. Bon, mais même Malebranche et Spinoza qui, je crois, ont une culture, comment expliquer, qu'ils peuvent tenir une correspondance avec, pour Spinoza, avec des gens comme [Christiaan] Huygens, ou être très au courant des travaux de Huygens, et très au courant des travaux du chimiste anglais [Robert] Boyle, avoir une correspondance avec Boyle ? Et vous pouvez lire la grande lettre à Boyle ; dans sa correspondance, il

parle des problèmes extrêmement techniques, et il sait parfaitement. Est-ce que nous, on pourrait, [77 :00] en effet, avoir une correspondance avec un chimiste actuel ? Je crois... je ne sais pas, peut-être certains d'entre vous, moi je ne comprendrais rien à ce qu'il me dirait, d'accord. Bon, est-ce qu'on pourrait avoir ... ?

Mais l'argument : "c'est parce que la science est devenue tellement compliquée qu'il lui faut toute une vie de spécialisation", me semble absolument stupide, vous savez, stupide que ... Encore une fois, si vous ouvrez un traité de Huygens, la tête vous chavire, vous n'avez pas l'impression, comme on dit, "un honnête homme est capable de comprendre ça". [*Rires*] Si vous ouvrez, et alors, les écrits mathématiques de Leibniz, là, on n'en parle même pas ! Vous allez avoir exactement la même impression comme si vous lisez un livre de mathématiques modernes. Bon, alors ce n'est évidemment pas parce que la science s'est compliquée que... Je crois que c'est tout à fait autre chose. C'est parce que, c'est parce que le 17ème siècle avait trouvé, dans des conditions qu'il rendait possible -- et encore faut-il, [78 :00] faudrait-il déterminer ces conditions -- c'est parce que le 17ème siècle a instauré des conditions d'un équilibre fondamental entre la science et la métaphysique que les mêmes pouvaient être de grands savants et de grands métaphysiciens.

Or, qu'est-ce que ça a été cet équilibre ? Si je cherche sa traduction immédiate, je dirais que cet équilibre s'est trouvé au niveau du développement d'un "espace optique pur" -- bien sûr, j'exagère, mais j'indique juste une direction -- un espace optique pur, à savoir : la constitution d'une optique géométrique qui, d'une certaine manière, a été un des ralliements de la physique et des mathématiques, [79 :00] et un espace optique pur qui a transformé le statut de la métaphysique et toute la théorie de la vérité. Donc, espace optique pur physique, physico-mathémathique, et espace optique pur métaphysique. Si bien que "clair et distinct" ... [*Interruption de l'enregistrement*] [1 :19 :46]

Partie 3

… la fin d'un 17ème siècle, ou la découverte propre du 17ème siècle, est, en fait, en train d'être remise en question. Le siècle des Lumières, il me semble finalement, [il] faut garder le mot ; il n'est pas mal... Les Lumières, les Lumières, c'est une espèce de déclinaison de l'équilibre du 17ème. Et en effet, à partir du 18ème, il y aura une espèce de divorce qui ne cessera de s'accentuer entre la science et la métaphysique. [80 :00] C'est-à-dire le coup réussi par le 17ème est réussi pour toujours, et en même temps, il ne peut pas durer. Il ne peut pas durer. Alors tout ce que je voulais vous dire.....

Georges Comtesse : Une remarque là-dessus, c'est que pour tout ce qui parle d'espace optique pur, il ne faut pas oublier non plus, par exemple, [pour] Descartes, c'est l'espace optique qui lui permet, cet espace optique pur, d'homogénéiser le rêve à cet espace. C'est-à-dire, par exemple, Descartes est en train de créer une science, qu'il fait trois rêves incroyables qui ressurgissent en lui, et c'est pour autant qu'il interprète lui-même ces rêves, c'est-à-dire il les fait passer dans cet espace pur, que l'homogénéisation [81 :00] du monde nocturne du rêve avec l'espace permet l'équilibre entre la science et la métaphysique. Et donc…

Deleuze : Très juste…

Comtesse : … [cela] permet de continuer la science physique en refoulant encore pour trois siècles la science des rêves possibles.

Deleuze : Très juste, quel bonheur ! Très juste, très juste ! Parce que je me dis, même dans mon souci de prolonger ce parallèle philosophie-peinture, je me dis, en effet -- alors tout comme je parlais, j'invoquais les intérieurs des églises tout à l'heure -- le thème du rêve dans la peinture, il faut voir comment ils le traitent au 17ème siècle, le personnage qui rêve, le thème du sommeil, de la méditation etc., justement, par rapport à la lumière, ça change constamment. Le méditant du 17ème, ce n'est pas du tout la même chose que le méditant du 16ème, ni du 15ème etc., etc.... Oui, mais ta remarque est très, très juste. Oui, voilà pourquoi ils n'avaient pas de psychanalyse, quoi, voyez. [*Rires*] [82 :00] Ah, ben, quel équilibre ils avaient atteint eux, hein ! Quelle honte pour nous ! [*Rires*] Bon.

Un étudiant : Je voudrais rappeler quelque chose de très important au niveau des découvertes au xviie siècle. C'est la suivante, c'est l'apparition du monde de l'infiniment petit qui a été tiré des observations de Leeuwenhoek, et c'est particulièrement un art de se confronter au 17ème sur le microscope où les implications à l'étude de la nature a été le plus développé. C'est vrai que c'est resté marginal. Même le siècle dernier, quelqu'un comme Cuvier a appelé le microscope "cette inutile miroir à puces"…

Deleuze : Non, mais, [83 :00] pardon, vous avez beaucoup plus raison que vous ne le prétendez parce que si Cuvier fait ça, en revanche, les gens du 17ème ne se trompaient pas, ils ne se trompaient pas. Leibniz est plein du thème du microscope.

Un étudiant : Dans l'entourage, disons, de Spinoza, des adeptes, par exemple : l'activité était frémissante en ce qui concerna l'observation du...

Deleuze : Très juste, très juste…

L'étudiant : … l'observation. Dans l'entourage de Spinoza, l'activité était frémissante. Par exemple, chez Leeuwenhoek, on a vu la visite de plusieurs personnalités, le roi d'Angle terre Charles II, Georges Ier, la reine Anne, le tzar Pierre le Grand de Russie qui s'y sont rendus et le problème technique capital [i*naudible*] du microscope de Leeuwenhoek, c'était précisément un problème de lumière plutôt qu'un problème de lentilles, car il ne travaillait qu'avec le microscope…

Deleuze : Ouais, ouais, ouais, ouais. Je suis très content parce que cette intervention est… là, les deux interventions ont été parfaites, parce qu'elles sont vraiment précieuses, il me semble, et en effet, vous venez de lancer un thème qui nous occupera sans doute la prochaine fois, car on n'a pas fini avec cette histoire de l'équilibre du 17ème, à savoir, en effet, tout le 17ème est dominé par finalement « à quoi elle pense » ? Il est dominé par une certaine pensée de l'infini, qui n'est absolument pas grecque, qui est vraiment même le contraire de la pensée grecque.

Or, je dis juste que la pensée de l'infini, quel qu'elle soit, je veux dire, je dis : le 17ème est dominé par une pensée de l'infini dans les deux sens -- pensez à Pascal -- l'infini dans tous ses ordres, [85 :00] à savoir, dans l'ordre de l'infiniment grand et dans l'ordre de l'infiniment petit. Or, si je pose la question : comment est possible une pensée de l'infini sous la double forme, aussi bien l'infiniment grand que de l'infiniment petit, c'est-à-dire tout ce thème Pascalien où alors là, aussi, où la remarque de Comtesse prendrait tout son..., rebondirait là-dedans, y compris l'espace du rêve, y compris tout ce que vous voulez, la réponse m'apparaît bien simple. Je ne comprends pas pourquoi encore -- mais on verra la prochaine fois -- la pensée de l'infini sous tous ses ordres, ce qui réunit tous ses ordres d'infini, ce qui élève à l'infini, sous quelque ordre que ce soit, c'est précisément le déploiement d'un espace optique. C'est lorsque finalement l'espace optique se libère des formes finies, [86 :00] -- je donne la réponse là -- c'est pour ça que les grecs, ce n'était pas de l'espace optique. La lumière grecque n'était pas simplement optique. La lumière grecque, elle ne vit finalement que sur les corps, comme une espèce de caresse ou d'agression vis-à-vis des corps. C'est-à-dire ce qui compte dans la lumière grecque, c'est le contact de la lumière avec le corps, avec le temple, avec ce que vous voulez.

Mais la lumière pour elle-même, là, forcément, la lumière pour elle-même, c'est précisément l'indépendance par rapport à la forme finie. Donc le déploiement d'un espace purement optique est en même temps comme la condition nécessaire pour une pensée de l'infini, une pensée de l'infini sous tous les ordres, puisque comme il vient de dire très justement, [87 :00] cela sera aussi bien la question de la lumière au niveau du microscope et la découverte de ce qu'ils appellent à ce moment-là un infiniment petit ou bien l'espace mental de l'infiniment grand, c'est-à-dire la théologie de la lumière. C'est ça qui va tisser cette "philosophie-science" du 17ème siècle.

Alors vous comprenez à ce niveau-là, aussi dire : "ah ! Ils croyaient à l'infini !" mais c'est idiot, enfin, vraiment c'est idiot ; cela fait même souffrir. C'est vrai qu'ils croyaient à l'infini. Mais de quelle manière ? Ils ne croyaient pas à l'infini parce que l'Église leur disait de croire à l'infini ! Et quand on fait de l'histoire mauvaise, vous comprenez, quand on fait de l'histoire mauvaise, on présente les choses comme ceci. Par exemple, on dit dans un premier temps, il y a eu des conceptions -- je pense à des livres très simples qui exposent toujours ce point de vue [88 :00] -- en premier temps, ils ont découvert l'analyse infinitésimale, mais comme ils n'étaient, comme ils n'étaient pas, comme ils n'étaient pas quand même aussi intelligents que nous, ils ont cru que c'était du domaine de l'infini, et qu'ils l'ont interprété en terme d'infiniment petit. Et puis un deuxième temps, [c'est] ce qu'on appelle une conception préscientifique, du calcul infinitésimal. Et puis serait venu un second temps d'ailleurs très tardif, où on se serait aperçu que l'analyse dite infinitésimale ne faisait aucune référence à l'infiniment petit, qu'elle devait s'interpréter en terme strictement fini, en termes d'ensemble. Bon, quand on présente les choses comme ça, on ne comprend rien, je crois !

Ben, c'est facile à ce moment-là ; on a l'air de dire, eh ben, nous, on a dépassé les préjugés du 17ème. Prenez… S'ils lient l'analyse de l'infinitésimal à l'infiniment petit, [89 :00] ce n'est pas parce qu'ils sont idiots ou insuffisamment savants ou parce qu'ils

manquent des données scientifiques qui permettrait de faire autrement. C'est en vertu de tous les présupposés qui leur font découvrir le calcul infinitésimal. Ces mêmes présupposés qui leur font découvrir le calcul infinitésimal, les déterminent à penser le calcul infinitésimal en termes d'infiniment petit puisque c'est inséparable de cet espace optique. Si bien que c'est idiot de faire des…, il faut plutôt dire, eh ben oui, à chaque époque, ils avaient le secret de quelque chose, et les secrets ne cessent pas d'être perdus. Les secrets des peintures, les secrets de philosophie, Dieu merci, ils ne cessent d'être perdu, ce n'est pas triste puisqu'on en a d'autres.

Alors, c'est à partir de nos secrets à nous que l'on peut retrouver quelque chose du secret des secrets du 17ème, exactement comme en peinture quand on dit : eh ben, mais de quoi il se servait [90 :00] comme liant, tel peintre ? De quoi il se servait ? On ne voit pas bien, qu'est-ce que c'était ? Ou bien quel vernis ? Comment il faisait son vernis ? Qu'est-ce que c'était tout ça ? Les secrets, il faut se dire ça des philosophes du 17ème siècle. Il ne faut pas se dire, ah ! ils croyaient que le calcul infinitésimal, c'était de l'infiniment petit ! Il faut se dire bien mieux. Eux ils avaient le secret de le lier à l'infiniment petit par précisément le développement d'un espace optique pur. Que nous cela ne soit pas notre problème, c'est bien possible, c'est bien possible, mais qu'on ait à faire encore avec ce problème, et qu'aujourd'hui ce problème se repose sur d'autres bases, c'est évident. Bon, il faut que j'aille faire ma course. Oui ?

Un étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Parle plus fort, je n'entends pas !

L'étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : La perspective, oui, oui, oui. Mais là, c'est tellement compliqué, tu en sais plus que moi, toi sur la perspective, euh... Je dirais [91 :00] la même chose, qu'il y a des perspectives purement optiques et que le 17ème siècle, l'apport du 17ème à la perspective, c'est finalement la découverte d'une perspective purement optique parce qu'avant, il y a aussi des perspectives. La perspective grecque, ou bien la perspective dite par axe de fuite, ça me paraît encore une perspective tactilo-optique, pas optique pure. C'est toi, qui peut-être au besoin, si tu réfléchis là-dessus, que si tu faisais une intervention la prochaine fois, ce serait très bien, sur ceci : Qu'est-ce que c'est une perspective purement optique ? Oui, euh ? Réfléchis-y... La perspective par point de fuite, le point de fuite au lieu de l'axe de fuite, quelle différence il y a entre [eux] ? Mais il faudrait, cela nous entraînerait à définir... Mais tu as remarqué est juste. Moi, je la traduirais en disant le problème de la perspective au 18ème…, au 17ème, doit être lié précisément à ce développement d'un espace optique pur. [92 :00] … Oui ?

Anne Querrien : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Je n'entends pas.

Querrien : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Complètement, ouais, complètement.

Querrien : Cela m'a fait penser à Nicolas de Cuses [*Propos inaudibles ; il s'agit de quelques commentaires apparemment de de Cuses sur la planète Mars*] [93 :00]

Deleuze : Tout à fait. Je me demande là, en effet, Nicolas de Cuses, je n'y pensais plus, mais est-ce que cela ne serait pas une espèce de charnière, il y a ces types-charnière, charnière Renaissance, âge classique, très très...

Anne Querrien : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Là, à ce niveau astronomique, et là, je n'en sais pas assez. Mais au niveau astronomique, cela se poserait, la constitution d'un espace pur astronomique ça... D'un espace optique pur en astronomie.

Alors, il faudrait reprendre, mais cela serait trop fatiguant tout ça, parce qu'il faudrait reprendre déjà l'astronomie grecque, essayer de montrer comment les modèles d'astronomie grecque ont des référents tactiles. Je suis sûr que cela serait possible. Ce n'est pas un espace optique, leur astronomie. Oh ! Oui ! Il faudrait faire ça ! [94 :00] Tu ne veux pas faire ça ?... Oui. [*Rire de Deleuze*] Bon, eh bien, je vais faire une course. Attendez-moi ! [*Pause de la séance ;* 94 :15]

Deleuze : Bon on ne va pas...On va finir vite, parce que je sens votre extrême fatigue et tension.

Comprenez tout ça, vous ne considérez pas que c'est terminé ? Je veux dire, il faudra voir, je crois, la prochaine fois, il faudra revenir sur ce thème de l'infini -- je n'en suis pas là -- mais précisément, parce que là, l'ontologie, le problème de l'ontologie, est directement lié à cette question de l'infini. Et encore une fois, quand on se dit ça -- je ne sais pas moi, mon seul but, ce serait vraiment que [95 :00] vous considériez tous ces gens comme vraiment des créateurs, ben oui, si j'arrive à ça oui -- comprenez que la question, ce n'est pas : est-ce que c'est vrai ou est-ce que c'est faux. Si je me dis, tiens, je vais concevoir l'activité de la pensée comme si elle se faisait dans un espace purement optique mental, vous me direz, eh bien, essaie, on verra quel effet ça fait ! Je veux dire, ce n'est pas la question : est-ce qu'ils ont raison ou est-ce qu'ils n'ont pas raison ? La question, c'est, comme on dit, il faut le faire ! Il faut le faire. S'ils réussissent, ça sera ce qu'on peut appeler un "grand moment", en un sens non hégélien, c'est-à-dire pas quelque chose qui est dépassé, ni dépassable, cela sera un très grand moment dans l'histoire de la pensée.

Et encore une fois, aujourd'hui, si la tentative est reprise, s'il arrivait qu'elle fût reprise, [96 :00] ça ne pourrait pas se faire évidemment sur les mêmes bases qu'au 17ème siècle ! Donc je dirais que les vrais disciples du 17ème siècle, aujourd'hui c'est ceux qui reprennent cette tentative, mais avec de tout autres moyens. Si bien qu'on ne s'aperçoit même pas qu'ils sont, d'une certaine manière, cartésiens ou spinozistes, etc. Mais en même temps, ceux qui, parmi vous, pourraient avoir une réaction : ah ben ! voilà moi, ce dont je rêve de répondre à la question, ce dont je rêve, ce serait que l'on cesse de dire :

Oh ! Non ! Ça ne m'intéresse pas, au profit d'une autre réponse qui serait déjà une réponse, et pas une question, et qui consisterait à dire d'avance les raisons pour lesquelles ça peut ne pas intéresser quelqu'un. Il est évident que, par exemple, le développement d'un espace optique pur, n'est pas le problème principal pour quelqu'un qui aurait, pour mille raisons, [97 :00] qui aurait des attaches ou un sens tactile, tel que son problème à lui serait tout autre.

On me signalait tout à l'heure qu'en effet, ce que je disais de la peinture du 17ème siècle, ça valait avant tout pour la peinture hollandaise, mais qu'évidemment ça ne valait pas pour la peinture italienne. L'Italie, elle a, là aussi, tout comme les grecs, ce n'est pas du tout un peuple de la lumière. Bizarrement, dans cela, ça a été les Pays-Bas le grand peuple de la lumière et de l'optique. Bizarrement ! Est-ce que c'est bizarre ? Non, pas bizarre, je crois. Ce n'est pas tellement bizarre. Si vous pensez aux paysages hollandais, ce n'est pas bizarre du tout, que ce soient eux.

Finalement le soleil ce n'est pas la lumière, hein ? C'est le soleil, c'est un sale truc, le soleil, parce que ça fait des reflets. Or, les grands peintres de lumière ont toujours détesté [98 :00] les reflets. Prenez un peintre comme Cézanne. Oui, alors, il n'est pas seulement un peintre de la lumière, mais il y a une forte lumière chez lui. Vraiment il a retenu les leçons du 17ème avec d'autres moyens. Mais Cézanne justement, quand il parle de la lumière, ce n'est pas du tout le soleil. Parfois il parle du soleil, il aime ça mais... à part ça, pour lui, le secret de la lumière, ce n'est pas dans le soleil, c'est dans le jour gris. Les fameux textes de Cézanne sur le jour gris qui convient très bien aux Pays-Bas, c'est ça le réceptacle de la lumière. Si elle a d'un réceptacle, c'est le jour gris.

Claire Parnet : Le soleil fait des formes ?

Deleuze : Le soleil fait des formes oui, ou bien il fait autre chose qui n'est plus forme mais qui est...

Parnet : C'est pour cela que les peintres italiens ont une architecture pure ?

Deleuze : Ce que je dis ne vaut pas pour la peinture italienne, mais justement la peinture italienne, ce n'est pas elle qui fait...

Un étudiant : [*Début inaudible*] [99 :00] … ne se sont pas intéressés à la lumière.

Deleuze : Oh, oui, il y en a qui ne s'y intéressent pas.

L'étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Oh, non, il y en a beaucoup. [*Pause*] Il y en a beaucoup.

L'étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Quoi ?

L'étudiant : [*Propos inaudibles*] … Ce n'est pas qu'ils ne s'y intéressent pas !

Deleuze : Oui… C'est délicat, c'est complexe, quoi. Bon, alors voilà, revenons à notre point de départ, mais on peut revenir au point de départ maintenant avec plus de force, à savoir je disais : Spinoza veut nous tirer du monde des signes pour nous amener à quoi ? Je disais -- simplement tout ce temps, j'essayais de donner un sens plus concret à ça -- il veut nous tirer de ce monde des signes qui est fondamentalement variable, [100 :00] un monde associé, un monde équivoque, pour nous amener à une espèce de monde, en effet, de la lumière. La substance, d'une certaine manière, la substance spinoziste, c'est la lumière.

Mais ça veut dire quoi ? Est-ce qu'il s'agit de rendre les signes clairs ? Non. Les signes ne peuvent pas être éclaircis puisque toute leur nature, c'est dans leur nature même, qu'ils sont variables, associatifs équivoques. Donc, il s'agit vraiment de se détourner du monde des signes. Il s'agit de conquérir un autre monde, qui va être le monde de la lumière, c'est-à-dire, le monde optique. Finalement, les signes, à la limite, [101 :00] il faudrait dire, les signes, non, ce n'est pas, ce n'est pas l'espace optique. Il peut y avoir des signes optiques. Alors qu'est-ce que c'est ça, ce monde, ne serait-ce que la définition du signe nous donne… ? Imaginez un langage qui serait fait d'expressions : premièrement, constantes ; [*Pause*] deuxièmement, systématiques ; troisièmement et avant tout, univoques, des expressions univoques, c'est-à-dire des expressions où chaque - - je ne peux plus dire chaque signe, puisque le signe est dans son essence équivoque -- donc chaque terme des expressions, chaque terme aurait un sens, [102 :00] et n'aurait qu'un sens. Cela serait ça le monde de la lumière. Le monde mental de la lumière serait ça. Ce serait un langage de la pure univocité, un langage fait d'expressions univoques alors que notre langage est fait de signes équivoques.

Question là-dessus : ça nous fait, même quand on nous pose le problème comme ça, ça nous fait faire un bond ! Le bond, je voudrais presque vous l'ayez prévu, à savoir qu'est-ce que c'est cette drôle de manie que [Spinoza] a de faire un exposé géométrique ? Qu'est-ce qu'il attend de la géométrie ? Qu'est-ce qu'il attend de ce procédé ? Il n'est pas plaqué, ce procédé. Mais alors quoi ? Qu'est-ce qu'il veut nous dire ? C'est évident que pour lui, même si on s'en tient là, -- en fait c'est encore plus compliqué que ça -- mais même si on en tient là, le langage de la géométrie est un langage essentiellement univoque [103 :00] par opposition au langage quotidien et au langage courant. Le langage de cette science est un langage univoque. Dès lors, il arrivera à faire une métaphysique exposée géométriquement. Il a une horreur de toutes les expressions équivoques.

Et encore une fois, est-ce que cela veut dire qu'il n'y a pas de poésie, au contraire ! Il fait une poésie de l'univocité pure. Qu'est-ce que c'est cette poésie de l'univocité pure ? C'est précisément -- comprenez, ce n'est pas difficile à comprendre qu'il y a une création étonnante -- un langage univoque, ce n'est pas un langage où il y a un sens fixé pour une fois pour toutes. Réfléchissez à ceci : notre langage est naturellement équivoque, c'est-à-dire chaque mot que j'emploie à plusieurs sens. Donc, si vous me comprenez, c'est [104 :00] parce que en même temps que je parle, vous arrivez à déterminer le sens, en

quel sens j'emploie chaque mot. Mais donc, c'est ça notre langage, si j'ose dire, naturel ou conventionnel, peu importe. C'est ça les conditions dans lesquelles nous parlons.

Si bien que de se réclamer d'un langage univoque, c'est quoi ? Mais c'est s'engager à le construire. Il n'est pas donné tout fait ! C'est s'engager à le construire, et faire un langage univoque, ce n'est pas du tout choisir un sens pour un mot en disant, ça sera le seul sens ! Ça serait trop facile ! Qu'est-ce qui me permettrait de fixer un sens, en disant : "ça doit être le seul" ? Un sens originel, je pourrais toujours invoquer un sens originel et dire [que] "le mot n'aura que ce sens originel". Pas beaucoup d'intérêt, parce que ça sera une décision [105 :00] complètement arbitraire, conventionnelle. Ça n'empêchera pas que le mot continue à être de telle nature qu'il aura plusieurs sens possibles, même si je néglige les autres sens.

En fait, comprenez qu'il faut une création extraordinaire pour inventer des termes, et pour inventer des sens tels que ces termes n'auront qu'un sens, et ce sens sera le seul sens possible du terme, tout ça c'est entièrement à inventer. Si bien que lorsque Spinoza nous dit, je prends la substance, le mot substance en un seul sens, en un seul et unique sens, [il ne] faut pas croire qu'il privilégie un sens préexistant du mot substance. Le mot substance se disait en plusieurs sens. Ça veut dire quoi ? C'est clair, toutes les philosophies, c'est clair, il y avait des substances [106 :00] spirituelles. Par exemple, je prends Aristote, il y avait des substances purement spirituelles, et puis il y avait des substances matérielles. Bien plus qu'il y avait des belles substances matérielles en plusieurs sens différents, à savoir : il y avait des substances qui n'avaient pas d'autres matières que locales. Il y avait matières locales et d'autres types de matières.

Ou bien, dans toute la théologie classique, Dieu est substance, les créatures aussi sont substances ; cela ne peut pas être dans un seul et même sens. Comme on dira, "Dieu est substance 'éminemment'", donc le mot substance se dit de Dieu et des créatures, mais il se dit de Dieu et des créatures "par analogie", disait St. Thomas, c'est-à-dire en des sens différents, ces sens étant simplement analogues. Lorsque Spinoza dit : "je prends substance en un même seul et même sens", [107 :00] et en conclut : "il n'y a qu'une seule substance", encore une fois, ne croyez pas qu'il se contente d'isoler un sens du mot substance pour lui donner la préférence. Il s'engage à faire tout à fait autre chose, à savoir : inventer un sens du mot substance tel que ce sens soit unique et donc, qu'il n'y ait qu'une chose, qu'il n'y ait qu'un terme qui vérifie ce sens. Donc un langage de l'univocité, ce n'est pas un langage tout fait, qui exclut l'équivocité. C'est un langage à créer à partir de notre langage équivoque et de telle manière qu'ils vous sortent de l'équivocité.

Je prends un texte de Spinoza très précis qui a fait l'objet [*Deleuze tousse*] de beaucoup de commentaires. [108 :00] Spinoza dit à un moment dans l'*Éthique* – je ne donne pas trop de références parce que mon rêve, c'est tellement que vous les découvriez, les textes que je cite, par votre propre lecture de l'*Éthique*. En tout cas, assez au début, dans les 2 premiers livres de l'*Éthique*, cela vous en fera lire deux au moins, si vous voulez trouver le texte. -- Dans les deux premiers livres de l'*Éthique*, Spinoza dit ceci : une formule très, très curieuse très belle : "Si Dieu… Si Dieu avait un entendement et une volonté", Si

Dieu avait un entendement et une volonté, "le mot entendement et le mot volonté devraient être compris à peu près comme le mot chien qui désigne tantôt l'animal aboyant, tantôt la constellation céleste" [*voir* Spinoza : Philosophie pratique, *p. 89* ;]. C'est un beau texte ; vous devez sentir qu'il est au cœur de notre problème. "Si Dieu avait un entendement et une volonté, les mots entendement et volonté devraient être compris à peu près comme le mot chien qui désigne à la fois l'animal aboyant et une constellation [109 :00] céleste", la constellation du chien, quoi !

Qu'est-ce qu'il est en train de nous dire ? -- Le texte est très riche. -- Il est en train de nous dire évidemment -- un clin d'œil, pour ceux qui savent, mais vous savez ça -- pour Descartes, pour les Cartésiens, Dieu a un entendement et une volonté. La différence entre nous et Dieu, c'est que dans le cas de Dieu, c'est un entendement infini, tandis que pour nous, c'est un entendement fini. [110 :00] Au niveau de la volonté, c'est plus compliqué parce notre volonté, selon Descartes, la volonté est infinie. Donc je laisse tomber la question de la volonté qui nous entraînerait trop loin. Mais enfin, Dieu a un entendement infini ; nous, on a seulement un entendement fini. Du fini à l'infini, ce n'est pas la même forme. Je veux dire : tout change.

En d'autres termes, entendement est un mot chez Descartes exactement comme substance. Vous trouvez chez Descartes parce qu'un même auteur n'est pas complètement aligné sur un plan unique -- je vous disais tout à l'heure [que] Descartes faisait partie de ces philosophes de la lumière -- ça n'empêche pas qu'il reste thomiste, il reste disciple de St-Thomas sur un point très précis, à savoir l'analogie de l'être : la substance se dit en plusieurs sens. Et chez Descartes, on voit très bien que la substance se dit en trois sens. [111 :00] Elle se dit de Dieu, elle se dit de l'âme, et elle se dit des corps. Donc il y a trois sortes de substances qui ne sont substances que par analogie. Ce n'est pas au même sens que Dieu et les créatures sont substances, et ce n'est pas au même sens que les créatures spirituelles et les créatures corporelles sont substances. Donc là, sur ce point, il y a un thomisme de Descartes ; il reste tout à fait avant le 17ème siècle sur ce point. Encore une fois, un auteur n'est pas tout entier… Bien.

Donc Spinoza dit – là, il marque bien… Il dit, forcément, à ce moment-là, ils ne pourront pas -- et Descartes appartient encore au Moyen-Age -- l'idée de Spinoza, parce que Descartes n'a pas pu créer ou n'a pas su créer les conditions d'un langage univoque. [112 :00] Dans la mesure où il accorde à Dieu entendement et la volonté, c'est forcé ; il en reste à une simple analogie. Il n'a pas les moyens de faire la langue univoque. Il n'a pas les moyens d'arriver à une expression univoque. On voit très bien ce que veut Spinoza. Pour Spinoza "entendement" ne peut avoir qu'un sens, et que ce soit l'entendement de Dieu ou de l'entendement de l'homme, qu'il soit infini ou fini, là il va très loin, Spinoza. Je veux dire, c'est un des points les plus nouveaux chez lui. Il aurait pu dire, un entendement infini, c'est contradictoire, il ne peut pas y en avoir. Or il ne dit pas ça. Il dit : mais oui un entendement infini, ça peut exister, mais si cela existe, s'il y a un entendement infini, c'est exactement au même sens, où il y a des entendements finis. En d'autres termes, il va lancer son idée qui est très [113 :00] appartenant à un point de vue de l'immanence, à savoir, les entendements finis sont des parties de l'entendement infini.

Et il y a adéquation de la partie et du tout. C'est en un seul et même sens que le mot entendement se dit : il n'y a qu'un sens pour le mot entendement.

Dès lors, ça veut dire quoi ? Si l'entendement infini comme l'entendement fini, si ça a le même sens, ça veut dire une chose très simple : l'entendement ne fait pas partie de la substance. L'entendement est un mode ; l'entendement, c'est un mode de la pensée. Donc la substance, elle, elle n'a pas d'entendement. L'idée d'une substance douée d'entendement, c'est contradictoire puisque l'entendement, ce sera un mode de la pensée. [114 :00] Une substance peut être douée de pensée, même elle l'est nécessairement, mais la pensée et l'entendement.... Ce n'est pas du tout pareil. La pensée, c'est un attribut de la substance, l'entendement.... Vous voyez, ça le force à une espèce de terminologie-là qui renouvelle beaucoup de choses. Je vous dirais : pourquoi, quel intérêt ? C'est précisément, dans telles conditions, qu'il peut arriver à constituer un langage où, quel que soit le mot employé, il n'aura qu'un seul sens. C'est à condition de faire tout un système d'invention où ce nouveau sens, le sens unique est strictement inventé, entendement va prendre évidemment un autre sens.

Si bien que je peux résumer maintenant le projet de Spinoza même du point de vue d'un langage possible : arriver à extraire notre langage courant de son équivocité fondamentale et arriver à former des expressions univoques. Et encore une fois, ça implique poésie, création ; [115 :00] ça sera une poésie de la lumière. Ça sera une création de l'univocité.

Mais alors, on piétine toujours, parce qu'il a fallu ce long détour. Eh bien, comment on va se sortir de ce domaine des signes, puisque je vous rappelle que ces signes ont trois caractères : variables, associatifs, et équivoques ? En même temps que je dis -- j'ai dit les caractères du signe selon Spinoza, je m'aperçois qu'il y a quelque chose que je n'ai pas dit -- les caractères, ça c'est les caractères de tout signe ; tout signe est un peu tout ça. Il est variable, il est associé, et il est équivoque.

Mais quels sont les genres de signes ? Est-ce qu'il y a plusieurs genres de signes ? Oui, peut-être, il y a plusieurs genres de signes, c'est-à-dire comment rompre avec le signe ? Avec les signes, [il] faudrait voir leur genre, pour voir [116 :00] si on peut rompre avec [eux]. Il ne suffit pas de grouper leurs caractères. Et les genres de signes -- je voudrais juste en finir là aujourd'hui, et même pas, je voudrais juste les indiquer -- parce que les genres de signes, il me semble là aussi, en groupant les textes, mais c'est à vous de le refaire, si vous arrivez à un autre résultat, c'est très bien. C'est juste le problème que je me pose là, c'est : peut-on constituer une théorie du signe selon Spinoza ? Mais, il me semble qu'en effet, outre qu'il distingue, outre qu'il a défini les caractères du signe, il distingue trois genres de signes. Chaque genre a les trois caractères précédents. Ce n'est pas la même chose : les trois genres et les trois caractères. Voilà.

Je dirais, qu'est-ce qu'il appelle signe ? Premier genre de signe, c'est la situation suivante : [117 :00] Je dis : le soleil se lève ou le soleil est à cent pieds. Voilà, d'après ma perception, j'attribue un mouvement au soleil, une taille au soleil, une distance au soleil de moi au soleil, etc. Ben, [il] faut bien que j'opère d'après des signes. Qu'est-ce que c'est un signe ? Ma perception est donc un signe. Qu'est-ce que ça veut dire, mes

perceptions sont des signes ? Mes perceptions sont des signes, [118 :00] ça veut dire quoi ? En fait, mes perceptions, c'est quoi ? C'est des effets. Comment Spinoza définit-il… C'est des empreintes. Il a tout une théorie de la perception-empreinte très simple, à savoir : une perception, ou -- on l'a vu la dernière fois, je ne reviens pas là-dessus, je rappelle juste -- ou une affection, une *affectio,* une perception ou une affection, c'est pareil pour lui, c'est l'empreinte d'un corps extérieur sur mon corps. C'est ça un signe. L'empreinte d'un corps extérieur sur mon corps, c'est un signe, en d'autres termes, un coup de tampon dans la cire, quoi. Voilà un signe. Ben, les corps, les corps extérieurs agissent sur mon corps de cette manière. Par exemple : Le soleil -- corps extérieur [119 :00] -- agit sur mon corps dans de telles conditions, c'est-à-dire d'après son empreinte, dans de telles conditions, que je le vois à telle distance, avec telle taille, etc...

Je dirais donc, le signe, c'est l'empreinte du corps extérieur, sur le mien, c'est-à-dire, c'est l'effet d'un corps extérieur, sur mon corps. Vous remarquez que, comment, quelle est la cause là ? Qu'est-ce qui fait que le soleil agit ainsi sur mon corps ? Je n'en sais rien. Il faudrait que je connaisse le soleil pour lui-même pour savoir par quelle cause et en vertu de quelle cause il agit ainsi sur moi. Mais cette connaissance, au point où nous en sommes, je ne l'ai absolument pas. Je reçois simplement l'image visuelle, l'image calorifique, [120 :00] l'image thermique, etc., du soleil. Et je dis oh ! Le soleil est chaud ! Et je dis Ah ! le soleil est un disque rond, etc., etc... Tout ça, c'est des empreintes du soleil sur mon corps.

Bref, dans ma situation, je ne connais que des effets. Je ne connais que des effets, et des effets des empreintes sur mon corps qui sont détachées de leur cause. Je ne connais que des effets séparés de leur cause. Voilà, voilà ma situation. C'est la situation de la perception. C'est par là, ces effets dont je perçois, je perçois le soleil d'après l'effet du soleil sur mon corps. J'ignore les causes de cet effet, c'est-à-dire, j'ignore comment cette empreinte est produite. Moi j'éprouve l'empreinte, c'est tout. [121 :00] On appellera ce premier genre de signes, ces signes-là : les signes-empreintes.

Cherchons un mot complexe-là, pour si on faisait une espèce de typologie logique des signes, ça serait à mettre en rapport avec celle de Peirce justement qui n'a rien à voir, mais ça serait d'autant plus intéressant de voir à quel point Spinoza soutient la comparaison. Je dirais, ce sont des signes indicatifs. Et pourquoi je dirais indicatifs ? Heureusement parce que Spinoza emploie le mot. Vous le trouverez dans le livre 2 de l'*Éthique*, "indicare". En effet, il nous dit, mais attention, c'est très important, il nous dit : "lorsque le soleil agit sur mon corps, l'empreinte qu'il laisse sur mon corps indique plus", pas seulement, [122 :00] mais "indique plus la nature de mon corps affecté par le soleil que la nature du soleil". C'est par là, c'est que l'empreinte est un signe, séparé de sa cause. La cause : c'est la nature du soleil, mais justement l'empreinte, elle ne me dit pas la nature de la cause du soleil ; elle me dit beaucoup plus sur la nature de l'effet, c'est-à-dire de mon corps, à savoir qu'il est réchauffable par le soleil.

Prenez l'exemple fameux de Kant dans une tout autre [texte], "Le soleil fait fondre… durcit l'argile, et fait fondre la cire". Exemple admirable, puisque vous savez que ce n'est pas un exemple… J'ai longtemps cru, je dis, vous savez, mais non, j'ai eu une

illumination un jour, parce que j'ai appris dans un, dans un, comme on dit, dans un dictionnaire, qu'une [123 :00] méthode pour faire l'acier, une méthode très ancienne, utilisait à la fois, l'argile et la cire. Du coup, j'ai mieux compris l'exemple de Kant. -- J'ai l'air de parler d'autre chose mais pas du tout. -- Kant nous dit, dans un l'exemple qu'il invoque pour de toutes autres raisons, admirez, c'est quand même bizarre ! "Le soleil durcit l'argile et fait fondre la cire." C'est le commentaire vivant de l'idée de Spinoza, à savoir l'empreinte nous renseigne beaucoup plus sur la nature du corps affecté que sur la nature du corps affectant, puisque dans ce cas, le corps affectant, c'est le soleil, mais il a deux effets contraires suivant la nature des corps affectés. La cire est ainsi constituée qu'elle fond sous l'action du soleil alors que l'argile sèche et durcit. Bon, alors, l'effet, [124 :00] nous dit Spinoza, l'empreinte, le signe-empreinte indique plus la nature du corps affecté que la nature du corps affectant. Je dirais, c'est ça le statut des signes qu'on pourra appeler, qu'on devra appeler dès lors des signes "indicatifs", des signes indicatifs. Bon, voilà un premier groupe de signes, signes-empreintes

Deuxième groupe de signes. Comprenez : déjà, je suis une triste créature. Quand il parlait du monde des signes qui nous laissent dans le noir, qu'on ne sait même pas comment vivre, qu'on est perpétuellement affolé, ben, ça s'explique un peu mieux. On est déjà travaillé par toutes les choses-là qui nous arrivent. C'est comme si on était sourd, aveugles etc... On est travaillé par des signes indicatifs, c'est-à-dire [125 :00] qu'ils nous indiquent beaucoup plus des états de notre corps que la nature des choses. C'est terrible ça ! Mais bien plus, dans cet état, donc, on a des effets, et on est séparé de toute compréhension des causes.

Qu'est-ce qui nous reste à faire, parce que, on ne veut pas convenir de notre misère. On fait toujours le malin, et on va dire qu'on tient tout quand même ! On va dire que la véritable raison des choses, c'est "l'idée de l'effet" et que c'est elle qui contient tous les secrets. Comme on est tellement borné, qu'on n'a aucune idée des causes, qu'on est réduit aux empreintes des choses sur notre corps, on va brandir l'idée de l'empreinte en disant c'est ça qui contient le secret de tout. [126 :00] C'est-à-dire le soleil est fait pour me chauffer, le soleil est fait pour me chauffer, orgueil dément de l'homme. [*Interruption de l'enregistrement ; changement de cassette*] [2 :06 :11]

A ce moment-là, lorsque vous avez érigé ce mythe des causes finales -- là je vais vite parce que je vais vous donner le schéma de Spinoza -- vous avez, vous vivez dans un monde où vous avez perpétuellement l'impression que non seulement les choses sont faites pour vous, mais que quelqu'un les commande ou qu'elles vous commandent vous-même en fonction d'un bien. Que le soleil me dise : chauffe-toi à mes rayons ; que Dieu me dise, chauffe-toi au soleil ! En d'autres termes, l'illusion des causes finales vous introduit directement dans les signes impératifs qui sont la seconde [127 :00] catégorie des signes.

Voyez comment on passe des signes indicatifs aux signes impératifs ? Ça se fait tout seul ! Et ces signes impératifs, on les a analysés, dans toutes nos séances précédentes, c'est dans quel type ! Adam ne sait pas, il n'y comprend rien, il ignore le jeu des causes. Il est réduit à l'effet de la pomme sur son organisme. L'empreinte de la pomme sur son

corps, c'est quoi ? C'est que la pomme l'empoisonne. Elle décompose ses rapports. Lui, il y voit une cause finale, il fait de l'idée de l'effet, une cause finale, et il dit : c'est l'ordre de Dieu, ne mange pas du fruit ! Voyez du signe indicatif, vous passez au signe impératif, par l'illusion de la finalité. C'est votre seul moyen d'en sortir, dans ce monde des signes : [128 :00] Construire des finalités. Mais les finalités, c'est dangereux en quoi ? Elles distribuent vos ordres et vos obéissances. Dans le monde des finalités, vous ne cessez pas d'ordonner, de commander ou d'obéir, et les deux à la fois. Et c'est ça le poison du monde, vous ne cessez pas d'obéir, d'obéir, commander, commander ou les deux à la fois. [*Pause*]

Troisième et dernier point, dans un tel monde, une fois dit que ces signes, chacun, les signes indicatifs et des signes impératifs, eux-mêmes ne cessent pas d'entrer dans le régime de la variabilité, dans le régime de l'associativité, etc., cela ne cesse précisément de multiplier le sens des mots. Alors le soleil, en quel sens ? C'est : [129 :00] est-ce que c'est le fruit ? En quel sens ? Est-ce que c'est au sens du fruit d'Adam ? Est-ce que c'est au sens du fruit, au contraire, du paradis, du bon fruit ? Le mauvais fruit ? Les choses vont se distinguer par le bon et le mauvais, par le bien et par le mal ? etc., etc... Qu'est-ce que cela veut dire, tout ça ? On se trouve dans un monde où perpétuellement et nécessairement les choses et les mots sont à interpréter.

Et l'interprétation devient l'activité fondamentale de l'entendement précisément parce que l'entendement ne comprend rien à rien. C'est une situation, si vous voulez, qui est tragique : vous interprétez quand vous ne comprenez rien, quoi. Quelle leçon ! Il n'y a jamais eu d'aussi belles critiques de l'interprétation ! Vous interprétez ; interpréter, ça veut dire quoi ? Ça veut dire [130 :00] fondamentalement que les signes sont équivoques. Alors il faut bien interpréter puisque les signes sont équivoques. Bon alors, on interprète. Si tu dis, si tu dis la mer, eh ben, non, ça ne peut pas être la mer ! Tiens, ben, ça doit la mère ! Voyez ? Si tu dis n'importe quoi, bon, vous interprétez. Pourquoi ? Parce que la base... c'est les gens de l'interprétation. C'est très simple, vous savez. C'est des gens qui ne vivent jamais les choses pour la chose. C'est des gens qui ont une mémoire, une mémoire, ils fonctionnent à la mémoire. Je veux dire, il faut toujours que quelque chose leur rappelle quelque chose d'autre.

Et ça, s'il y a une vie misérable, c'est celle-là. La vie misérable, c'est vraiment les types qui passent leur temps à... ils ne peuvent rien voir sans que ça leur rappelle quelque chose. [*Rires*] C'est terrible ça ! Chacun de nous [131 :00] en connaît des [gens] comme ça. Moi j'en connais. Quoi qu'on dise à quelqu'un, ça lui rappelle quelque chose. On a envie de lui dire, arrête avec ta mémoire de con tout ça.

Ce n'est pas que je ne plaide pas le thème : tout est nouveau ! Ce n'est pas ça ! Je ne dis pas que tout soit nouveau, je dis : la première leçon de la sagesse, c'est de considérer une chose en elle-même, pour ce qu'elle est. Ce n'est pas qu'elle soit nouvelle ou pas nouvelle. C'est... cette chose, voilà, où est-ce qu'elle s'arrête ? où est-ce qu'elle commence ? etc... Mais cette espèce de filament visqueux-là, par quoi une chose rappelle une autre chose... Vous savez -- je ne sais pas si vous, cela vous fait le même effet ; moi cela me fait un effet de catastrophe. Il y a des gens qui aujourd'hui, enfin aujourd'hui, de

tout temps, n'écrivent plus que comme ça. Évidemment ça fait une littérature toute faite, parce que c'est la littérature "associative," quoi, une fois dit quelque chose peut toujours rappeler autre chose, il n'y a qu'à dévider le truc, on fait vite 500 pages ! [132 :00] Ce n'est pas compliqué ! A ce moment-là, ça fait gros, mais c'est dur, c'est dur quoi. C'est une drôle de littérature, cette littérature oui de .. je ne sais pas quoi, c'est la littérature de la mémoire, quoi. Jamais, jamais un écrivain de génie n'a eu la moindre mémoire. Je le dis même ceux à qui on la prête, je veux dire même Proust et surtout Proust n'a jamais travaillé à la mémoire quoi.

Alors, c'est quand même curieux ça, comprenez ? Ça ne fait qu'un : la chaîne associative et l'interprétation. Tu dis tel mot. Ah ! Quel autre mot ça te rappelle ? Oh ! Mais on a envie... je ne sais pas ce dont vous avez envie. Ce n'est pas que, ce n'est pas qu'il faille nier que cela rappelle ça ! Mais, évidemment ça rappelle, si on se pose, si on se met dans ces conditions, si on se met dans ces conditions d'associativité. Ben oui, on peut toujours se mettre dans les conditions les plus débiles possibles ! On peut même se vautrer, on peut défiler [133 :00] la débilité. On peut en faire un fil kilométrique, ça marche toujours. Pourquoi ça ne marcherait pas ? Ça existe, les associations ! Simplement, il s'agit de savoir ce qu'on veut. Est-ce qu'on veut en sortir, ou on veut y vivre et mourir ? On aura le temps d'y vivre et y mourir parce que… et puis on crèvera encore plus crétin qu'on était né. Ben, c'est tout heu... bon... rompre les associations, ça a toujours été ça, toutes les raisons de la vie, et toutes les raisons de l'art ! Et là, à cet égard, l'art et la vie, c'est strictement pareil ! Si on ne rompt pas les associations, ben on gâtouille dans son coin, c'est très bien ! On peut gâtouiller comme ça dix, vingt ans, quarante ans, tant qu'on tient le coup. Pas difficile. Vous comprenez ?

Alors à ce moment-là, il vaut mieux sauter tout à fait à la fin, sauter tout à fait à la fin, c'est-à-dire faire le coup de génie de Beckett. Dire, bon d'accord, mais on va s'installer à la fin, c'est-à-dire au moment où les associations, [134 :00] elles commencent, elles commencent à, [*Deleuze éclate de rires*] elles commencent à patauger dans la nouille, quoi, alors heu, heu, heu… Bon, là, c'est très bien parce que ça, c'est la vérité finale de l'association. Si vous prenez ce chemin, vous aboutissez à ça, et alors Beckett peut là-dessus nous donner sa grande leçon de vie et de joie, nous dire : c'est marrant tout ça ! Evidemment, mais enfin, méfiez-vous de tous ses trucs-là. Je dirais la troisième sorte de signes, c'est les signes "interprétatifs".

Comtesse : On pourrait [revenir sur] le problème de Rousseau de la dernière fois. Si Rousseau n'a eu qu'un pressentiment du matérialisme du sage, s'il n'a eu qu'un pressentiment de la sélection active et de la composition dans la sélection active, c'est que, peut-être, et Les Confessions en témoignent, il était dans l'efficacité des traces [135 :00] justement, mais pas dans la sélection, où tout lui rappelait quelque chose d'autre. L'objet du désir présent ne fait que lui rap peler l'objet-trace d'un désir ancien, et cela renvoie à l'infini. Le cas remarquable, c'est Mademoiselle de Lambercier, la fustigatrice virile, où toute femme lui rappelle cette trace. On peut multiplier les exemples. Il y aurait là quelque chose d'une une disjonction entre l'efficacité des traces mnésiques et la sélection active selon les événements.

Deleuze : Très juste, ouais, ouais, je dirais juste pour nuancer, juste de mon point de vue, tu prends le plus beau texte, les *Confessions* de Rousseau. De mon point de vue, c'est fascinant, le cas Rousseau, parce qu'il s'en tirait jeune, et tant qu'il a été jeune, et tant qu'il n'a pas craqué ; c'est un cas très, très impressionnant Rousseau. Il s'en sauve, [136 :00] parce que, il joue, les chaînes associatives, elles jouent complètement sur lui ! Mais d'une certaine manière, il les domine justement par un art de sélection. Il se construit les situations, alors ça va jusqu'au bouffon, il est le bouffon. Il est, il se fait une espèce de personnage bouffon qui est fantastique, qui est presque Dostoïevskien, quoi, toutes proportions gardées, formidable. Et puis ça craque, puis ça craque, ça craque avec les malheurs qui lui arrivent, ça craque, et je vous disais moi, ce qui me paraît tellement émouvant dans les *Confessions*, ce qui en fait un grand, grand livre, c'est la manière dont quelque chose, je ne me souviens plus exactement, mais admettons les cinq premiers livres, sont une espèce d'hymne à la joie, une espèce de joie, une joie de vivre, une espèce d'immense rire où Rousseau se fabrique son personnage et nous montre le secret de la fabrication du personnage Rousseau dans une espèce de, pas inauthentique, alors dans une espèce d'authenticité [137 :00] absolue.

Et puis, petit à petit, alors c'est qu'un processus de toute autre nature s'enclenche là-dessus. Les chaînes associatives ne se mettent plus du tout à jouer, dans un art propre à Rousseau qui garde la sélection, mais il n'y a plus de sélection. Et on assiste vraiment, quoi, à la formation d'un processus paranoïaque qui s'enclenche là-dessus. Et c'est comme un changement de couleur, quoi ! De livre en livre, les *Confessions,* c'est comme si l'ombre arrivait, ça s'assombrissait, et ça se termine dans le noir absolu. Ça à cet égard, c'est un livre de, si on parlait des "couleurs" des *Confessions*, c'est fantastique, comment à partir d'un certain moment, tout devient noir, tout devient... Bon, la suite, la prochaine fois. [*Fin de la séance*] [2 :17 :50]

Gilles Deleuze

Séminaire sur Spinoza, Les Vitesses de la pensée

Séance 9, le 3 février 1981

Transcription Parties 1, 2 et 3 : Jean-Charles Jarrell ; transcription augmentée, Charles J. Stivale

[*La transcription suivante et l'horodatage se basent sur l'enregistrement disponible sur YouTube attribué à WebDeleuze, malgré le fait que la transcription et la traduction ne se trouvent pas au site WebDeleuze. L'autre version de l'enregistrement, attribuée à SocioPhilosophy à YouTube, ne contient pas les 30 seconds de bruit au début, d'où un décalage d'à peu près cette différence.*]

Partie 1

[*Bruits de la salle, pendant une trentaine de seconds*] Vous ne voulez pas fermer, là, la porte ? Il y a une porte ouverte, ouverte... [*Pause*] Bon, alors... Alors, vous voyez, on a bien un problème, parce qu'on tient comme deux bouts de... deux bouts d'une chaîne. Je veux dire, à un bout de la chaîne, on a le monde des signes. [1 :00] Or ce monde des signes, j'ai essayé de montrer en quoi, selon Spinoza, ça va très mal. Et ce monde des signes, c'est vraiment un état de fait. On naît dans ce monde. Vous remarquerez qu'on ne sait pas très bien pourquoi, finalement, la tradition appelle un certain nombre de philosophes après Descartes, on les appelle des Cartésiens, en quoi Leibniz est cartésien, en quoi Spinoza, à plus forte raison, est cartésien. On le cherche plutôt en vain, parce que la chose déjà évidente, c'est qu'il n'y a aucune possibilité d'un... -- je dis ça pour ceux qui connaissent un peu Descartes -- il n'y a aucune possibilité d'un cogito, chez [Spinoza]. Il n'y a aucune possibilité d'une saisie d'un être pensant.

En fait, on est dans un monde de signes, ça signifie quoi ? Eh bien, ça signifie entre autre que je ne peux me connaître que par les affections que j'éprouve, c'est-à-dire, que par l'empreinte [2 :00] des corps sur le mien. C'est un état de confusion absolue ; il n'y a aucun cogito, il n'y a aucune extraction de la pensée ou d'une substance pensante. Donc je suis, vraiment, mais, jusqu'au cou dans cette nuit, dans cette nuit des signes. Et, la dernière fois, j'ai uniquement consacré la majeure partie de notre temps à essayer de définir ce monde des signes, qui est donc un état de fait, ou, si vous préférez --il dira aussi bien, Spinoza -- c'est l'état de nature. Mais l'état de nature, là, il faut le prendre en un sens très large, ce n'est pas l'état ancien, l'état de dans le temps, l'état d'il y a très longtemps, il était une fois... C'est notre état de fait. En fait, nous vivons parmi les signes, nous ne cessons pas d'en réclamer, nous ne cessons pas d'en émettre, et tout ça dans une obscurité et une confusion qui définit le fait, notre état de fait. [3 :00]

Or tout ce monde de signes, avec tous les caractères, à la fois les caractères propres à tous les signes et les genres de signes... Je vous rappelle : caractères propres à tous les signes, c'est : variabilité, associativité, équivocité. Les genres de signes, c'est : les indications --

les signes indicatifs --, les indications, les impératifs et les interprétations. Nous vivons dans un monde d'interprétations, d'impératifs et d'indicatifs. [*Pause*] Bon.

A l'autre bout de la chaîne, nous avons quoi ? Nous avons en quelque sorte le but, ou l'idéal que nous propose Spinoza, [4 :00] et tel que... On ne peut pas encore le saisir pleinement, mais au moins, on le saisit, on commence à le saisir par un aspect, à savoir, arriver à un monde de l'univocité, un monde qui ne serait plus celui des signes toujours équivoques, mais un monde d'expressions univoques, où ce qui se dit, se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit.

Je pourrais aussi bien, par oppositions aux signes obscurs et confus, le nommer le monde des expressions lumineuses. On a vu le rôle de la lumière là-dedans, que le langage soit de lumière. On a vu tout le thème du dix-septième à cet égard, cette espèce de monde optique de la lumière. Remarquez que déjà, lorsque je dis arriver à un langage de l'univocité, [5 :00] je dis un peu plus qu'une simple interrogation parce que si c'est ça que je me propose, la question même me donne certaines règles. Je veux dire, il ne s'agit pas de rendre univoques des expressions qui ne l'auraient pas été, parce que ça ne marche jamais comme ça. Il y a des signes ou des expressions qui sont fondamentalement condamnées à l'équivocité.

Soit deux exemples : je pose la question : « Dieu a-t-il un entendement ? ». Et j'en reste au niveau de la question, de l'analyse de la question ; je ne prétends pas répondre. Je peux déjà préciser, au niveau de cette question « Dieu a-t-il un entendement ? », je peux déjà dire : s'il a un entendement, ce n'est pas au même sens que [6 :00] l'homme en a un. Pourquoi ? Pour la simple raison que si Dieu a un entendement, c'est un entendement infini qui diffère en nature avec le nôtre. Si Dieu a un entendement, dès lors je ne peux pas échapper à la conséquence suivante, à savoir, que le mot entendement se dit en deux sens, au moins en deux sens. Quand il se dit de Dieu et quand il se dit de l'homme, il ne se dit pas au même sens. Donc, du point de vue d'une règle Spinoziste, l'affaire est déjà jugée : Dieu ne peut pas avoir d'entendement. Si l'homme a un entendement, Dieu n'en a pas. Bon... Vous voyez que déjà, rien que la question, poser la question de l'univocité suffit déjà à éliminer [7 :00] un certain type d'expression.

Deuxième question : Dieu est-il substance ? Là, c'est plus compliqué. Si je dis : Dieu est-il substance ?... -- j'essaie de développer la question, toujours, de ne pas y répondre, hein... sans y répondre, j'essaie de développer la question -- Si Dieu est substance, de deux choses l'une : ou bien l'homme aussi est substance, ou bien l'homme ne sera pas substance. Je continue à développer... Supposons que Dieu soit substance, et l'homme aussi. A ce moment-là, substance est un mot équivoque, puisque ça ne peut pas être dans le même sens que Dieu est substance et que l'homme est substance. Pourquoi est-ce que ça ne peut pas être dans le même sens ? Ça ne peut pas être dans le même sens parce que Dieu sera dit substance en tant qu'il est [8 :00] incréé, comme on dit à cette époque, « en tant qu'il est cause de soi », tandis que l'homme sera substance à son titre de créature. Donc, substance se dira en deux sens, de l'être incréé et de la créature.

Bien plus, il se dira en trois sens, de la créature corporelle et de la créature pensante. Dès lors, je peux dire -- vous voyez, rien qu'en analysant la question...--, si Dieu est substance, avec ma règle d'univocité, avec ma règle d'univocité, je dois dire : si Dieu est substance... -- je n'en sais rien, mais supposons que Dieu soit substance --, il faudra à ce moment-là, s'il y a de l'univocité, il faudra à ce moment-là que l'homme ne le soit pas. Donc, rien que la question de l'univocité -- rien que la question en tant que question --, l'univocité me permet de poser certaines règles d'avance. [9 :00] Ça n'empêche pas qu'on n'est pas tellement, tellement avancés puisque on tient les deux bouts, encore une fois : le monde des signes, qui définit notre état de fait -- des signes obscurs --, notre désir... -- et pourquoi ce désir, d'où vient ce désir ? -- notre désir d'accéder à un monde des expressions lumineuses, à un monde de l'univocité, mais plus je me tourne vers les signes, moins je vois de possibilité d'en sortir. Comment échapper à ce monde des signes qui définit la confusion, qui définit l'obscurité, ou qui définit la conception, là, très originale, que Spinoza se fait de l'inadéquat, avec ses trois têtes très redoutables : l'indicatif, l'impératif, l'interprétatif ? [10 :00]

Alors, là, on est bloqués, quoi, on est bloqués, on ne peut pas avancer, si bien que dans votre lecture de Spinoza, il faut se dire : bon, ben, comment il peut, comment il peut avancer, lui ? Quel moyen, là ? Je veux dire : il y a des moments où on n'a plus le choix. Encore une fois, on se trouve devant un truc sans issue, quoi. On est enfermés dans le monde des signes. Alors, vous voyez, vous pouvez vous dire, il y a toujours moyen de s'en sortir, vous pouvez vous dire : « Et bien, très bien, faut s'y faire... Restons dans le monde des signes ! ». Mais, encore une fois, tout le dix-septième siècle a été une critique du monde des signes. Pourquoi il a été une critique du monde des signes ? Sans doute parce que le Moyen Age, et encore la Renaissance, a développé de magnifiques, même pas théories, [11 :00] de magnifiques théories pratiques des signes, et la réaction, la réaction du dix-septième siècle, ça a été cette critique des signes, pour y opposer les droits purement optiques de l'idée claire et distincte, de l'idée lumineuse.

Alors bon, et Spinoza, il fait partie de ça. Donc, lui, comment il s'en sort ? Moi, je ne vois qu'une manière, alors. On se dit, bon, il n'y aurait qu'une manière, c'est si on avait oublié quelque chose, dans le monde des signes. Il faudrait -- voilà l'idéal, vous comprenez --, on s'en tirerait si... -- dans les conditions de ce problème --, on s'en tirerait si on avait oublié un quatrième type de signe, à savoir : s'il y avait des signes assez bizarres, dans le monde des signes, qui nous donnent non pas la certitude, mais la possibilité de sortir des signes. Ce serait des drôles de signes, ça. [12 :00] [*Pause*] Alors si... si on pouvait jouer de ces signes-là. Bien sûr, ils seraient encore équivoques, ils seraient complètement équivoques, ces signes puisque, d'une part, ils feraient pleinement partie du monde des signes, mais d'autre part, ils nous donneraient une espèce de possibilité de sortir du monde des signes, si l'on savait les utiliser, si l'on savait les utiliser. Eh bien, j'ai l'impression que constamment dans le spinozisme, chez Spinoza, il y a une espèce de fonctionnalisme ; ce qui l'intéresse, c'est vraiment les fonctions, comment les choses peuvent fonctionner. Alors, des signes, qui par leur fonction, qui par leur nature seraient des signes, ce serait assez paradoxal : par leur nature, ce seraient des signes, mais par leur fonction, ils pourraient nous faire sortir du monde des signes.

Et qu'est-ce qu'on a oublié alors ? Cherchons, [13 :00] si je me dis qu'on a oublié quelque chose. Vous sentez qu'on a oublié quelque chose, que ce monde des signes, en fait, il ne ferme pas sur soi, comme je l'ai présenté. En effet, qu'est-ce que j'ai dit, sur ces signes ? Eh ben, je disais, il y en a trois sortes. En fait, vous pressentez qu'il va y en avoir quatre. Heureusement ! Heureusement, sinon, sinon on serait condamnés au premier genre de connaissance. Quel drame, alors.

Ce monde des signes, je disais : c'est des indications, d'une part. Les indications, c'est quoi ? Vous vous rappelez, là il faut que vous fassiez juste attention, ce n'est pas difficile, tout ça, mais il faut juste de l'attention. Les indications, c'est les effets d'un corps extérieur sur le mien ; c'est l'empreinte d'un corps extérieur sur le mien. C'est la trace, c'est l'empreinte. Et c'est cela que Spinoza [14 :00] appelle affections, *affectio,* ou idées, ou perceptions. [*Pause*] Ce sont des perceptions. Par exemple : l'empreinte du soleil sur mon corps, quand je dis « oh, il fait chaud ! ». [*Pause*]

Deuxième type de signes, les impératifs. On a vu comment ils sortaient des perceptions, sous la forme des causes finales. Cette fois-ci, les causes finales, c'est du domaine de l'imagination. C'est, comme on disait au Moyen Age, des êtres d'imagination, ou des fictions. Seconde sorte de signes, c'est les fictions, fondées sur les causes finales. [15 :00]

Troisième type de signes : les interprétations. Cette fois, c'est des abstractions, les interprétations. J'abstrais une idée de montagne, et je dis « Dieu est la plus haute des montagnes, c'est la montagne des montagnes ». C'est un pur abstrait. Vous voyez : perception, fiction, abstraction.

Qu'est-ce que j'ai oublié ? Les perceptions, je disais, ce sont -- à la rigueur, dans la rigueur de la terminologie Spinoziste --, ce sont les perceptions ; c'est la même chose que affections, *affectio*, ou idées. Mais vous vous rappelez qu'il y avait autre chose, et que les fois précédentes, j'ai bien distingué, selon les termes mêmes de Spinoza, [16 :00] les *affectios* et les *affectus*. Les *affectios*, c'est donc l'idée... -- ou les perceptions, c'est pareil --, c'est l'idée de l'empreinte d'un corps extérieur sur le mien. A chaque instant, j'ai des affections ; seulement, dès que je tourne la tête, mon affection change. Donc, l'affection, c'est toujours la coupe instantanée.

Et je disais : il y a l'affect, l'*affectus*, c'est quoi ? Je peux dire de toute affection, à un moment donné -- les affections que j'éprouve à un moment donné, vous vous rappelez, là, la terminologie de Spinoza est très stricte, mais si vous ne l'avez pas présente, vous ne pouvez pas comprendre – [17 :00] à tout moment, les affections que j'éprouve à ce moment effectuent -- réalisent -- ma puissance. Ma puissance s'effectue sous et par les affections que j'éprouve à tel ou tel moment. Ça, c'est une proposition très claire. Mais ça n'empêche pas que, dès lors, si j'introduis la dimension de la durée, toute affection, à un moment donné, effectue ma puissance, mais elle n'effectue pas ma puissance sans la faire varier dans certaines bornes, à savoir : [18 :00] ma puissance est effectuée par des affections de toutes manières, aussi parfaitement qu'elle peut l'être de toutes manières, mais de telle manière que tantôt cette puissance est diminuée par rapport à l'état précédent, tantôt cette puissance est augmentée par rapport à l'état précédent.

Et ce que Spinoza appelle *affect*, par différence avec affection, c'est l'augmentation ou la diminution, c'est-à-dire le passage. L'affect, c'est le passage d'une affection à une autre affection, mais l'affect n'est pas une *affectio* ; ce n'est pas une affection. C'est le passage d'une affection à une autre, une fois dit que ce passage enveloppe, implique, ou bien augmentation de ma puissance ou bien diminution de ma puissance, qui de toutes manières est effectuée, par l'affection, à tel degré. [19 :00] Ça, il faudrait que ce soit très, très clair. Si vous comprenez ça -- avant d'être sûr que ce soit clair, c'est-à-dire que... -- je recommence si ce n'est pas très clair parce que, sinon, vous ne pouvez plus rien comprendre, je crois. J'ajoute ceci : dès lors, on la tient, notre quatrième espèce de signe. On ne sait pas à quoi ça va nous servir, mais je vois bien que j'avais négligé un quatrième type de signe.

Revenons à mes *affectios*. Ce sont des signes indicatifs. Essayons de préciser. Signes indicatifs, ça veut dire : effets d'un corps sur le mien. Ça indique, ça indique en partie la nature du corps extérieur, et en plus grande partie la nature de mon corps affecté. [*Pause*] Bon. [20 :00] Toute affection est aussi parfaite qu'elle peut l'être. En d'autres termes, ce que Spinoza... sa perfection, c'est quoi ? C'est la quantité de réalité, dit Spinoza, la quantité de réalité qu'elle enveloppe. Toute affection enveloppe une quantité de réalité. Vous voyez, c'est vrai que le soleil a tel effet sur mon corps. Alors, c'est certainement faux lorsque, de cet effet, je tire des conclusions sur la nature du soleil, mais en revanche, c'est vrai qu'il a tel effet sur mon corps. Cette affection, en tant que vraie, se définit par une quantité de réalité. On dirait, là, pour employer des termes mathématiques simples, que c'est une quantité scalaire. [21 :00] Elle vaut ce qu'elle vaut, voilà. Il y a des quantités de réalité. Une affection a plus ou moins de réalité.

Lorsque je passe à l'*affectus*, le passage, c'est-à-dire : augmentation de puissance ou diminution de puissance, ce n'est pas du tout une quantité de réalité, là. C'est quoi ? C'est beaucoup plus ce qu'on pourrait appeler une quantité vectorielle. Augmentation de puissance, diminution de puissance sont deux vecteurs. La règle des quantités vectorielles, ce n'est pas du tout la même que la règle des quantités scalaires. Alors, on tient quelque chose. La quatrième espèce de signe que [22 :00] j'avais négligée, c'est les signes vectoriels. Les augmentations de puissance ou les diminutions de puissance c'est-à-dire les *affectus*, les affects, sont des signes. Signes de quoi ? Les *affectus* sont signes de l'augmentation ou de la diminution de puissance. Qu'est-ce que c'est que les *affectus* ? Du moins, les *affectus* de base, les affects de base, on l'a vu : c'est la joie et la tristesse, joie égale augmentation de puissance, tristesse égale diminution de puissance, c'est les deux vecteurs. Eh bien, je dirais : tristesse et joie sont les signes vectoriels. Ça va ?

Alors, on a fait un tout petit progrès, mais ça va nous servir, parce qu'il ne nous reste plus qu'une question -- évidemment elle va être compliquée --. La question qui nous reste, c'est : bon, et ben très bien, en quoi les signes vectoriels, à supposer qu'ils le puissent, nous permettent-ils de sortir du monde des signes ? [23 :00] Et en effet, je crois très fort, là, que chez Spinoza, s'il n'y avait pas ce quatrième type de signe, ces augmentations et ces diminutions de puissance, on serait condamnés à l'inadéquat ; on serait condamnés, là, vous vous rendez compte, on serait condamnés à, à ce monde obscur, à ce monde nocturne, là, des, des affections. Et dès lors, des impératifs, et des... S'il n'y avait pas la

joie et la tristesse, bizarre, c'est comme si la joie et la tristesse, les augmentations et les diminutions de puissance -- peut-être pas les deux...--, mais c'est comme si les affects étaient déjà, dans le monde obscur des signes, dans le monde nocturne des signes, comme des petites lueurs, des petites lueurs comme ça, espèces de vers luisants. Bon. [24 :00]

C'est peut-être ça qui va nous ouvrir au monde optique. La joie et la tristesse ? Sans doute pas, sans doute pas les deux. Sans doute qu'il y a un mauvais vecteur, il y a un... Si c'est des signes vectoriels, la joie et la tristesse, il y a un vecteur qui nous rabat sur le monde des signes, ça irait très bien, ça... Et puis un vecteur -- il s'agit de se mettre sur ce vecteur, comme on dit, se mettre sur un vecteur -- Il y aurait deux vecteurs, alors, vous voyez : un vecteur, comme ça [*geste de Deleuze*], et puis un vecteur comme ça [*geste de Deleuze*]. Il y en a un qui nous rabat sur le monde des signes, et il y en a un qui nous fait gicler -- ou qui peut... pas sûr...--, qui contient une chance de nous sortir du monde des signes. Vous sentez d'avance que ce bon vecteur, c'est la joie. [25 :00] Voilà.

Donc, j'en suis exactement là ; on a un peu progressé, quand même. J'en suis exactement là : et comment, comment opère ce vecteur ? Donc, là je fais un appel très solennel, très émouvant, parce que... : je recommence tout si ce n'est pas très, très clair. Je veux dire : comme tout le reste dépend de ce point, je ne veux pas avancer si... Je veux dire, voilà exactement ce qu'il faut : que vous ayez compris, que j'aie dit très clairement en quoi les affects sont un quatrième type de signe. Si vous n'avez pas compris, je recommence. [*Pause*] Ça va ?... Oui ?... Oui ?... Alors je continue. Bien... bien, bien, bien... [26 :00] Et vous comprenez tout ça ? [*Pause*] Non, je ne dis ça pas du tout pour... Mais, ça m'étonne, parce que ça me paraît très difficile. Si vous, ça vous va, c'est très bien... Bon ! Eh ben voilà, là, je trouve que... Il nous dit, alors... À ce point, il nous dit des choses qui vont devenir extrêmement simples. Il nous dit : voilà, vous comprenez, dans la vie, et ben, qu'est-ce que vous avez à faire ? A ce premier... Donc, pour le moment, j'en suis exactement à ça : essayer d'esquisser les étapes de la sortie du monde des signes. On est encore dedans, hein, on n'en est pas sortis.

On a une idée : ah, si, si je me mets sur ce vecteur-là, peut-être que je vais en sortir, mais comment, pourquoi ? [27 :00] Et comment se mettre sur ce vecteur-là ? Et bien supposez que je fasse ceci en vertu d'une nature particulièrement douée. Supposez que... Ce n'est pas tellement compliqué d'un certain point de vue ; vous allez même penser, j'espère, que c'est des choses que toute une tradition philosophique ont toujours dit, par exemple, depuis Epicure. C'est en effet une tradition assez Epicurienne, mais en un sens, au vrai sens d'Epicure, qui ne consiste pas du tout à dire « amusez-vous », qui consiste à dire beaucoup plus : à nous convier à une entreprise de sélection, qui consiste d'abord en une espèce de parti pris : « non, on ne me fera pas croire qu'il y ait quelque chose de bon dans la tristesse ! Toute tristesse est mauvaise ! ». [28 :00] Alors on peut me dire, d'accord, je ne suis pas idiot, ça je peux le comprendre, que les tristesses sont inévitables, tout comme la mort, tout comme la souffrance, oui. Mais chaque fois que je verrai quelqu'un qui essaie de me persuader que, dans la tristesse, il y a quelque chose de bon, d'utile ou de fécond, je flairerai en lui un ennemi, pas seulement de moi-même, mais du genre humain. C'est-à-dire : je flairerai en lui un tyran, ou l'allié du tyran, car seul le tyran a besoin de la tristesse pour asseoir son pouvoir. Bon.

Or, c'était déjà ça, Epicure... Je veux dire, c'était déjà ça la dénonciation du tyran chez Epicure, c'était déjà ça la dénonciation de la religion chez Epicure. Ben là, Spinoza, il est très, très [29 :00] disciple d'Epicure, et cette tradition, elle n'avait pas cessé... Il y a une tradition qui est assez mal vue, dans, dans l'histoire de la philosophie, mais qui se marque par de grands auteurs, qui passe par Lucrèce, enfin qui... Bien, alors...

Alors, cette première étape, il s'agit de quoi ? Il s'agit de faire vraiment œuvre de sélection, sélectionner les joies, autant qu'il est en moi, autant qu'il est en moi. Ça veut dire quoi ? Ça veut dire, ben oui, il y a bien des tristesses inévitables, mais encore une fois, je comprends ce que veut dire une tristesse inévitable. Quelqu'un que j'aime meurt, ça c'est une tristesse, tristesse inévitable, ça arrive, je n'y peux rien. En revanche, là où je peux, c'est [30 :00] faire, comment dirais-je, gonfler cette tristesse, la gonfler à l'infini, faire la somme et la re-sommation de la tristesse. M'en barbouiller, m'enfoncer dedans, ça je peux, ça, je peux. C'est même le vecteur tristesse qui m'invite à ça, à faire cette espèce de sommation très bizarre où plus que ça va mal, plus que finalement, j'éprouve une joie étrange. Tiens, je viens de dire, plus j'éprouve une joie étrange, plus que ça va mal, plus que j'éprouve une joie étrange, ça veut dire que ce n'est pas aussi simple que je disais tout à l'heure, ma sélection.

Et ça, c'est tout le livre III de l'*Ethique* qui me paraît [31 :00] extraordinairement malin, en ce sens. S'il s'agissait simplement de sélectionner les joies, en éliminant le plus que je peux les tristesses, ce serait déjà quelque chose. Mais pour Spinoza, ce ne serait pas, ce ne serait pas un véritable art de vivre. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas deux lignes pures, c'est là que ça devient important, et tout le livre III le montre très bien. Il n'y a pas deux lignes pures : une ligne de tristesse et une ligne de joie. Il n'y a pas une ligne où les tristesses s'enchaînent avec les tristesses, et une ligne où les joies s'enchaînent avec les joies. Pourquoi ? Parce que les lignes de tristesse sont elles-mêmes rythmées par des joies d'une certaine sorte. Les lignes de joie sont elles-mêmes rythmées par des tristesses d'une certaine sorte. [32 :00] Seulement, ce qui compte -- vous voyez, on est presque réconfortés --, ce qui compte, c'est que les joies qui interviennent sur les lignes de tristesse ne sont pas du tout de même nature que les joies qui interviennent sur les lignes de joie.

Quelle différence ? La ligne de tristesse, elle est fondamentalement diminution de la puissance d'agir, et vous comprenez pourquoi, c'est très, là, c'est très mathématique, presque. C'est vraiment la méthode géométrique, chez Spinoza. En effet, la tristesse, c'est la diminution de la puissance d'agir. Quand est-ce que j'éprouve un affect « diminution de la puissance d'agir » ? Lorsque l'affection que j'éprouve est, sur mon corps, l'empreinte d'un corps qui ne convient pas avec le mien. Un corps ne convient pas [33 :00] avec le mien, il diminue ma puissance d'agir, je suis affecté de tristesse, *affectus*, mon affect est de tristesse. Immédiatement, on peut en conclure ce qu'est la haine. La haine c'est l'effort que je fais dès lors, en vertu de ma puissance, pour détruire l'objet qui m'affecte de tristesse. Quand vous êtes affecté de tristesse, vous cherchez à détruire l'objet qui vous affecte ainsi. Vous direz que vous haïssez cet objet qui ne vous convient pas.

Supposez que vous arriviez à détruire cet objet, [34 :00] dès lors, à supprimer votre tristesse, ben dès lors, vous éprouvez une joie. Spinoza va jusqu'à faire un théorème, ainsi intitulé : « celui qui imagine la cause de sa tristesse détruite se réjouit », sous la forme « eh, ben celui-là, je l'ai eu ! ». Une joie ! Remarquez que, là, donc, sur la ligne de tristesse, vous avez une ligne de tristesse : tristesse, haine, puis bien d'autres choses, il y a une joie qui intervient : joie d'imaginer ou de faire que soit détruit, l'objet qui cause la tristesse. Mais c'est une joie très bizarre. C'est une sale petite joie… [*Interruption de l'enregistrement*] [34 :55]

Partie 2

[35 :00] … à savoir, en effet, on est tellement compliqué, on est composé d'une manière tellement complexe qu'il se peut très bien qu'une joie m'affecte en certaines parties de moi-même, mais que le même objet qui me donne de la joie en certaines parties de moi-même me donne de la tristesse en d'autres parties. Je dirais que les joies qui interviennent sur les lignes de tristesse sont nécessairement des joies indirectes, ou partielles.

Au contraire, même démonstration pour la ligne de joie. La ligne de joie, c'est quoi ? C'est tout ce qui s'enchaîne à partir de ma rencontre avec un corps qui convient avec le mien. Supposez que le corps qui convient avec le mien, donc ce corps qui convient avec le mien, je l'aime. De même [36 :00] que la haine découlait de la tristesse, l'amour découle de la joie. [*Pause*] Alors vous avez une ligne de joie, là : joie, amour pour la chose qui vous donne de la joie, etc. Cette fois-ci, en quoi ça c'est des joies d'une autre nature que les joies qui intervenaient sur les lignes de tristesse ? C'est que ce sont d'autant plus des joies qu'elles seront directes et complètes, par opposition aux joies de compensation, indirectes et partielles, qui intervenaient sur la ligne de haine. Elles seront directes et complètes, c'est-à-dire que vous éprouverez de la joie pour la chose elle-même. Votre puissance augmentera. Vous vous rappelez -- là je ne reviens pas là-dessus -- pourquoi, qu'est-ce que veut dire chez Spinoza, augmentation ou diminution de puissance ? Enfin, je le redis très vite, [37 :00] si vous ne l'aviez pas à l'esprit : c'est à la lettre augmentation et diminution de puissance, la joie et la tristesse, puisque dans un cas, celui de la joie, la puissance de la chose extérieure qui convient avec vous propulse votre puissance, c'est-à-dire fait qu'elle augmente, relativement, tandis que dans l'autre cas, celui de la tristesse, la rencontre avec la chose qui ne convient pas avec vous va investir votre puissance, qui est tout entière immobilisée pour repousser la chose, et cette puissance fixée, immobilisée, est comme soustraite de vous, d'où : votre puissance diminue. Donc là, vous avez bien les deux vecteurs : augmentation, diminution.

Donc vous voyez que ce à quoi Spinoza nous convie, en tant que disciple d'Epicure, c'est vraiment une sélection de, la sélection des deux lignes. [38 :00] Et, qu'il y ait des tristesses inévitables, encore une fois... Par exemple, la chose aimée meurt, l'objet aimé meurt, ah bon, c'est triste... Et ça ne veut pas dire, Spinoza ne dit pas, « ne faut pas s'en faire... ». Non, mais il faut le prendre comme une tristesse inévitable. Les seules tristesses permises ou conservées sur les lignes de joie, c'est les tristesses que vous vivez comme inévitables. Bon, alors, voilà : c'est ça que j'appelais le premier effort de la raison avant même qu'il y ait de la raison. C'est se mettre sur ce vecteur augmentation de puissance.

Comment se mettre sur ce vecteur ? On a une réponse : [39 :00] en sélectionnant les joies, en sélectionnant les lignes de joies. Et c'est un art très compliqué.

Comment faire cette sélection ? Spinoza nous a donné une réponse, et je disais que cette réponse préfigure un thème qu'on retrouvera ensuite chez Rousseau, à savoir : le premier effort de la raison comme art sélectif, et qui consiste en une règle pratique très simple : sachez de quoi vous êtes capables, c'est-à-dire évitez de vous mettre dans les situations qui seront empoisonnantes pour vous. Et je crois que lorsque [Spinoza] dit « qu'est-ce que peut un corps ? », lorsqu'il lance cette question, ça veut dire entre autres ça... Ça ne veut pas dire que ça, ça veut dire entre autres, ça, ça veut dire : Mais regardez votre vie, vous n'arrêtez pas, vous n'arrêtez pas de vous mettre dans les situations que précisément et personnellement, vous, vous ne pourrez pas supporter. [40 :00] Et en effet, en ce sens, vous les fabriquez, vos tristesses. Bon, pas toujours, mais vous en rajoutez, par rapport aux tristesses inévitables du monde, vous en rajoutez toujours. C'est ça, l'idée de Spinoza : la tristesse, finalement, bien sûr, c'est inévitable. Mais, ce n'est pas de ça que l'humanité meurt. L'humanité meurt de ça que, à partir des tristesses inévitables, elle s'en rajoute. C'est une espèce de fabrication de tristesse, d'usine à tristesse fantastique, quoi. Et il y a des institutions pour engendrer la tristesse, la télé, tout ça, quoi... Bon, il y a des appareils, et c'est forcé qu'il y ait des appareils à tristesse. Il y a des appareils à tristesse parce que tout pouvoir a besoin de la tristesse. Il n'y a pas de pouvoir joyeux. [41 :00]

Bon, [*Pause*] alors, vous voyez, bon, on en est là. Mais ça nous mène où ? En quoi ça nous fait sortir des signes ? Bon, je sélectionne mes joies, d'accord, mais je ne sors pas des signes, c'est toujours un signe vectoriel, je peux dire simplement que j'y suis mieux. En quoi c'est une petite lueur qui vient briser l'obscurité des signes ? Voilà la deuxième étape de la raison. Donc, sur ma ligne de joie sélectionnée, -- et encore une fois, ce n'est pas une recette, hein, il faut les trouver. Mes joies à moi, ce n'est pas celles du voisin. Bon... [Il] faut les trouver. -- Vous me direz : mais vos joies à vous, elles peuvent embêter quelqu'un d'autre. Non ! Si vous avez compris la première étape, non. Elles ne peuvent pas embêter quelqu'un d'autre, parce que les joies, à moi, [42 :00] qui embêtent quelqu'un d'autre, c'est les joies des lignes de haine. Tandis que si j'ai fait la sélection de mes lignes de joie, je me tire, finalement, mais je n'embête personne. Je ne peux pas. Je veux dire, ce n'est pas mon affaire, parce qu'embêter quelqu'un et la joie d'embêter quelqu'un, c'est très lié aux lignes de haine. Bon, mais enfin, on n'avance pas assez vite. D'accord, d'accord, mettons, supposons, d'accord...

Alors, où ça me mène ? C'est ça le deuxième aspect de la raison. Supposez que... Remarquez, hein, je veux dire : je n'ai pas triché ! J'en suis resté absolument aux données du monde des signes, à savoir : je ne connais un corps que par les effets qu'il a sur le mien, je ne connais les autres corps que par les effets qu'ils ont sur le mien. [43 :00] Je reste donc dans le domaine de l'*affectio*. Tant que je ne connais les corps que par les effets qu'ils ont sur le mien, je reste dans le domaine des affections passives -- non, pas des... c'est idiot ! --, je reste dans le domaine des affections, et les affects correspondants, que ce soit diminution de puissance mais aussi bien augmentation de puissance, les affects correspondants sont passifs. Ce sont des passions, en effet, puisqu'ils renvoient aux effets extérieurs d'un corps extérieur sur le mien. C'est donc une passion. La joie que

je viens de sélectionner est une passion non moins que les tristesses. C'est les deux [44 :00] vecteurs de la passion.

Eh ben je dis : deuxième aspect de la raison, supposez que... -- mais ça suppose le premier aspect --, supposez que vous ayez quand même réussi relativement -- puisque que vous ne pouvez pas réussir absolument, il y a des tristesses inévitables --, supposez que vous ayez réussi relativement à sélectionner les joies, que vous ayez bien fait votre ligne de joie – alors, bien sûr, elle peut toujours être cassée, paf ! la maladie, la mort, la perte de l'être aimé, etc., des êtres aimés, bon, tout ça. Une ligne, elle peut toujours être complètement interrompue, saccagée ; tant pis, tant pis, c'est comme ça... bon... eh ben, voilà... -- Et supposez que... Vous voyez, ce n'est pas une ligne droite, c'est une ligne tout à fait, vraiment, elle passe entre les choses, [45 :00] quoi... Elle va là, elle se brise, elle continue, elle reprend. Mais, comme des vers, vous cherchez obstinément votre ligne de joie. Ce qui veut dire bien autre chose que chercher le plaisir. Ça veut dire quoi, finalement ? Ça veut dire : vous cherchez votre rencontre avec des corps qui conviennent, que ce soit le soleil ou l'être aimé, ou les collections de timbres, n'importe quoi. Si, c'est ça votre affaire, hein... [*Rires*] Bon, [*Pause*] alors, ainsi vous ne cessez pas d'augmenter votre puissance, mais vous restez dans la passion.

Alors c'est là où il y a un petit bond et, sans doute, un seuil variable pour chacun. C'est comme si Spinoza nous disait : Eh ben, vous voyez, réfléchissez un peu, parce que… [46 :00] ou plutôt ne réfléchissez pas ; retrouvez votre vie. Pour chacun de nous, il y a un moment où cette accumulation de puissance -- il a augmenté, sa puissance, à travers mille détours, là, en sélectionnant sa ligne de joie --, eh bien, tout se passe comme si, à un certain niveau x, puisque variable pour chacun, d'une certaine manière, on pourrait dire que celui-là a acquis et possède sa puissance, c'est-à-dire il a si bien augmenté, il a si bien su augmenter sa puissance -- affect passif – qu'on dirait qu'il entre en possession de cette puissance. Il l'a, ou bien il est tellement près de l'avoir, très près de l'avoir, il l'a ; disons en gros qu'il l'a. [47 :00]

Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Là, c'est encore un point où il faut que vous fassiez très attention. Ça veut dire qu'il sort du domaine des passions. Ça veut dire qu'il sort du domaine des passions, et qu'est-ce que ça veut dire, sortir du domaine des passions ? Le domaine des passions, vous vous rappelez, il doit être défini exactement comme ceci : Il y a passion, mes affects sont des passions tant que mes affections sont la simple perception... sont, dans la rencontre que je fais avec d'autres corps, sont la simple perception de l'effet du corps extérieur sur le mien. [*Pause*] Tant que je connais les corps par l'effet [48 :00] que le corps extérieur a sur moi, tant que je connais ainsi les corps, je peux dire que mes affections sont inadéquates, et que mes affects sont des passions, que ce soit des joies ou des tristesses. Donc lorsque je dis tout se passe comme si, à l'issue de la sélection de cette ligne de joie, j'atteignais un point, un seuil variable pour chacun, où là, je peux dire : Ah, celui-là, il la possède, sa puissance, à quoi je le reconnais, que quelqu'un possède... ? A n'importe quoi : à sa manière de marcher, à sa manière d'être doux, à sa manière d'être en colère quand il l'est... à je ne sais pas quoi... à son charme... -- je ne sais pas ; [49 :00] ce n'est pas à des choses très raisonnables que je reconnais ça -- à une espèce d'accord avec lui-même. [*Pause*]

Alors, bon, qu'est-ce que je disais, oui... Donc, quand je dis : eh ben là, maintenant, ma puissance, je la tiens, ça veut dire -- si ça veut dire quelque chose -- ça veut dire que je ne connais plus les corps par le simple effet qu'un corps extérieur a sur le mien, puisque ça c'était le domaine de la passion, c'était le domaine des joies et des tristesses, tout ça. Tant que je ne possédais pas encore ma puissance, ma puissance simplement augmentait ou diminuait, mais je ne la possédais pas. Quand je la possède, il faut que quelque chose ait changé. [50 :00] Qu'est-ce qui a changé, alors ? Et bien plus, c'est ce quelque chose qui a changé qui va me permettre de définir plus sérieusement ce terme : que signifie « posséder sa puissance » ? Qu'est-ce qui peut avoir changé ? Alors, il faut reprendre, là... J'ai comme point de repère : eh bien, c'est un état, ce deuxième état, c'est un état où je ne connais plus les corps extérieurs simplement par l'effet qu'ils ont sur le mien, par l'empreinte qu'ils ont sur le mien. Par quoi d'autre, que je pourrais les connaître ?

Alors là doit se faire en nous tous une illumination. Eh oui, on le sait déjà ! On le sait déjà parce qu'on en a parlé précédemment. Qu'est-ce que j'ai d'autre, [51 :00] comme possibilité ? Je ne connais plus les corps par l'effet qu'ils ont sur le mien mais, mais, mais, je les connais, sous les rapports qui les constituent, en tant que ces rapports se combinent avec les rapports qui me constituent. Ce que je saisis, ce ne sont plus des effets d'un corps sur le mien, ce sont des compositions de rapports entre un corps et le mien. Différence immense, immense, immense différence.

Vous me direz, qu'est-ce que c'est que cette connaissance ? On croirait, à lire Spinoza, comme ça, que [52 :00] c'est très abstrait. Alors ça veut dire faire des mathématiques ? Ça peut vouloir dire ça ; ça peut vouloir dire faire des mathématiques, mais combien ça déborde faire des mathématiques. Je prends deux exemples : quand est-ce que je peux dire « je sais danser » ou « je sais nager » ? Ces exemples, ils ne sont pas dans la lettre de l'*Éthique*, ils ne sont pas... mais il aurait pu les prendre, il aurait pu tout à fait les prendre -- « Je sais nager dans un canal hollandais », « Je nage à Amsterdam », « Je vais danser le samedi soir à Amsterdam » -- Bon, qu'est-ce que ça veut dire « je sais nager, je sais danser », si je le sais ? Qu'est-ce que ça veut dire, mettons, qu'est-ce que ça veut dire « je ne sais pas nager », ou « je ne sais pas bien... » ? « Ah... tu viens nager ? [53 :00] Non, je ne sais pas très bien, j'ai peur de me noyer... »

Bon, vous comprenez, là ce n'est pas des mathématiques. Quelqu'un qui ne sait pas nager, c'est quelqu'un qui ne comprends rien à quoi ? Il ne comprend rien au mouvement d'une vague, il ne comprend rien au mouvement de la vague. Ça veut dire quoi ? Il ne comprend rien au mouvement de la vague. Il entre dans l'eau... D'abord, il entre mal dans l'eau, hein... -- j'en parle parce que je nage très, très mal, donc [*Rires*] -- il entre mal dans l'eau, ça veut dire quoi, ça ? Vous comprenez, on est constamment réduit à quoi ? A attendre. Attendre avec... en même temps, ça se précipite, dans ma bouche... attendre avec... Si j'attends, je suis sûr d'être triste ! Oh, tiens, l'attente, est-ce que ce n'est pas un ressort de la tristesse fondamentale ? Chaque fois que j'attends, je suis fait déjà. [54 :00] Je suis déjà fait, je m'attriste, quoi... Euh bon, forcément, n'attendez jamais. Vous pouvez attendre dans l'espace. Qu'est-ce que ça peut faire attendre dans l'espace ? Vous pouvez être là comme une borne, on peut toujours attendre... Mais n'attendez pas en un autre

sens, non.... Ne faut rien attendre, parce que... Spinoza, il dit aussi des choses... N'ayez pas d'espoir...

Et en même temps, Spinoza, c'est le contraire d'un monde désespéré, mais l'espoir... C'est complètement le noyau. C'est de l'analyse de noyau. Vous trouverez toujours dans l'espoir un noyau de tristesse, la conjuration de la tristesse. La joie de l'espoir, c'est la conjuration de tristesse, c'est-à-dire c'est de la mauvaise joie. Bon, mais enfin, j'entre dans l'eau, alors ça mouille... Alors là-dessus, bon, je me recroqueville. Pan, je reçois une vague en pleine gueule, bon, oh là là, je commence à pousser des cris, [55 :00] j'étouffe... Une autre vague arrive, bon, en plein... Ça m'assomme, tout ça. [*Rires*] Je roule -- grotesque, en plus -- alors, la tristesse du ridicule, qui vient s'ajouter à ça. [*Rires*]

Qu'est-ce que j'ai fait ? J'ai vécu sur un rythme où perpétuellement j'attendais l'effet du corps extérieur sur le mien -- en appelant corps la mer, hein -- Bon, voilà, j'attendais l'effet. Alors je pouvais avoir des joies, en effet, là... J'avais des petites joies : « Oh c'est rigolo, ça », [*Rires*] « Oh, t'as vu, t'as vu la belle vague, là ? », « Je l'ai eue, je l'ai eue, cette fois elle ne m'a pas assommé... ». [*Rires*] Très bien. Et on passe tous par là, et apprendre quoi que ce soit, c'est une analyse de ce que signifie apprendre, quoi. Apprendre, c'est ça. Mais, qu'est-ce que c'est, l'apprentissage ? Quand vous allez peu à peu sélectionner ; sélectionner quoi ? [56 :00] Et ben, savoir nager, c'est quoi ? C'est savoir qu'un corps, ça a des aspects. Ça va être vraiment : organiser la rencontre. Apprendre, c'est toujours organiser la rencontre. Précisément, il n'y a jamais... les mauvaises rencontres, c'est les rencontres de plein fouet. Il faut savoir, quand on entre dans l'eau, je suppose… Mais encore faut-il... il y a des gens qui n'y arriveront jamais ; mais à ce moment-là, ils n'ont qu'à pas aller à la mer. [*Rires*] C'est tout simple. Ils n'ont qu'à ne pas se mettre dans la situation impossible. Ce n'est pas mal, de ne pas savoir nager, ce n'est mal que sur la plage. Ce n'est pas mal de ne pas savoir danser, sauf dans un endroit : les dancings. Si vous vous mettez dans la situation impossible : vous ne savez pas danser, et en même temps, une obscure volonté têtue [57 :00] fait que vous voulez faire chier tout le monde et aller au dancing quand même, [*Rires*] c'est la catastrophe ! Alors là, il va y avoir une culture de la tristesse ; vous allez faire payer aux autres le fait de les avoir accompagnés au dancing, et puis alors là, ça va être la vengeance, ça va être le monde de la vengeance, vous allez vous conduire comme une vraie brute, vous allez... [*Deleuze ne termine pas*]

Il y a une nouvelle de Tchekhov admirable, admirable. C'est dans un petit district russe, -- je ne m'en souviens mal, elle me vient à l'esprit -- et il y a un petit fonctionnaire amer, tout ça, tout à fait amer, et il va au bal donné par le général du district, et sa femme s'est faite belle. Et il se dit déjà sur le chemin de l'aller, il se dit : « Oh... elle est belle... », et il se sent de plus en plus miteux, lui, de plus en plus minable. Et elle est belle, elle est belle quand même... mais, bien loin que ça lui donne une espèce de fierté, de joie, [58 :00] ça lui donne de la haine : « t'es belle, toi... oh, salope, t'es belle... ». [*Rires*] Et il va au bal. Et il s'aperçoit que sa femme, là, est lumineuse. Elle est lumineuse pas du tout pour de mauvaises raisons inavouables et honteuses, mais parce qu'elle est heureuse, elle est heureuse pour un soir. Alors il se dit dans son coin : « toi, je ne vais pas te manquer... ». [*Quelqu'un demande à Deleuze de parler plus fort ; rires*] Oui, mais une histoire comme

ça, qui est très intimiste… [*Rires*] Alors... Voilà qu'il se dit : « tu vas voir, tu vas voir... ». Alors, elle, elle est transformée, elle est transformée... Alors il lui dit « viens, viens, j'ai quelque chose à te dire... », qu'il lui dit, dans la panique, lui, dans la panique... Ça ne peut pas [59 :00] durer, ça... Il lui dit : « Tu as flirté avec le capitaine, là... », [*Rires*] et elle dit : « non, non... », elle ne sait même pas qui est le capitaine, elle n'a rien fait, rien fait... « si, si... », et il commence à élever la voix, et elle, dans la panique à son tour, lui dit : « non, non, pas de scandale, ne fais pas de scandale... ». « Ah bon », qu'il dit, « et bien partons tout de suite ! » Elle dit : « je t'en supplie, je t'en supplie, je ne t'ai jamais rien demandé de ma vie, laisse-moi encore une heure... ». Alors, il la tient bien, il la tient bien, et il dit : « non, non... non, je fais un scandale ». [*Rires*] Elle part, elle part, et elle marche, et lui se met un peu derrière, et elle pleure... et il est un peu derrière, et il la regarde, et à mesure qu'elle marche sa silhouette s'affaisse, et lui connaît une joie, une joie intense : « je l'ai eue, je l'ai eue, je l'ai eue... ». Alors évidemment, c'est le monde de Tchekhov, [60 :00] ce n'est jamais très... il ne les rate pas, Tchekhov... Or, c'est le même Tchekhov... Enfin, peu importe.

Bien, et ben, vous voyez, vous voyez, je disais ça à propos de la danse, mais savoir quelque chose, ce n'est pas savoir les mathématiques, je dirais c'est beaucoup plus, c'est des mathématiques vivantes. Savoir nager, c'est savoir présenter d'abord à la vague l'aspect de son corps sous lequel ce corps se conjugue dans son mouvement avec le mouvement de la vague. Vous voyez ? [*Pause*] Chez un auteur grandiose, qu'est-ce que c'est être capitaine de bateau ? Un bon capitaine ? Un bon capitaine... -- je pense à un auteur si admirable, parce que j'en ai relu il n'y a pas longtemps, polonais-anglais, qui est [Joseph] Conrad. Dans les romans de Conrad, vous avez toutes les tempêtes possibles, puisqu'il était marin de métier et qu'il en tire son œuvre. Il y a toutes les [61 :00] tempêtes possibles, dont on apprend, en lisant Conrad, qu'elles sont extraordinairement diverses. Un bon capitaine, c'est, suivant la nature de la tempête, celui qui met son bateau à la vitesse et dans la position par rapport à la vague la meilleure, pour que le mouvement de la vague et le mouvement du bateau se composent, au lieu que le mouvement de la vague décompose le mouvement du bateau.

Savoir danser, c'est la même chose. Savoir danser, c'est précisément présenter son corps sous l'aspect sous lequel il se compose, en termes de danse, avec le corps du ou de la partenaire. C'est généralement ça qu'on appelle un rythme. Bon, si c'est une mathématique du rythme, personne n'a rien contre, ce n'est pas faire des mathématiques. [62 :00] C'est vraiment, donc, saisir les choses non plus sous l'effet qu'elles ont sur mon corps, en attendant cet effet, mais saisir les choses sous les compositions de rapports entre elles et mon corps. Quand vous atteignez ce savoir-vivre, vous pouvez dire : « je possède ma puissance ». Avant, vous ne pouviez dire qu'une chose : « je tends à augmenter ma puissance ».

A ce moment-là, vous ne voyez plus tellement des choses, des objets. C'était au moment des affections inadéquates, c'était au premier moment où vous voyiez des objets. A ce second moment, vous ne voyez plus guère que des rapports [63 :00] et des compositions de rapports à l'infini, c'est-à-dire, d'un être aimé, d'une femme ou d'un homme, vous n'êtes plus dans l'état où vous vous dites... Et en un sens, l'autre chose ne peut plus rien

contre vous. D'une certaine manière, vous êtes invulnérable -- compte tenu de ce que j'ai dit, il y a toujours des tristesses inévitables -- ; d'une certaine manière, vous êtes invulnérable. Parce que même si vous mourrez, même si le très bon nageur meurt, ce n'est pas de la même manière qu'il meurt qu'un mauvais nageur. Il meurt dans une espèce de... je suppose, de... bon, c'est là que prend un sens : « eh ben oui, c'était inévitable... ». Il meurt dans une espèce d'accord avec soi-même. Il n'a pas raté sa vie. C'est important, ça, après tout.

Alors, c'est toujours embêtant de mourir ; tristesse, c'est triste, c'est toujours triste. [64 :00] Mais il y a bien des manières de mourir content, sans le faire payer aux autres d'abord. C'est terrible, les gens qui meurent en le faisant payer aux autres. Alors non, là non, non. Là, ça se passe beaucoup mieux, le nageur qui n'a pas vu arriver une vague particulièrement sournoise, il meurt dans une espèce... -- je suppose, je suppose ; est-ce qu'il meurt dans une espèce, là, de... d'étonnement ? « Oh, oh ben celle-là, alors ! ». [*Rires*] Bon, il se dit « ah ben oui ». Le capitaine qui a raté sa tempête, il a une espèce de sérénité qui fait qu'il reste le dernier à bord, pas par devoir, pour mieux regarder ce truc-là, quoi, comme s'il s'agissait d'arracher un dernier secret sur la composition des rapports. Ce n'est [65 :00] plus un homme, ce n'est plus une femme, c'est quoi ? Ce n'est pas que ce soit devenu impersonnel ; au contraire, ça reste extraordinairement personnel, c'est une personnalité qui a complètement changé de sens.

Je vois quelqu'un entrer, je ne le vois plus comme un objet délimité, je le vois comme un ensemble de rapports ambulants, c'est-à-dire, Spinoza dira : « une proportion de repos et de mouvement, de vitesse et de lenteur ». Et je le reconnais à cette proportion que je ne confonds avec aucune autre proportion. Ainsi ma danseuse préférée, qu'est-ce que c'est ma danseuse préférée ? -- Je dis « ma » pour signaler que c'est un exemple, n'est-ce pas, c'est un exemple tout à fait général. -- Qu'est-ce que c'est que la danseuse préférée, s'il y a une danseuse préférée, [66 :00] je ne sais pas. S'il y a une danseuse préférée, c'est précisément la danseuse dont les rapports de vitesse et de lenteur se composent le plus naturellement, le plus directement, le plus immédiatement avec les miens, et j'aurais une danseuse préférée peut-être, tout comme j'ai une mer préférée – m-e-r -, là où ça se compose le mieux. Et voilà que le monde va être une composition de composition de composition de rapports à l'infini. Et voilà qu'aucune individualité ne s'y perdra, puisque chaque rapport, chaque proportion de mouvement et de repos a son style, qui me fait dire, alors : « eh ben oui, c'est Untel », « c'est Telle chose », « Ah oui, c'est l'Atlantique, ce n'est pas la Méditerranée », « Ah oui, c'est ceci, ce n'est pas cela ». [67 :00] Mais vous voyez, je n'attends plus l'effet d'un corps sur le mien ; je saisis un corps comme [un] ensemble de rapports, et je ne peux saisir un corps comme ensemble de rapports que lorsque je suis déjà apte à composer mes rapports avec les siens.

Pourquoi est-ce qu'alors, là, on tient quelque chose de solide ? Pourquoi est-ce que ça ne marche pas avec la tristesse ? Ça ne peut pas marcher avec la tristesse. Si j'en reste à des lignes de tristesse, je ne passerai jamais à ce second état de la composition des rapports. Pourquoi ? Là, pour une raison enfantine, voyez : il y a tristesse lorsque je rencontre un corps qui ne convient pas avec le mien ; donc, bien sûr, il y a toujours des rapports qui se composent, [68 :00] mais pas le mien ! Le mien, au contraire, il est détruit. Donc, à partir

d'une tristesse, je ne pourrais jamais m'élever. A partir d'une tristesse-passion, je ne pourrais jamais m'élever à la notion d'une composition de rapports, sauf très abstraitement, à savoir : que ce corps qui ne me convient pas, c'est-à-dire qui détruit mes rapports à moi, se compose avec d'autres corps. Mais ce ne sera pas avec le mien. Donc à partir d'une tristesse, je ne peux pas m'élever à l'idée de rapports communs entre le corps extérieur et le mien, puisque la tristesse, c'est l'effet d'un corps qui, précisément, ne convient pas avec le mien. Tandis que, à partir des joies-passions, je peux m'élever, parce que, précisément, les joies-passions augmentent ma puissance. Je peux m'élever, [69 :00] par une espèce de saut, de bond, à cette compréhension d'un quelque chose de commun, qui est un rapport composé, entre le corps extérieur et le mien, et à ce moment-là, quand je me suis élevé, tout change : je possède ma puissance. Vous comprenez ? [*Pause*]

Alors, quoi que vous appreniez, c'est ça, je crois... Apprendre c'est toujours pénétrer dans des ... Il n'y a que ça, on n'apprend jamais abstraitement. Alors, en un sens, il faut que la joie gagne. En quel sens ? Il faut qu'elle gagne jusqu'à nous propulser à ce niveau, où ce que je saisis, ce ne sont plus les effets d'un corps sur le mien, mais les rapports composés entre un corps et le mien. Vous voyez que je ne suis plus dans le domaine des *affectios*. Voilà, [70 :00] j'avais un premier domaine, *affectio*, tel que je l'ai défini : rencontre d'un corps, effet d'un corps extérieur sur le mien, d'où découle des affects – *affectus* --, qui sont des passions. Maintenant je suis à un tout autre niveau : compositions de rapports et rapports composés.

D'où découle quoi ? Eh bien, il suffit de comprendre encore deux points. Lorsque j'en arrive à compositions de rapports et rapports composés, à ce moment-là, mes idées sont nécessairement adéquates, sont nécessairement adéquates : premier point à comprendre. Pourquoi ? Deuxième point à comprendre : des idées découlent toujours des affects, mais cette fois-ci, ces affects ne sont plus des passions, c'est-à-dire des augmentations [71 :00] ou des diminutions de la puissance d'agir. Ces affects sont des actions. C'est des affects actifs. Les affects qui découlent d'une idée adéquate sont des affects actifs, des affects-actions, c'est-à-dire : des expressions de ma puissance, et non plus des augmentations ou des diminutions de cette puissance. Donc le second état de la raison, c'est : conquête des rapports et des compositions de rapports d'où découlent des affects actifs, qui ne peuvent être que des joies, dès lors.

Euh... Repos ! Vous réfléchissez, parce que vous me direz s'il y a des choses que vous ne comprenez pas. Alors on a donc deux problèmes, là : pourquoi idées adéquates, et qu'est-ce que c'est que... oui, pourquoi est-ce que c'est le domaine de l'adéquat, ça ? Vous sentez que on est déjà entrés dans un monde de l'univocité. [72 :00] Bon, réfléchissez, je vais demander pour la semaine prochaine : qu'est-ce qui se passe. [*Interruption, pause dans la séance*] [1 :12 :07]

… On était perdus dans les signes. Tout à l'heure, en effet, on était livré aux perceptions, au sens de : la perception, c'est l'idée de l'effet d'un corps extérieur sur le mien. Maintenant, on en est à quoi ? Eh bien, on en est à un genre d'idée tout à fait différent. En un sens, ce n'est plus le domaine des perceptions, c'est un domaine... et pourtant ce n'est pas un domaine d'abstraction du tout. Nous en sommes maintenant à l'idée des

compositions de rapports entre les deux corps dont l'un est le mien, dont l'un est un corps extérieur, et l'autre est [73 :00] le mien. Et ma question, c'est : pourquoi est-ce que cette idée est claire et distincte, et nécessairement adéquate ? Si on répond bien à la question, on va faire un nouveau bond. On ne cesse pas de faire des bonds. Ces idées de composition de rapports qui, donc, diffèrent complètement des idées d'effet, pourquoi est-ce qu'elles diffèrent des idées d'effet ? Parce qu'elles nous donnent la cause des effets. Si un corps a tel effet sur le mien, c'est bien parce que, dans ses rapports, il se compose avec les miens, de rapports, ou bien décompose mes rapports. [74 :00] Si l'arsenic a tel goût, et si la pomme a tel autre goût, c'est bien parce que l'arsenic décompose certains de mes rapports. Bon, comprenez.

Donc, je tiens la cause : la cause des effets d'un corps sur le mien, c'est la nature de la composition des rapports entre les deux corps, ou de l'acte par lequel le corps extérieur décompose mes rapports. C'est ça la cause. Si l'idée inadéquate, c'était une idée d'un effet séparé de sa cause, à savoir je reçois l'effet et je n'ai aucune [75 :00] idée de la cause, on voit bien que ce nouveau type d'idée est nécessairement adéquat. Comment Spinoza va-t-il l'appeler ? Encore une fois, les autres idées, c'est les signes. Quel nom, est-ce qu'il y a un nom, chez Spinoza, qui nous permet de reconnaître ? Oui ! Il donne un nom, très intéressant, on va voir pourquoi... Il appelle cela, ces idées de compositions de rapports, il les appelle des *notions communes*. [*Voir* Spinoza : Philosophie pratique*, pp. 126-132*]

Notions communes. Vous voyez, le terme, il n'a l'air de rien. D'une part, il a une tradition dans la philosophie, mais chez les autres, il veut dire autre chose. Par exemple, il remonte aux Stoïciens. Les Stoïciens parlaient déjà des notions communes. Mais généralement, c'étaient des notions communes à tous les esprits. Chez Spinoza, les notions communes, elles seront bien communes à tous les esprits -- et encore, on verra avec quelles nuances --, mais ce n'est pas [76 :00] ça le sens essentiel de la notion commune. En effet, ce n'est pas à tout l'esprit qu'elle est d'abord commune, elle ne l'est que par voie de conséquence. Mais, elle est dite commune, pourquoi ?

Prenons une notion commune, alors là, reprenons un exemple très précis pour que vous saisissiez qu'il ne s'agit pas simplement de... Il peut s'agir de science, mais il peut s'agir aussi de vie pratique. Dans mes exemples, la danse, la nage, il s'agissait de vie tout à fait pratique et pourtant, il y avait un savoir. C'est un domaine du savoir, mais un savoir qui ne fait qu'un avec la vie. Prenons alors un exemple plus scientifique. [*Pause*] Voilà un corps que j'appelle le chyle, c-h-y-l-e. Voilà un corps que j'appelle le chyle. [77 :00] Voilà un autre corps que j'appelle la lymphe. Voilà un troisième corps que j'appelle le sang. C'est des corps, tout ça, c'est des corps qui rentrent dans ma composition, le chyle, la lymphe, le sang. Je vous rappelle, je l'ai déjà dit [*Pour ces termes, voir la séance sur Spinoza du 6 janvier 1981*], qu'au dix-septième siècle, dans la biologie du dix-septième, le chyle et la lymphe ne correspondent pas à ce qu'on appelle, nous, chyle et lymphe aujourd'hui, mais correspondent beaucoup plus à ce qu'on appelle globules blancs et globules rouges. C'est-à-dire, le chyle et la lymphe sont des composantes du sang.

Le chyle se définit donc par un certain rapport de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur ; de même la lymphe. Ils composent leurs rapports pour former le sang. Le sang, c'est le rapport composé, mettons, du chyle et de la lymphe. D'autres rapports interviennent, mais peu importe, j'en reste à l'exemple le plus simple. [78 :00] Donc il y a un rapport composé. Le rapport composé, il est commun à quoi ? Il est commun aux composants -- aux parties composantes --, et au tout composé. Il y a un rapport qui fait que le chyle et la lymphe sont les parties du sang, et que le sang est le tout du chyle et de la lymphe. C'est ce même rapport sous lequel le chyle et la lymphe se composent pour former le sang, et sous lequel le sang se décompose pour donner le chyle et la lymphe. Je dirais que ce rapport composé, il est, à la lettre, commun au tout et aux parties. [79 :00] C'est comme une loi de la composition des rapports : il y a un rapport dans une composition, il y a un rapport commun au tout, c'est-à-dire le sang, et aux parties, c'est-à-dire le chyle et la lymphe. Vous voyez... Dès lors, la notion commune, elle n'est pas simplement commune parce que commune à tous les esprits, je veux dire douée d'objectivité, d'invariabilité, etc. Elle est commune, avant tout, parce qu'elle est commune à la partie et au tout. Là, il transforme tout à fait le sens traditionnel de notion commune, Spinoza. Elle est commune à la partie et au tout.

En d'autres termes, la notion commune, je dirais que les deux caractères de la notion commune, [80 :00] c'est que : elle exprime la cause, premier caractère ; deuxième caractère, elle est commune à la partie et au tout. Dès lors, elle ne peut pas être inadéquate. Là, c'est mathématique : elle ne peut pas être inadéquate, puisqu'une idée inadéquate, c'est l'idée d'un effet séparé de sa cause, d'une part, et c'est l'idée d'une partie séparée du tout auquel elle appartient. Les notions communes... De même que les affections première manière étaient nécessairement des idées inadéquates, les notions communes sont nécessairement des notions adéquates. D'où : les affects qui découlent [81 :00] des notions communes sont des affects-actions ; ce sont des joies actives. Si bien que je dois, pour finir ce point, faire une espèce d'avertissement. La théorie des notions communes, elle est introduite dans l'*Éthique* au livre II. Or, au livre II -- si vous lisez le livre II, comme c'est sûr --, vous serez surpris, vous allez avoir l'impression que vous ne vous y retrouvez pas par rapport à... [*Interruption de l'enregistrement*] [1 :21 :45]

Partie 3

... parce que ça correspond assez mal à tout ce que je viens de raconter. Je veux dire dans l'exposé du livre II [82 :00] de l'*Éthique*, Spinoza commence par ce qu'il appelle lui-même les notions communes les plus universelles, c'est-à-dire l'idée de ce en quoi tous les corps conviennent. Tous les corps, ils conviennent en ceci qu'ils sont dans l'étendue ; ils conviennent en cela qu'ils ont mouvement et repos. Mais si vous continuez... pourquoi est-ce qu'il commence, je crois, par là ? Eh bien, en un sens, c'est presque... c'est triste, mais il ne peut pas faire autrement. Je dis « c'est triste » parce que ça rend les choses très abstraites ; on a l'impression que les notions communes, alors, c'est des considérations très générales, très... tout à fait générales. Ce n'est pas du tout des rapports précis, « tous les corps sont dans l'étendue... », ce n'est pas... Il est forcé de le faire, parce que, là, il fait une espèce de déduction logique [83 :00] des notions communes.

Donc, en faisant sa déduction logique des notions communes, il est forcé de commencer par les plus universelles, en quoi il faut avoir de la patience, parce que si vous passez à la proposition suivante, vous voyez qu'il est question de notions communes, non plus communes à tous les corps, mais communes à « au moins deux corps ». Je dirais presque : c'est celle-là qui compte. Ne vous fiez pas à l'ordre du texte ; il faut bien commencer par quelque chose. Il a des raisons importantes qui le font commencer par les notions communes les plus universelles. Mais ce n'est pas là que c'est opératoire, les notions communes. Ça nous laisse dans le vague, les notions communes les plus universelles. Ce qui est intéressant, c'est les notions communes à deux corps, c'est-à-dire c'est les notions communes les moins universelles, ou les plus précises.

Pourquoi est-ce que c'est ça qui est important ? Par exemple, entre le corps de la mer... Bien plus, je précise : notion commune à deux corps [84 :00] dont l'un est le mien -- sinon je ne formerais pas la notion commune ; je ne peux former la notion commune que parce que l'un des corps qui entre sous la notion commune est mon corps, sinon ce serait absolument abstrait -- donc c'est en fait les notions communes les moins universelles qui tiennent le secret de toutes les notions communes. Si bien qu'il a raison de commencer son ordre. Comme il fait une déduction des notions communes, il a raison de commencer par les plus universelles, mais tout le sens pratique des notions communes, c'est l'ordre inverse, c'est partir des moins universelles. Ce qui est intéressant dans la vie, c'est les notions communes au niveau de : « un autre corps et le mien », parce que c'est par l'intermédiaire de ces notions communes-là qu'on pourra s'élever petit à petit aux notions communes les plus universelles. [85 :00] Vous saisissez ?

Simplement il faudrait une confirmation de ça, que c'est bien les notions communes les moins universelles qui sont plus importantes d'abord. Eh bien, si vous allez jusqu'au livre V, vous verrez que dans le livre V, Spinoza ne prend plus l'ordre déductif des notions communes, mais prend l'ordre réel. On commence par former les notions communes les moins universelles, c'est-à-dire celles qui conviennent à un corps et au mien, et de là, on s'élève à des notions communes de plus en plus générales, de plus en plus universelles. Alors... bon, est-ce que c'est tout ? Vous voyez donc, ce second effort de la raison, c'est les notions communes et les joies actives.

Est-ce qu'on a tout épuisé ? Là on est sortis du monde [86 :00] des signes. Pourquoi ? C'est presque la conclusion à laquelle je voulais arriver aujourd'hui. Voilà, vous comprenez, hein, je n'ai plus qu'à tirer des conséquences : une notion commune, elle est forcément univoque. On est complètement sortis de l'équivocité du signe. Quand vous avez atteint le domaine des compositions de rapports, vous êtes dans l'univocité. Pourquoi c'est forcément des expressions univoques, les notions communes ? Pour une raison très simple : encore une fois, elles sont communes parce qu'elles sont communes à deux corps au moins. Dès lors, étant communes à deux corps au moins, elles se disent en un seul et même sens de l'autre corps et du mien. Elles ne peuvent pas se dire en plusieurs sens. Et les notions communes les plus universelles, elles se disent de tous les corps, d'accord, [87 :00] mais elles ne peuvent se dire qu'en un seul et même sens. Il ne peut pas y avoir d'équivocité au niveau des notions communes, pour une simple raison : c'est que l'équivocité me dit qu'une même chose, un même terme, une même notion ne

se dit pas dans le même sens pour la partie et pour le tout, pour ceci et pour cela. Au contraire, les notions communes ne peuvent avoir qu'un seul sens. [*Pause*]

Alors ce monde qu'on cherchait depuis le début, là, ça a presque l'air... Je suis trop rapide en un sens parce que c'est une conséquence de ce qu'on a dit. Il n'y a plus aucun problème à ce niveau. On va voir qu'il y a d'autres problèmes, mais il n'y a aucun problème. Si vous avez compris ce que c'est qu'une notion commune, par exemple le mouvement de la vague et le mouvement de mon corps [88 :00] en tant qu'ils se composent, c'est une notion absolument univoque. Seul le mauvais nageur est équivoque, seul le mauvais danseur est équivoque. Le bon danseur, c'est une expression univoque. Forcément... c'est ça le monde de la lumière. Est-ce que c'est ça seulement ? Non ! Un dernier effort... Un dernier effort, ce serait quoi ? On n'a pas tout atteint encore. Qu'est-ce qu'il y a d'autre ? Vous voyez, j'ai déjà deux niveaux : les corps envisagés dans les effets qu'ils ont les uns sur les autres ; ça c'est l'affection inadéquate. Deuxième niveau : les corps envisagés dans les rapports qui se composent ; ça, c'est la notion commune ou l'idée adéquate. [89 :00]

Est-ce que j'ai tout dit de ce qu'il y a dans le monde ? Non... Je n'ai pas dit... je n'ai pas dit un terme qui intervient constamment dans Spinoza, à savoir : les essences. Les corps envisagés dans leurs essences. Ah ça, ça va être très important pour notre avenir. Alors, la notion commune, ce n'est pas l'idée d'une essence ? Non, ça ne pouvait pas l'être ! Qu'est-ce que c'est qu'une notion commune ? Là, vous me permettez une rapide parenthèse terminologique, parce qu'encore une fois, je crois tellement qu'en philosophie, il y a une terminologie très... très simple, mais que si vous ne l'avez pas, vous ne pouvez pas comprendre. Il est très fâcheux [90 :00] de confondre deux choses. Il est très fâcheux de confondre terminologiquement ce qu'on appelle une idée abstraite et ce qu'on appelle une idée générale. La différence, elle est très importante.

L'idée abstraite, c'est un drôle de truc, au point que personne ne sait s'il y en a. Ce n'est pas Spinoza, là, mais j'en ai besoin pour Spinoza ; c'est des remarques de terminologie. Personne ne sait si ça existe, un truc comme une idée abstraite. Qu'est-ce que ce serait ? S'il y en a, qu'est-ce que ce serait ? Je fais un exemple ; prenons des exemples : vous voyez, j'ai mes lunettes-là, sur la feuille de papier. Je... j'extrais... -- elles sont posées sur la feuille de papier, hein ? -- J'extrais mes lunettes de la feuille de papier. Est-ce une abstraction ? [*Rires*] Vous riez, [91 :00] et vous me dites : évidemment non, ce n'est pas une abstraction. Car même vos lunettes posées sur la feuille de papier, il y avait une distinction dite « réelle » entre vos lunettes et la feuille de papier, et pas une distinction de raison. Donc, là, je ne fais pas une abstraction, je fais une séparation. Ça va ? Oui.

Stade supérieur... [*bruit de feuille de papier*] -- mes lunettes étaient séparables de la feuille de papier. Second stade : qu'est-ce qu'on pourrait appeler une sélection ? Je fais une sélection, et plus une séparation... [*bruit de feuille de papier*] Voilà, feuille de papier, je la prends pour elle-même. Vous voyez ? Ça c'est des exercices pratiques de philosophie. Je rêverais, et puis alors, il faudrait... [92 :00] C'est comme ça qu'ils faisaient au Moyen-Âge, vous voyez. Ils faisaient des cours comme ça, et puis il y avait

les... les étudiants qui intervenaient sur des questions très précises, c'était formidable, alors... Il y avait les émeutes, il y avait tout ça... [*Rires*]

Alors, voilà ma feuille de papier : une feuille de papier, ça a un recto et un verso, un envers et un endroit. Je ne peux pas les séparer. Je pouvais séparer mes lunettes et la feuille de papier ; je ne peux pas séparer le recto et le verso de la page. Vous me suivez ? En revanche, je peux les sélectionner. Sélectionner, ça veut dire quoi ? Me mettre dans l'état optique [93 :00] où je ne vois strictement qu'un côté, comme ça. J'aurai sélectionné soit le verso, soit le recto. Ha, si je la tiens comme ça...vous voyez là... eh ben, oui, je n'ai pas sélectionné ! Puis-je dire qu'une telle sélection… Car il y a beaucoup d'auteurs, c'est marrant, ces choses-là, il y a beaucoup d'auteurs qui font… -- ce n'est pas grave, hein -- mais qui font un contresens pur sur l'abstraction. Ils conçoivent l'abstraction comme une sélection du recto et du verso. C'est idiot, ce n'est pas une abstraction, ça. Pourquoi ? Parce que le recto et le verso sont donnés inséparables dans la chose, la feuille de papier, mais dans ma représentation, ils peuvent être donnés séparément. [94 :00] Ma représentation peut me donner distinctement, séparément, le recto et le verso. Je dirais : il n'y a pas abstraction.

Ça nous donne au moins une définition très stricte de l'abstraction : on ne peut employer le mot abstraction que lorsque l'on parle d'une opération qui consiste à séparer par la pensée ce qui est inséparable dans la représentation. Je ne vois pas d'autre définition possible de l'abstraction. Si vous séparez par la pensée ce qui est inséparable dans la représentation même, à ce moment-là, vous faites une abstraction. Vous me suivez ? Donc lorsque vous avez sélectionné le recto, ou le verso, vous n'avez pas fait d'abstraction puisque [95 :00] c'est donné séparément dans votre représentation, ou que c'est donnable séparément dans votre représentation. Quand est-ce que vous feriez une abstraction ? On ne sait pas si ça existe, une abstraction, encore une fois, mais en tout cas, je sais juste que si ça existe, ça doit répondre à ce critère : vous séparez par la pensée ce qui est donné comme inséparable ou inséparé dans la représentation.

Oh ben, c'est difficile ! Je prends un exemple. Je dis : « une étendue sans mouvement » ... C'est louche, hein... je n'en suis pas sûr, est-ce que c'est une abstraction ? Une étendue immobile... Est-ce que je peux vraiment me représenter une étendue immobile, ou bien est-ce que le mouvement appartient à l'étendue ? Si mouvement et étendue sont inséparables [96 :00] dans la représentation, lorsque je dis « une étendue immobile », je fais une abstraction. Prenons un exemple plus sûr : « une couleur étendue ». Ça, je sais que couleur implique étendue, couleur implique étendue. Si je dis « une couleur inétendue », je sépare par la pensée quelque chose qui n'est pas séparable dans la représentation. Une couleur inétendue, ça ce serait une abstraction, d'accord ? Est-ce qu'il y a des couleurs inétendues ? Peut-être ; je ne sais pas, je ne sais pas, c'est très compliqué. En tout cas, ce serait ça, une abstraction. Si bien que l'abstraction, au sens rigoureux du mot, « séparer par la pensée ce qui est donné comme un dans la représentation », [97 :00] « faire deux dans la pensée de ce qui est donné comme un dans la représentation », un tel truc a suscité des doutes, et plus que le doute, de beaucoup de philosophes.

Si bien que vous entendrez parler de beaucoup de philosophes qui disent : « il n'y a pas d'idée abstraite » ; « il n'y a pas d'idée abstraite, et il ne peut pas y en avoir, parce qu'une idée abstraite, c'est contradictoire ». Vous voyez que cette position qui consiste à nier les idées abstraites et la possibilité des idées abstraites consiste juste à prendre en toute rigueur la définition de l'abstraction. Vous ne pourrez pas penser comme séparé ce qui n'est pas séparable dans la représentation. Si bien que des auteurs comme Hume, comme tout ce qu'on appelle les empiristes anglais, Berkeley, Hume, d'autres encore, et beaucoup de modernes, [98 :00] nient complètement l'existence et la possibilité d'existence des idées abstraites. Alors qu'est-ce qu'ils veulent dire ? Leur thèse ne se comprend que s'ils ajoutent : « attention, il n'y a pas d'idées abstraites, mais il y a des idées générales ». C'est pour ça que c'est très différent, abstrait et général.

Parce qu'une idée générale, c'est quoi ? Vous allez voir que c'est complètement autre chose. Abstrait, ça désignait la nature de certaines idées supposées ; général, ça ne renvoie pas à une nature d'idée, général. C'est une fonction ; c'est une fonction que peuvent prendre certaines idées, ou toutes les idées. C'est une fonction. Ça veut dire quoi, une fonction ? [99 :00] Une abstraction, si ça existe, c'est quelque chose, quelque chose d'abstrait. Une généralité, c'est quoi ? Ce n'est pas un quelque chose ; c'est un rapport, c'est un rapport qui convient à plusieurs choses. Une idée générale, c'est l'idée d'un rapport qui convient à plusieurs choses. On va comprendre la différence, là je... -- Au moins, que ça vous apprenne quelque chose, tout ça -- Qu'est-ce que ce serait, l'idée abstraite d'un triangle ? L'idée abstraite d'un triangle, ce serait l'idée d'un triangle qui n'est ni droit, ni euh...ni euh... je ne sais plus quoi, je ne sais plus quoi... vous voyez... [100 :00] Ou un angle qui n'est ni droit, ni obtus, ni aigu. Ça ce serait l'idée pure d'angle. Comme disait déjà Berkeley, montrez-moi un tel angle... Alors évidemment, en disant « montrez-le moi », il n'était pas gêné puisque, par définition, c'est inmontrable, une idée abstraite. Mais il voulait dire « ça n'a strictement aucun sens ». Quand vous parlez de l'idée d'angle, aucun sens ! Il n'y a pas d'angle qui ne soit ni droit, ni aigu, ni obtus. Donc, négation des idées abstraites.

Ça n'empêche pas qu'il y a des idées générales. L'idée générale, c'est quoi ? Il n'y a pas d'idée abstraite du triangle. Le triangle est toujours ceci ou cela, [101 :00] mais un triangle, quel qu'il soit, a ses trois angles, la somme de ses trois angles égaux à deux droits. A + B + C avec des petits chapeaux = deux droits. C'est quoi, ça ? Ce n'est pas quelque chose, c'est un rapport. Ce rapport convient à tous les triangles, quels qu'ils soient. Spinoza dirait : « c'est la notion commune des triangles, c'est le rapport commun à tous les triangles, c'est le rapport composé de tous les triangles... ». C'est une idée générale, ce n'est pas une idée abstraite. Il n'y a pas d'idée de triangle abstraite ; en revanche, il y a une idée générale du triangle, c'est le rapport composé [102 :00] qui convient à tous les triangles : A + B + C = deux droits. Or A + B + C = deux droits, ce n'est pas l'idée d'un triangle ; c'est l'idée d'un rapport, vous comprenez, c'est l'idée d'un rapport effectué par tous les triangles.

En d'autres termes, il n'y a pas d'idées abstraites, il n'y a que des idées particulières qui peuvent avoir des fonctions générales. Générale, c'est la fonction qu'une idée particulière peut assumer lorsqu'elle consiste dans un rapport composé commun à plusieurs idées

particulières. Le rapport composé commun à plusieurs idées particulières, c'est ça l'idée générale. Elle est générale par sa fonction, et non pas par sa nature. Vous comprenez ?

Eh bien, je dirais [103 :00] des notions communes de Spinoza : ce ne sont surtout pas des idées abstraites, et en effet chez Spinoza, vous trouvez... -- Il l'a en commun avec les plus purs empiristes -- vous trouvez en toutes lettres une critique radicale de l'idée abstraite ; ça le fait même beaucoup rire, l'hypothèse des idées abstraites, il trouve ça grotesque ! Et vous voyez peut-être pourquoi : c'est que pour lui, il le sent très bien, l'idée abstraite, c'est un ressort du langage équivoque. Le langage équivoque, il procède par abstraction, par pseudo abstraction, mais en fait, il n'y a pas d'abstraction. Donc Spinoza peut, là, opposer, en toutes lettres, dans le livre II, les notions communes et ce qu'il appelle les termes transcendantaux, les termes transcendantaux étant précisément les idées abstraites. Alors, bien. [*Pause*] [104 :00]

Je faisais cette parenthèse pour dire quoi ? Eh ben, une notion commune, aussi loin qu'elle aille, elle ne nous donne pas encore une idée de l'essence des corps. En effet, ce qu'elle nous donne, c'est un rapport composé qui convient à un certain nombre de corps, exactement comme « A+B+C » convient à tous les corps triangulaires. Mais par là, et il le dit formellement dans une démonstration du livre II, la notion commune n'énonce pas l'essence d'aucune chose, puisque l'essence d'une chose, c'est au contraire la puissance singulière de telle chose, et non pas le rapport commun entre deux choses. [105 :00]

Donc, c'est dire que la troisième étape, c'est s'élever des notions communes à la connaissance des essences singulières de chaque chose. Et par « essence singulière » -- il ne faut surtout pas, là non plus, réintroduire une abstraction -- c'est pour ça qu'il dit « singulière ». Les choses, c'est dans leur individualité, dans leur singularité que chaque chose a une essence, et son essence, c'est son degré de puissance pris en lui-même. C'est sa puissance en tant que telle. Et ça, ça déborde les notions communes, si bien qu'il faudra encore un autre type d'idée pour saisir les essences. Simplement, ce que Spinoza va s'efforcer de montrer, c'est que, à partir [106 :00] des notions communes, les notions communes sont des tremplins pour arriver jusqu'à la connaissance des essences. A ce moment-là, je saisis, moi-même, dans mon essence, les corps extérieurs dans leurs essences, et la substance -- c'est-à-dire Dieu --, dans son essence. A ce moment-là, ma connaissance ne procède plus par notions communes ; elle procède par essences singulières.

Or quand vous trouvez dans la terminologie de Spinoza la distinction de trois genres de connaissances, vous voyez que ça répond à des choses très strictes que l'on peut résumer maintenant, à savoir :

Le premier genre -- si je regroupe --, le premier genre de connaissance ce sera l'ensemble des affections et des affects-passions qui en découlent, c'est-à-dire le monde des signes. [107 :00]

Le deuxième genre de connaissance, appelé raison, ce sera l'ensemble des notions communes univoques et des affects actifs qui en découlent. Comment passe-t-on du

premier genre au second ? On l'a vu, là je ne fais que de la récapitulation ; on l'a vu très en détails : c'est en se mettant sur le vecteur joie, augmentation de puissance.

Troisièmement, ce que Spinoza appelle troisième genre de connaissance ou intuition. Cette fois, c'est la connaissance des essences. Question subsidiaire : comment passe-t-on [108 :00] des notions communes aux essences ? Ça, on ne pourra le voir que tout à fait à la fin. En tout cas, le deuxième genre et le troisième genre sont nécessairement adéquats, sont des connaissances adéquates, contrairement au premier genre et, par là même, constituent le monde de l'univocité.

Alors, je termine rapidement sur ceci : C'est une très curieuse conception à laquelle on aboutit. Dans le livre V, qui est le livre le plus difficile, le plus beau sûrement, qui justement va nager dans les essences, va se mouvoir dans le domaine des pures essences, dans le livre V, Spinoza nous dit des choses très étranges, où il y a -- Je vous ai expliqué que, il me semble que ce livre change de rythme, tout ça, a des vitesses, des accélérations très curieuses, des intuitions qui procèdent comme par éclairs, un ton très différent des autres livres. [109 :00] -- Eh bien, il dit... assez constamment, il se réfère à sa formule mystérieuse : « nous expérimentons dès maintenant, nous expérimentons dès maintenant que nous sommes éternels ». Et dans les commentaires de Spinoza, ça a beaucoup... on a beaucoup cherché qu'est-ce que c'est cette expérience, « dès maintenant », que chacun fait au deuxième et troisième genre de connaissance, en quelle il serait éternel.

Qu'est-ce que c'est que cette éternité de Spinoza ? Je veux juste... -- je ne peux pas, actuellement, dire le détail --, je veux juste renvoyer à des théorèmes du livre V, 38-40, je crois -- Ah mais je n'ai pas la référence -- oui, 38-40, où il nous dit une chose, ben, qui me paraît très plaisante, hein, pour nous, pour notre éternité à chacun. Il dit : vous comprenez, voilà, il s'agit, [110 :00] il s'agit de savoir ce que vous allez faire, ce que vous faites dans votre vie, il dit. Il dit : il y a des gens, finalement, la majeure partie d'eux-mêmes est occupée par des affections et des affects du premier genre. C'est curieux, il emploie le terme, là : « pars minima », la plus petite partie, et « pars maxima », la plus grande partie. C'est donc comme, là, une proportion qu'il essaie de dire. Il y a des gens, et ben la plus grande partie d'eux-mêmes est occupée par des affections du premier genre, et des affects du premier genre. Il dit : « ben ceux-là, évidemment... ».

Qu'est-ce qu'il veut dire ? Ça procède vraiment à toute allure ! Il dit : « bah ceux-là, oui, ils n'ont pas beaucoup de risques de se sentir éternels... ». [111 :00] Mais est-ce qu'ils le sont ? Pas sûr, même pas sûr, qu'ils le sont. Et il ajoute cette formule, qui me paraît d'un mystère, mais d'un mystère très, très lumineux ; il dit : « en revanche, les gens qui auront mené leurs vies de telle manière qu'ils auront rempli la majeure partie d'eux-mêmes » « maxima pars », -- pas tout ! -- Pourquoi pas tout ? Pas tout, on l'a vu : parce qu'il y a des tristesses inévitables, parce que tout le monde est mortel, tout ça... Mais ils auront organisé et composé leurs vies de telle manière qu'ils auront rempli la majeure partie d'eux-mêmes de notions communes et d'idées d'essences, c'est-à-dire d'affections du deuxième et du troisième genre. Ceux-là sont tels, dit-il, que quand ils meurent, c'est peu de chose d'eux-mêmes qui meurt avec eux. Oh, que c'est curieux ; [112 :00] c'est splendide ! Très, très beau ! Très beau. C'est la plus petite partie d'eux-mêmes qui va

mourir avec eux parce qu'ils ont rempli la majeure partie d'eux-mêmes par des affections et des affects qui échappent, précisément, à la mort. Qu'est-ce qu'il voulait dire ?

Bien sûr, on a raison de parler d'une espèce d'expérience mystique, d'expérience non-religieuse, sur quoi se termine le livre V. Mais c'est une mystique, encore une fois, c'est une mystique de la lumière. Je veux dire, cette histoire d'une expérimentation de l'éternité dès maintenant, ça consiste à dire : mais dès maintenant, vous pouvez faire que la majeure partie de vous-même soit effectuée, que la majeure partie de votre puissance soit effectuée par des notions communes et des idées d'essences. Et à ce moment-là, ben bien sûr, vous mourrez, vous mourrez comme tout le monde, et même comme tout le monde, vous serez [113 :00] très triste de mourir, mais ce qui mourra de vous et ce qui sera triste en vous de mourir, ce sera finalement la plus petite partie de vous.

Bizarre... On sent… Là, je ne souhaite même pas aller plus loin parce que c'est... Il n'y a plus rien à dire. Il faut voir si ça marche, pour vous, si ça veut dire quelque chose pour vous. Si ça ne veut rien dire, vous laissez tomber ; tout le reste du Spinozisme vaut. Mais, c'est ça qu'il veut nous faire sentir par : « nous expérimentons que nous sommes éternels », c'est-à-dire l'éternité est affaire d'une expérimentation. Je ne crois pas qu'il veuille dire c'est l'affaire d'une expérience donnée ; il veut dire : c'est l'affaire d'une expérimentation active. Si vous avez atteint le second genre de connaissance ou le troisième genre, à ce moment-là, vous avez construit... vous avez construit votre propre éternité, comme éternité vécue. [114 :00] Bon, mettons...

Mais tout ce sur quoi je veux conclure pour la prochaine fois, c'est que dès lors, un individu, quel qu'il soit, il est composé de trois niveaux, et ça alors, ça va relancer tous nos problèmes concernant l'univocité, l'équivocité, et on n'aura plus que ça à faire pour comprendre enfin les rapports entre l'éthique et l'ontologie, ce qui nous mènera à la fin. Les trois niveaux que je vois... Je dis : vous ou moi, ou la table -- puisqu'il n'y a pas d'idées abstraites --, la table, c'est cette table-ci. L'homme, il n'y a pas d'idée abstraite de l'homme ; c'est celui-ci ou celui-là. Il y a simplement des idées générales d'homme. Qu'est-ce que c'est qu'une idée générale d'homme ? Vous voyez la différence.

La définition de l'homme -- « l'homme est un animal raisonnable » -- ça, c'est une idée abstraite. [115 :00] Spinoza, il ne définira jamais l'homme comme un animal raisonnable. Il définira l'homme comment ? Par le rapport composé susceptible de convenir à tous les hommes, en d'autres termes, par une collectivité. C'est par là qu'il fait de la politique. Il dirait très bien : il n'y a de définition de l'homme que politique, puisque le rapport auquel tous les hommes particuliers en tant qu'hommes particuliers, le rapport tel qu'il peut convenir à tous les hommes particuliers tels que particuliers, c'est ça l'idée générale d'homme. Mais si vous cherchez une essence abstraite, non. Les essences ne sont pas abstraites. L'essence, c'est l'essence de Pierre ou de Paul, répète tout le temps Spinoza. Il n'y a pas d'essence abstraite ; il n'y a pas d'essence de l'homme. En revanche, il y a une composition de rapports de tous les hommes. [116 :00] Ce serait la société idéale. En fait, il n'y en a même pas, puisque... les hommes, pourquoi ? Parce qu'ils sont entraînés... S'ils étaient entraînés par le deuxième et troisième genre, il y aurait une communauté de tous les hommes. Il n'y a pas de communauté des hommes, parce qu'on a toujours un

pied dans le premier genre, et même pire, les deux pieds, [*Rires*] et puis jusque-là dans le premier genre... Donc, il n'y a pas, il n'y a pas. C'est pour ça qu'il faut des sociétés. Et les sociétés, c'est les moyens par lesquels, tant bien que mal, on se débrouille dans le premier genre. Bon.

Mais vous voyez, il y a des essences singulières, vous, moi, cette table-ci, elle a une essence singulière, le petit chat, le chien, n'importe quoi a une essence singulière, tout, chaque chose. Voilà, ça, c'est le noyau le plus profond d'un individu. Deuxième niveau : [117 :00] il y a des rapports, rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur. A la fois, ces rapports sont tantôt constituants d'un individu, tantôt entre deux individus. Quand ils sont entre deux individus, ce n'est pas grave ; ils sont toujours les deux à la fois, ils sont toujours à la fois entre individus et constituants d'un individu. Je veux dire : un rapport sera constituant du sang, et ce même rapport sera entre le chyle et la lymphe. Comme tout individu est composé, est composé à l'infini, c'est la même chose de dire : un rapport est entre deux individus, ou dire, un rapport est constitutif d'un troisième individu. Donc, [118 :00] les rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur sont la seconde dimension de tout individu. Donc, vous n'êtes pas seulement une essence singulière, vous êtes un ensemble de rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur différent. Vous, Pierre, c'est différent des rapports qui composent Paul. Simplement, Pierre et Paul peuvent se composer entre eux, composer leurs rapports ; à ce moment-là, ils forment une troisième individualité. Bon.

Et quoi d'autre? Il y a les affections, les affections passives qui m'arrivent. Elles sont inévitables. Le premier genre a bien un domaine, mais ce domaine, il renvoie à quelle dimension de l'individu ? Cette fois-ci, à ceci, qu'un individu a un très grand [119 :00] nombre... -- il le dit comme ça --, un très grand nombre de parties, « plurime partes », *plurime partes*, mot à mot : un très grand nombre de parties. Tout individu est composé, c'est-à-dire, a un très grand nombre de parties, qui elles-mêmes constituent des sous-individualités, etc., etc., à l'infini. J'ai donc une infinité de parties qui me composent, qui entrent dans ma composition.

Qu'est-ce qui fait l'unité de tout ? Je dirais que le très grand nombre de parties qui me constituent, qui m'appartiennent, m'appartiennent sous tel ou tel rapport -- les rapports qui me composent --, et le rapport ou les rapports qui me composent expriment mon essence. [120 :00] Mais je peux dire, l'individu a trois dimensions chez Spinoza : les parties extensives qui lui appartiennent -- entre parenthèses, sous tel rapport --, deuxième dimension : les rapports qui le caractérisent ; troisième dimension : l'essence singulière qui lui correspond.

Ben, c'est là qu'on en est, et le problème, le problème de la prochaine fois, ça va être exactement : mais qu'est-ce que c'est que ce statut des trois dimensions ? Qu'est-ce que ça veut dire, ces trois dimensions qui nous arrivent, là ? Bon, j'ai des parties, ces parties entrent sous certains rapports ; ces rapports correspondent à des essences, à une essence. Bon, mais quoi, alors ? Quel est le statut des parties extensives ? Le statut [121 :00] des rapports, on l'a vu, hein, mais là encore, les deux bouts... Cette fois c'est les deux bouts de la chaîne qui nous manquent. On a vu le statut des rapports, les notions communes.

Mais le statut des parties qui nous composent ? Vous comprenez, c'est très bizarre ; elles se renouvellent constamment, ce n'est jamais les mêmes. Je dis « ce sont mes parties » uniquement dans la mesure où elles effectuent mes rapports. Elles ne m'appartiennent que sous tel rapport. Donc, si elles changent, d'autres parties m'arrivent, ce qui revient à dire : je renouvelle constamment mes cellules, mes molécules, etc. ... Ce qui les définit comme miennes, c'est les rapports qui me constituent. Tant que des parties entrent sous ces rapports-là, ce sont « mes » parties. Mais d'où elles viennent, ces parties ? Ça, ça va être un très curieux problème.

C'est pourquoi dans le livre II de l'*Éthique*, Spinoza éprouve le besoin de couper l'ordre de ses démonstrations pour faire un exposé physico-biologique [122 :00] concernant sa propre doctrine de « ce que c'est qu'un corps » et ce que c'est qu'un corps en fonction des trois dimensions : les parties qui lui appartiennent, les rapports qui le composent, l'essence singulière qui va constituer sa puissance.

Ce que nous verrons la semaine prochaine puisqu'il n'y a pas de vacances. [*Pause*] Voilà, merci beaucoup. [*Bruits des étudiants ; fin de la séance*] [122 :45]

Gilles Deleuze

Séminaire sur Spinoza, Les Vitesses de la pensée

Séance 10, le 10 février 1981

Transcriptions: Partie 1 par Yann Girard (durée = 46:43); parties 2 (durée = 46:42), 3 (durée = 31:11) et 4 (durée = 23:05) par Jean-Charles Jarrell; transcription augmentée, Charles J. Stivale

[*La transcription suivante se base sur l'enregistrement disponible sur YouTube attribué à WebDeleuze, malgré le fait que la transcription et la traduction ne se trouvent pas au site WebDeleuze. L'horodatage correspond forcément à cette version aussi parce que l'autre version de l'enregistrement, attribuée à SocioPhilosophy à YouTube, commence avec la troisième partie de la séance précédente ; puis vers la minute 41, l'enregistrement se lie enfin au début de cette séance. Pourtant, à la fin de cette première partie, l'enchaînement suivant ne correspond pas à la partie 2 mais à la partie 3, avec les 46 minutes de la partie 2 carrément omises.*]

Partie 1

… Il admire profondément Rimbaud. [*La référence n'est pas claire, malgré l'exemple qui suit à propos de Bergson*] Mais les philosophes, on se dit [que] leurs activités, cela consiste à fuir, que l'activité de… je ne sais pas… Et pourtant, tout le dément parce que chaque fois qu'on ouvre un grand philosophe, on s'aperçoit que les auteurs, il parle de très peu d'auteurs d'abord, et ensuite ceux dont il parle, ce n'est, ce n'est pas tellement sûr que, qu'il les ait lus, ce n'est pas son problème.

Alors, si vous y réfléchissez, il n'y a rien de plus comique ! Enfin, c'est grotesque cette idée que... qu'on puisse emprunter des idées à un livre. Évidemment ça fait, c'est ça qui fait l'objet des thèses. Sinon, il n'y aurait pas de thèses. Une thèse, ça consiste à montrer -- à la limite, pas toujours -- mais, en gros, ça consiste à montrer à quel livre, tel auteur a emprunté les idées. Ça, c'est formidable ! Par exemple, [1 :00] l'idée de la vie chez Bergson, ça va être, par exemple, "est-ce que Bergson a emprunté son idée de la vie à Schelling ou à un autre ?" Alors dès qu'on, dès qu'on se lance dans cet élément, c'est curieux. On entre dans un élément qui est complètement inconsistant. Vous savez, moi, je crois que les livres, ça sert à tout, sauf précisément, à leur emprunter des idées. Je ne sais pas à quoi ça sert. Mais ça sert à quelque chose, ça, sûrement. On peut emprunter à un livre tout ce qu'on veut, y compris emprunter le livre lui-même, mais on ne peut pas lui emprunter la moindre idée. Ça ne va pas ça. Le rapport d'un livre avec "l'idée," c'est quelque chose de tout à fait différent.

Alors, dans le cas de Spinoza, on peut toujours trouver une tradition dans la philosophie juive, ah oui, bon, elle se continue ou passe par Spinoza, tout ça, mais, en un sens, il n'empruntait rien, [2 :00] rien, rien, rien. Bon, encore mieux, l'idée de Bergson : il y a un

philosophe, il a une intuition, il ne cesse pas de la…, il essaie de l'exprimer, quoique... c'est vrai aussi de la musique. [*Longue pause*] Tout ceci pour vous dire que, qu'il faut vraiment que vous lisiez, sinon -- j'ai tout d'un coup un soupçon affreux, si vous ne lisez pas.... [*Longue pause*] [3 :00]

Je n'ai pas donné de bibliographie, évidemment, parce que je ne crois pas que ce soit absolument nécessaire, mais s'il y en a, qui a une bonne volonté et lise l'*Éthique*, et se sente un peu perdu au premier livre, vous pouvez toujours faire – je ne crois pas que ce soit bon, mais si vous le sentez nécessaire, c'est vous qui avez raison -- il y a un livre classique, qui s'appelle : *le Spinozisme*, d'un historien de la philosophie qui s'appelle Victor Delbos, [*Le spinozisme : cours professé à la Sorbonne en 1912-1913*, (1916); Vrin (2005)] qui est comme une espèce d'exposé très rigoureux, de résumé, quoi, de résumé commenté de l'*Éthique*. Evidemment c'est embêtant, je crois que... mais si vous en sentez le besoin, c'est ça qu'il faut prendre. [*Pause*] [4 :00]

Notre point essentiel, ce sera : essayer de tirer les conclusions concernant les rapports entre une éthique et une ontologie. Ce point où on arrive, c'est précisément la nécessité du point de vue de l'éthique, d'analyser la conception, dans le Spinozisme, de l'individu, et de l'individuation. Et vous voyez bien où on en est, [*Deleuze déplace une feuille de notes*] – où on en est : tout ce qu'on a dit précédemment nous amène donc à distinguer comme trois épaisseurs, trois épaisseurs de la vie, comme si l'individu se développait, se constituait sur trois dimensions.

Première dimension : il a un très grand nombre [5 :00] de "parties". On n'en sait pas plus ! Un individu a un très grand nombre de parties. Qu'est-ce que ces parties ? là, il n'y a pas tellement de problèmes, ces parties. Quand même, Spinoza leur réserve un nom : il les appelle, *les corps les plus simples*. Un individu est donc constitué d'un grand nombre de parties nommées *les corps les plus simples*, *corpora simplicissima*. Question tout de suite : mais alors, ces corps les plus simples, envisagés chacun, c'est des individus ou pas ? Si un individu comporte un très grand nombre de parties de corps très simples, les corps simples, c'est des individus ou cela n'en n'est pas ? On laisse ça de côté, hein. [6 :00] Ben, il me semble -- là je prends...- - il me semble que pour Spinoza, un corps simple, un corps très simple n'est pas à proprement parler un individu. Mais un individu, si petit qu'il soit, a toujours un très grand nombre de corps très simples qui constituent ses parties. Bon, on verra ! On verra si c'est bien ça chez Spinoza.

Ces parties, c'est donc vraiment, dans le cas des corps -- et même dans tous les cas -- c'est des parties extensives. Qu'est-ce que c'est les parties extensives ? C'est des parties soumises à la loi -- toujours pour parler latin -- *partes extra partes*, c'est-à-dire des parties extérieures les unes aux autres. Vous me direz : "Ça, ça ne vaut que pour le corps et l'étendue". Oui et non. [7 :00] Vous vous rappelez peut-être que l'étendue, c'est un attribut de la substance. L'attribut de la substance, il n'est pas divisible ; l'étendue, elle est indivisible. Tout comme les autres attributs : la pensée, elle est indivisible.

Mais ce qui se divise, ce sont les modes. L'attribut est indivisible, mais les modes de l'attribut sont divisibles. Donc, un corps qui est un mode de l'étendue, l'étendue n'est pas

divisible. Mais un corps, qui est un mode de l'étendue, est divisible. Il est divisible en un très grand nombre de parties. Tout corps est divisible en un très grand nombre de parties. Et on en dira la même chose de l'âme : l'âme est divisible en un très grand nombre de parties. Donc ce n'est pas propre à l'étendue. La pensée est indivisible, mais l'étendue aussi était indivisible. L'âme, qui est le mode de la pensée, elle est divisible en un très grand nombre de parties. Tout comme le corps, qui est mode de l'étendue... [8 :00] Bon ! Voilà notre première dimension de l'individu, constituée d'un très grands de parties extensives, extérieures les unes aux autres.

Deuxième dimension de l'individu, qui répond à la question : "Comment les parties extensives appartiennent-elles à un individu ?". En effet, la question se pose parce que vous prenez un corps quelconque, vous pouvez toujours – [*Bruit de Deleuze qui frappe sur sa table*] par exemple, une table -- vous pouvez lui ôter une partie et en mettre une autre, de même dimension, de même figure. Par exemple, une table, vous pouvez lui ôter un pied et puis mettre un autre pied. Est-ce que c'est la même, dans quelle mesure c'est la même et dans quelle mesure ce ne serait pas la même ? Si vous mettiez [9 :00] un pied plus grand, ce n'est pas la même. Si vous mettiez un pied de même longueur et de couleur différente, est-ce que c'est la même ? Qu'est-ce que ça veut dire cette question ? Ça veut dire : "Sous quelles raisons des parties quelconques appartiennent-elles à un corps donné" ?

C'est la seconde dimension de l'individu. L'individu n'a pas seulement un très grand nombre de parties, mais il faut bien que ces parties lui appartiennent sous une raison. Si la raison manque, ce n'est pas ses parties ; si la raison demeure, ce sont ses parties même si elles changent. C'est tout simple ça. Réponse de Spinoza : c'est sous un certain rapport de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, que des parties appartiennent à un individu. Bon, vous voyez : seconde dimension [10 :00] de l'individu, le rapport de mouvement et de repos, le rapport de vitesse et de lenteur, qui caractérise ce corps par différence avec tout autre corps. Donc, ce n'est pas les parties qui définissent un corps. C'est le rapport sous lequel les parties lui appartiennent. Qu'est-ce que ça veut dire un rapport de mouvement et de repos, un rapport de vitesse et de lenteur, qui caractériserait un corps ? Donc, à chaque corps correspondrait un rapport. Un corps ? Qu'est-ce que c'est ça ? C'est la deuxième dimension.

Troisième dimension, enfin : le mode lui-même, l'individu lui-même "est" une partie. En effet, Spinoza le dit tout le temps : "l'essence de mode est [11 :00] une partie de la puissance divine, de la puissance de la substance." C'est curieux puisque la puissance de la substance, elle est indivisible, ah oui, mais en tant que puissance de la substance. Mais le mode, lui, est divisible. Or le mode, dès lors, est une partie de la puissance indivisible. Voyez, ce qui se divise, c'est toujours le mode. Ce n'est pas la substance. Ça n'empêche pas que le mode, c'est précisément dans la mesure où il se divise, c'est une partie de la puissance divine. A ce moment-là, ce troisième niveau, dans cette troisième dimension, je ne dis plus : le mode a un très grand nombre de parties. Je dis : un mode est "une" partie. Une partie de quoi ? Voyez que le mot "partie" s'emploie évidemment en deux sens : au sens 1, avoir un très grand nombre de parties, au sens 3, être une partie. [*La raison pour ce glissement de "sens 1" à "sens 3" n'est pas clair, mais a été vérifié sur*

l'enregistrement] [12 :00] Car enfin, j'ai précisé quand je disais un mode a un très grand nombre de parties, il s'agissait bien de parties extensives, extérieures les unes aux autres. Lorsque je dis le mode est une partie, "partie" a évidemment un tout autre sens. En effet c'est une partie de puissance. Une partie de "la" puissance, ce n'est pas la même chose qu'une partie extensive. Une partie de puissance, c'est quoi exactement ? Une intensité. Donc, le troisième niveau consiste à nous dire : l'essence de l'individu, c'est une intensité.

En quoi est-ce intéressant ? Sans doute parce que ça élimine déjà deux positions qui ont dû être tenues dans l'histoire de la pensée, à savoir c'est une conception intensive de l'individu [13 :00] qui, dès lors, se distingue, d'une part, d'une conception extensive, qui chercherait l'individualité dans une extension quelconque. Et ça s'oppose aussi à une conception qualitative, qui chercherait l'individualité, le secret de l'individualité dans une qualité. L'individuation pour Spinoza n'est ni qualitative, ni quantitative, au sens de quantité extensive. Elle est intensive.

Donc si j'essaie de grouper dans une même formule les trois dimensions de l'individualité, je dirais : Un individu, c'est une partie intensive, c'est-à-dire un degré de puissance, petit a ; petit b, en tant que ce degré de puissance s'exprime dans un rapport de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur ; [14 :00] petit c, un très grand nombre de parties appartenant à cet individu, sous ce rapport, un très grand nombre de parties extensives appartenant à cet individu, sous ce rapport.

Bon, vous voyez, vous, par exemple, chacun de vous, vous êtes constitués d'un très grand nombre de parties extensives mobiles, en mouvement ou en repos, par exemple, à telle vitesse et telle lenteur, etc. Ce qui vous caractérise, c'est un ensemble de rapports de vitesse ou de rep… un ensemble de rapport de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, sous lequel ces parties vous appartiennent. Dès lors, elles peuvent changer. Du moment qu'elles effectuent toujours le même rapport de vitesse et de lenteur, elles vous [15 :00] appartiennent toujours. Et enfin, dans votre essence, vous êtes une intensité. Bon, c'est une vision intéressante, quoi !

Seulement, à partir de là, qu'est-ce qu'on peut dire ? Ben, on a déjà un problème. Je veux dire : tout individu est composé d'un très grand nombre de parties, qui sont les corps les plus simples. Donc là, immédiatement, on nous convie à distinguer des corps composés et des corps simples. Tout corps est un corps composé. Bon, d'accord. Tout corps est un corps composé. Et de composition en composition -- c'est toujours l'idée de Spinoza qu'il y a une composition des rapports à l'infini -- de composition en composition, on arrivera [16 :00] à la nature entière. La nature entière est un individu. C'est même, la nature entière, c'est l'individu des individus. La nature entière, c'est le corps composé de tous les corps, eux-mêmes composés, à l'infini. En effet, la nature entière, c'est l'ensemble de tous les rapports, de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur. Donc il y a bien un individu des individus, ou qui est le corps composé de tous les corps composés.

Et en effet, on peut concevoir une composition de proche en proche. Si je reprends l'exemple de Spinoza, le chyle et la lymphe, chacun sous leur rapport, chacun sous son rapport compose le sang. Le sang à son tour entre en composition avec autre chose pour former un tout plus vaste. [17 :00 Le tout plus vaste entre en composition avec autre chose pour former un tout encore plus vaste, etc., jusqu'à, à l'infini l'unité de toute la nature, l'harmonie de toute la nature, qui, elle, est composée de tous les rapports. Voyez donc, je peux aller vers un corps composé à l'infini, un corps composé de tous les corps composés.

Mais si je descends ? Qu'est-ce que c'est les corps les plus simples ? Or c'est là que, pour se débrouiller dans cette question, donc, ce qu'il faut que nous fassions aujourd'hui, c'est presque une épreuve -- alors là pour varier, je voudrais que... et bien entendu vous avez tout à fait le droit de partir si vous trouvez… -- Mais là je voudrais qu'aujourd'hui on ait une séance extrêmement... très, très technique, très technique, parce qu'il y a un problème là. Je voudrais presque faire ça à titre [18 :00] d'exercices presque pratiques. Il y a un problème qui, pour moi, a relancé les choses. Mais il faut que je prenne certaines précautions pour mille raisons que... que vous allez comprendre. Et c'est pour dire que ça va être très technique. Donc, si vous en avez assez, vous partez... Voilà.

Les choses ont été relancées parce que – je n'en ai pas encore parlé -- mais euh... un historien de la philosophie, très grand, je crois, très... un des plus grands historiens de la philosophie, qui s'appelle Martial Gueroult, a écrit un commentaire, un commentaire très, très détaillé de l'*Éthique*, aux éditions Aubier. [*Il s'agit de* Spinoza, Dieu (Ethique, I), *et* Spinoza, L'Âme (Éthique, II) *(Paris : Aubier, 1968)*.] Il y a trois gros tomes, dont deux seulement ont paru, et euh... parce que, entre-temps, Martial Gueroult est mort. [19 :00] Alors euh... bon, alors, Martial Gueroult a eu beaucoup d'importance dans l'histoire de la philosophie française, je vous l'ai déjà montré ça, puisqu'il a commencé par des études sur la philosophie allemande, sur les philosophes post-kantiens, qui ont tout à fait renouvelé -- notamment sur Fichte -- qui ont tout à fait renouvelé euh... l'état de, euh... des études de philosophie allemande en France. Et puis il s'est tourné vers les Cartésiens -- vers Descartes, Malebranche -- et enfin Spinoza, en appliquant toujours sa même méthode, qui était une méthode structuraliste, avant même que le structuralisme ait du succès, hein. Il a fait une philosophie euh...une histoire de la philosophie structurale très, très curieuse à partir d'une idée très simple : c'est que pour lui, les "systèmes philosophiques" étaient des structures à proprement parler. Mais encore une fois, c'était bien avant l'élan du structuralisme linguistique, qu'il a fait ça.

Or dans ce [20 :00] *Spinoza*, il attache beaucoup d'importance, forcément, à la conception spinoziste de l'individu. Et il essaie, dans un domaine que les commentateurs avaient jusque-là laissé assez de côté -- ils ne s'étaient pas trop frottés à cette question de l'individu chez Spinoza -- il essaie d'y mettre une rigueur, une rigueur très grande. Voilà exactement la situation ; je m'étends là-dessus pour que vous compreniez que je veux prendre des précautions ensuite.

Ben, je suis à la fois extrêmement admiratif, surtout pour l'œuvre de Gueroult qui me paraît une très grande chose. Mais voilà que, quant à ce point précis de ce qu'il dit sur

l'individu chez Spinoza, il n'y a aucune proposition de son commentaire, pourtant très, très précis, qui ne me semble fausse. Et alors, quelque chose me trouble énormément, parce que le savoir, l'érudition de Gueroult, est une chose énorme, sa rigueur [21 :00] de commentaire me paraît immense, tout ça. Et à la limite, je ne comprends pas pourquoi j'ai cette impression que... qu'il manque. Ça ne va pas du tout. Je vous ai dit tout ça pour que... quand... Ce que j'appelle une séance technique, c'est vraiment dans les choses au niveau presque des lois physiques, invoquées par Gueroult, invoquées, peut-être, par Spinoza lui-même, ou celles que, moi, j'invoquerai, les modèles mathématiques et physique, qu'on invoque, si bien que, si je me permets de dire tout le temps pour plus de rapidité que Gueroult se trompe, vous corrigez vous-même. Ça veut dire que je ne m'y reconnais pas, je me faisais une autre idée, une tout autre idée. Tout ça... pour ceux qui seraient vraiment spinozistes, vous irez voir dans Gueroult. [Il n'] y a aucune raison de me croire sur parole. Vous irez dans les livres de Gueroult, et puis ce sera à vous de choisir, ou bien de trouver encore d'autres solutions. [22 :00] Donc... ça, c'était un avertissement de précaution pour dire ce que je peux.

Il y a un point sur lequel Gueroult a évidemment raison, je veux dire, pour vous donner un avant goût du genre de technique que je souhaite. La plupart des commentateurs ont toujours dit -- la grande majorité, presque tous à ma connaissance -- on dit qu'il n'y avait pas tellement de problème de la physique spinoziste, que c'était une physique tout à fait cartésienne. Tout le monde reconnaît que Leibniz a complètement mis en cause les principes de physique cartésienne, mais on accorde que Spinoza, il serait resté cartésien. Or c'est effarant ! Là alors Gueroult a absolument raison. Gueroult est quand même le premier -- ça, ça veut dire quelque chose quant à l'état des études en histoire de la philosophie, quand on ne fait [23 :00] pas très attention -- Gueroult est le premier à signaler un petit point très précis.

À savoir, il est bien connu que Descartes insiste énormément sur l'idée que quelque chose se conserve dans la nature, et notamment quelque chose concernant "le mouvement". Donc considérant les problèmes de communication du mouvement dans le choc des corps -- lorsque les corps se rencontrent -- Descartes insiste -- et ça va être la base, ou une des bases de sa physique -- sur ceci : quelque chose se conserve dans la communication du mouvement. Et qu'est-ce que c'est qui se conserve dans la communication du mouvement ? Descartes nous dit : c'est "mv", c'est-à-dire, ce qu'il appelle [24 :00] "quantité de mouvement". Et la quantité de mouvement, c'est le produit de la masse par la vitesse -- mv, petit m, petit v. Spinoza, dans sa théorie des corps, dans le livre II de l'*Éthique*, nous dit, "ce qui se conserve, c'est un certain rapport de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur". [*Référence non fournie par Deleuze :* L. II, Prop. XIII, Ax.I, II, Lem. I] Un lecteur rapide se dira : c'est une autre manière d'exprimer la quantité de mouvement "mv". En effet, "m", la masse, pour Descartes même, implique une force de repos, "v" implique une force de mouvement.

Donc il semble que le passage, ça passe [25 :00] tout naturellement de l'idée "que se conserve la quantité de mouvement" dans le choc des corps, et qu'on passe tout naturellement à l'idée que : "se conserve le rapport du mouvement et du repos". Je veux dire, la force de Gueroult, c'est quand même le premier à dire : mais enfin quoi, est-ce

qu'on lit les textes ou pas ? Parce que c'est évident que ce n'est pas du tout la même chose. En quoi ce n'est pas du tout la même chose ? Si je développe la formule cartésienne, ce qui se conserve dans le choc des corps, c'est "mv". Comment se développe la formule ? [26 :00] J'appelle : deux corps se rencontrent, a et b. -- Il faut que vous me suiviez bien, ce serait au tableau, mais enfin j'ai la force de noter... -- allez euh... J'ai mes deux corps. J'appelle "m", la masse du premier corps ; "m prime", la masse du second corps ; "petit v", la vitesse du premier corps avant le choc ; "petit v prime", la vitesse du second corps avant le choc. J'appelle "grand V", la vitesse du premier corps après le choc ; "grand V prime", la vitesse du second corps après le choc. D'accord ?

Je dirais la formule : "ce qui [27 :00] se conserve, c'est mv", donne pour Descartes le développement suivant : mv + m prime v prime = mV + m prime V prime. Voyez, ce qui se conserve, entre l'avant choc et l'après choc, c'est "mv". En d'autres termes, ce qui se conserve, c'est une somme. En effet, Descartes le dira explicitement, ce qui se conserve, c'est une somme. Or, là [il ne] faut pas être fort, quand on s'occupe de ces questions, [28 :00] pour constater que la critique de Leibniz contre Descartes, la manière dont Leibniz va miner, faire sauter la physique cartésienne, c'est sur ce point. Il est bien connu, il est célèbre que Leibniz va "substituer" -- comme on dit dans les manuels -- à la formule cartésienne une autre formule, à savoir, il va dire : "Non, ce qui se conserve, ce n'est pas "mv", c'est "mv²". Seulement quand on a dit ça, on n'a strictement rien dit, parce que l'opération intéressante, c'est la nécessité où est Leibniz d'élever "v" au carré. Ça veut dire quoi, considérer la puissance, élevée au carré ["v²"] ? C'est simple ! Ce n'est pas à cause de l'expérience, l'expérience ce n'est pas... ça ne marche pas comme ça, la physique. Ce n'est pas l'expérience [29 :00] qui le force à... on ne découvre pas v² dans l'expérience. Ça ne veut rien dire. C'est qu'en fait, il change la nature des quantités. Pour une raison simple, c'est que v², c'est toujours positif, déjà. En d'autres termes, on ne peut pas arriver à v² si on n'a pas substitué aux quantités dites "scalaires" des quantités dites "algébriques". C'est donc un changement dans le registre, dans les coordonnées quantitatives elles-mêmes. C'est un changement de coordonnées. Bon, on en reste là.

Je dis juste... parce que c'est Spinoza qui m'intéresse. Spinoza nous dit : "ce qui se conserve, c'est un certain rapport de mouvement et de repos". Bon, admirez-la parce que c'est quand même… Qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire que Spinoza reste cartésien ? [C'est] idiot ! [30 :00] Encore une fois, Descartes – là, je ne transforme pas et à plus forte raison, là, je dis quelque chose ; Gueroult, c'est même le seul point qui paraisse absolument convaincant dans le commentaire de Gueroult -- ça veut dire que si je développe tout quand je viens d'essayer de développer la formule cartésienne, en disant : la formule cartésienne, ce qui se conserve, c'est mv, ça revient à dire que la formule de conservation, c'est mv + m prime v prime = mV + m prime V prime, c'est donc une somme qui se conserve. Lorsque quelqu'un vient me dire, au contraire, « ce qui se conserve, c'est un rapport de mouvement et de repos », je peux le développer sous quelle forme ? Ce n'est pas difficile : [31 :00] mv / m prime v prime = mV / m prime V prime. Vous me suivez ? Si vous avez à recopier, je veux bien ; si ce n'est pas clair, je veux bien aller jusqu'au tableau. Tu veux les... attends ! [*Pause*]

[*On entend Deleuze qui se déplace*] "Ah ... Ah lala !... Il n'y en a pas ! Zut ! Personne n'a un bout de craie ? Ça arrive qu'on ait un bout de craie dans sa poche ? [32 :00] [*Propos inaudibles ; Deleuze s'est éloigné du micro. Apparemment, c'est Georges Comtesse qui écrit au tableau, et Deleuze lui donne des précisions pour inscrire les formules*] Non, non, non, c'est avant le choc, Georges… Alors mv + m prime v prime = mV + m prime V prime, c'est-à-dire la quantité de mouvement avant le choc = la quantité de mouvement après le choc. Voyez, c'est une somme. La formule de Spinoza, ce qui se conserve, c'est un rapport, ça va être mv sur m prime v prime… [*Pause*] [33 :00] Voilà. Merci infiniment.

Eh ben, il n'y a pas besoin d'avoir fait beaucoup de mathématiques pour comprendre que vous ne passez pas d'une formule à l'autre. Ce n'est pas la même ! Ce n'est pas la même ! En d'autres termes, lorsque Descartes dit : "Ce qui se conserve, c'est la quantité de mouvement", et lorsque Spinoza dit : "Ce qui se conserve, c'est un certain rapport de mouvement et de repos", ben, c'est deux formules qui... Vous me direz : "Mais alors d'où vient l'équivoque ? Et l'équivoque, elle ne serait pas difficile à démontrer. C'est que dans certains cas -- là je n'ai pas le temps de tout développer -- dans certains cas singuliers, vous avez équivalence, c'est-à-dire, vous pouvez passer de l'une à l'autre pour certains cas, pour certains cas exceptionnels.

Bon, d'accord ! A la limite, admettons. Tout comme Leibniz reconnaissait lui-même [34 :00] que, dans certains cas exceptionnels, $mv^2 = mv$. D'accord, oui ! Et c'est comme ça que Leibniz expliquait ce qu'il appelait "les erreurs de Descartes". Descartes avait pris des situations exceptionnelles. Ça l'avait empêché de voir v^2. En fait, ce n'est pas ça qui l'avait empêché de voir v^2, c'est que Descartes ne voulait pas tenir compte des quantités algébriques.

Alors, et Spinoza, c'est aussi nouveau ! Ce n'est sûrement pas un grand physicien que... euh... mais il n'est absolument pas cartésien ! Alors là, je crois que c'est un des points où Gueroult a évidemment raison de dire : non, on n'a jamais... on n'a même pas... on n'a rien compris à ce qu'il nous dit sur l'individu, parce qu'on n'a pas lu quoi ! On ne lit pas. C'est un bon exemple de ne pas lire. Vous me direz : "ce n'est pas grave ça, [35 :00] ça ne change rien quant à la compréhension du spinozisme en général." Voir d'abord si ça ne change rien. Mais quand, en effet, quand on lit tellement vite, qu'on ne voit pas la différence entre quantité de mouvement et rapport de mouvement et de repos, ça peut être embêtant à la fin quand on fait souvent ça. Là, ça devient très, très fâcheux. Bon.

C'est pour dire que là, il y a vraiment des problèmes. Que cette histoire de rapport de mouvement et de repos pour définir l'individu, c'est déjà un coup de force par rapport à Descartes puisque Descartes, en effet, définissait l'individu par mv, à savoir, il le définissait par la masse. Or comprenez que là, au contraire, qu'est-ce qu'il va faire ? C'est très important pour nous puisque la masse, une masse, même abstraitement, c'est une certaine détermination [36 :00] substantielle quand vous définissez un corps par une masse. Qu'est-ce que c'est qu'une masse ? Une masse, au 17e siècle, c'est très précis -- chez Descartes c'est très précis -- c'est la permanence d'un volume sous des figures variées, c'est-à-dire la possibilité que le volume reste constant des figures variantes.

Donc, toute la conception cartésienne des corps, elle repose sur la masse. Et dans la formule mv, c'est précisément la masse qui est le facteur fondamental, à savoir le mouvement, lui, il rendra compte de quoi ? De la variété des figures. Mais la masse, [37 :00] elle est censée rendre compte de l'identité du volume à travers la variation des figures. En d'autres termes, c'est la conception substantielle du corps, et les corps sont des substances, substance corporelle définie par la permanence de la masse.

Et c'est pour ça que -- alors on avance un peu -- que réflexion faite, Spinoza ne pouvait pas accepter une pareille conception, de l'individu massif. Il ne pouvait pas, précisément parce que, pour lui, les corps ne sont pas des substances. Alors, c'était comme forcé. Il allait être donc forcé, lui, de définir les individus par des rapports, et non pas comme substance. Il va définir [38 :00] un individu dans l'ordre du rapport ou de la relation, et pas dans l'ordre de la substance. Donc, quand il nous dit : "ce qui définit un individu, c'est un certain rapport de mouvement et de repos", il ne faut pas en rester... Si vous restez à la surface des choses, vous vous direz dans les deux cas, chez Descartes comme chez Spinoza, [que] c'est toujours du mv. Mais ça ne veut rien dire, "c'est toujours du mv". Bien sûr, c'est toujours du mv, masse-vitesse. Mais ce n'est jamais ça qui définit l'individu. Ce qui compte, c'est le statut de m et le statut de v. Or je peux dire que chez Descartes, c'est un statut additif, pas du tout parce que m+v, ce qui n'aurait aucun sens, mais, bien plus, parce que mv + m prime v prime, [39 :00] c'est une somme. Les masses entrent dans des rapports additifs.

Chez Spinoza, les individus, c'est des rapports, ce n'est pas des substances. Dès lors, il n'y aura pas addition ! Il n'y aura pas sommation ! Il y aura composition de rapports, ou décomposition de rapports. Vous aurez mv sur... et mv n'existe pas indépendamment. Mv, c'est le terme, c'est un "terme" d'un rapport. Un terme d'un rapport, il n'existe pas indépendamment du rapport. En d'autres termes, je peux dire que déjà chez Leibnitz -- ou plutôt, autant que chez Leibniz, chez Spinoza autant que chez Leibniz – [40 :00] il y a évidemment un abandon des quantités scalaires. Simplement, ça ne va pas être de la même manière, chez Spinoza et chez Leibniz. Il y a autant de critiques de Descartes chez Spinoza que chez Leibniz, d'où une histoire très bizarre. Parce que qu'est-ce que c'est cette histoire de la visite un peu mystérieuse que Leibniz a faite à Spinoza ?

Voilà que Spinoza, qui sortait très peu, n'est-ce pas, reçoit la visite de Leibniz. On ne sait pas très bien ce qu'ils se sont dit. Leur entretien dura -- après tout, c'est aussi important que la rencontre entre deux hommes politiques, c'est même plus important pour la pensée -- Qu'est-ce que Leibniz a dit à Spinoza ? Bon, je dis ça parce que vraisemblablement, j'imagine en face de Spinoza... il ne devait pas parler énormément. On venait le voir, il devait attendre, prudent comme il était. Il disait toujours : " [Il ne] faut pas que je me mette dans cette sale situation !" Leibniz, [41 :00] il n'était pas tellement rassurant avec sa manie d'écrire partout, alors... [*Rires*]

Imaginons, on peut imaginer : là, il entre dans la boutique de Spinoza, il s'assied. Spinoza, très poli, très poli Spinoza, "qu'est-ce qu'il me veut, celui-là ?". Et Leibniz raconte sa visite en disant…, il a donné plusieurs versions, il était menteur comme tout, Leibniz, hypocrite, quoi, [*Rires*] grand philosophe mais très hypocrite, mais toujours dans

une magouille, il était dans des magouilles. Alors, et puis ça variait : quand Spinoza... quand il n'y avait pas trop de réactions politiques, Leibniz disait :"ah, c'est bien Spinoza !". Et quand ça allait mal pour Spinoza, Leibniz disait : "moi, je l'ai vu ? Vous dites que je l'ai vu ? Oh, peut-être, je l'ai croisé, comme ça. [Je ne le] connais pas. Vous savez, il est athée ce type-là !". Leibniz ce n'était pas bon [42 :00] de l'avoir comme ami. Les philosophes, c'est comme tout le monde !

Alors, qu'est-ce qu'ils ont pu se dire ? Dans une des versions de Leibniz, Leibnitz dit : Eh ben, je lui ai montré que les lois de Descartes, concernant le mouvement, étaient fausses. Oh, il y a quelque chose de sûr, c'est qu'en effet, Leibniz est un beaucoup plus grand physicien que Spinoza. Il y a quelque chose de sûr aussi, c'est que, avant la visite de Leibniz, il n'y a aucun texte de Spinoza qui récuse en bloc les lois cartésiennes. Il est sûr aussi que, après la visite de Leibniz, dans une lettre, Spinoza dit : "Toutes les lois de Descartes sont fausses." Il ne l'avait jamais dit avant. Il ne l'avait jamais dit avant, en tout cas, avec cette violence. [43 :00] Avant, il a pris à parti telle ou telle loi, disant : "Ça ne marche pas, il faut la corriger". Il n'a jamais dit avant, « elles sont toutes fausses ». Donc il y a un problème.

Moi, je penserais plutôt que... oui, on pourrait prendre une solution tempérée parce que, étant beaucoup moins spécialiste de certaines questions de physique, notamment concernant le mouvement, Spinoza quand même a été très frappé par l'attaque en règle contre le cartésianisme, l'attaque en règle de Leibniz, et que lui, ça lui a donné alors une raison de revenir à sa conception du rapport. [*Pause*] Sur le rapport, en quoi il y a quelque chose de commun ? *v2*, [44 :00] ça implique la vitesse multipliée par elle-même. Ça passe aussi par des rapports, hein. Pour obtenir la mise au carré, il vous faut des rapports. C'est le rapport qui vous ouvre à la multiplication. Donc Spinoza finalement est beaucoup plus près qu'il ne le sait lui-même, d'une physique du type Leibniz.

Bon, supposons tout ça. Donc, c'est à partir de là que je voudrais vraiment commenter, en commençant par le plus simple. Ben, alors, si c'est vrai, si c'est quand même des choses relativement importantes quant au statut des corps qui se passent à ce niveau, s'il ne faut pas dire des bêtises, ni aller très vite, s'il faut aller au contraire très lentement, même si ça vous embête sur ce point. Eh ben, il faut comme tout reprendre à zéro parce qu'on fera peut-être des découvertes aussi importantes, relativement importantes que... pour la différence Descartes euh... [45 :00] Encore une fois, cela revient à des découvertes simples : "un rapport", ce n'est pas la même chose que "somme". Et il faut y penser quand on lit un texte.

Maintenant il faut repartir à zéro : qu'est-ce c'est, qu'est-ce que c'est un corps simple ? Un corps a un très grand nombre de corps, euh, de parties. Un corps a un très grand nombre de parties qu'on appelle les corps simples. Ces corps simples appartiennent au corps composé, sous un certain rapport. Ça n'est absolument pas cartésien. Bon, on peut s'en tirer, et à partir de là, je ne peux plus suivre, vraiment, je ne peux plus suivre la moindre, le commentaire de Gueroult. Mais encore une fois, ça me paraît très curieux. Je veux dire, c'est presque à vous de [le lire]. C'est ça que je voudrais vous raconter aujourd'hui. Pourquoi... ? Eh ben, ces corps simples, dans le livre II, Spinoza les définit,

[46 :00] et il dit ceci : "Ils se distinguent par le mouvement et le repos, par la vitesse et la lenteur" [*Référence non fournie par Deleuze* : L. II, Prop. XIII, Ax. I, II, Lem. I]. "Ces corps très simples se distinguent par le mouvement et par le repos, par la vitesse et la lenteur". [*Pause*] Sous-entendu, "et même ils ne se distinguent que par là." Les corps les plus simples n'ont entre eux… [*Interruption de l'enregistrement*] [46 :43]

Partie 2

... [les corps] les plus simples. Spinoza nous dit plus, mais ça ne change rien. La distinction des [47 :00] corps simples entre eux, c'est : vitesse et lenteur, mouvement et repos, un point, c'est tout. C'est même par là qu'ils sont très simples. Car les corps composés, eux, vous les reconnaissez à quoi ? C'est qu'ils se distinguent par et sous d'autres aspects. Quels sont ces autres aspects ? A commencer par les plus simples aspects : ils se distinguent par la figure et par la grandeur. Les corps les plus simples ne se distinguent que par mouvement et repos, lenteur et vitesse. C'est là-dessus que je voudrais qu'on réfléchisse. Car je prends – là, il faudrait peut-être faire des cas ; je voudrais vous donner tous les éléments --, je prends le commentaire de Gueroult.

Gueroult nous dit, dans [48 :00] le tome II de son *Spinoza*, qui donc est un commentaire à la lettre de l'*Éthique*, il nous dit : « sans doute, ils ne se distinguent que par le mouvement et le repos » -- là, il est d'accord puisque c'est la lettre du texte --, « ça n'empêche pas qu'ils ont des figures et des grandeurs différentes ». [*Pause*] Bon. Pourquoi est-ce qu'il dit ça ? Parce que Spinoza ne le dit pas ; il ne dit pas le contraire. Gueroult veut dire : attention, ces corps très simples ne se distinguent que par le mouvement et le repos, mais ça ne veut pas dire qu'ils aient même figure et même grandeur. Cela veut dire, tout au plus, que leurs différences de figure [49 :00] et de grandeur ne servent pas, ne sont pas opératoires au niveau des corps très simples. Elles ne prendront de l'importance que par rapport aux corps composés. Mais ils ne peuvent pas, dit Gueroult, ils ne peuvent pas avoir même figure et même grandeur.

Et pourquoi, selon Gueroult, ils ne peuvent pas avoir même figure et même grandeur ? Là l'argument de Gueroult est très étrange, parce qu'il nous dit -- je vous donne le raisonnement de Gueroult avant de vous dire tout ce qu'il trouve déjà là-dedans --, il nous dit en effet, s'ils n'avaient pas même figure et même… s'ils n'avaient… -- non, pardon, euh -- s'ils n'avaient pas des figures et des grandeurs différentes, [50 :00] nécessairement ils auraient alors même grandeur et même figure. S'ils n'avaient pas des figures et des grandeurs distinctes, ils auraient donc même figure et même grandeur, dit Gueroult. Vous comprenez ? Tout de suite, quelque chose me saute dans la tête, je me dis : mais pourquoi il dit ça ? Est-ce qu'il n'y a pas une troisième possibilité ? Si des corps ne se distinguent pas par la figure et par la grandeur, est-ce que ça veut dire qu'ils ont même figure et même grandeur dès lors, ou est-ce que ça veut dire qu'ils n'ont ni l'un ni l'autre, ni figure ni grandeur ? Pourquoi éliminer cette possibilité ? Pourquoi faire comme si cette possibilité était impossible ? Pour une raison évidente ! On me dira : [51 :00] un corps qui n'a ni figure ni grandeur, ce n'est pas un corps. Je n'en sais rien !

Attendons... Je dis juste : il y a bien une troisième possibilité à côté de laquelle Gueroult passe, il me semble, complètement... Il pense, il se donne tout fait – là, il préjuge de quelque chose chez Spinoza --, il considère que tout corps, quel qu'il soit, simple ou composé, a nécessairement une figure et une grandeur, et à ce moment-là, en effet, si un corps, quel qu'il soit, même un corps simple, a figure et grandeur, eh bien, à ce moment-là, s'il n'a pas des figures et des grandeurs distinctes de l'autre, c'est que tous ont même grandeur et même figure. Je dis : non, ça ne marche pas, parce que tant qu'on ne m'aura pas montré qu'il est contradictoire qu'un corps soit sans figure et sans grandeur, il y a une autre possibilité, [52 :00] à savoir : que les corps simples, et seuls les corps simples, n'aient ni grandeur ni figure. A ce moment-là, il faudrait prendre à la lettre l'idée Spinoziste « les corps simples ne se distinguent que par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur », ils ne se distinguent que par là pour une raison simple, c'est qu'ils n'ont ni grandeur ni figure. Mais difficulté pour mon côté, si vous voulez, à savoir : qu'est-ce que cela peut bien être des corps sans grandeur ni figure ?

Mais enfin, Gueroult j'ai l'air de le traiter à mon tour très mal, c'est-à-dire comme s'il n'avait pas lu les textes, car pourquoi est-ce que Gueroult nous dit : « bien que les corps les plus simples ne se distinguent pas par là, ils ont quand même des grandeurs et des figures distinctes » ? Eh bien, il nous le dit en invoquant un texte [53 :00] de Spinoza. Et vous allez voir que, au niveau-là, je détaille ça parce que c'est... quitte à prendre du temps, mais ça ne fait rien, c'est... Voilà le texte : « Définition »: -- je lis lentement... – « Quand quelques corps de la même grandeur ou de grandeurs différentes... Lorsque quelques corps de la même grandeur ou de grandeurs différentes subissent de la part des autres corps une pression qui les maintient appliqués les uns sur les autres, » etc., etc. « Quand quelques corps de la même grandeur ou de grandeurs différentes subissent de la part des autres corps une pression qui les maintient appliqués les uns sur les autres ». Axiome suivant : « Plus sont grandes ou petites [54 :00] les surfaces, les superficies suivant lesquelles les parties d'un individu ou d'un corps composé sont appliquées les unes sur les autres... » Voyez ce que nous dit Spinoza, je retiens... : les parties d'un corps composé s'appliquent les unes sur les autres d'après des surfaces plus ou moins grandes. Or les parties d'un corps composé, ce sont les corps simples. Donc les corps simples s'appliquent les uns sur les autres d'après des surfaces plus ou moins grandes. [55 :00] Je me dis, ça semble, en effet, donner raison à Descartes, pardon, à Gueroult. Voyez, les parties d'un corps composé... - il n'a rien dit, il a traité d'abord les corps simples, il a dit « ils ne se distinguent que par vitesse et lenteur, mouvement et repos. » Bon.

Ensuite, il étudie les corps composés, et il nous dit « les parties des corps composés » -- c'est-à-dire les corps simples -- « s'appliquent les unes aux autres par des surfaces plus ou moins grandes ou petites », « Plus sont grandes ou petites les superficies suivant lesquelles les parties d'un individu ou d'un corps composé sont appliquées... » Alors, comment ? Au point qu'il y a un commentateur [56 :00], un autre commentateur que Gueroult, qui dit qu'il y a une petite... -- c'est un Anglais, il emploie alors un mot, c'est très joli : une petite inconséquence, une petite inconséquence de Spinoza. Gueroult répond : pas du tout, inconséquence, que sans doute les corps simples ne se distinguent que par mouvement et repos, ils n'en ont pas moins des grandeurs et des figures distinctes, simplement ces grandeurs et ces figures distinctes ne vont développer leur

effet qu'au niveau des corps composés. Vous comprenez ? Voilà, c'est bien curieux, ça... Alors on a le choix, comment s'en tirer ? Ou bien dire : non, il faut maintenir la lettre du texte, les corps simples ne se distinguent que par mouvement et repos, c'est-à-dire ils n'ont [57 :00] ni figure, ni grandeur ; et il y aurait une petite inconséquence, comme dit l'autre... Ou bien il faut dire comme Gueroult « Ah ben oui, les corps simples ont bien une figure et une grandeur distinctes, mais... »

Eh bien, c'est très bizarre, ça. C'est d'autant plus bizarre que... Bon, enfin, alors moi, il me semble que c'est ça qu'il faut chercher, quoi. Qu'est-ce que c'est, ça ? Ce statut-là... Les corps simples... Ma question, c'est exactement ceci : moi je parie qu'il faut prendre à la lettre, mais que, en plus, il n'y a pas d'inconséquence. C'est-à-dire, ce que je voudrais montrer, c'est comment à la fois il faut maintenir que [58 :00] les corps les plus simples n'ont ni grandeur, ni figure, et que pourtant, ils s'appliquent les uns sur les autres, ou les uns aux autres, par des surfaces plus ou moins grandes. Ce qui veut dire que ce n'est évidemment pas leurs surfaces à eux, ils n'en ont pas. Alors ce serait quoi ?

Eh bien, je reviens alors presque au point de départ, lorsque Spinoza nous dit : un corps a un très grand nombre de parties, un corps composé a un très grand nombre de parties, « plurime partes », qu'est-ce que veut dire « un très grand nombre » ? Je vous dis tout de suite mon idée parce qu'elle est enfantine en un sens, mais il me semble qu'elle change tout. Pour moi, [59 :00] si on prend à la lettre « plurime partes », « un très grand nombre de parties », ça veut dire déjà qu'il y a une formule qui est un non-sens. Le non-sens, c'est chaque corps simple, chaque corps simple, je veux dire : « un très grand nombre de parties », ça veut dire, en fait, que tout nombre assignable est dépassé. C'est ça le sens de « plurime », « plurime partes ». Un très grand nombre veut dire en fait : « qui dépasse tout nombre assignable ». De quel droit je dis ça, sans forcer ? Parce que c'est courant au dix-septième siècle. A savoir, le dix-septième siècle est plein d'une réflexion sur quoi ? Les grandeurs [60 :00] qui ne peuvent pas s'exprimer par des nombres, à savoir des grandeurs géométriques, des grandeurs géométriques qui ne peuvent pas s'exprimer par des nombres.

Bon, qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Je dis, en d'autres termes, je dis les corps simples, ils vont par infinités. C'est tout simple, ce que je veux dire vraiment, c'est une chose très, très simple. Les corps simples vont par infinités. Mais si c'est vrai, réfléchissez à la formule... Il me semble que ça va nous sortir d'affaire. Les corps simples vont... – [*Deleuze parle un étudiant*] tu diras tout à l'heure, parce que si je perds mon... --, les corps simples vont par infinités, ça veut dire : vous ne pouvez pas parler de « un corps simple », sauf par abstraction, une abstraction [61 :00] dénuée de toute raison. La formule « un corps simple » est dénuée de tout sens. Or c'est en supposant la légitimité de la formule « un corps simple » que Gueroult conclut : si l'on peut parler d'un corps simple, il faut bien que le corps simple ait figure et grandeur. « Les corps simples vont par infinités » signifie suffisamment qu'on ne peut pas parler d'un corps simple. On ne peut jamais parler que d'une infinité de corps simples. Si bien que, qu'est-ce qui a figure et grandeur ? Ce n'est pas tel corps simple, c'est telle infinité de corps simples. Oui ça, oui, d'accord. Telle infinité de corps simples a une figure et une grandeur, attention : plus ou moins [62 :00] grande... Qu'est-ce que ça veut dire ? Une infinité de corps simples a une

figure plus ou moins grande, ça veut dire quoi ? Mais alors, plus ou moins grande, comment ? Si c'est toujours une infinité de corps simples... Mais l'infini, c'est plus grand que toute quantité, donc comment est-ce que... [*Deleuze ne finit pas*]

Eh bien voilà, c'est tout simple, du coup, on est en train de, oui, de faire un progrès. D'accord, une infinité, c'est toujours plus grand que tout nombre, mais, dit Spinoza, et c'est sans doute le point de géométrie sur lequel il tient le plus, c'est la géométrie qui nous apprend qu'il y a des infinis doubles, [63 :00] triples, etc., plein d'autres, d'autres. En d'autres termes, c'est la géométrie qui nous impose l'idée de rapport, de rapport quantitatif entre infinis, au point qu'on puisse parler d'un infini double d'un autre, et d'un infini moitié d'un autre. Tout infini est irréductible aux nombres, ça, Spinoza le maintiendra toujours, c'est un géométriste. Ça veut dire quoi ? Que pour lui, la réalité des mathématiques, elle est dans la géométrie, que l'arithmétique et l'algèbre ne sont que des auxiliaires, que des moyens d'expression, et encore c'est des moyens d'expression extrêmement équivoques. [64 :00]

Il y a toujours eu dans l'histoire des mathématiques, il y a eu toujours un courant géométriste, contre les courants arithmétistes, contre les courants algébristes. Bien plus, toute l'histoire des mathématiques, c'est comme la philosophie : les mathématiques, c'est très, très compliqué cette histoire. Il y a comme à l'origine des mathématiques, si loin qu'on puisse remonter, si on fait, quand on fait l'histoire des mathématiques, on voit très bien deux courants. On voit un courant qu'on appelle, en gros, le courant grec, et le courant grec, ça a toujours été, si loin qu'ils aillent pourtant dans le développement de l'étude du nombre -- et vous allez voir pourquoi ils vont très loin -- si loin que les Grecs soient allés dans les développements du nombre, leur conception des mathématiques est fondamentalement géométriste, à savoir : le nombre est subordonné. [65 :00] Le nombre est subordonné à la grandeur, et la grandeur est géométrique. Et toutes les mathématiques grecques sont fondées là-dessus.

Loin d'étouffer le nombre, c'est très important, ça oriente le nombre vers quoi ? La subordination du nombre à la grandeur géométrique, c'est quoi ? Ça ouvre aux mathématiques une espèce d'horizon fantastique, qui est quoi ? Que les nombres, ça ne vaut pas en soi, ça vaut par rapport à tel ou tel domaine de grandeur. Finalement, les domaines de grandeur ont besoin, ils s'expriment par des systèmes de nombres, mais il n'y a pas d'indépendance du système de nombre. Ce n'est pas le nombre qui détermine la grandeur, c'est la grandeur qui détermine le nombre. En d'autres termes, les nombres sont toujours des nombres locaux. Les nombres, les systèmes de nombres sont toujours affectés à tel ou tel type de grandeur. [66 :00] Primat de la grandeur sur le nombre. Si vous voulez comprendre quelque chose, par exemple, dans les problèmes de l'infini dans les mathématiques, il faut partir de choses très, très simples comme ça. Le primat de la grandeur sur le nombre, dès lors le caractère local du nombre -- j'appelle caractère local la dépendance du nombre par rapport à tel domaine de grandeur -- est fondamental.

Et en effet, réfléchissez à ce qu'on peut dire, par exemple, sur les nombres à cet égard -- j'essaie de gonfler un peu cette thèse. Les nombres... Comment est-ce qu'ils se développent, les nombres ? C'est très intéressant quand vous regardez l'histoire des

nombres, et la multiplication, la prolifération des systèmes de nombres. Lorsque vous regardez ça -- oh, pas de près, hein… --, vous voyez quoi ? Que le nombre s'est développé toujours [67 :00] pour répondre à des problèmes que lui posaient -- enfin pas toujours, je supprime mon toujours -- le nombre s'est souvent développé pour répondre à des problèmes que lui posaient des grandeurs hétérogènes, aux nombres. Par exemple, comment est-ce qu'on est arrivé à former le domaine des nombres fractionnels, qui est un domaine de nombre ? Comment est-ce qu'on est arrivé à développer un autre système de nombres, le système des irrationnels, des nombres irrationnels ? Pas compliqué... Chaque fois, on pourrait dire, ça ce serait la loi géométriste du nombre : chaque fois que la géométrie nous présentait, nous imposait une grandeur, [68 :00] qui ne pouvait pas être exprimée dans le système précédent du nombre.

Et les derniers nombres extraordinairement complexes des mathématiques qui, à la fin du 19eme et au début du 20eme siècle se forment, c'est quoi ? C'est lorsque les mathématiques se heurtent à quelque chose de très bizarre qui appartient à la ligne, à savoir, ce qu'ils appelleront, ce que les mathématiciens appelleront la puissance du continu. Si vous voulez, je veux dire une chose très simple pour que vous compreniez alors : une fraction, c'est quoi ? Ce n'est pas un nombre, une fraction, c'est absurde, ce n'est pas un nombre... Vous écrivez 1/3, une fraction, ce n'est pas un nombre, par définition. Ça deviendra un nombre lorsque vous aurez les fractions. [69 :00] Vous vous mettez devant votre série, là, de nombres entiers, naturels, tout ce que vous voulez, et vous voyez un mathématicien qui écrit 1/3... C'est une ineptie, c'est un non-sens 1/3. 1/3, ce n'est pas un nombre, pourquoi ? Ben, écrivez, dans votre tête : 1/3 = x. Il n'y a aucun nombre, il n'y a pas de x qui multiplié par 3 donne 1. 1/3 serait un nombre si vous pouviez écrire 1/3 = x. Vous ne pouvez pas écrire 1/3 = x puisqu'il n'y a pas de x, il n'y a pas de nombre qui multiplié par 3 = 1. Vous me suivez ? Donc, une fraction, ce n'est évidemment pas un nombre, c'est un complexe [70 :00] de nombres que vous décidez arbitrairement de traiter comme un nombre, c'est-à-dire auquel vous décidez arbitrairement d'appliquer les lois -- d'associativité, etc. etc. -- du nombre. Ce n'est pas un nombre.

Un nombre irrationnel, ce n'est pas un nombre non plus. Donc, je dirais, tous les développements du nombre, et le nombre, ne se seraient jamais développés sinon, je dirais -- d'un certain point de vue --, je dirais que les nombres et les systèmes de nombres ne sont jamais que des traitements symboliques, des manières symboliques de traiter, de traiter quoi ? De traiter des grandeurs irréductibles aux nombres. Alors là, vous fabriquez des complexes de nombres, mais vous voyez que les complexes de nombres -- ou les nombres complexes, [71 :00] ça revient au même --, les complexes de nombres sont éminemment relatifs aux types de grandeurs irréductibles aux nombres que la géométrie vous impose. Donc le primat de la grandeur sur le nombre est un élément fondamental. Au 20ème siècle, un grand logicien mathématicien qui s'appelait [Louis] Couturat, dans un livre qui s'appelait *De l'infini mathématique* (1896), développait encore cette thèse, sur laquelle il allait revenir quelques années plus tard, car c'est très curieux l'histoire de Couturat. Et Couturat, dans ses livres *De l'infini mathématique*, fondait toute sa thèse sur précisément le primat de la grandeur par rapport au nombre. Et, dès lors, l'infini lui paraissait [72 :00] la réalité géométrique elle-même, et le nombre est toujours subordonné

à la découverte non seulement de la grandeur, mais de l'infini dans la grandeur. Bon. Mais il y a une autre tradition mathématique.

Georges Comtesse : Dans la mathématique grecque, sur le point que tu soulèves, peut-être dans la mathématique grecque, il y a eu ce problème de la subordination du nombre à la grandeur géométrique qui provoque des crises, par exemple, l'impossibilité d'une mesure exacte de la diagonale d'un carré parfait [Deleuze : oui], la crise provoquée par Philolaos [de Crotone] dans l'école de Pythagore, par exemple. Donc là, au niveau de la mathématique, des mathématiciens, il y a effectivement cette subordination du nombre à la grandeur [73 :00] géométrique et les crises que cela peut engendrer, les mutations que cela peut engendrer à partir de là. Seulement, dans la philosophie de Platon, par exemple, il y a un renversement de cette position du nombre qui est subordonné à la grandeur géométrique, parce que Platon, lorsqu'il dit que... finalement lorsqu'il y a crise, il faut nécessairement qu'il y ait carré, et pour qu'il y ait carré, il faut nécessairement qu'il y ait des droites, et pour qu'il y ait des droites, il faut des points, et comment définir un point sauf par l'intersection de deux droites, mais comment dire qu'un point, c'est l'intersection de deux droites si on n'a pas déjà le nombre 1 ? Donc il faut que l'arithmétique soit première par rapport à toute grandeur géométrique. Ça c'est un problème de Platon, et Platon [74 :00] en ajoute un autre concernant le langage des mathématiciens : pourquoi dites-vous 1, finalement ? Pourquoi 1, avant de dire une, un point ; ça va encore plus loin. Donc c'est là qu'il introduit le problème de l'hypothétique, et de l'anhypothétique... [Deleuze : Je vais te dire…] Ensuite, s'il est vrai que dans le discours mathématique grec, il y a cette subordination, et encore il faudrait poser la question de la curieuse théorie des nombres chez Pythagore, c'est une théorie très mystérieuse... Alors s'il y a, dans les mathématiques grecques en tout cas, une subordination de l'arithmétique à la grandeur géométrique, peut-être qu'il y a une aporie de la mathématique grecque dans la philosophie de Platon au niveau justement, non seulement du renversement de cette [75 :00] perspective, mais l'aporie même de la pensée qu'il y aurait un premier nombre d'une série, qui sera dite ensuite naturelle, et qui serait un.

Deleuze : Ouais... C'est lié. [*Deleuze parle à un autre étudiant*] Qu'est-ce que tu as à dire ? Alors dis...

Un autre auditeur : J'ai l'impression que Spinoza [serait plus proche d'Euclide] par opposition au pythagorisme. La grande phrase de Pythagore, c'est « tout est nombre » alors que pour Euclide, les éléments mathématiques sont des rai sons, des rapports…

Deleuze : Oui, ça, tout à fait, que Spinoza soit profondément Euclidien, et que on puisse définir Euclide -- alors là, Comtesse serait d'accord lui-même, compte tenu de ce qu'il vient de dire---, qu'on puisse définir Euclide par une subordination, non pas en général du nombre à la grandeur encore une fois, mais des systèmes de nombres – car [76 :00] il n'y a jamais que des systèmes de nombres de ce point de vue, des systèmes de nombres -- au domaines de grandeurs, ça, Spinoza a gardé ce géométrisme absolu. Alors, pour répondre un peu à ces deux remarques, je dirais que, oui... qu'est-ce qui se passe ? En effet lorsque Comtesse dit « attention, mais Platon... » … Mais Platon, vous comprenez...

Interruption du deuxième auditeur : [*Inaudible*] [77 :00]

Deleuze : Ouais, ouais... j'ai peut-être autre chose encore... Mais, en effet ce que tu as dit d'important, il me semble, c'est que ça se réfère à un point d'Euclide, pas à Euclide en général, mais ce que tous les mathématiciens grecs ont considéré d'ailleurs comme étant le sommet d'Euclide, à savoir la théorie des rapports et des proportions. Et c'est [78 :00] au niveau d'une théorie géométrique des proportions et des rapports que s'affirme cette subordination du nombre. Là, il y aurait un point alors complètement spinoziste.

Quant à la question, alors, de l'infini, on la met... Il faudrait voir, d'abord, ce statut très particulier de la théorie des rapports chez Euclide. Ce que je veux dire, là, pour le moment, c'est juste quant à ce que vient de dire Comtesse : « attention, Platon, c'est beaucoup plus compliqué dans l'histoire grecque ». C'est beaucoup plus compliqué, pourquoi ? Parce que, autant qu'on comprenne, je dirais... Ça, c'est un pôle de la géométrie, et ça a été vraiment la grande tradition de la géométrie grecque, et je crois que... ils ne démordront pas de cette tradition, les Grecs.

Mais, il y a une autre tradition. Pour les communications, non seulement à courtes, mais à très longues distances, on n'a pas [79 :00] attendu maintenant pour qu'il y ait ces communications. Il y a une tradition que l'on appelle, enfin que les historiens des mathématiques appellent, à l'autre pôle de la tradition grecque, la tradition hindou-arabe. Or cette tradition hindou-arabe, elle est non moins fondamentale. Et elle consiste, elle, et c'est ça son coup de force après sa création, pas un coup de force, mais c'est comme ça que chez eux... Tout se passe comme si, si vous voulez, il y avait cette espèce de différenciation : eh bien, oui, en Grèce, ça passe par là, en Inde, ça passe par là ! C'est au contraire l'indépendance, et le caractère législateur du nombre par rapport à la grandeur. Et l'acte de naissance de l'algèbre, qui précisément [80 :00] est comme l'expression de cette conception du nombre indépendant de la grandeur, de telle manière que c'est lui qui va déterminer et régler, et commander au rapport de grandeur, expliquera pratiquement par exemple le rôle de la pensée arabe dans la formation de l'algèbre, et là, vous avez tout un courant arithmético-algébriste.

Or c'est très vite que, en Grèce même, les courants dits « orientaux », les courants dits « indiens », « hindous », et le courant géométrique grec s'affrontent. Et précisément, et c'est par là que les remarques de Comtesse sont très justes. Le Pythagorisme, avec son caractère pour nous extrêmement mystérieux [81 :00] -- parce que c'est assez compliqué, et que les textes nous manquent --, le Pythagorisme semble bien être l'espèce de première rencontre fondamentale entre une conception indienne et une conception grecque des mathématiques. Là alors se joue, se joue très, très vivement une histoire qui quand même, je dirais, moi... je ne sais pas, là, ce que tu en penses, toi, Comtesse, mais moi, je serais quand même plus prudent que toi, parce que ce que les Pythagoriciens appellent le nombre, même quand on le ramène à un système de points, ils l'appellent le nombre, et quel est le rapport exact entre le nombre et la figure, c'est quelque chose de très... Ou le nombre et la grandeur chez Pythagore, ce serait, ce serait, il me semble... alors là...certainement en tout cas, ça, [82 :00] ça me dépasse de loin.

Je remarque juste que lorsque, dans la dernière, dans ce qu'on appelle la dernière philosophie de Platon, nous sommes sûrs que, à la fin de sa vie, Platon a développé une théorie que l'on connaît sous le nom, en gros, de « théorie des nombres idéaux ». Les nombres idéaux, chez Platon, qu'est-ce que c'est ? On n'a aucun texte direct. On sait que ça a pris dans la dialectique platonicienne une importance de plus en plus grande. On n'a aucun texte direct sur ces nombres idéaux, aucun texte de Platon. On connaît cette théorie dernière de Platon par Aristote. Or ces nombres idéaux sont pour Platon, d'après le témoignage d'Aristote, comme complémentaires -- alors dans quel ordre ? dans quel sens ? qu'est-ce qui est... ? -- de figures idéales. [83 :00] C'est en quelque sorte des nombres méta-arithmétiques, au-delà de l'arithmétique, qui n'ont pas la même loi d'engendrement que les nombres arithmétiques, et en corrélation avec des figures méta-géométriques, c'est-à-dire les figures qui n'ont pas, qui ne sont pas justifiables ou qui ne renvoient pas à la possibilité d'un tracé dans l'espace.

Alors à ce niveau, là, où vraiment, je suppose, les deux grands courants, le courant algébriste et le courant géométriste, se rencontrent, quelle est la part des nombres idéaux, des figures idéales, etc. ? À quel point ici précisément même on est sorti, à ce niveau là, on est sorti des mathématiques à proprement parler, puisque Platon en fait l'objet de sa dialectique, de sa dialectique finale, de sa dialectique dans sa dernière philosophie ? [84 :00] Or, lui-même distingue complètement le mouvement mathématique et le mouvement dialectique, donc ces nombres supérieurs, qui viennent de la tradition indienne, n'arrivent pas à être définis simplement arithmétiquement ; ils sont définis dialectiquement, indépendamment d'une genèse arithmétique, mais par une espèce de mode de constitution dialectique.

Donc je précise là juste quant à l'intervention de Comtesse que de toute évidence, il me semble, c'est vrai, c'est vrai qu'au niveau de la Grèce, c'est beaucoup plus compliqué qu'un simple courant géométriste, mais que le courant géométriste et le courant algébriste venu de l'Inde se rencontrent à un niveau qui finalement, dépasse la géométrie, mais dépasse également l'arithmétique. Je crois que ça va, en effet, être un moment très, très fondamental dans l'histoire des... [*Deleuze ne termine pas*]

Mais alors, revenons plus à l'histoire [85 :00] de la géométrie euclidienne. Pour le moment, j'en suis seulement à ... C'est que Spinoza pour son compte, là, je crois, il n'y a pas de problème chez lui. Il ne retient, pour des questions que -- allez savoir pourquoi au juste -- mais il se trouve que vraiment, il est pur géométriste.

Je parlais de Couturat, c'est bizarre, vous voyez que même ces changements, c'est des changements qu'il faudrait évaluer... Donc, un logicien mathématicien comme Couturat, dans mon souvenir *De l'infini mathématique,* c'est un livre qui paraît vers 1905 [1896], il écrit après *Les Principes des mathématiques*, vers 1900 [1905], je ne sais pas quoi, 11 ou 12, je suppose, et là, il a complètement changé. Sous l'influence d'un... finalement d'un arithméticien, logicien, algébriste, à savoir sous l'influence [86 :00] de [Bertrand] Russel, il dénonce son livre sur l'infini mathématique, et il dit qu'il renonce au principe du primat de la grandeur sur le nombre. Tout se passe comme s'il passait d'un pôle à l'autre, et il refait toute sa théorie des mathématiques. Or je ne sais pas, moi, je ne suis pas sûr qu'il

ait eu raison ; on ne peut pas dire forcément qu'il avait raison. Je ne suis pas sûr que ce ne soit pas le premier livre qui ait été le plus loin ; on ne sait pas, on ne sait pas bien.

En tout cas, je veux dire quoi, là ? Je veux dire, comprenez, qu'entre nous, lorsque Spinoza nous dit « chaque corps composé a un très grand nombre de corps simples comme parties », je dis : ça veut dire une infinité de parties. Pourquoi ? Parce que les corps simples, ils vont nécessairement par infinités. Seulement, les corps simples, vous vous rappelez, [87 :00] ils n'appartiennent à un corps composé que sous tel rapport qui exprime le corps composé. Ils n'appartiennent à un corps composé que sous un rapport de mouvement et de repos, qui caractérise le corps composé. Bien. Dès lors, vous tenez tout. Un rapport de mouvement et de repos, accordez-moi : on ne comprend pas encore très bien ce que ça veut dire mais, ce n'est pas très compliqué. Il peut être le double d'un autre. [*Pause*] Si le double, ou la moitié, c'est le rapport de mouvement et de repos, le rapport de mouvement et de repos qui caractérise le corps petit a est le double du rapport de mouvement et de repos qui caractérise [88 :00] le corps petit b, c'est tout simple ; je peux écrire : mv = 2 m prime v prime. Ça veut dire : le rapport de mouvement et de repos est le double. Bon.

Qu'est-ce que je dirais, si je me trouve devant ce cas simple : le rapport de mouvement et de repos d'un corps est le double de celui d'un autre corps ? Je dirais : chacun des deux corps a une infinité de parties, de corps simples. Mais : l'infini de l'un est le double de l'infini de l'autre. C'est très simple. [89 :00] En d'autres termes, c'est un infini de grandeur, et pas de nombre. C'est un infini de grandeur, et pas de nombre, ça veut dire quoi ? La grandeur, elle n'est pourtant pas infinie. Le rapport mv, il n'est pas infini. D'où l'importance de l'exemple de Spinoza dans la lettre XII [*à Louis Meyer ; voir la séance du 20 Jan 1981*]. Vous vous rappelez peut-être, puisqu'on en avait parlé un peu, de ça.

Dans la lettre XII, Spinoza considère deux cercles non concentriques, intérieurs l'un à l'autre et non concentriques. Et il dit : « Prenez l'espace entre les deux cercles ». Nous, alors, on prend un exemple simplifié, précisément celui dont, auquel Spinoza ne voulait pas parce que, vu le but qu'il avait dans cette lettre, il lui fallait un exemple plus complexe. Mais je dis juste : [90 :00] prenez un cercle, et considérez les diamètres. Il y a une infinité de diamètres, puisque de tout point de la circonférence, vous pouvez mener un diamètre, à savoir la ligne qui unit le point de la circonférence, un point de la circonférence quelconque, au centre. Un cercle a donc une infinité de diamètres. Si vous prenez une moitié de cercle --l'exemple de Spinoza est aussi simple que ça --, si vous prenez un demi-cercle, il a une infinité de diamètres aussi, puisque vous avez une infinité de points possibles sur la demi-circonférence autant que sur la circonférence entière. Dès lors, vous parlerez bien d'un infini double d'un autre, puisque vous direz [91 :00] que dans un demi-cercle, il y a une infinité de diamètres autant que dans le cercle entier, mais que cette infinité est la moitié de celle du cercle entier. En d'autres termes, là vous avez défini un infini qui est double ou moitié, en fonction de quoi ? En fonction de l'espace occupé par une figure, à savoir, la circonférence entière ou la moitié de cette circonférence. Vous n'avez qu'à transposer au niveau des rapports. Vous considérez deux corps : l'un a un rapport caractéristique qui est le double de l'autre, donc tous les deux, comme tous les corps ; tous les corps ont une infinité de parties. Et dans un cas, c'est un

infini qui est le double de celui de l'autre cas. [92 :00] Vous comprenez ce que veut dire : « les corps simples vont nécessairement par infinités ».

Dès lors, j'ai réponse, il me semble, à mon problème, là, concernant Gueroult. Comment Spinoza peut-il dire : « les corps simples s'appliquent suivant des surfaces plus ou moins grandes » ? Ça ne veut pas dire du tout que chaque surface a une grandeur puisque, encore une fois, ils n'ont pas de grandeur. Pourquoi est-ce que les corps simples -- du coup, maintenant, je ne sais pas, on est presque en état, j'espère, de tout comprendre --, pourquoi est-ce qu'ils n'ont pas de grandeur, les corps simples ? Parce que quand je disais ils vont par infinités, ça voulait dire quoi ? Ça voulait dire justement : qu'est-ce qui va par infinité ? Ce n'est pas n'importe quoi qui va par infinité. [93 :00] Je veux dire : qu'est-ce qui est de telle nature que ça ne peut aller que par infinité, si ça existe ? Et bien, évidemment, il n'y a qu'une chose, c'est : des termes infiniment petits. Des termes infiniment petits, ils ne peuvent aller que par infinités. En d'autres termes, un infiniment petit, là encore, est une formule strictement dénuée de sens. [*Interruption ; fin de la cassette*] [93 :38]

Partie 3

C'est comme si vous disiez un cercle carré ; il y a contradiction. Vous ne pouvez pas extraire un infiniment petit de l'ensemble infini dont il fait partie. En d'autres termes, et ça, le 17ème siècle l'a compris, il me semble, merveilleusement, et c'est ça, je voudrais en arriver là ; c'est pour ça que je passe par tous ces détours un peu... un peu sévères. C'est ça [94 :00] que le 17ème siècle savait et nous -- je ne veux pas dire qu'on ait tort --, que nous, on ne sait plus du tout et qu'on ne veut plus. Pourquoi on ne veut plus, ça, il faudra se le demander. C'est curieux, mais pour le 17ème siècle, toutes les bêtises qu'on dit sur leur conception du calcul infinitésimal, on ne les dirait plus si on était même sensible à ce truc très simple. On leur reproche d'avoir cru aux infiniment petits. Ils n'ont pas cru aux infiniment petits, c'est idiot, c'est complètement idiot. Ils n'ont pas plus cru aux infiniment petits qu'à autre chose. Ils ont cru que les infiniment petits allaient par ensembles infinis, par collections infinies. Il n'y a que comme ça que je peux croire aux infiniment petits : si je crois aux infiniment petits, je crois forcément à des collections infinies.

Nous, on fait comme s'ils croyaient que les collections infinies avaient un terme, qui était l'infiniment petit. Ils ne l'ont jamais cru, c'est même contradictoire. [95 :00] Un infiniment petit, ce n'est pas un terme puisqu'on ne peut pas y arriver. Puisqu'il n'y a pas de fin. Dans l'analyse d'infini, on fait comme s'il y avait une fin à l'infini. Mais c'est complètement grotesque. Dans l'analyse d'infini, il n'y a pas de fin à l'infini puisque c'est de l'infini. Il y a simplement des infiniment petits allant par collections infinies. Si je dis : « Ah mais, [il] faut bien que j'arrive jusqu'à l'infiniment petit », pas du tout, [il] ne faut pas que j'arrive jusqu'à l'infiniment petit. Il faut que j'arrive jusqu'à l'ensemble infini des infiniment petits. Et l'ensemble infini des infiniment petits, il n'est pas du tout infiniment petit, lui. Les infiniment petits, vous ne les extrairez pas de leur ensemble infini, au point que pour quelqu'un du 17ème siècle, ou même déjà de la Renaissance, il n'y a [96 :00] absolument rien de bizarre à dire « ben oui, chaque chose est un ensemble

infini d'infiniment petits, évidemment... ». C'est un mode de pensée très curieux. Je veux dire « très curieux », à la fois, en même temps, qui va complètement de soi.

Pourquoi est-ce que c'est très curieux ? Moi, je veux dire, voilà : Spinoza, j'essaie de retenir ce qu'on peut en garder, là, pour Spinoza directement. Spinoza nous dit, « les corps les plus simples n'ont ni grandeur ni figure », évidemment, puisque ce sont des infiniment petits, et un infiniment petit n'a pas de grandeur ou de figure. Si vous lui donnez une grandeur ou une figure, vous en faites un fini. [97 :00] Vous en faites quelque chose de fini. Un infiniment petit n'a ni grandeur ni figure, ça va trop de soi. Un infiniment petit n'existe pas indépendamment de la collection infinie dont il fait partie. En d'autres termes, les infiniment petits sont des éléments, ils correspondent à l'expression parce que c'est la meilleure, il me semble, et les infiniment petits sont des éléments non formés. Ils n'ont pas de forme. C'est des éléments informels, comme on dit aujourd'hui. Ils se distinguent par vitesse et lenteur, et pourquoi ? Vous devez déjà sentir, parce que vitesse et lenteur, c'est des différentiels. Or ça peut se dire de l'infiniment petit. Mais forme et figure, ça ne se dit pas de l'infiniment petit sans le transformer en quelque chose de fini.

Alors bon, ce sont des éléments informels qui vont par collections infinies. Ça revient à dire : [98 :00] vous ne les définirez pas par figure et grandeur, vous les définirez par : un ensemble infini. Or bon, mais quel ensemble infini ? Comment définir l'ensemble infini ? Là on retombe tout à fait dans ce qu'il disait, lui, tout à l'heure ... un ensemble infini, vous ne le définirez pas par des termes, vous le définirez par un rapport. En effet, un rapport, quel qu'il soit, est justifiable d'une infinité de termes. Le rapport est fini, lui... un rapport fini a une infinité de termes. Si vous dites « plus grand que... », je prends l'exemple le plus bête qui soit, si vous dites « plus grand que... » il y a une infinité de termes possibles. Qu'est-ce qui ne peut pas être « plus grand que... » ? Que quoi ? Eh bien, tout dépend : que quoi ? [99 :00]

Donc « plus grand que » subsume une infinité de termes possibles ; c'est évident. Donc, un ensemble infini sera défini par un rapport. Quel rapport ? Réponse de Spinoza : rapport de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur ; ce rapport, il est lui-même fini, il a une infinité de termes. Dernier point : un rapport définit un ensemble infini ; dès lors, les ensembles infinis peuvent entrer dans des rapports quantitatifs, double, moitié, triple, etc. En quel sens ? Si un rapport -- tout rapport définit un ensemble infini -- si un rapport est le double d'un autre rapport, [100 :00] si je peux dire « le rapport deux fois plus grand que, une fois plus grand que, deux fois plus grand que » -- et je peux, puisque les rapports sont finis, ils correspondent à des ensembles infinis qui sont eux-mêmes doubles, moitiés, ou plus.

Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Oh, eh bien, c'est tout simple, si vous comprenez un petit peu, ça va nous lancer dans la proposition à mon avis la plus étrange -- pour nous --, de la philosophie du 17eme siècle, à savoir : l'infini actuel existe. L'infini actuel existe, et je crois que on peut, on peut vraiment, oui -- j'ai l'air de révéler comme un secret, mais ça me semble, oui, c'est une espèce de secret parce qu'il me semble que c'est la proposition de base, le sous-entendu de base de toute la philosophie au 17eme siècle -- il y a de

l'infini actuel. [101 :00] Qu'est-ce que ça veut dire, cette proposition en apparence étrange, l'infini actuel ? Il y a de l'infini en acte. Eh bien, ça s'oppose à deux choses : l'infini en acte, c'est ce qu'il faut à la fois distinguer du fini, et de l'indéfini. L'indéfini, ça veut dire qu'il y a de l'infini, mais seulement en puissance. On ne peut pas s'arrêter, il n'y a pas de dernier terme. Il n'y a pas de dernier terme, c'est l'indéfini. Le finitisme, c'est quoi ? Il y a un dernier terme. Il y a un dernier terme, et vous pouvez arriver à ce dernier terme, [102 :00] ne serait-ce que par la pensée.

Or ça, c'est deux thèses relativement intelligibles, en tout cas, on y est habitué. Les thèses finitistes et les thèses indéfinitistes, pour nous, c'est aussi simple, une proposition que l'autre : il y a un dernier terme, ou bien il n'y a pas de fin. Dans un cas, vous direz : il y a un dernier terme, c'est quoi ? C'est la position d'une analyse finie, c'est le point de vue de l'analyse finie ; il n'y a pas de dernier terme : vous pouvez aller à l'indéfini, vous pourrez toujours diviser le dernier terme auquel vous êtes arrivé. C'est donc la position d'un infini en puissance, [103 :00] uniquement en puissance. On peut toujours aller plus loin. Cette fois-ci, c'est la position d'une synthèse infinie. La synthèse infinie, ça veut dire : le pouvoir de l'indéfini, pousser toujours plus loin l'analyse.

Or le 17ème siècle, bizarrement, ne se reconnaît ni dans un point ni dans l'autre. Je dirais que les thèses de la finitude, c'est quoi ? Elles sont bien connues ; de tout temps, ça a été ce qu'on a appelé les atomes. Vous pouvez aller jusqu'au dernier terme de l'analyse. C'est l'analyse finie. Le grand théoricien de l'atome, dans l'antiquité, c'est Epicure, puis c'est Lucrèce. Or le raisonnement de Lucrèce est très strict. Lucrèce dit : [104 :00] l'atome dépasse la perception sensible, il ne peut être que pensé. Bon. Il ne peut être que pensé. Mais il marque comme... -- pas exactement de lui-même, mais de même -- il y a un raisonnement de Lucrèce très curieux, qui consiste à nous dire : il y a un minimum sensible. Le minimum sensible, c'est celui… Vous pouvez faire l'expérience facilement, vous prenez un point lumineux, vous le fixez, et ce point lumineux est reculé, jusqu'au point où il disparaît à votre vue. Peu importe que vous ayez la vue bonne ou pas bonne, il y aura toujours un point où, il y aura toujours un moment où le point lumineux disparaît, n'est plus vu. Très bien, appelons ça le minimum sensible. C'est le minimum perceptible, le minimum sensible, il a beau varier pour chacun, [105 :00] pour chacun il y a un minimum sensible. Eh bien, de même, dit-il, de penser l'atome -- puisque l'atome est à la pensée ce que la chose sensible est aux sens --, si vous pensez l'atome, vous arriverez à un minimum d'atome. Le minimum d'atome, c'est le seuil au-delà duquel vous ne pensez plus rien.

Tout comme il y a un seuil sensible au-delà duquel vous ne saisissez plus rien, il y a un minimum pensé au-delà duquel vous ne pensez plus rien. Il y a donc un minimum pensable, autant qu'un minimum sensible. A ce moment-là, l'analyse a fini. Et c'est ça que Lucrèce appelle d'une expression très, très bizarre, non pas l'atome simplement, mais « le sommet de l'atome ». Le sommet de l'atome, c'est ce minimum au-delà duquel il n'y a plus rien. C'est le principe [106 :00] d'une analyse finie. L'analyse indéfinie, on sait aussi ce que c'est. L'analyse indéfinie, c'est quoi ? Évidemment, c'est beaucoup plus compliqué que... Sa formulation, elle est très simple : aussi loin que vous alliez, vous pouvez toujours aller plus loin. C'est-à-dire je dis, c'est un point de vue de la synthèse

puisqu'on se réclame d'une synthèse par laquelle je peux toujours continuer ma division, continuer mon analyse... C'est la synthèse de l'indéfini. [*Pause*] Bien.

Je voudrais vous lire un texte après le 17ème siècle, [107 :00] un texte très curieux. Ecoutez-le bien parce que vous allez voir, je crois, que ce texte est très important. Je ne dis pas encore de qui, je souhaiterais que vous deviniez vous-même de qui il est. [*Pause*] « Dans le concept d'une ligne circulaire, dans le concept d'une ligne circulaire », c'est-à-dire dans le concept d'un cercle, « on ne pense à rien de plus que ceci, à savoir : que toutes les lignes droites tirées de ce cercle à un point unique appelé centre sont égales les unes aux autres ». En d'autres termes, le texte nous dit : dans un cercle, tous les diamètres sont égaux. Tous les diamètres. Et [108 :00] le texte se propose de commenter ce que signifie « tous les diamètres ». Donc, dans un cercle, tous les diamètres sont égaux, d'accord.

Le texte continue : en fait, lorsque je dis cela -- tous les diamètres du cercle sont égaux – « il s'agit simplement, il s'agit simplement ici d'une fonction logique de l'universalité du jugement ». Ça se complique. Ceux qui savent un peu ont déjà reconnu l'auteur ; il n'y a qu'un philosophe qui s'exprime comme ça. « Il s'agit seulement » -- lorsque je dis tous les diamètres sont égaux – « il s'agit seulement de la fonction logique de l'universalité du jugement » -- l'universalité du jugement : tous les diamètres. Jugement universel : tous les diamètres du cercle -- « Il s'agit seulement de la fonction logique [109 :00] de l'universalité du jugement, dans laquelle » -- dans laquelle fonction logique – « le concept d'une ligne constitue le sujet, et ne signifie rien de plus que chaque ligne, et non pas le tout des lignes, qui peuvent sur une surface être tirées à partir d'un point donné… » Ça devient très, très... C'est curieux tout ça... Sentez que quelque chose se passe... C'est comme si, à partir d'un tout petit exemple, c'est une mutation de pensée assez radicale. C'est à partir de là le 17ème siècle s'écroule, enfin si j'ose dire. « Lorsque je dis tous les diamètres sont égaux, c'est simplement une fonction logique de l'universalité du jugement, dans laquelle le concept d'une ligne constitue le sujet » -- le sujet du jugement --, « et ne signifie rien de plus que chaque ligne, [110 :00] et pas du tout : le tout des lignes. Car autrement » -- le raisonnement continue --, « car autrement chaque ligne serait avec le même droit une idée de l'entendement » -- c'est-à-dire un tout --, « car autrement chaque ligne serait avec le même droit une totalité, en tant que contenant comme parties toutes les lignes qui peuvent être pensées entre deux points simplement pensables entre elles, et dont la quantité va précisément à l'infini. » C'est essentiel parce que ce texte est tiré d'une lettre, une lettre, hélas, pas traduite en français ; c'est bizarre parce que c'est une lettre très importante.

C'est une lettre de Kant, c'est une lettre de Kant où Kant répudie d'avance -- je dis les motifs, les circonstances de la lettre --, répudie d'avance ses disciples [111 :00] qui tentent de faire une espèce de réconciliation entre sa propre philosophie et la philosophie de 17ème siècle. Bon, ça nous concerne étroitement. Et Kant dit cela : ceux qui tentent cette opération qui consiste à faire une espèce de synthèse entre ma philosophie critique et la philosophie de l'infini du 17ème siècle, ceux-là se trompent complètement et gâchent tout. C'est important, parce qu'il en a, à son premier disciple post-kantien, Kant, qui s'appelait [Salomon] Maimon, mais ensuite, cette grande tentative de faire une

synthèse entre la philosophie de Kant et la philosophie de l'infini du 17ème siècle, ce sera l'affaire de Fichte, de Schelling, de Hegel. Et il y a une espèce de malédiction de Kant [112 :00] sur une telle tentative, et cette malédiction consiste à dire quoi au juste ?

Je reviens... Vous avez un cercle, et vous dites : tous les diamètres sont égaux. Et je dis : il y a une infinité de diamètres ; un homme du 17ème siècle dirait ça, il y a une infinité de diamètres, et tous les diamètres -- le mot « tous » signifie « l'ensemble infini », « tous » commenté par un homme du 17ème siècle, ce serait : tous les diamètres = l'ensemble infini des diamètres traçables dans le cercle. C'est un ensemble infini, infini actuel. [113 :00] Kant arrive, et il dit : pas du tout, c'est un contresens. Tous les diamètres du cercle, c'est une proposition, là encore, vide de sens. Pourquoi ? En vertu d'une raison très simple : les diamètres ne préexistent pas à l'acte par lequel je les trace, c'est-à-dire : les diamètres ne préexistent pas à la synthèse par laquelle je les produis. Et en effet, ils n'existent jamais simultanément car la synthèse par laquelle je produis les diamètres, c'est une synthèse successive. Comprenez ce qu'il veut dire ; ça devient très fort : c'est une synthèse du temps. Il veut dire : le 17ème siècle n'a jamais compris ce qu'était la synthèse du temps, et pour une raison très simple, c'est qu'il s'occupait des problèmes d'espace, et la découverte du temps, c'est précisément la fin du 17ème siècle.

En fait, « tous les diamètres » est une proposition vide de sens, [114 :00] je ne peux pas dire « tous les diamètres du cercle », je ne peux que dire « chaque diamètre », « chaque » renvoyant simplement à une fonction quoi ? [À une fonction] distributive du jugement, une fonction distributive du jugement, à savoir chaque diamètre en tant que je le trace ici maintenant, chaque diamètre en tant que je le trace ici maintenant, et puis il me faudra du temps pour passer au tracé de l'autre diamètre, c'est une synthèse du temps. C'est une synthèse, comme dit Kant, de la succession dans le temps. C'est une synthèse de la succession dans le temps qui va à l'indéfini, c'est-à-dire elle n'a pas de terme, en vertu même de ce qu'est le temps. Je pourrais, si nombreux soient les diamètres que j'ai déjà tracés, je pourrais toujours en tracer un encore, et puis un encore, et puis un encore. Ça ne s'arrêtera jamais. C'est une synthèse de la production de chaque diamètre que je [115 :00] ne peux pas confondre avec une analyse. C'est exactement : une synthèse de la production de chaque diamètre dans la succession du temps, que je ne peux pas confondre avec une analyse de tous les diamètres supposés donnés simultanément dans le cercle.

L'erreur du17ème siècle, ça a été de transformer une série indéfinie propre à la synthèse du temps en un ensemble infini coexistant dans l'étendue. Alors, sur cet exemple, en effet, il s'agit simplement c'est fondamental. Voyez, le coup de force de Kant, ce sera de dire : finalement, il n'y a pas d'infini actuel ; ce que vous prenez pour l'infini actuel, c'est simplement... Vous dites qu'il y a de l'infini actuel parce que vous n'avez pas vu, en fait, que l'indéfini renvoie [116 :00] à une synthèse de la succession dans le temps, alors quand vous vous êtes donné l'indéfini dans l'espace, vous l'avez déjà transformé en infini actuel ; mais en fait l'indéfini est inséparable de la synthèse de la succession dans le temps, et à ce moment-là, il est indéfini, il n'est absolument pas l'infini actuel. Mais la synthèse de la succession dans le temps, ça renvoie à quoi ? Ça renvoie à un acte du moi, un acte du « je pense », c'est en tant que « je pense » que je trace un diamètre du cercle,

un autre diamètre du cercle, etc., en d'autres termes, c'est le « je pense » lui-même, et ça va être la révolution kantienne par rapport à Descartes.

Qu'est-ce que c'est que le « je pense » ? Ça n'est rien d'autre que [117 :00] l'acte de synthèse dans la série de la succession temporelle. En d'autres termes, le « je pense », le cogito, est mis directement en relation avec le temps, alors que pour Descartes, le cogito était immédiatement en relation avec l'étendue. Alors, voilà, voilà ma question, c'est presque... Ça revient un peu au même que de dire que, aujourd'hui, les mathématiciens ne parlent plus d'infini. La manière dont les mathématiques ont expulsé l'infini -- peut-être qu'on le verra la prochaine fois si on a le temps --, ça, s'est fait comment ? Partout, ça, s'est fait de la manière la plus simple, et presque pour des raisons arithmétiques. A partir du moment où ils ont dit : « mais, une quantité infiniment [118 :00] petite », ça commence, si vous voulez, à partir du 18eme siècle. À partir du 18ème siècle, il y a un refus absolu des interprétations dites infinitistes, et toute la tentative, à partir du 18ème siècle, des mathématiciens, à commencer par d'Alembert, et puis Lagrange, et puis tous, tous, pour arriver jusqu'au début du 20ème siècle, où là ils décident qu'ils ont tout gagné, c'est quoi ? C'est montrer que le calcul infinitésimal n'a aucun besoin de l'hypothèse des infiniment petits pour se fonder.

Bien plus, il y a un mathématicien du 19ème qui emploie une pensée, un terme qui rend très bien compte, il me semble, de la manière de penser des mathématiciens modernes. Il dit : mais l'interprétation infinie de l'analyse infinitésimale, c'est une hypothèse gothique ; ou bien ils appellent ça le stade « pré-mathématique » [119 :00] du calcul infinitésimal. Et ils montrent simplement qu'il n'y a pas du tout dans le calcul infinitésimal des quantités plus petites que toute quantité donnée ; il y a simplement des quantités qu'on laisse indéterminées. En d'autres termes, c'est toute la notion d'axiome qui vient remplacer la notion d'infiniment petit. Vous laissez une quantité indéterminée pour la rendre -- c'est donc la notion d'indéterminé qui vient remplacer l'idée de l'infini --, vous laissez une quantité indéterminée pour la rendre, au moment que vous voulez, plus petite qu'une quantité donnée bien précise. Mais de l'infiniment petit, là-dedans, il n'y en a plus du tout. Et le grand mathématicien qui va donner son statut définitif au calcul infinitésimal, c'est-à-dire [Karl] Weierstrass, à la fin du 19ème et au début [120 :00] du 20ème, il aura réussi à en expulser tout ce qui ressemble à une notion quelconque d'infini.

Bon, alors, je dirais, nous, on est formé comment ? Eh bien, je dirais qu'on oscille entre un point de vue finitiste et un point de vue indéfinitiste. Si vous voulez, on oscille entre -- et ces deux points de vue, on les comprend très bien --, je veux dire on est tantôt Lucrétien, et tantôt on est Kantien. Je veux dire : on comprend relativement bien l'idée que les choses soient soumises à une analyse indéfinie, et l'on comprend très bien que cette analyse indéfinie, qui ne rencontre pas de terme ; forcément elle ne rencontre pas de terme puisqu'elle exprime une synthèse de la succession dans le temps. Donc, en ce sens, [121 :00] l'analyse indéfinie en tant que fondée sur une synthèse de la succession dans le temps, on comprend ça même si on n'a pas lu Kant. Et on voit, on s'y reconnaît dans un tel monde. L'autre aspect, on le comprend aussi, l'aspect finitiste, c'est-à-dire l'aspect atomiste au sens large, à savoir : il y aurait un dernier terme, et si ce n'est pas l'atome, ce

sera une particule, ce sera un minimum d'atome, ou bien une particule d'atome, n'importe quoi. Donc, il y a un dernier terme.

Ce qu'on ne comprend plus du tout, c'est ça... à moins que...qu'il y ait... je voudrais que ça vous fasse le même effet parce que, sinon, ça m'inquiète... Ce que, à première vue, on ne comprend plus, c'est l'espèce de pensée, la manière dont au 17ème siècle, ils pensent [122 :00] l'infini actuel, à savoir : ils estiment légitime la transformation d'une série indéfinie en ensemble infini. Nous, on ne comprend plus du tout ça.

Je prends un texte -- et presque, ce dont je parle, c'est les lieux communs du 17ème siècle --, je prends un texte célèbre de Leibniz, qui a un titre admirable : *De l'origine radicale des choses*. C'est un petit opuscule. Il commence par l'exposé pour mille fois fait, ce n'est pas nouveau chez lui, il ne le présente pas comme nouveau, l'exposé de la preuve de l'existence de Dieu dite cosmologique. Et la preuve de l'existence de Dieu dite « preuve cosmologique », elle est toute simple ; elle consiste à nous dire ceci. Elle consiste à nous dire : [123 :00] Eh bien, vous voyez, une chose, elle a bien une cause. Bon. Cette cause, à son tour, elle est un effet, elle a une cause, à son tour. La cause de la cause, elle a une cause etc., etc., à l'infini, à l'infini. Il faut bien que vous arriviez à une cause première, qui ne renvoie pas elle-même à une cause, mais qui soit cause de soi. C'est la preuve, vous voyez, à partir du monde vous concluez à l'existence d'une cause du monde. Le monde, c'est la série des causes et des effets, c'est la série des effets et des causes. Il faut bien arriver à une cause qui soit comme la cause de toutes les causes et effets. Inutile de dire que cette preuve, elle n'a jamais convaincu personne. Mais enfin, [124 :00] on l'a toujours donnée, c'est la preuve cosmologique de l'existence de Dieu. Elle a été débattue, elle a été contredite de deux manières. Les finitistes vont nous dire : ben non, pourquoi vous n'arriverez pas, dans le monde même, à des causes dernières, c'est-à-dire à des derniers termes. Et puis les indéfinitistes nous disent « ben non, vous remonterez d'effet en cause à l'infini, vous n'arriverez jamais à un premier terme de la série ».
[*Interruption ; changement de cassette ;* 2 :04 :48]

Partie 4

...fini à un ensemble infini qui réclame lui-même une cause. C'est uniquement sous cette forme que la preuve cosmologique [125 :00] serait concluante. Si je peux -- le monde est une série indéfinie de causes, d'effets et de causes -- si je peux légitimement conclure de la série indéfinie des effets et des causes à une collection, à un ensemble des causes et des effets, que j'appellerai le monde, cet ensemble de causes et d'effets doit lui-même avoir une cause. Bon. Kant va critiquer la preuve cosmologique, il va dire : « mais enfin, c'est une pure erreur logique, cette preuve, c'est une pure erreur logique parce que jamais vous ne pouvez considérer une série indéfinie comme si c'était un ensemble -- une série indéfinie [126 :00] successive --, comme si c'était un ensemble infini de coexistence. Bon... Ma question, alors, vous comprenez ma question : nous, on est convaincu d'avance, je suppose. On dit : mais c'est évident que je ne peux pas, de quel droit est-ce qu'en effet... Si une série est indépendante -- vous voyez la valorisation du temps que ça implique, cette découverte de l'indéfini -- parce que si la série indéfinie des causes et des effets ne peut pas être assimilée à une collection infinie, c'est uniquement parce que la

série indéfinie est inséparable de la constitution de la synthèse dans le temps. C'est parce que le temps n'est jamais donné, c'est parce qu'il n'y a pas une collection du temps, tandis qu'il y a des collections spatiales, c'est parce que le temps ne fait pas de collections que l'indéfini est irréductible à l'infini. [127 :00] Si bien que ce n'est pas étonnant que ce point de vue de l'indéfini, qui nous paraît très simple, en fait, il implique une valorisation étonnante de la conscience du temps. Il implique que la philosophie ait fait cette mutation qui fait passer tout le cogito, c'est-à-dire le « je pense », dans une espèce de « je pense le temps » au lieu de « je pense l'espace ».

Or c'est vrai que la philosophie du 17ème siècle, c'est un « je pense l'espace ». Et que c'est au nom de l'espace qu'ils se donnent le droit de considérer que le temps, finalement, est très secondaire et que, dès lors, je peux constituer une série indéfinie dans le temps en une collection de simultanéités dans l'espace. En d'autres termes, ils croient à un espace infini. [128 :00] Dès lors, ils pensent à la possibilité d'un infini actuel et, en quelque sorte, ils se battent sur deux fronts. Vous comprenez ? Ils se battent contre le finitisme, d'où tous ces auteurs, que ce soit Descartes, que ce soit Malebranche, que ce soit Spinoza, que ce soit Leibniz, vont refuser, là, vont refuser tout le temps l'hypothèse des atomes. Ça va être leur ennemi. Ça, ils dénoncent, il n'y a pas un de ces auteurs qui ne s'en prennent... « surtout ne croyez pas que ce dont je vous parle, ce soient des atomes ». Leibniz, tout le temps, quand il parle de ces infiniment petits, il dit : « les infiniment petits, rien à voir avec les atomes ». Vous voyez pourquoi... Un atome, ce n'est pas du tout un infiniment petit. Et d'autre part, c'est eux, si vous vous mettez à leur place, c'est pour eux que [129 :00] tout se renverserait, si on se met à leur place. C'est-à-dire, je veux dire... c'est pour eux que l'argument de Kant, c'est complètement des médisances. Quelqu'un dirait à un homme du 17ème siècle : « Mais voyons, tu n'as pas le droit de convertir une succession dans le temps en une collection dans l'espace... », eh bien, cette formule, elle-même, elle est vide, parce qu'elle ne prend un sens, cette formule « je n'ai pas le droit de convertir une succession dans le temps en une coexistence dans l'espace, en une simultanéité dans l'espace », ça n'a de sens que si j'ai dégagé, encore une fois, une forme du temps qui ne fait pas ensemble, une forme du temps immédiatement [130 :00] et irréductiblement sérielle, une conscience sérielle du temps, telle que l'ensemble du temps soit une notion dénuée de sens. Si j'ai dégagé dans une conscience du temps une réalité sérielle et irréductiblement sérielle du temps, à ce moment-là, en effet, je suis dans des conditions telles que je ne peux plus convertir des séries temporelles en agrégats ou en ensembles spatiaux.

Bon, est-ce que ça n'est pas la même chose, je veux dire, est-ce qu'on ne retrouve pas… -- comme ça, ça nous permettra d'en finir pour aujourd'hui -- Je disais, il y a deux branches des mathématiques, les grandeurs supérieures aux nombres, [131 :00] et au contraire, le nombre indépendant par rapport aux grandeurs, en gros, ce que j'appelais le thème grec et puis le thème indien, et là, maintenant, je dirais, du côté de la tendance où le nombre est plus profond que la grandeur, et finalement pilote la grandeur, à la limite, cette indépendance du nombre, elle ne peut se fonder que sur une conscience du temps, car en effet, qu'est-ce que c'est que l'acte de la synthèse temporelle ou, bien plus, l'acte de la synthèse du temps par lequel je produis une série indéfinie ? L'acte de la synthèse du temps par lequel je produis une série indéfinie, [132 :00] c'est le nombre. C'est le

nombre, avec la possibilité la plus simple -- ça se complique ensuite -- mais avec la possibilité toujours d'ajouter un nombre au nombre précédent. C'est le nombre qui exprime dès lors le « je pense » à l'état pur, à savoir l'acte de la synthèse par lequel je produis la série indéfinie dans le temps.

Au contraire, l'autre racine, c'est la conscience sans doute la plus aiguë de l'espace. C'est la conscience sans doute la plus aiguë de l'espace qui me fait dire ou qui me fait vivre en tant qu'homme comme l'être dans l'espace, celui qui est dans l'espace. A ce moment-là -- et le temps [133 :00] n'est strictement qu'un auxiliaire, comme ils disaient tous à ce moment-là, un auxiliaire pour la mesure de l'espace -- alors là, qu'il y ait eu une mutation dans la pensée, lorsque la pensée s'est confrontée non plus à son rapport direct avec l'espace, mais avec son rapport direct avec le temps... Or je veux dire que parfois, il y a des textes qui sont comme à cheval, mais comprenez, en fait, c'est très bizarre, ces textes qui paraissent à cheval, parce que c'est un peu suivant la teinte de notre âme, âme moderne ou pas. Je vous ferai remarquer que tout change actuellement, parce que d'une certaine manière, je me demande si on n'est pas revenu à une espèce de 17ème siècle, mais par des détours. Je dirais que, presque, si j'essayais de situer alors, mais vraiment en faisant du grand vol d'oiseau... Le grand vol d'oiseau, c'est quoi ? Ça a été une période où le problème principal, comment dire, [134 :00] cessant toute affaire urgente, cessant, finalement, l'affaire urgente, c'était quoi ? C'était : mon rapport avec le temps, et c'est ça qui a défini la pensée moderne pendant très longtemps, la découverte du temps, c'est à dire la découverte de l'indépendance du temps, que j'étais un être temporel et pas simplement un être spatial. C'est certain, je ne crois pas que, pour le 17ème siècle, je sois fondamentalement un être temporel.

Ça implique des choix ; ça implique, je ne sais pas, toutes sortes de choses, mais, quand je dis à partir du 18ème siècle, ce qui fait la rupture, ce qui fait la réaction contre la philosophie classique, c'est ça. C'est la découverte : je suis un être [temporel]... [*Très brève discussion à côté, quelqu'un offre quelque chose à Deleuze, et il l'en remercie*] [135 :00] Vous comprenez, c'est là qu'il y a des actes aussi importants que ce qui se passe en art, parce que c'est la même chose qui se passe en art. La littérature du 17ème siècle, même chez des auteurs dits mémorialistes, par exemple, je pense à Saint Simon, ce n'est évidemment pas les problèmes de temps qui les concernent. C'est 18ème, 19ème siècle où là on affronte le temps.

Prenez un texte célèbre de Pascal, sur les deux infinis. Pascal explique que l'homme est coincé entre deux infinis ; ça me paraît très typique, ce texte, parce que ça passe pour un texte extrêmement moderne, en un sens, comme le premier grand texte existentialiste de Pascal. Rien du tout. Il ne nous fait cet effet de texte très moderne [136 :00] -- il est génial, ce texte, ça c'est..., je ne veux pas dire qu'il n'est pas génial... -- mais il ne nous fait l'effet d'un texte moderne que parce qu'on décentre complètement la lecture. On passe notre temps -- et ce n'est pas un tort, souvent, on tire d'un texte les résonances qu'il a avec le nôtre --, mais en fait, Pascal, ce n'est pas du tout un texte moderne, c'est un texte pur 17ème siècle, génie en plus. En effet, c'est un texte qui nous dit : l'homme est coincé spatialement entre deux infinis, l'infiniment grand, que vous pouvez vous représenter vaguement par le ciel, et l'infiniment petit, que vous pouvez vous représenter

vaguement dès que vous regardez un microscope. Et il nous dit : ce sont deux infinis actuels. C'est un texte signé 17ème à l'état pur, je dirais : quel est le texte représentatif du 17ème ? Le texte de Pascal sur les deux infinis.

Et, comme on dit, il y a bien un tragique du texte, mais c'est du mode : comment s'orienter, là-dedans ? C'est-à-dire, c'est un problème d'espace. [137 :00] Quel va être l'espace de l'homme entre ces deux infinis spatiaux ? Et il y a tout ce que vous voulez, le désespoir, la foi qui s'introduit là-dedans, mais pas du tout moderne. Un texte moderne, ce serait quoi ? Ce serait un texte temporel. Ce serait : comment s'orienter dans le temps. Et comment s'orienter dans le temps, et c'est là-dessus que tout le romantisme s'est fondé. Et si Kant a quelque chose à voir dans la fondation du romantisme allemand, c'est parce que Kant a été le premier en philosophie à faire cette espèce de changement d'aiguillage très, très fort, à savoir : nous faire passer du pôle espace au pôle temps, au niveau de la pensée -- puisqu'il s'agissait de philosophie – [138 :00] au niveau de la pensée : le « je pense » n'est plus mis en rapport avec l'espace, il est mis en rapport avec le temps. Bon.

Or à ce moment-là, vous pouvez trouver désespoir, espoir pour l'homme, toutes les tonalités existentielles que vous voulez, ce n'est pas les mêmes suivant que c'est des tonalités spatiales ou des tonalités temporelles. Je crois que si un classique et un romantique ne se comprennent pas ou ne peuvent pas se comprendre, c'est évidemment parce que les problèmes subissent une mutation absolue quand vous faites ce changement d'aiguille, quand vous mettez sur le pôle temps et pas sur le pôle espace. Et je dis : la littérature, c'est pareil en littérature, en musique, tout ça, ça a été la découverte du temps, le romantisme, à chaque fois, ça a été la découverte du temps comme force de l'art, ou comme force de la pensée dans le cas de Kant, comme forme de la pensée.

Dans la musique, que ce soit déjà, je ne sais pas, moi... le grand premier dans l'ordre ce serait Beethoven, mais ensuite tout le romantisme, [139 :00] ça a été cette espèce de problème, là : comment rendre le temps sonore ? Le temps, il n'est pas sonore, et bien, comment rendre le temps sonore ? Vous ne pouvez pas comprendre les questions de symphonie, vous ne pouvez même pas comprendre la question de la mélodie telle que le romantisme la réinterprètera... -- parce que la mélodie, avant, dans le temps, ce n'était pas du tout ce problème du temps. La mélodie dans ce qu'on appelle un lied, par exemple, alors là c'est le problème temporel à l'état pur. Et le problème spatial y est étroitement subordonné, à savoir, c'est le temps du voyage. Je pars, je pars de ma terre natale, etc., et ce n'est pas du tout pensé en termes d'espace ; c'est pensé en termes de temps, et la ligne mélodique, c'est la ligne du temps. Bon, mais… [*Deleuze ne termine pas*]

Et la littérature, ce sera ça -- le roman, le roman, vous comprenez, l'acte du roman à partir du 18ème siècle, c'est que le roman qu'on perçoit, il est temporel. Et que faire un roman, c'est, précisément, non pas raconter [140 :00] quelque chose sur le temps, mais tout situer, et que c'est l'art qui situe les choses en fonction du temps. Il n'y a pas d'autre roman que celui du temps. Un très bon critique, un très bon critique de littérature du 20ème siècle, qu'on ne lit plus hélas, mais je vous conseille vivement d'en lire si vous en trouvez des livres d'occasion chez les bouquinistes, qui s'appelle Albert Thibaudet, le

disait très bien -- c'était un disciple de Bergson, et c'est très, très merveilleux, c'était un très grand critique. Il dit : ben, oui, un roman, comment il faudrait définir un roman, ce n'est pas difficile, c'est un roman à partir du moment où ça dure, dès qu'il y a de la durée, ça dure... Une tragédie, ça ne dure pas. Il disait une chose très simple : une tragédie c'est... Mais il disait mieux que Bergson : une tragédie, c'est toujours des sommets, des moments critiques, soit [141 :00] dans le fond soit au-dessus, etc. Mais l'art de la durée, de quelque chose qui dure et, à la limite, qui se défait, une durée qui se défait : c'est ça, un roman. C'est un roman dès que vous décrivez une durée qui se défait. Enfin, l'auteur qui le plus fait un manifeste du temps lié à son œuvre, c'est Proust. Bon, toute cette époque... Quand je dis, il faudrait voir si on n'a pas des re-fiançailles avec le 17eme siècle...

Claire Parnet : J'ai un bon exemple. Il y a un exemple dans les *Préludes* de Debussy, où il écrit tout à fait en début : « le rythme a la valeur sonore d'un paysage triste et enneigé ». Là, vraiment, c'est de l'ethos, quoi. C'est un lieu qui...

Deleuze : Oui, oui, c'est très génial, le retour à l'espace, mais, alors, évidemment qui ne sera pas un retour au 17ème siècle.

Mais si vous voulez, dans tous les domaines... [142 :00] la redécouverte, je crois -- j'emploie, je dis ça pour relier les choses avec ce qu'on fera plus tard sur la peinture --, la naissance d'un nouveau, dans l'art de la fin du 19ème et à partir du début du 20ème, le retour à une espèce de colorisme, à des formules de colorisme extrêmement -- alors tout à fait nouvelles, mais -- qui précisément rompent, rompent avec ce qui avait été cherché assez longtemps concernant une peinture de lumière. Il me semble que c'est par la couleur que, dans la peinture, l'espace est revenu à la peinture. Dans la peinture de lumière, il y a toujours un drôle de phénomène qui est comme s'ils captaient picturalement le temps. Remarquez, ce n'est pas plus difficile que de le capter musicalement. Le temps, il n'est pas sonore par lui-même, il n'est pas visible non plus. D'une certaine manière, la peinture de lumière, elle nous donne comme un équivalent pictural du temps, mais la peinture de couleur, c'est tout à fait autre chose, ce qu'on appelle le colorisme. [143 :00] Ce qu'on appelle le colorisme, c'est-à-dire lorsque les volumes ne sont plus faits en clair-obscur, mais sont faits par la couleur, c'est-à-dire par les purs rapports de tonalité entre couleurs, là il y a une espèce de reconquête d'un espace, d'un espace pictural direct.

Or je crois aussi que tous les... tous les mouvements dits « informels » et même abstraits, c'est une reconquête précisément d'un espace pictural pur. Bon, supposons, mais pensez à, par exemple, l'importance pour nous... Je dirais : qui c'est, les clefs ? Un type comme Blanchot... Je crois qu'une des importances de Blanchot, ça a été de refaire une espèce de conversion à l'espace. Blanchot, c'est très frappant qu'il pense très peu en termes de temps. Son problème, c'est vraiment un problème de la pensée par rapport à l'espace. Pensez à son livre *L'Espace littéraire*. *L'Espace littéraire*, c'est comme un manifeste qui s'oppose [144 :00] au temps littéraire. En musique, en peinture, tout ça, il me semble qu'il y a un retour, précisément, une espèce de ... [*Deleuze ne termine pas*]

Tout comme en mathématiques, s'est reconstituée une théorie dite « des ensembles », et que, au niveau de la théorie des ensembles, ils ont rebuté -- et c'est ça qui me paraît très, très frappant --, eux qui avaient réussi à expulser l'infini de partout dans les mathématiques, c'est au niveau de la théorie dite « théorie des ensembles » qu'ils ont retrouvé une aporie, une difficulté relative à l'infini. L'infini s'est réintroduit dans les mathématiques par le biais -- en un sens, très spécial --, par le biais de la théorie de ensembles. C'est très, très curieux. Et il y a aussi, dans toutes les disciplines, une espèce de retour aux ensembles de coexistence, aux ensembles de simultanéité. [145 :00]

Alors, je veux dire, ce serait peut-être pour nous des conditions bonnes pour précisément nous sentir plus familiers avec cette pensée du 17ème siècle. C'est des gens qui pensent très spontanément en termes d'infinis actuels. Quand on leur présente une chose finie, eh bien, ils pensent tout droit qu'une chose finie est coincée entre deux infinis actuels : l'infini actuel de l'infiniment grand, et l'infini actuel de l'infiniment petit, et qu'une chose n'est qu'un pont entre ces deux infinis, si vous voulez, un micro-infini et un macro-infini, et que le fini, c'est précisément comme la communication comme de ces deux infinis. Bon... Et ils pensent très spontanément, je veux dire très naturellement, si bien que des objections comme celles de Kant, [146 :00] comprenons bien ce qu'elles veulent dire : ça ne peut pas leur venir à l'esprit, dans la mesure où l'objection de Kant ne prend un sens, véritablement, que si toutes ces coordonnées du monde du 17ème siècle se sont déjà écroulées.

Tout ça pour vous faire sentir qu'une objection, on ne peut pas... Vous comprenez, une objection, en un sens, elle vient toujours du dehors. Parce que les gens, ils ne sont pas idiots, sinon les objections, ils se les seraient déjà faites à eux-mêmes. Elles viennent toujours d'un point de vue irréductible au système de coordonnées dans lequel vous êtes. Alors en effet : c'est d'un point de vue extérieur, à savoir le point de vue du temps, que Kant peut dire : « Ah non ! Votre infini actuel, rien du tout... ». Mais je ne peux pas dire que le progrès donne raison à Kant, ça n'aurait strictement aucune idée. Encore une fois, l'idée des collections infinies nous revient, pas à la manière du 17ème siècle, [147 :00] mais par d'immenses détours. Voilà que l'idée d'ensembles infinis -- des ensembles infinis doués de puissances variables, de telle ou telle puissance -- nous revient plus.

Donc, s'il fallait définir les philosophes du 17ème siècle, moi je dirais une chose très simple : c'est des gens, c'est des hommes qui pensent naturellement, comme spontanément, naturellement, au sens philosophique, en termes d'infinis actuels, c'est à dire : ni finitude, ni indéfini.

Bon, ben, on en a assez... Voila ! Donc, la prochaine fois, quand même, [il] faudra... On verra ce qu'il en sort pour la théorie de l'individu chez Spinoza. [147 :43 ; *Bruits dans la salle ; on entend Deleuze dire à quelqu'un* : Merci, merci, merci beaucoup…] [*Fin de la séance*] [2 :28 :04]

Gilles Deleuze

Spinoza, Les Vitesses de la pensée

Séance 11, le 17 février 1981

Transcription : Partie 1, Marielle Burkhalter ; Partie 2, Vanessa Soubiran ; Partie 3, Charles J. Stivale ; transcription augmentée, Charles J. Stivale

[*La transcription suivante et l'horodatage se basent sur l'enregistrement disponible sur YouTube attribué à WebDeleuze, malgré le fait que le lien à l'enregistrement ne se trouve pas au site WebDeleuze. L'autre version de l'enregistrement, attribuée à SocioPhilosophy à YouTube, ne contient pas le tout début des remarques de Deleuze, d'où un décalage entre les deux versions. Quant aux transcriptions disponibles à WebDeleuze et Paris 8, les deux versions omettent entièrement la partie 3, c'est-à-dire les 25 dernières minutes.*]

Partie 1

… Ceux qui n'entendront rien, vous partez parce que ce n'est pas [la peine], comme je suis très malade, je n'ai pas grand-chose à dire, voilà, voilà. Alors, écoute…

La dernière fois, dans notre effort pour [*Pause*] analyser les différentes dimensions de l'individualité, j'avais essayé de développer ce thème précisément de la présence de l'infini dans la philosophie du 17ème siècle, et comment, sous quelle forme [1 :00] se présentait cet infini. Or, c'est un thème très flou, si vous voulez, et il me semble que ça vaut vraiment pour la nature de cette pensée au 17ème siècle, et je voudrais là presque en tirer des thèmes, des thèmes relativement flous, toujours concernant cette conception de l'individu, c'est presque essayer d'ajouter des remarques concrètes pour vous faire sentir cette espèce de conception infinitiste de l'individu. Mais, je dis, particulièrement dans le cas de Spinoza, mais là peut-être justement, et c'est ce qui m'intéresse aujourd'hui, que Spinoza donne une expression parfaite et comme poussée jusqu'au bout de thèmes épars [2 :00] chez d'autres auteurs du 17ème siècle.

Je dis dans toutes ses dimensions, l'individu tel que le présente Spinoza, j'aurais envie de dire trois choses, que d'une part, il est rapport, que d'autre part, il est puissance, et que, enfin il est, dès lors, mode, mais un mode très particulier, un mode qu'on pourrait appeler mode intrinsèque, mode intrinsèque. Et au moins au début d'aujourd'hui, c'est ça ce que je voudrais expliquer, ces trois thèmes. L'individu, pour fixer des mots en latin, [3 :00] c'est des termes qui réapparaissent beaucoup dans les philosophies du Moyen âge, de la Renaissance, je dirais que l'individu en tant que rapport nous renvoie à tout un plan qui peut être désigné sous le nom de la composition (*compositio*), la composition, comme si, dès lors, tout l'individu étant rapport, il y avait une composition des individus entre eux, et l'individuation n'était pas séparable de ce mouvement de la composition.

Deuxième point, il est puissance c'est-à-dire *potentia*. Ce serait le second grand concept de l'individualité, non plus la *compositio* qui renvoie aux rapports, mais la *potentia*. Le troisième, étant *potentia*, il est quelque chose de très spécial qui recevra le nom, en effet chez certains philosophes du Moyen Age, qui avait reçu le nom de [4 :00] mode intrinsèque, *modus intrinsecus. Le modus intrinsecus*, vous le retrouvez très souvent au Moyen Age, dans certaines traditions, sous le nom de *gradus*. C'est le degré, le mode intrinsèque ou le degré. C'est donc chacun de ces trois domaines -- rapport et composition de rapports, puissance, degré ou mode intrinsèque -- que je voudrais un peu essayer de définir le plus concrètement possible.

Je dis d'abord : Voyez bien qu'il y a quelque chose de commun à ces trois thèmes. C'est par là et c'est sous ces trois termes à la fois que l'individu n'est pas substance. S'il est rapport, [5 :00] il n'est pas substance parce que la substance concerne un terme et non pas un rapport. La substance, elle est, comme ils disent au Moyen Age -- le latin est très commode là -- elle est terminus, elle est un terme. S'il est puissance, il n'est pas substance non plus parce que ce qui est substance fondamentalement, c'est la forme, c'est la forme qui est dite substantielle. Et enfin, s'il est degré, il n'est pas substance non plus. Pourquoi ? C'est que sans doute tout degré renvoie à une qualité qu'elle gradue ; tout degré est degré d'une qualité. Or, ce qui détermine une substance, c'est une qualité, mais le degré d'une qualité n'est pas substance. [6 :00]

Vous voyez que tout ça tourne autour de la même intuition de l'individu comme n'étant pas substance. Je commence par le premier caractère : l'individu est rapport. C'est peut-être une des premières fois, il me semble, dans l'histoire de la philosophie que va se dessiner une tentative pour penser le rapport à l'état pur. Mais qu'est-ce que ça veut dire penser le rapport à l'état pur ? D'une certaine manière, est-il possible de penser le rapport indépendamment de ses termes ? Le rapport à l'état pur serait indépendant de ses termes. Qu'est-ce que ça veut dire un rapport indépendant de ses termes ? Il y avait déjà eu une tentative assez forte chez un grand philosophe de la Renaissance dont on a un peu parlé pour évoquer son nom, à savoir, chez Nicolas de Cuses. [*Voir la discussion de Nicolas de Cuses lors des séances sur Spinoza le 2 et le 9 décembre 1980.*] [7 :00] Dans beaucoup de ses textes que je trouve vraiment très beaux, il y a eu une idée qui tellement sera reprise ensuite. Il me semble que c'est chez lui qu'elle apparaît fondamentalement, à savoir que tout rapport est mesure ; seulement que toute mesure, c'est-à-dire tout rapport plonge dans l'infini. Il le montre à propos d'analyses, il s'occupait beaucoup, le Cardinal de Cuses, d'histoires concernant la pesée, de la mesure des poids. Il a des pages très bizarres sur la pesée, la mesure des poids en tant que la mesure relative de deux poids renvoie à une mesure absolue, et la mesure absolue, elle, met toujours en jeu l'infini. C'est très bizarre, ce thème, si vous voulez, il y a une immanence du rapport [8 :00] pur et de l'infini. On entend par « rapport pur » le rapport séparé de ses termes. Donc c'est pour cela que c'est tellement difficile de penser le rapport indépendamment de ses termes. Ce n'est pas parce que c'est impossible, mais parce que ça met en jeu une immanence mutuelle de l'infini et du rapport.

Bon alors, qu'est ce ça veut dire, ça ? Comme si, à ce moment-là, on pouvait définir l'intelligence, l'intellect, comme la faculté de poser des rapports. Mais, précisément dans

l'activité dite intellectuelle, il y a une espèce d'infini qui est impliqué. C'est au niveau du rapport que se ferait l'implication de l'infini par l'activité intellectuelle. Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Sans doute, est-ce qu'il faut attendre le 17ème siècle pour trouver [9 :00] un premier statut -- je ne dis pas que l'on s'en tiendra là -- mais un premier statut du rapport indépendant de ses termes. Car ce que beaucoup de philosophes cherchaient dès la Renaissance, y compris avec les moyens mathématiques dont ils disposaient, ça va être porté à une première perfection au 17ème siècle grâce précisément au calcul infinitésimal.

En quoi, là, je voudrais dire des choses très simples qui n'engage absolument rien de vos connaissances en mathématiques, c'est-à-dire que même si vous n'en avez aucune vous vous devez comprendre ceci : le calcul infinitésimal met en jeu un certain type de rapport. Ma question est : quel type de rapport arrive au jour avec le calcul infinitésimal, et qui sans doute était pressenti avant grâce à des méthodes dites d'exhaustion [10 :00] qui était comme une préfiguration du calcul infinitésimal ? Le rapport auquel le calcul infinitésimal donne un statut solide, ou en tout cas, apparemment solide, c'est ce qu'on appelle un rapport différentiel, et un rapport différentiel est du type dy/dx égale. Égale quoi, on va voir ; dy/dx égale. Bon, comment définir ce rapport dy/dx = ? Encore une fois, je ne fais appel à rien, aucune connaissance mathématique, donc, que tout le monde doit comprendre.

Ce qu'on appelle dy, c'est une quantité infiniment petite, ou comme ce sera nommé, une quantité [11 :00] évanouissante, une quantité plus petite que toute quantité donnée ou donnable. Quelle que soit la quantité que vous vous donnez dy, quelle que soit la quantité de y que vous vous donnez, c'est-à-dire quelle que soit la valeur de y considérée, dy sera plus petit que cette valeur si loin que vous alliez. Donc, je peux dire dy en tant que quantité évanouissante est strictement égal à zéro par rapport à y. De la même manière, dx est strictement égal à zéro par rapport à x. En effet, dy est la quantité évanouissante de y, [12 :00] dx est la quantité évanouissante de x. Donc, je peux écrire, et les mathématiciens écrivent dy/dx = 0/0. C'est le rapport différentiel. Vous me suivez ? Si j'appelle y une quantité des abscisses, et x une quantité des ordonnées, je dirais que dy = 0 par rapport aux abscisses, dx = 0 par rapport aux ordonnées.

Voilà la question. Là-dessus vous comprenez ça, bon très bien, ce n'est pas difficile, dy/dx = 0/0, d'accord ? Est-ce que c'est égal à zéro ? Évidemment non. [13 :00] dy n'est rien par rapport à y, dx n'est rien par rapport à x, mais dy sur dx ne s'annule pas. Le rapport subsiste, et le rapport différentiel se présentera comme la subsistance du rapport quand les termes s'évanouissent. Ils ont trouvé -- là c'est très, très important -- ils ont trouvé l'outil mathématique, et même quand ils le traitent uniquement comme outil, comme convention ; ils ont trouvé la convention mathématique, ils ont fondé la convention mathématique qui leur permet de traiter des rapports indépendamment de leurs termes. Or quelle est cette convention mathématique ? Je résume : c'est l'infiniment petit. Voilà en quoi je peux dire : le rapport pur implique nécessairement l'infini [14 :00] sous la forme de l'infiniment petit car le rapport pur, ce sera le rapport différentiel entre quantités infiniment petites. C'est au niveau du rapport différentiel qu'est exprimée, à l'état pur, l'immanence réciproque de l'infini et du rapport. Si vous comprenez ça, vous

avez presque tout compris. Je dis dy/dx = 0/0, mais 0/0, ce n'est pas zéro. En effet, ce qui subsiste lorsque y et x s'annulent sous forme dy et dx, ce qui subsiste, c'est le rapport dy/dx qui, lui, n'est pas rien.

Or ce rapport dy/dx, qu'est-ce qu'il désigne ? [15 :00] A quoi est-ce qu'il est égal ? Mettons, pour procéder vraiment très simple[ment] -- mais justement, c'est ce que je souhaite -- on dira dy/dx égale z, c'est-à-dire qu'il ne concerne rien de y ni de x, puisque c'est y et x sous forme de quantités évanouissantes, bon, qui ne concerne rien concernant y et x, qui désignent z. Je veux dire quoi ? Exemple tout simple. Quand vous avez un rapport dy/dx dégagé à partir du cercle, ce rapport dy/dx = 0/0 ne concerne rien du cercle, à partir d'un cercle, mais renvoie à une tangente dite trigonométrique. [16 :00] Bon, là, peu m'importe, vous n'avez pas besoin de comprendre quoi que ce soit. Vous comprenez juste : dy/dx = z, c'est-à-dire le rapport qui est indépendant de ses termes va désigner un troisième terme et va servir à la mesure et à la détermination d'un troisième terme : la tangente trigonométrique. Je peux dire, en ce sens que, voyez, le rapport infini, c'est-à-dire le rapport entre infiniment petit renvoie à quelque chose de fini. L'immanence mutuelle de l'infini et du rapport est dans le fini. [17 :00] C'est dans le fini lui-même qu'il y a immanence du rapport et de l'infiniment petits. [*Pause*] Pour réunir ces trois termes, le rapport pur, l'infini, et le fini, je dirais quoi ? Je dirais le rapport différentiel dy/dx tend vers une limite ; cette limite, c'est z, il tend vers une limite, il tend vers la limite z, c'est-à-dire la détermination de la tangente trigonométrique.

D'accord ? Il faudrait que ce soit très clair parce que je crois, si vous voulez, si vous acceptez… Là, je crois, on est vraiment dans [18 :00] un nid, dans une espèce de nœud de notions d'une extraordinaire richesse. Lorsque, après, les mathématiciens diront, « oh ben non, interpréter le calcul infinitésimal par l'infiniment petit, c'est barbare, ce n'est pas ça, ils n'ont rien compris, » etc., bien sûr, ils ont raison de quel point de vue ? Je ne sais même pas de quel point de vue, mais c'est tellement mal posé, le problème, il me semble, tellement mal. Le fait est que le 17ème siècle, par son interprétation du calcul infinitésimal, trouve un moyen de souder trois concepts, trois concepts clé, à la fois pour les mathématiques et pour la philosophie.

Ces trois concepts clé, ce sont les concepts d'infini, de rapport et de limite. Donc [19 :00] si j'extraie une formule de l'infini du 17ème siècle, je dirais : quelque chose de fini comporte une infinité sous un certain rapport. Alors, cette formule peut paraître toute plate : quelque chose de fini comporte l'infini sous un certain rapport, en fait, elle est extraordinairement originale. Elle marque précisément un point d'équilibre de la pensée du 17ème siècle, entre le fini et l'infini, par une théorie nouvelle des rapports. Alors, quand ces types ensuite considèrent comme allant de soi que, dans la moindre dimension finie, il y a l'infini, vous comprenez, quand dès lors ils parlent de l'existence de Dieu tout le temps, -- mais c'est beaucoup [20 :00] plus intéressant qu'on ne croit -- il ne s'agit finalement pas de Dieu. Il s'agit de la richesse de cette implication de concepts : rapport, infini, limite. Voyez ? Je vous laisse… Ce serait mon premier point : En quoi l'individu est-il rapport ?

Mais l'individu fini, vous voyez ? Evidemment, l'individu fini, vous allez retrouver au niveau de l'individu fini, mais bien sûr, il y a une limite. Ça n'empêche pas qu'il y ait de l'infini ; ça n'empêche pas qu'il y ait un rapport et que ce rapport se compose, que les rapports d'un individu se composent avec un autre ; et que toujours, il y a toujours une limite qui marque la finitude de l'individu, et il y a toujours un infini d'un certain ordre qui est engagé par le rapport. C'est une drôle de vision du monde si vous en faites une vision de monde, [21 :00] c'est-à-dire si vous consentez à voir qu'ils ne pensaient pas seulement comme ça, ils *voyaient* comme ça. C'était leur goût à eux ; c'était leur manière de traiter les choses. Alors vous comprenez pourquoi ce n'est pas par assimilation facile que quand ils voient, que quand les histoires de microscopes se montrent, ils y voient une confirmation : le microscope, c'est l'instrument à nous donner un pressentiment sensible – là, ils ne sont pas idiots -- un pressentiment sensible et confus de cette activité de l'infini sous tout rapport fini.

Et le texte de Pascal sur les infinis qui est un texte extrêmement simple -- là aussi, c'est un grand mathématicien -- mais quand ils essaient de faire comprendre la manière dont ils voient le monde, ils n'ont pas besoin du tout leur savoir mathématique. Les deux se confortent, les deux s'appuient l'un l'autre. Alors Pascal peut faire son texte [22 :00] sur les deux infinis sans aucune référence à quoi que ce soit de mathématique. Il aurait pu le faire en mathématicien, son texte des deux infinis. Il n'en a pas besoin parce qu'il dit des choses extrêmement simples, mais extrêmement originales. Et, en effet, l'originalité, c'est dans cette manière de souder trois concepts qui, à première vue, dont le lien ne va pas de soi, et puis au 17ème siècle, voilà qu'ils veulent montrer que le lien est nécessaire. Encore une fois : rapport, limite, infini.

Bon, repos... Si vous n'avez pas compris ça, je recommence. C'est essentiel, essentiel, essentiel. Il faudrait que vous saisissiez que ça fait quand même un drôle de monde. Pour nous, notamment, c'est vrai ; on ne pense plus comme ça. Mais quelle joie ! je crois que l'on ne pense plus exactement comme ça. Si vous voulez, nous, c'est à force de ne rien savoir [23 :00] en mathématiques qu'on peut comprendre ce que je dis. Eux c'est à force d'en savoir en mathématiques qu'ils arrivaient à comprendre ça. Ça ne veut pas dire que c'est nous qui avons raison. Ce qui a changé évidemment tout un système de mathématiques comme conventions, mais ça n'a changé que si vous comprenez que les mathématiques modernes pointent aussi leurs concepts sur des ensembles de notions, des implications de notions d'un autre type, mais également originales. Voilà ; dois-je recommencer ? Devais-je recommencer ? Devrais-je recommencer ? Faut-il… Quoi ?

Un étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Ce serait bien ça. Ce serait [24 :00] un éclaircissement. Attends, laisse-moi réfléchir : est-ce que l'on peut dire que la limite, c'est-à-dire le fini, est la raison de connaissance et l'infini est la raison d'être, du rapport lui-même ? Oui, ce serait bien, ce serait très bien, ce serait très clair. Voyez, oui, on dirait la limite vers laquelle tend le rapport, c'est la raison de connaître le rapport comme indépendant de ses termes, c'est-à-dire de x et de y, et l'infini, l'infiniment petit, c'est la raison d'être du rapport ; en effet, c'est la raison d'être de dy/dx. Oui, on peut le dire absolument. Est-ce qu'ils le disent ?

Attendez ; oui, ils ne le disent pas si bien, pas si [25 :00] clairement. Parfait. Oui, ils le disent forcément puisqu'ils disent tout finalement, la formule de Descartes, l'infini conçu et pas compris. C'est-à-dire, on ne comprend pas l'infini parce qu'il est incompréhensible, mais on le conçoit. C'est la grande formule de Descartes : on peut le concevoir clairement et distinctement, mais le comprendre, c'est autre chose. Donc, on le conçoit, il y a une raison de connaissance de l'infini. Il y a donc une raison de connaître qui est distincte de la raison d'être. Comprendre, ce serait saisir la raison d'être, mais nous, on ne peut pas saisir la raison d'être de l'infini parce qu'il faudrait être adéquat à Dieu. Or notre entendement est seulement fini. En revanche, on peut concevoir l'infini, le concevoir clairement et distinctement, donc on a une raison de le connaître. Oui, tout à fait. Bien, [26 :00] je dis : il faut vraiment que vous compreniez ça, ce soit limpide parce que mon second point va tellement dépendre de ça que… [*Pause*] Ça va ?

Alors, je me permets d'insister encore une fois, il faudrait que la philosophie conquière enfin ses exercices pratiques. Les exercices pratiques en philosophie, ça devrait être des expériences de pensée. Les allemands ont formé la notion d'expériences de pensée ; ça veut dire à la lettre des expériences que l'on ne peut faire que par la pensée. Cela ne veut pas dire des expériences intérieures, ni psychologiques. Les exercices pratique, ça serait très curieux. Là ce serait le titre d'un exercice pratique, l'exercice pratique 12, par exemple. Alors, ce serait comme ça que l'on pourrait rétablir les notes en philosophie : vous vous rapporterez à votre exercice pratique 12… Euh, voilà… [27 :00] Ce serait alors pour la prochaine fois : construisez un motif, pas une figure parce qu'une figure, c'est quelque chose de sensible ; construisez un motif quelconque à votre choix qui réunisse les trois thèmes, et eux seulement, de l'infini du rapport et de la limite ; au besoin, dessinez-le. Ce serait une expérience de pensée, vous voyez ?… Non ? Vous ne voulez pas ça ?

Claire Parnet : On n'a pas cours la semaine prochaine.

Deleuze : Si, si, pour la semaine prochaine, oui, oui, pour la semaine prochaine. Si vous voulez cette UV, pour la semaine prochaine. Voilà… -- Oh, je signale que cette semaine, c'est la dernière semaine où je reçois encore les petites fiches pour l'UV. [28 :00] – Bon, est-ce que ça y est vraiment ? Vraiment ? Je n'ai pas besoin de revenir là-dessus ? Dommage.

Alors, passons, hélas, au second point. Voyez comme il s'enchaîne avec le premier car j'ai dû évoquer la notion de limite. En effet, pour rendre compte de l'immanence de l'infini dans le rapport, encore une fois, ça me paraît, plus je répète ça, c'est curieux, plus je me dis, mais en effet, c'est très important la thèse suivant laquelle il y a une immanence de l'infini dans le rapport. Remarquez, voilà, je précise, je reviens encore à mon « premièrement » pour vous faire sentir l'importance.

Ben, je crois, par goût d'abord, [29 :00] la logique des rapports, des relations, est une chose fondamentale pour la philosophie, et hélas, la philosophie française ne s'est jamais très intéressée à cet aspect. Mais la logique des relations ça a été une des grandes créations des anglais et des américains. Mais je dirais, il y a eu deux stades. Il y a un

stade qui est très connu qui est précisément le stade enfin, mettons, anglo-saxon de la logique des relations telle qu'elle se fait à partir de [Bertrand] Russel, c'est-à-dire telle qu'elle se fait à la fin du 19ème siècle, début 20ème. Or, cette logique des relations prétend se fonder sur ceci : l'indépendance du rapport par rapport à ses termes, mais cette indépendance du rapport par rapport à ses termes, cette autonomie du rapport par rapport à ses termes, se fonde [30 :00] sur des considérations finies. Elle se fonde sur un finitisme. Par exemple, Russel a même une période atomiste pour développer sa logique des relations.

Voyez, je dis, ce que je veux dire : Ce stade avait été préparé par un stade très, très différent. Je dirais le grand stade classique de la théorie des rapports, ce n'est pas du tout comme on dit ; on dit qu'avant, ils confondaient logique des relations et logique d'attribution, ils confondaient les deux types de jugement : le jugement de relation (Pierre est plus petit que Paul), et le jugement d'attribution (Pierre est jaune ou blanc ou rouge), donc ils n'avaient pas conscience des rapports. Ce n'est pas du tout ça, ce n'est pas du tout ça. Dans la pensée dite classique, il y a une grande [31 :00] conscience, il y a une prise de conscience fondamentale de l'indépendance du rapport par rapport aux relations, seulement cette prise de conscience passe par l'infini. La pensée du rapport en tant que pur rapport ne peut se faire que par référence et par appel à l'infini. Encore une fois, c'est ça une des grandes originalités du 17ème siècle.

Bon, alors je reviens à mon second thème. Vous vous rappelez, mon second thème, c'est l'individu est puissance. Là je viens de commenter très vaguement, de donner comme le ton de la formule : l'individu est rapport, l'individu n'est pas substance ; [32 :00] il est rapport. Mon second terme, c'était, vous vous rappelez, l'individu n'est pas forme, il est puissance. Pourquoi ça s'enchaîne ? C'est que ce que je viens de dire sur le rapport différentiel 0/0 n'est pas égal à zéro, mais tend vers une limite, je dis immédiatement : considérez que lorsque vous dites ça, et lorsque vous lancez le concept très particulier, là aussi que les mathématiciens plus tard dénonceront. Mais s'ils avaient raison de le dénoncer, est-ce que cela ne reste pas un concept philosophique fondamental ? Lorsque les philosophes et les mathématiciens du 17ème lancent ce thème de tendre vers une limite, la tension [33 :00] vers une limite, toute cette idée de la tendance au 17ème siècle, que vous retrouvez, par exemple, chez Spinoza au niveau d'un concept spinoziste, celui de conatus -- chaque chose tend à persévérer dans son être, chaque chose s'efforce puisque s'efforcer, en latin, ça se dit *conor*, *conatus*, l'effort ou la tendance -- voilà que la notion de limite est définie en fonction d'un effort, et la puissance, c'est quoi ? C'est exactement ça, c'est la tendance même ou l'effort même en tant [34 :00] qu'il tend vers une limite. C'est donc le concept -- là, nous nous trouvons devant encore un nouveau concept ; je voudrais que vous sentiez à quel point tous ces concepts sont liés du point de vue d'une création conceptuelle -- tendre vers une limite, c'est ça la puissance. Concrètement, on vivra comme puissance tout ce qui est saisi sous l'aspect de tendre vers une limite.

Vous voyez, je dis, si la limite est saisie à partir de la notion de puissance, à savoir tendre vers une limite, en termes de calcul infinitésimal tout petit, tout rudimentaire, de vulgarisation, eh, ben oui, le polygone qui multiplie ses côtés tend vers une limite

[35 :00] qui est la ligne courbe. La limite, c'est précisément le moment où la ligne angulaire, à force de multiplier ses côtés, [rejoint] -- est-ce qu'on peut dire rejoint ? Non, puisque c'est à l'infini -- mais tend vers une limite. C'est donc la tension vers une limite qui maintenant implique l'infini. Le polygone, en tant qu'il multiplie ses côtés à l'infini, tend vers le cercle.

Je dis et je voudrais presque rêver devant vous exactement comme pour le thème précédent. Quel changement dans la notion de limite ça fait intervenir parce que la limite, c'était une notion bien connue ? Mais on ne parlait pas de tendre vers une limite. [36 :00] La limite, c'est un concept philosophique clé. Toujours dans mon effort pour que notre travail vous serve un peu à voir ce qui intervient comme création en philosophie, je prends ça à nouveau comme lieu d'une création de concept parce que, par exemple, se fait une véritable mutation du point de vue de la pensée dans la manière de penser un concept. Limite, qu'est-ce que c'était ? Les Grecs ont un mot, et je le cite en même temps des mots étrangers parce que c'est très utile parfois dans un texte ; on le voit écrit en grec, ce mot, parce qu'il est très important dans la philosophie grecque, c'est *péras*. [*Deleuze l'épèle*]. *Péras,* en grec ancien, c'est la limite. Mais qu'est-ce qu'ils appellent limite au plus simple ? Il y a toutes sortes de théories [37 :00] de la limite, et même Platon fera une grande théorie de la limite. Tiens, Platon fait une grande théorie de la limite. Il faut s'y intéresser.

Mon objet, vous le voyez bien. Pour que vous suiviez bien, c'est de m'interroger sur cette conception de la limite avant le 17ème siècle qui était évidemment d'une tout autre nature. Or c'est tout simple ; je veux dire, si compliquée que soit la théorie même de Platon, il y a un point sur lequel tout le monde peut comprendre : qu'est-ce qu'ils appellent des limites, les géomètres à ce moment-là ? Les limites, c'est les contours, c'est des contours, c'est des points, c'est des termes, voilà. La limite, c'est un terme, un terminus. [38 :00] Un volume a pour limite des surfaces. Par exemple, un cube est limité par quatre carrés… Six ! Six ! [*Rires*] Six carrés… Quelque chose me gênait : six carrés. Voilà, ouf ! Un segment de droite est limité par deux points. Voilà, je ne m'aventure pas plus loin parce que… [*Rires*] [*Pause*]

Platon dans un ouvrage [39 :00] très beau qui s'appelle *Le Timée* fait une grande théorie des figures et de leurs limites conçues comme contours. [*Voir la discussion de la* Timée *lors des séances sur Leibniz, le 10 et le 17 mars 1987*] Et pourquoi cette conception de la limite comme contour peut être considérée comme à la base de ce qu'on pourrait appeler une certaine forme d'idéalisme ? Suivez-moi bien. Forcément cela se concilie très bien : la limite c'est le contour de la forme, que la forme soit purement pensée ou qu'elle soit sensible. De toutes manières, on appellera limite le contour de la forme, et ça se concilie très bien avec un idéalisme parce que, si la limite c'est le contour de la forme après tout, et à la limite, [40 :00] qu'est-ce que ça peut me faire ce qu'il y a entre les limites ? Que je mette du sable, du bronze ou de la matière pensée, de la matière intelligible, entre mes limites, ce sera toujours un cube, ce sera toujours un cercle. [*Pause*]

En d'autres termes, l'essence, c'est la forme même rapportée à son contour. Je pourrais parler du cercle pur parce qu'il y a un pur contour du cercle. Je pourrais parler d'un cube

pur, [41 :00] sans préciser de quoi il s'agit. Et je les nommerais idée du cercle, idée du cube. D'où l'importance de cette conception du *péras*-contour, dans la philosophie de Platon où l'idée, ce sera très exactement -- très exactement, non parce que c'est tellement plus compliqué que ce que je dis, j'en tire un tout petit truc – l'idée, ça sera la forme rapportée à son contour intelligible. Vous voyez ? En d'autres termes, dans l'idée de la limite-contour, la philosophie grecque trouve une confirmation très fondamentale pour sa propre, [42 :00] dirais-je, sa propre abstraction. Non pas qu'elle soit plus abstraite qu'une autre philosophie, mais elle voit la justification de l'abstraction, telle qu'elle la conçoit, à savoir l'abstraction des idées. [*Pause*]

Bon, ça, je viens de dégager la conséquence philosophique de cette idée de la limite-contour. L'individu ce sera, dès lors, la forme rapportée à son contour. Si je cherche sur quoi s'applique pratiquement une telle conception, je dirais, pour reprendre là un peu des choses dont on avait parlé un peu précédemment à propos de la peinture par exemple, je dirais que la forme rapportée à son contour, c'est par excellence un monde [43 :00] sensible de type tactilo-optique, tactile-optique. [*Voir les discussions du tactile-optique lors de la séance sur Spinoza le 27 janvier 1981*.] La forme optique est rapportée, ne serait-ce que par l'oeil, ne serait-ce indirectement, à un contour tactile. Alors ça peut être le doigt de l'esprit pur ; le contour a forcément une espèce de référence tactile, et si on parle du cercle comme pure idée ou du cube comme pure idée, dans la mesure où on le définit par son contour et on rapporte la forme intelligible à un contour, il y a une référence -- si indirecte qu'elle soit --, à une détermination tactile.

Et là, je retrouve confirmation encore une fois : il est complètement faux, une fois de plus, de définir le monde grec comme [44 :00] le monde de la lumière ; c'est un monde optique, bien sûr, c'est même ça qu'ils ont découvert, ils ont amené en art, en philosophie, un monde optique, mais pas du tout un monde optique pur. Le monde optique que les Grecs promeuvent est déjà suffisamment attesté par le mot dont ils se servent pour parler d'idée : *eidos*, *eidos* qui est un terme qui renvoie à la visualité, qui renvoie au visible, la vue de l'esprit. Mais cette vue de l'esprit n'est pas purement optique. Elle est optique-tactile. Pourquoi ? Parce que la forme visible est rapportée, ne serait-ce qu'indirectement, au contour tactile.

Et l'expérience pratique, alors, ce n'est pas étonnant [45 :00] que quelqu'un qui réagira contre l'idéalisme platonicien, au nom même d'une certaine inspiration technologique, c'est Aristote. Mais si vous considérez Aristote, là la référence tactile du monde optique grec apparaît de toute évidence dans une théorie toute simple qui consiste à dire que la substance, ou du moins les substances sensibles, sont un composé de forme et de matière, et c'est la forme qui est l'essentiel. C'est la forme qui est l'essentiel, et la forme est quoi ? Eh bien, précisément, elle est rapportée à son contour, et l'expérience constamment, assez constamment invoquée par Aristote, c'est quoi ? C'est le sculpteur. C'est le sculpteur, [46 :00] et ça doit nous intéresser beaucoup parce que la statuaire grecque a la plus grande importance dans ce monde optique ; c'est un monde optique, mais de sculpture, c'est-à-dire où la forme est déterminée en fonction d'un contour, où la forme optique est déterminée en fonction, ne serait-ce qu'indirecte, d'un contour tactile. Tout se passe comme si la forme visible était impensable hors d'un "moule" tactile. Et ça c'est

l'équilibre grec. C'est son équilibre à lui. C'est une espèce d'équilibre… [*Interruption de l'enregistrement*] [46 :42]

Partie 2

Georges Comtesse : …la possibilité même de voir l'*eïdos* comme conditionné par la séparation de l'âme et du corps sensible...

Gilles Deleuze : Oui, ah ben, non, je croyais que tu [47 :00] m'avais… Ce n'est peut-être que j'ai été trop vite. Je veux dire, ça c'est la lettre du texte, tu as complètement raison. L'*eidos* est saisie par l'âme, et ça ne nous dit encore rien. C'est-à-dire, l'*eidos*, l'idée pure n'est évidemment saisissable que par l'âme pure. Ma question est tout à fait autre, à savoir que comme l'âme pure, nous ne pouvons en parler, selon Platon lui-même, que par analogie vu que notre âme, nous ne l'expérimentons qu'en tant qu'elle est liée à un corps, nous ne pouvons en parler que par analogie. Donc, du point de vue de l'analogie, j'aurais toujours à me dire : d'accord, c'est l'âme pure qui saisit l'idée pure, rien de corporel là-dedans. C'est une saisie purement intellectuelle ou spirituelle. Mais cette âme pure [48 :00] qui saisit l'idée, est-ce qu'elle procède à la manière d'un oeil -- "à la manière de" -- ou est-ce qu'elle procède aussi à la manière d'un toucher, toucher qui serait alors purement spirituel, tout comme "oeil" qui serait purement spirituel ? C'est-à-dire, cet œil, c'est le troisième œil, tout comme ce toucher, ce serait le onzième doigt. Ce serait "manière de dire", mais il faut bien l'analogie. Il faut bien à Platon des raisonnements analogiques.

Alors toute ma remarque consiste à dire : l'âme pure, elle n'a pas plus, en toute réalité, elle n'a pas plus d'œil que de toucher ; elle est en rapport avec les idées. Tu as complètement raison, mais ça n'empêche pas que le philosophe, pour parler précisément de cette appréhension de l'idée par l'âme, doit se demander quel est le rôle -- on dirait, alors, toujours pour parler grec – quel est le rôle d'un [49 :00] *analogon* d'œil et d'un *analogon* de toucher, d'un analogue d'œil et de toucher dans la saisie de l'idée ? A quoi je réponds, il y a bien ces deux *analoga*… [*Rires, et rire de Deleuze*] il y a bien ces deux analogues car, car l'idée est constamment dit "vue par l'âme" (encore que l'âme n'est pas Dieu), mais en même temps, cette idée-pure forme vue par l'âme, n'est vue par l'âme que dans la mesure où elle se réfère aussi à un contour qui est constitué, qui est élément constituant de la forme vue, et ce contour renvoie à un analogue de toucher. D'accord?... Pas tout à fait.

Comtesse : Parce que précisément la limite chez Platon n'est pas simplement [56 :00] le contour d'une forme, [Deleuze : d'accord, d'accord] c'est aussi la force qui contient une puissance infinie. La puissance infinie que la limite contient en tant que force, Platon la ressent comme une puissance littéralement démoniaque. [Deleuze : Là, ben oui, là, on est d'accord] C'est une puissance terrifiante. Et la puissance qui a provoqué l'union mortelle de l'âme et du corps dont la philosophie est la séparation.

Deleuze : Oui, mais alors tu me dépasses mais en me donnant encore plus raison que je n'aurais voulu avoir raison parce que cela revient à dire : attention, Platon a un très fort

pressentiment d'une toute conception de la limite qui ne serait plus la limite contour, mais précisément elle lui paraît plus ou moins démoniaque parce que tout dépend des textes -- d'accord, d'accord -- et c'est ce monde qu'il faut à la fois, bien sûr, contempler, mais conjurer. Tu vois, il s'en sauvera par le contour, même s'il y a chez lui des textes qui préparent une tout autre conception de la limite. Et là, je croyais que tu allais foncer là-dessus parce que c'est très important. En effet, ce que tu dis, c'est comme si c'est des petites notations sur… Je veux dire, c'est très subtil. Vous me corrigez… Comtesse là, il vient de me donner, il me semble, un exemple où il corrige de lui-même ce que je dis. En effet, c'est tellement plus compliqué, ça d'accord. C'est très compliqué. Ça n'empêche pas… C'est une direction. Si vous croyez que je dis une vérité absolue, non, je ne dis pas une vérité absolue. Je dis ce qui me paraît une tendance de cette pensée grecque. Mais c'est toujours plus compliqué que ce que l'on dit, vous voyez ? [52 :00] [*Pause*] Bon, voilà, c'est ça cette conception de… cette première conception de la limite-contour.

Or qu'est-ce qui se passe lorsque pour que, quelques siècles plus tard, on se fasse de la limite une tout autre conception, et que les signes les plus divers nous en viennent, nous en viennent de tous les côtés ? Si bien que je numérote mes exemples :

Premier exemple avec les Stoïciens, premier exemple. Les Stoïciens s'en prennent très violemment, d'après les textes d'eux qui nous restent, [53 :00] s'en prennent violemment à Platon, et je vous demande dans tous les exemples que je vais prendre d'avoir, vous, en arrière-pensée, que ça va peut-être, d'une certaine manière, pas exclusive, ça va culminer, tous ces courants, tous ces exemples que je donne, avec Spinoza.

Donc, premier exemple, les Stoiciens. Les Stoïciens, ce ne sont pas les Grecs ; ils sont au pourtour du monde grec. Au fond, on pourrait toujours raffiner et dire que ça va être important. Ils sont sur les contours du monde Grec. Et ce monde grec a beaucoup changé aussi ; il a tellement crevé à la lettre sous le thème de la rivalité des cités déterminées qu'il y a eu le rêve d'Alexandre. Il y a eu un problème alors [54 :00] du monde grec, comment faire le monde grec ? Bon, c'était autre chose que comment faire l'Europe, chez les Grecs. Vous savez, ça engageait plein de choses, on ne peut pas comprendre Aristote ou on ne peut pas comprendre les néo-platoniciens si vous n'avez pas quand même de vagues idées sur tout ce qui se passe dans l'histoire à ce moment-là.

Or, voilà que ces Stoïciens qui sont à peine des Grecs, qui sont à moitié des barbares, à moitié des Grecs, qui sont vraiment des drôles de gens, attaquent Platon, et à partir de quoi ? Pourtant ce n'est pas que Platon manquait d'idées déjà venues de l'Orient ; ce n'étaient pas les mêmes, il faut croire, ou alors il y a un nouveau flux oriental. Il y a un grand auteur allemand qui a fait un livre, qui est une merveille, et qui s'appelle *La Grèce entre les bras de l'Orient*, pour désigner cette époque justement [55 :00], cette époque qui commence avec le Stoïcisme, l'ancien Stoïcisme -- C'est un beau titre, *La Grèce entre les bras de l'Orient* [*Il s'agit du livre de Josef Strzygowski*, La Grèce dans les bras de l'Orient (Hellas in der Orients Umarmung [Munich, 1902]), -- Eh, bien, ces Grecs pas grecs, ces Stoïciens, qu'est-ce qu'ils disent ?

Ils disent : mais c'est bizarre, c'est très bizarre comme… : Platon et les Idées, ce n'est pas ça qu'il nous faut, ce n'est pas qu'il nous faut, c'est une conception insoutenable. Finalement, ils disent, le contour de quelque chose, qu'est-ce que c'est ? Le contour de quelque chose, c'est du non-être. En effet, le contour de quelque chose, c'est l'endroit où la chose cesse d'être. Le contour du carré, ce n'est pas du tout là où est le carré. [56 :00] Vous voyez comme c'est fort comme objection. Les grandes objections, elles sont toujours très simples. Ils prennent à la lettre ce Platonisme que j'ai esquissé très sommaire[ment], à savoir : la forme intelligible, c'est la forme rapportée à un pacte spirituel, c'est-à-dire c'est la figure rapportée au contour. Ou bien l'expérience du sculpteur. Ils diront aussi bien, contre Aristote, mais l'exemple du sculpteur, c'est complètement artificiel, le moule du sculpteur. Ce n'est pas naturel ! La nature n'a jamais procédé par moulage. Ce qui a l'air très simple, mais ce qui est fort, quand on arrive à dire de quelqu'un : ah bien, oui, il prend des exemples, mais ces exemples ne sont pas pertinents. Si on veut savoir, disent les Stoïciens, si on veut comprendre quelque chose aux problèmes de limites, on ne peut pas prendre [57 :00] le cas du sculpteur puisque le problème du sculpteur, c'est un problème de pur artifice, à savoir mouler quelque chose. Dans quel cas est-ce que la nature procède avec des moules ? Elle ne procède pas avec des moules, la nature ; ou bien, il faudrait les compter. C'est sûrement dans les phénomènes superficiels que la nature procède avec des moules. Ce sont des phénomènes dits superficiels précisément parce qu'ils affectent les surfaces, mais la nature, en profondeur, ne procède pas avec des moules.

Par exemple, quand j'ai le bonheur d'avoir un enfant qui me ressemble, je n'ai pas envoyé un moule. [*Rires*] Remarquez que des biologistes se sont accrochés à l'idée du moule, il y a des biologistes, je pense, jusqu'au 18ème siècle, qui ont insisté sur le spermatozoïde analogue à un moule ; ce n'est pas bien raisonnable. [58 :00] [Le Comte de] Buffon là-dessus avait de grandes idées. Tiens, ça me fait dériver, mais ça ne fait rien : Buffon disait que si l'on veut comprendre quelque chose à la production du vivant, il faudrait s'élever jusqu'à l'idée d'un moule intérieur. Formidable, ça ! Le concept de Buffon, "moule intérieur" pourrait nous servir. Un moule intérieur, ça veut dire quoi ? Il dit, évidemment – là, je cite Buffon presque mot à mot, il avait une grande idée --c'est gênant parce qu'on pourrait aussi bien parler d'une surface massive. Il dit que le moule intérieur, c'est un concept contradictoire. Il y a des cas où on est forcé de penser par concept contradictoire. Le moule, par définition, il est extérieur. Il concerne les surfaces. On ne moule pas l'intérieur. Si vous moulez l'intérieur, c'est que vous avez mis l'intérieur à l'extérieur. [*Sur Buffon et le modulation, voir* Francis Bacon. Logique de la sensation *(Paris : Seuil, 2002) p. 126, note 128*]

Bon, alors, c'est dire que, pour le vivant déjà, le thème du moule [59 :00] ne marche pas. Pourtant il y a bien une limite du vivant. Les Stoïciens sont en train de tenir quelque chose de très fort : la vie ne procède pas par moulage. Aristote a pris des exemples artificiels. Et sur Platon, ils se déchaînent encore plus sauvages, les Stoïciens : ils disent, mais vous comprenez, qu'est-ce que c'est ces histoires, l'idée du carré, comme si c'était sans importance que le carré soit fait en bois, ou en marbre, ou en ce que vous voulez ? Mais ça compte beaucoup. C'est un sale truc, disent les Stoïciens. Quand on définit une figure par ses contours, à ce moment-là, tout ce qui se passe à l'intérieur, c'est pareil.

C’est à cause de ça, disent les Stoïciens, [60 :00] que Platon a pu abstraire l’idée pure. Ils dénoncent une espèce de tour de passe-passe. Alors, c’est très injuste quant à Platon, évidemment.

Moi, ce qui m’intéresse, ce n’est pas si c’est juste ou pas quant à Platon ; c’est : qu’est-ce qu’ils ont à dire, eux ? Et là, cela cesse d’être simple, ce qu’ils ont à dire. Comprenez ? Ils sont en train de se faire de la limite une tout autre image. Et, en effet, quel est l’exemple, qu’est-ce qu’ils vont opposer au sculpteur d’Aristote, c’est-à-dire au moule extérieur, à la figure optique-tactile ? Ils vont opposer des problèmes de vitalité ; problèmes de vitalité de quel type ? Où s’arrête l’action ? Tiens, ce n’est pas "où s’arrête [61 :00] la forme ?" ; Réponse : "au contour". La forme s’arrête au contour, d’accord. Ce n’est pas qu’ils contredisent, ça. Mais çà, ça n’a aucun intérêt de dire ça. Pas intéressant parce que la question, ce n’est pas du tout où s’arrête une forme, parce que c’est déjà une question abstraite et artificielle. La vraie question c’est : où s’arrête une action ? Or là, vous n’allez pas pouvoir designer les contours. Qu’est-ce que ça veut dire ça ?

Il y a un très beau texte. Deuxième exercice pratique : toute chose a-t-elle un contour ? Bibliographie de l’exercice pratique : un grand auteur américain actuel qui s’appelle [Gregory] Bateson [62 :00] a écrit dans un livre en deux tomes, récemment traduit en français, un très beau livre qui s’appelle : *Vers une écologie de l’esprit* [*Steps to an Ecology of Mind*] où il y a un texte admirable sur le langage des dauphins et toutes sortes d’autres choses à la fois récréatives et instructrices. C’est un génie Bateson, c’est un très grand homme. Eh bien, il y a un tout petit texte très amusant qui s’appelle "toute chose a-t-elle un contour ?". Il prend des exemples, il parle avec sa fille qui n’est pas très maline. [*Rires*] Il dit : eh bien, oui, tu vois on parle en ce moment, est-ce que notre conversation a un contour ?

C’est intéressant, ça, parce que lorsqu’un prof vous reprochait, du temps où vous en faisiez encore, mais ça va revenir, du temps où vous faisiez des devoirs, des [63 :00] dissertations, lorsqu’un prof vous reprochait de sortir du sujet -- hors du sujet, prenons à la lettre, en dehors du sujet -- est-ce que ça veut dire que le sujet a un contour ? Peut-être. Sinon est-ce que ça voudrait dire hors limites ? Est-ce que c’est spatial ? A première vue, ça a l’air spatial. Mais est-ce que c’est le même espace ? Est-ce que le hors limites et le hors du contour, est-ce que c’est le même espace ? La conversation a-t-elle un contour ? Mon cours d’aujourd’hui a-t-il un contour ? Ma réponse est oui, il a un contour, il a un fort contour. On peut le toucher. Bon, on a abordé ce problème un peu : [64 :00] est-ce que toute forme picturale a un contour ? Pas sûr !

Enfin revenons à ces stoïciens. J’oublie Bateson, voyez c’était un problème : Quels sont les sens différents de "hors du sujet". C’est notre deuxième exercice pratique. Donc dans la semaine prochaine vous devez me remettre deux exercices pratiques. [*Rires*] N’oubliez pas, et dessinez le contour d’une conversation. Vous verrez s’il vous faut un trait fermé ou pas. Alors, bon, qu’est-ce que c’est leur exemple favori ? C’est : jusqu’où va [65 :00] l’action d’une graine ? C’est bon, ça rudement bon ! Une graine a une limite mais une limite de quoi ? Pas de figure quand même ? Si, elle a bien un contour, une graine, mais ce n’est pas de ça dont il est question. Sans doute alors, est-ce qu’il y aurait deux limites ?

La graine, je peux bien avec mon doigt en suivre le contour, mais qu'est-ce que j'aurai saisi de la graine ? Lorsque j'apprends ensuite qu'une graine perdue dans un mur est capable de faire éclater ce mur. Ah, la graine de tournesol fait sauter mon mur, une chose qui avait un si petit contour. Jusqu'où va la graine de tournesol, est-ce que ça veut dire, [66 :00] quelle est sa surface ? Non, disent les Stoïciens, la surface, c'est là où se termine la graine. La surface, ça énonce exactement dans leur théorie de l'énoncé, ils diront que ça énonce exactement ce que la graine n'est pas, c'est-à-dire là où la graine n'est plus, mais sur ce qu'est la graine, ça ne nous dit rien.

Donc, ils sont très fort quant à Platon. Ils vont arriver et ils diront de Platon que, avec sa théorie des idées, il nous dit très bien ce que les choses ne sont pas, mais il ne nous dit rien sur ce que sont les choses. Les Stoïciens lancent triomphants : les choses sont des corps, des corps et pas des idées. Les choses sont des corps, ça veut dire quoi ? Ça veut dire que les choses sont des actions, et la limite de quelque chose, c'est la limite de son action, et ce n'est pas le contour de sa figure. [67 :00]

Exemple encore plus simple : Vous marchez dans la forêt, eh ? Vous marchez dans la forêt touffue, en d'autres termes, dans la forêt puissante, et vous avez peur, et enfin vous arrivez, vous voyez, la forêt, et petit à petit, la forêt s'est éclaircie, vous êtes content, et vous arrivez à un endroit et vous dites "ouf, voici la lisière". La lisière de la forêt, c'est une limite. Si c'est une limite, bon, d'accord. Est-ce que ça veut dire que la forêt se définit par son contour ? [68 :00] C'est une limite de quoi ? Est-ce que c'est une limite de la forme de la forêt ? On peut le dire, ce n'est pas qu'on ne puisse pas le dire, on peut le dire, mais c'est un genre de limite qui est mal défini comme limite de la forme de la forêt. En fait, c'est quoi ? C'est une limite de l'action de la forêt, c'est-à-dire que la forêt qui avait tant de puissance arrive à la limite de sa puissance, elle ne peut plus mordre sur le terrain, elle s'éclaircit. Elle s'éclaircit, et ce qui montre que ce n'est pas un contour, c'est que vous ne pouvez même pas assigner le moment précis où ce n'est plus la forêt. Est-ce que vous étiez déjà dans les sous-bois ? Comment vous êtes passé de la forêt au sous-bois et du sous-bois au taillis, tout ça ? C'est, tiens, je n'ai pas besoin [69 :00] de me forcer beaucoup pour dire : Il y avait tendance, et cette fois, la limite n'est pas séparable, une espèce de tension vers la limite.

C'est une limite dynamique qui s'oppose à la limite contour. La chose n'a pas d'autre limite que la limite de sa puissance ou de son action. La chose est donc puissance et pas forme. La forêt ne se définit pas par une forme, elle se définit par une puissance : puissance de faire pousser des arbres jusqu'au moment où elle ne peut plus. D'où la question que j'ai à poser à la forêt, ce n'est pas : quelle est ta figure et quels sont les contours ? Je ne peux répondre qu'en disant les contours. La seule question que j'ai à poser à la forêt c'est : quelle est ta [70 :00] puissance ? C'est-à-dire : jusqu'où iras-tu ?

Voilà ce que les Stoïciens découvrent et ce qui les autorise à dire : tout est corps. Comprenez, lorsqu'ils disent que tout est corps, ils ne veulent pas dire simplement que toutes les choses sont sensibles, parce qu'ils ne sortiraient pas du point de vue platonicien. S'ils définissaient la chose sensible par forme et contour, ça n'aurait aucun intérêt. Mais quand ils disent que tout est corps, qu'est-ce qu'ils veulent dire ? Ils veulent

dire des choses très simples. Un cercle ne s'étend pas dans l'espace, ne s'étend pas, la tension toujours. Un cercle ne s'étend pas dans l'espace s'il est en bois ou en marbre. Un cercle ne s'étend pas dans l'espace de la même façon. [71 :00] Bien plus, tout est corps, signifiera qu'un cercle rouge et un cercle bleu ne s'étendent pas dans l'espace de la même façon, chose que tous les peintres et même plus que les peintres savent bien.

Donc c'est la tension, et alors ils vont définir – c'est un coup de génie – les anciens Stoïciens, ils vont définir les choses par quoi ? Quand ils disent que toutes les choses sont des corps, ils veulent dire que toutes les choses se définissent non pas par forme ou contour, mais par, dans leur langage, *tonos*, *tonos*, c'est-à-dire l'espèce d'effort contracté qui définit la chose. Si vous ne trouvez pas la contraction, la force contractée, la force embryonnée qui est dans la chose, si vous ne trouvez pas la chose, vous ne connaissez pas [72 :00] la chose, ce que Spinoza reprendra [72 :00] bien longtemps après avec "qu'est-ce que peut un corps ?", "qu'est-ce que peut un corps ?" Voilà mon premier exemple juste pour vous faire sentir que la notion de limite change complètement de sens.

Deuxième exemple. Là, je l'avais abordé, mais c'est toujours dans mon souci de préparer là au second semestre ce qu'on fera un peu sur la peinture Après les Stoïciens, au début du christianisme, et pourtant pas forcément chez des auteurs chrétiens, se développe vers le deuxième, troisième siècle après Jésus Christ un type de philosophie très extraordinaire, sûrement extrêmement nouveau qui, lui aussi est au nouveau monde grec et qu'on appelle [73 :00] l'école néo-platonicienne. Et là je voudrais montrer que le préfixe néo-, de néo-platonicien, est particulièrement bien fondé parce que, bien sûr, c'est en s'appuyant sur des textes, et notamment, je suppose, des textes auxquels Comtesse faisait allusion, c'est en s'appuyant sur des textes de Platon extrêmement importants que les néo-platoniciens vont complètement décentrer tout le platonisme. Si bien que, en un certain sens, on pourrait dire que ça y était déjà chez Platon. Seulement ça y était comme pris dans un ensemble qui n'était pas celui-là.

Un des plus grands platoniciens, Plotin. Or, Plotin, de Plotin on en a recueilli une espèce de grand livre-cours, très admirable, qui s'appelle [74 :00] et qu'on a intitulé *les Ennéades*. Ben, je vous conseille, pour ceux que ça intéresse, de parcourir comme ça au hasard, sans rien savoir sur Plotin, un texte admirable du point de vue qui nous occupe qui est *l'Ennéade* IV, livre cinq, le livre cinq de la quatrième *Ennéad*. Vous verrez une espèce de prodigieux cours ou discours ou méditation poétique sur quoi ? Sur la lumière, sur la lumière, un texte admirable, un texte prodigieux où Plotin va essayer de montrer que la lumière ne peut être comprise [75 :00] ni en fonction du corps émetteur, ni en fonction du corps récepteur. Et son problème c'est : la lumière fait partie de ces choses bizarres qui vont être, pour Plotin, les vraies choses idéales. -- Là il y a une espèce de court-circuitage de Platon très, très étonnant. -- La lumière fait partie de ces choses idéales qu'on reconnaît à ceci : qu'on ne peut plus dire, elle commence là et elle finit là. Où finit une lumière ? Quelle histoire ! C'est un texte prodigieux.

Vous me direz, pourquoi trois siècles avant on ne pouvait pas faire ce texte ? Ah, on n'en sait rien ; si on ne comprend rien à ces trucs-là, on comprend tout, je crois, de la pensée et du mouvement de la pensée. Pourquoi est-ce dans le monde [76 :00] dit alexandrin que

vont proliférer ces méditations sur la lumière pure ? Je dis que c'est comme un manifeste, on pourrait l'appeler manifeste pour un monde optique pur. La lumière n'a pas de limite tactile, et pourtant il y a bien une limite, une limite très particulière, mais pas du tout une limite telle que je puisse dire que ça commence là et ça finit là. Non, je ne pourrais dire ça. En d'autres termes, la lumière va jusqu'où va sa puissance.

En d'autres termes, Plotin est à la fois hostile aux Stoïciens, il se dit Platonicien. Mais pressentez l'espèce de retournement du platonisme [77 :00] qu'il est train de faire. Je crois que c'est avec Plotin que commence, en philosophie, un monde optique pur. Les idéalités ne seront plus qu'optiques, c'est-à-dire elles seront lumineuses, sans aucune référence tactile. Dès lors, la limite optique est d'une toute autre nature. La lumière fouille les ombres. Et l'ombre, est-ce qu'elle fait partie de la lumière ? Oui, elle fait partie de la lumière, et vous aurez une gradation lumière-ombre ou ombre lumière qui développera l'espace. Et qu'est-ce qu'ils sont en train de trouver ? Que, plus profond que l'espace, il y a la spatialisation, que l'espace n'est jamais… [78 :00] et ça, Platon ne le savait pas.

Là-dessus, quand cette idée s'impose, d'une spatialisation plus profonde que l'espace, on peut toujours se mettre à relire Platon et à dire, mais oui, [*Deleuze rit*] mais oui, il y a mille textes de Platon qui préparaient ça. Mais c'est là où j'invoque toujours la nécessité d'un tact en philosophie. Si vous dites que c'est déjà dans Platon, vous vous privez de beaucoup de joie, et puis vous êtes amené… un pas de plus et vous faites des contresens énormes. C'est dans Platon, mais virtuellement. Il y a des textes de Platon sur la lumière, d'accord, d'accord. Vous trouvez tout ce que vous voulez ; à vous d'avoir une espèce d'art des nuances.

Ça n'empêche que si alors vous lisez les textes de Platon sur la lumière, par exemple, fin du livre VI de *La République*, et en face, les textes de Plotin que je vous cite, [79 :00] de la quatrième *Ennéad*, si vous les lisez face à face, vous voyez que, vous comprenez tout de suite, vous ne savez pas pourquoi, mais vous acceptez immédiatement l'idée qu'il fallait quelques siècles entre un texte et l'autre, que ce n'est plus le même monde. Vous le savez de certitude avant de savoir pourquoi, que la manière dont Plotin extrait ses textes de Platon, et donc il développe pour lui-même un thème de la lumière pure, ne pouvait être platonicien parce que, encore une fois, le monde grec de Platon – là, je dis ça pour résumer, pour être plus simple -- n'était pas un monde qui était optique, mais un monde tactile-optique, tandis que la découverte d'une lumière pure et de la suffisance de la lumière pour constituer un monde, cela implique que, sous l'espace, on ait découvert le phénomène de la spatialisation. [80 :00] Ça n'est pas une idée platonicienne, la spatialisation de l'espace, ou on peut en trouver des germes dans dans le *Timée*, mais vous verrez que ce n'est pas… Non.

L'espace saisi comme le produit d'une expansion, c'est-à-dire que l'espace est second par rapport à l'expansion et pas premier, l'espace est le résultat d'une expansion ; ça c'est une idée très bizarre qui, à mon avis, même on pourrait dire, pour un Grec classique, aurait été incompréhensible. Qu'est-ce que veut dire une expansion qui ne présuppose pas déjà un espace ? Pas facile comme idée. Il fallait découvrir là, il fallait que beaucoup de

choses passent, à commencer par un approfondissement du Pythagorisme, par l'idée de…, par toutes sortes d'influences orientales. C'est une idée qui vient d'Orient. Je ne sais pas pourquoi je dis ça ; je ne risque pas de me tromper beaucoup. Ça, ça sent l'Orient, [81 :00] que la lumière soit spatialisante, ce n'est pas elle qui est dans l'espace, c'est elle qui constitue l'espace. Ce n'est pas une idée grecque, ça. Vous savez, tout commence… ça, on sent que… On dit, ah ben oui, ça non, ce n'est pas une idée de là-bas ; ça vient d'ailleurs, ça. Il faut, quand vous lisez de la philosophie, il faut être très sensibles à ces trucs-là. Bon.

Voilà, troisième exemple, après les Stoïciens et les Grecs, encore quelques siècles après. Et là éclate -- là je vais vite parce que c'est comme une confirmation -- éclate… éclate quoi ? Éclate une forme d'art qui a une importance très, très grande, à savoir l'art dit byzantin. [82 :00] C'est un problème pour les critiques d'art que de rechercher en quoi à la fois l'art byzantin reste lié à l'art grec classique et, en même temps et d'un autre point de vue, rompt complètement avec l'art grec classique. Si je prends les analyses d'un des meilleurs critiques à cet égard, un auteur autrichien, je crois bien, [Alois] Riegl, il dit une chose extrêmement rigoureuse, c'est un des meilleurs spécialistes de l'art byzantin.

Il dit, -- mais vous comprenez dans l'art grec, bien sûr, c'est déjà très compliqué, mais en très gros, c'est en très gros ce que je dis, c'est pour vous donner des points de repère – [83 :00] vous avez un primat de l'avant-plan. La grande différence entre l'art grec et l'art égyptien, c'est que dans l'art grec se fait la distinction d'un avant-plan et d'un arrière-plan, tandis que dans l'art égyptien, en gros, en très gros, les deux plans sont sur le même plan, par exemple, tout le bas-relief égyptien. – C'est très sommaire ce que je dis là, ce que je résume du point de vue de Riegl. – Il dit, bon, se fait ce décalage dans l'art grec, c'est le temple grec, c'est l'avènement, dit Riegl, c'est une phrase très agréable, c'est l'avènement du cube. – C'est l'avènement [*Deleuze hésite, ayant de la difficulté à parler*] C'est que je ne peux pas, parce que je suis enroué ; je ne peux pas hélas. – C'est l'avènement du cube, le cube, six faces, le cube, tandis que les égyptiens, [84 :00] c'était quoi ? C'est la pyramide, et la pyramide, c'est des surfaces planes, vous voyez ? où que vous vous mettez, vous êtes toujours sur une surface plane. C'est embêtant. La pyramide, c'est un truc diabolique car c'est une manière de cacher le volume. Très bizarre ! Évidemment, ils foutent le volume dans un petit cube qui est la chambre funéraire, et ils flanquent des surfaces planes, des triangles isocèles, pour cacher le cube. Les égyptiens ont honte du cube. Le cube c'est l'ennemi, c'est le noir, c'est l'obscur, c'est le tactile. Alors, ils font ça ; bon, c'est sur le même plan.

Les Grecs inventent un truc formidable, ils inventent le cube. Ils n'ont pas honte [85 :00] du cube. Ils font des temples cubiques, c'est-à-dire qu'ils décalent l'avant-plan et l'arrière-plan. Mais, dit Riegl, très bien, regardez bien toutes les œuvres grecques ; il y a un primat de l'avant-plan, et le primat de l'avant-plan est lié à la forme parce que c'est la forme qui a le contour. Bon, primat de l'avant plan, primat de la forme, rapport de la forme avec le contour, ça ne fait qu'un. C'est pour ça qu'il définira le monde grec comme un monde tactile-optique. [*Pause*] Vous me suivez ?

Les byzantins, alors, ça, c'est très curieux. Voyez les mosaïques, ils les nichent, [86 :00] ils les flanquent dans des niches, donc ils les reculent. Très rigolo ça ! Et l'espace ? Comme on dit, il n'y a pas de profondeur dans l'art byzantin, mais, pourquoi il n'y a pas de profondeur dans l'art byzantin ? Évidemment il n'y a pas de profondeur ; c'est pour une raison très simple, c'est que la profondeur, elle est entre l'image et moi. Un des drames de l'art byzantin, c'est un drame moderne, à savoir qu'à cause de l'appareil photo, encore une fois, tout est venu des méfaits de la photo, on photographie les mosaïques, c'est-à-dire on va se mettre à dix centimètres, c'est une honte ! c'est une honte, il faudrait tuer les photographes puisque, par définition, c'est le contresens, c'est le contresens, [87 :00] puisque toute la profondeur byzantine, c'est l'espace entre le spectateur et la mosaïque. Si vous supprimez cet espace, c'est comme si, je ne sais pas, moi, c'est comme si vous regardiez un tableau hors de toute condition de perception. C'est odieux.

Bon, vous comprenez, alors, en d'autres termes, les byzantins, l'air de rien, font un coup de force énorme, à savoir ils mettent le privilège dans l'arrière-plan, et toute la figure va sortir de l'arrière-plan. Toute l'image va sortir de l'arrière-plan. Mais à ce moment-là, comme par hasard, la formule de la figure ou de l'image, ce n'est plus forme-contour. Forme-contour, c'était pour la sculpture grecque. Ce n'est plus forme contour. [88 :00] Et pourtant il y a bien une limite, et pourtant vous me direz, il y a bien des contours, même dans les mosaïques, c'est très net les contours, mais ce n'est pas ça qui agit, ce n'est pas ça qui est intéressant ; ce n'est par là que l'œuvre agit, tandis que dans la statuaire grecque, c'est bien le contour qui agit, le contour en tant qu'il capte la lumière. Mais là, ce n'est pas du tout ça pour la mosaïque byzantine ; ce n'est plus forme-contour. Je dis c'est quoi ? C'est lumière-couleur, c'est-à-dire que ce qui définit, au sens propre de définir, à savoir marquer les limites de quelque chose – définir, c'est marquer les limites ; une définition, c'est une indication d'une limite. -- Ce qui définit la figure byzantine, ça n'est plus forme-contour, [89 :00] mais c'est le couple lumière-couleur, c'est-à-dire que la figure se poursuit jusqu'où va la lumière qu'elle capte ou qu'elle émet, et jusqu'où va la couleur dont elle est composée. D'où en effet, l'effet sur le spectateur est quelque chose de prodigieux, à savoir qu'un œil noir va exactement jusqu'où ce noir rayonne. D'où l'impression de ces figures dont le visage est dévoré par les yeux.

En d'autres termes, il n'y a plus un contour de la figure ; il y a une expansion de la lumière-couleur, et la figure ira jusqu'où elle agit, par lumière et par couleur. Je peux dire : c'est le renversement du monde grec. Je peux dire les deux à la fois. [90 :00] Mais oui, ça part du monde grec. Seulement, ce que les Grecs n'avaient pas su faire, ou ce qu'ils ne s'étaient même pas proposé de faire, c'était une libération de la lumière et de la couleur. C'est avec l'art byzantin, comme dit tout le monde ou comme dit Riegl, c'est avec l'art byzantin que se libèrent et la lumière et la couleur par rapport à l'espace. Pourquoi ? Parce que ce qu'ils découvrent, c'est que la lumière et la couleur sont spatialisantes. Donc l'art ne doit pas être un art de l'espace, ce doit être un art de la spatialisation de l'espace. [*Pause*] Donc je dirais que, si vous voulez, c'est une idée qui va de soi, entre l'art byzantin du point de vue de la peinture de mosaïques, [91 :00] par exemple, et de l'architecture aussi et les textes un peu antérieurs de Plotin sur la lumière, il y a une résonnance évidente. Ce qui s'affirme, c'est une même conception de la limite.

Dernier exemple, sur lequel je voudrais passer là plus vite. Qu'est-ce que ça veut dire cette histoire de… Je veux dire, maintenant, il y a donc deux sortes de limites. Je pourrais multiplier mes oppositions entre limite-limite. [Premièrement] il y a une limite-contour et il y a une limite-tension ; deuxièmement, il y a une limite-espace et il y a une limite-spatialisation ; [*Fin de la transcription de Web Deleuze,* 91 :55] il y a une limite contour, [92 :00] oui encore, et une limite lumière-couleur ; il y a une limite état, il y a une limite terminus, une limite tension. Alors, ce qui m'intéresse, en un sens, ce n'est pas du tout les remarques des mathématiciens actuels, par exemple, sur le non-sens mathématique que représenterait aujourd'hui la formule « tendre vers une limite ». La seule chose qui m'intéresserait plutôt chez les mathématiciens modernes, c'est quels sont leurs concepts à eux, quels sont leurs concepts positifs. Mais, ce qui m'intéresse quant au passé, c'est en quoi l'idée de tendre vers une limite, c'est vraiment fondé sur des expériences de tout genre, expériences de pensée, [93 :00] expériences esthétiques qui changeaient complètement [*Fin de la transcription de Paris 8*, 93 :05] et la conception de l'individu et de la forme et de la lumière… et de la couleur, etc. etc.

Et pour le dire plus brièvement encore, je prends un dernier exemple là qui m'a servi pour d'autres choses, d'autres années. Je dis, opposons, pour être très simple, voyez, il faut… [*Interruption de l'enregistrement*] [1 :33 :27]

Partie 3

… Les hommes, comment ils opèrent des distributions ? Les hommes opèrent des distributions en partageant un espace. Alors, par exemple, dans un grand carré, ils font des petits carrés ; c'est ce qu'on appelle le cadastre. Ce carré est à toi, celui-là est à moi, etc. Bon, vous voyez ? On partage un espace. [94 :00] Je dirais, c'est une conception de la limite-contour. Il y a plus : là où finit mon carré à moi, et on commence le tien, on va mettre une borne. Comment se dit « borne » en latin ? Ça se dit évidemment – vous pouvez l'inventer vous-mêmes, vous n'avez pas besoin de le chercher dans le dictionnaire – « borne » ne peut se dire que *terminus*. C'est la conception de la limite-contour. [*Pause*]

Mais les vaches, elles, comment elles font par rapport à l'espace ? Elles font bien mieux que ça. Remarquez, les deux conceptions se chevauchent. Vous prenez une prairie, eh ? Peu importe qu'elle soit limitée ou pas. Elle peut être limitée ; à ce moment-là, elle est clôturée, [95 :00] limite-contour. Mais elle peut avoir, elle peut même avoir une limite d'un autre type, c'est-à-dire, c'est une prairie clairière. Elle n'est pas clôturée, donc, mais plus on va, plus la forêt commence. C'est donc une prairie qui tend vers la limite-forêt, sans qu'on puisse bien dire, ah bon, c'est de la forêt là ou cela ne l'est plus, c'est la prairie. Vous voyez ? C'est une conception dynamique de la limite.

Alors, bon, donc, les vaches, comment… Les vaches savent, et les paysans aussi, qu'une prairie ne peut pas nourrir n'importe quel nombre de vaches. C'est même ce qu'on appelle la sélection naturelle. Il y a toujours des bêtes qui meurent s'il y en a trop par rapport au milieu. [96 :00] Comment vont faire les bêtes, les vaches ? Les vaches ne font pas de petits carrés dans la prairie, avec ça c'est mon carré, ça c'est le tien. Comment

elles font ? Au lieu de distribuer l'espace, elles se distribuent dans l'espace. Ça veut dire quoi ? Ça n'exclut pas des rapports d'hiérarchie. Remarquez, il y a la vache en chef ; il y a la vache plus prestigieuse, celle qui [se réserve] le meilleur, je ne peux plus dire, carré, la meilleure zone. Une zone de vache.

Ça sera quoi, la zone de vache ? C'est jusqu'à où peut aller la vache dans son appétit quotidien, c'est-à-dire la zone d'herbage [97 :00] qu'elle peut tondre de sa langue râpeuse, eh ? Je suis plein dans un exemple stoïcien. Ça, c'est une drôle de limite. Il n'y a pas de barrière là. La limite de l'appétit d'une vache, vous ne pouvez pas dire que ça commence à tel brin d'herbe et ça finit à tel brin d'herbe. C'est une limite de puissance. Et tant bien que mal, les vaches s'arrangent. Vous savez par science empirique qu'il faut telle quantité de terrain pour nourrir une vache. Donc, si vous êtes un bon paysan, vous n'allez pas mettre vingt vaches sur un terrain qui ne pourrait en nourrir que dix parce qu'il y en aura dix qui risquent de mourir, surtout les petits veaux qui… Mais, à cette idée, notre cœur se serre… [*Rires*] Les petits veaux qui meurent. [98 :00] Bon, alors, vous allez mettre dix vaches en gros pour un terrain de dix vaches, mais vous n'allez pas donner un carré à chaque vache. Ce n'est pas de la limite-contour ; c'est de la limite-puissance. Les vaches, elles vont se distribuer d'elles-mêmes selon leurs rapports, y compris leurs rapport d'hiérarchie, de telle manière que, sur tel espace de temps, l'ensemble de la prairie soit tondu, d'une manière dynamique. Et il y aura des territoires, mais des territoires qui ne seront pas marqués par des barrières.

Le territoire d'une bête, c'est quoi ? C'est jusqu'à où va sa puissance. Et qu'est-ce que c'est que ce qu'on appelle l'éthologie ? L'éthologie qui n'est qu'un synonyme de l'éthique ? C'est la science des puissances et des limites en ce second sens. [99 :00] Et qu'est-ce que le cri éthique ? « Qu'est-ce que peut un corps ? » Toujours la même chose. Qu'est-ce que peut un corps ? c'est : de quoi il est capable, quelle est sa puissance. A quoi verra-t-on sa puissance ? A la limite au sens dynamique. Or, encore une fois, la limite-contour nous laisse complètement échapper la limite dynamique. La limite dynamique est spatialisante alors que la limite-contour suppose un espace tout fait, un espace mesuré. Vous me suivez ?

Alors, enfin, parce qu'on n'en peut plus. Pas de questions sur tout ça ? C'est très simple. Je voudrais que vous sentiez quelque chose [100 :00] passe, en somme, quelque chose de très important, lorsque la limite n'a plus été conçue, vous comprenez, même politiquement, parce que ça pose, en effet, des problèmes politique sur la conception, à ce moment-là, des territoires. Les territoires sont des expressions dynamiques et non plus des contours géométriques. Ce n'est plus le géomètre qui devient le maître des choses ; l'arpenteur n'est plus rien du tout. Ce n'est plus une question d'arpentage. Non. Il faut que la géométrie se dépasse pour une dynamique beaucoup plus profonde. On n'est pas loin du monde de la Renaissance. Même le régime de la violence change complètement parce que, penser à ce que les Grecs appellent violence. Ce que les Grecs classiques appellent violence, [101 :00] c'est outrepasser les limites. Outrepasser les limites, quoi ? Outrepasser les limites telles qu'ils les entendent, outrepasser les limites-contours. Ils le disent très bien : chacun a son lot. Qu'il le veuille ou pas, chacun a son lot. Si l'on

outrepasse les limites de son lot, c'est-à-dire de sa propriété, eh ben, ça ne va plus ; les dieux les rendront fous. Mais ensuite, ça change singulièrement, la conception.

Alors, pensez à ceci. Bien, vous pouvez faire les exercices pratique, je crois, trois exercices pratiques pour la semaine prochaine : qu'est-ce qu'une frontière ? [*Pause*] Qu'est-ce qu'une frontière ? [102 :00] Est-ce que c'est la limite au sens de contour, ou est-ce que c'est la limite dynamique ? Ça dépend des moments, ça dépend des pays, ça dépend de l'histoire, ça dépend de la géographie, ça dépend de mille choses.

Alors, revenons à Spinoza un peu plus fort. Pourquoi Spinoza… Il y a des points sur lesquels – je vais vite avant de finir – parce qu'il y a des points sur lesquels Spinoza, il n'y a même pas de problème, il hérite de tout ça. Spinoza a beaucoup à faire avec le Stoïcisme au lieu… Il y a aussi une critique absolue des Idées, avec un grand I, les idées séparées. Il y a une formule fameuse de Spinoza qu'on cite toujours, mais très souvent, on la cite séparée de son contexte. Et c'est dommage parce que quand on va voir le contexte, [103 :00] on est tout à fait intéressé. C'est la formule, toute détermination est négation ; en latin, *omni determinatio negatio est*, toute détermination est négation. Mais, ça veut dire quoi, ça ? Vous trouvez ce texte [dans] lettre 50, lettre 50, à un monsieur qui s'appelait [Jarig] Jelles [*Deleuze l'épèle*], et Spinoza s'explique très bien. Il s'agit du contour des figures, explicitement. Il dit, « le contour détermine la figure », d'accord. D'accord, le contour, c'est la détermination de la figure. Mais le contour, en même temps, il nous dit ce que la figure n'est pas parce que le contour désigne le lieu [104 :00] où la figure n'est plus. Donc, le contour est bien détermination, mais c'est une détermination négative ; toute détermination est une négation. C'est à propos de la limite-contour que, explicitement, Spinoza lance une formule qui fera fortune.

En d'autres termes, je peux déjà en conclure, si je suis honnête, en lisant ce texte, qu'un problème subsiste : s'il y a une détermination qui n'est pas un contour, est-ce que celle-là est aussi une négation ? Si Spinoza ne veut pas l'appeler détermination, comment est-ce qu'il l'appellera ? Bon, ça lance donc un problème. Alors, quand il nous dit ça, Spinoza nous dit, très bien, les figures sont les êtres de raison, [105 :00] c'est-à-dire les figures sont des abstraits. Une figure, c'est une abstraction, et il fait sa grande critique de la figure géométrique. Et pourtant, il emploie une méthode géométrique. C'est bizarre ! Peu d'auteurs ont poussé aussi loin la critique de la figure géométrique, et pourtant il emploie une méthode géométrique. Qu'est-ce qui se passe ? Est-ce que dans la géométrie, il y aurait autre chose que figure et contour ? Oui, nous dit Spinoza, il y a autre chose. Tant que je considère figure et contour, je suis dans une pure et simple abstraction. Et, nous dit-il, rien dans la nature ne se fait par figure et contour exactement comme je vous disais tout à l'heure, rien ne se fait par moule. Il dit, on n'a jamais vu, on n'a jamais vu un cercle dans la nature [106 :00] se faire géométriquement. Il y a bien des choses qui deviennent rondes, et c'est ça qui est intéressant. Elles deviennent rondes, mais elles ne deviennent pas rondes avec un compas.

Alors, qu'est-ce qu'il y a d'autre ? C'est donc une critique de toute conception de l'idée abstraite. Il nous dit, ben voilà, prenez, il y deux définitions du cercle. Il nous invite beaucoup à méditer sur la différence entre ces deux définitions. La définition du cercle,

c'est le lieu des points situés à égale distance d'un même point nommé centre. [107 :00] Immédiatement, vous voyez, je définis le cercle par son contour ; le lieu des points situés à égale distance d'un même point nommé centre, c'est ça que j'appellerais un contour circulaire. La figure est définie, la forme du cercle est définie par son contour. Il nous a dit, il n'y a rien à tirer de cette définition, et quand les géomètres tirent quelque chose d'une définition du cercle, c'est qu'ils ont donné au cercle, implicitement ou non, une tout autre définition. Cette autre définition, c'est quoi ? C'est une figure produite, figure produite, en d'autres termes, c'est une définition par la raison de production, ou ce qu'on appelle en géométrie une « définition génétique. » Pensez à la graine des [108 :00] Stoïciens. La graine doit faire l'objet d'une définition génétique.

Le cercle aussi doit faire l'objet d'une définition génétique. On définira le cercle comme la figure produite par un segment de droite tournant autour d'une de ses extrémités. Ainsi, vous engendrez un cercle, et peu importe que la nature n'engendre pas ainsi les cercles parce qu'au moins vous avez rapporté le cercle à une puissance qui, dans ce cas, n'est pas celle de la nature, mais est la puissance de votre esprit. Vous pouvez produire un cercle avec cette définition-là, tandis que l'autre définition ne vous donne aucun moyen de produire un cercle, c'est-à-dire [109 :00] comment tenir le lieu, le lieu commun des points. Seule l'autre définition vous donne un moyen de production, une règle de production. Elle vous donne donc une raison génétique du cercle. C'est une définition génétique. Vous direz que le cercle a une puissance. Le cercle n'est plus défini par une forme. Il est défini comme une puissance. La règle génétique, c'est la puissance de produire un cercle, et le cercle ira jusqu'où va cette puissance. Le cercle sera défini par une puissance interne, non plus par un contour externe. A ce moment-là, et sous cette condition-là, la méthode géométrique peut nous dire quelque chose de réel. [110 :00]

Bon, alors, je raccroche avec ce que je viens de dire : la notion paradoxale de rapports différentiels, dy/dx égale 0/0 nous donnait l'idée d'une limite non plus au sens de contour, mais au sens de ce vers quoi tend x et y quand ils s'évanouissent. 0/0 n'est pas du tout égal à 0 parce que, en fait, il définit la limite vers laquelle x et y tendent lorsque x devient dx et y devient dy, c'est-à-dire lorsque x et y deviennent plus petits, deviennent plus petits que toute quantité assignable. [111 :00] C'est exactement le rapport, au niveau des sens, c'est exactement le rapport forêt-lisière ; c'est exactement le rapport lumière-spatialisation. [*Pause*]

Donc, c'est dans cette perspective qu'on retrouve une confirmation d'une espèce de, au 17e siècle, de reprise – je ne dis pas du tout que c'était la même chose chez les Alexandrins, que chez les néo-platoniciens – mais une reprise d'une tentative pour un espace optique pur, une espèce de truc de lumière, mais là, précisément, la lumière et la puissance se sont tellement identifiés… Jusqu'où va la puissance de quelque chose ? Jusqu'où va la lumière de quelque chose ? [112 :00]

Bon, vous voyez, à ce moment-là, que l'analyse infinitésimale telle que le 17e siècle l'interprète, encore une fois, je dirais, mais il ne faut même pas la privilégier. C'est pour ça que cela nous est égal de savoir si mathématiquement c'est au point parce que la question n'a aucun sens. L'interprétation qu'ils donnent de l'analyse infinitésimale, elle

est aux mathématiques ce que la peinture du 17e [siècle] est à la peinture de lumière, lorsque se refait une grande tentative de la peinture de lumière où le contour n'agit plus, n'est plus du tout présente comme contour tactile de la chose, même virtuel comme contour tactile, virtuel. Chez Rembrandt, par exemple, chez les hollandais, ce n'est pas du tout un contour tactile, même virtuel. C'est une limite en un tout autre sens lorsque vous parlez de la limite des [113 :00] ombres et des lumières. Bon, c'est une zone et pas du tout un contour ; c'est un art de zones. Ça tend vers une limite ; il y a donc une limite-tension qui s'oppose point par point à la limite-contour. Ça, c'est le monde du 17e siècle.

[Il] me resterait alors à dire enfin un dernier point. J'ai uniquement commenté aujourd'hui en quoi l'individu est-il un rapport et quel rapport. C'était le lien rapport-infini, et deuxièmement, en quoi est-il puissance, et ça, c'était l'autre lien, puissance-[limite ; *Deleuze tousse en disant ce mot*], et les deux sont absolument liés. Si je prends mon premier groupe de notions, rapports et infini, et mon deuxième groupe de notions, puissance-limite, [114 :00] voyez qu'ils s'enchaînent absolument puisque, encore une fois, la limite est limite du rapport. Donc, vous passez de l'un à l'autre de manière continue.

Il me reste enfin un troisième point ; c'est en vertu de ceci [*groupe 1*] que le mode est rapport et pas terme, en vertu de cela [*groupe 2*] que le mode est puissance et non contour, l'individu va être dit, en plus, mode intrinsèque. Mode intrinsèque, qu'est-ce que ça veut dire ? Je voudrais que vous y réfléchissiez – là, je m'arrête – je voudrais que vous y réfléchissiez à partir d'un exemple que, dont la prochaine fois je partirai pour commenter cette notion de mode intrinsèque. L'auteur de cette notion [est] un grand philosophe théologien qui s'appelle Duns Scot [*Deleuze l'épèle*]. [115 :00] Un texte de Duns Scot dit, voilà : « La lumière blanche… La lumière blanche peut être plus ou moins intense, mais une lumière plus ou moins intense, ça ne veut pas dire plus ou moins lumière. La lumière est lumière ; seulement, elle est identiquement et semblablement lumière, mais elle l'est sous plusieurs modes. Ce sont les modes intrinsèques de la lumière. » [*Pause*] Pourquoi je veux partir de ce texte ? Parce qu'il y un texte de jeunesse de Spinoza très curieux où [116 :00] Spinoza dit : « Si la muraille est toute blanche, qu'est-ce qui se passe ? Si la muraille est toute blanche, qu'est-ce qu'on peut distinguer sur elle ? » Il n'y a que deux réponses possibles : ou bien on ne peut rien distinguer, ou bien on peut distinguer quelque chose. Prenons l'exemple, prenons l'autre cas : la lumière n'est pas seulement toute blanche sur le mur, mais au charbon, j'ai tracé un bonhomme, deux bonshommes. Je dirais, la lumière n'est pas seulement toute blanche ; j'y ai ajouté deux dessins, j'ai fait sur le mur deux dessins ; je distingue un dessin de l'autre. [117 :00]

Là, ne cherchons pas à trop compliquer ; je les distingue comment ? Par le contour. Comment j'appellerai cette distinction des deux dessins par le contour ? Je dirais, c'est une distinction extrinsèque. Un bonhomme est à l'extérieur de l'autre car, enfin, si j'ai diaboliquement mêlé les deux bonshommes en main, déjà j'aurai de la peine : est-ce que je les distingue ? est-ce que je ne les distingue pas ? Voilà. J'ai mes deux situations limites : mon mur tout blanc, pas de dessins ; mon mur avec deux bonshommes distincts, distinction extrinsèque. Est-ce que je peux introduire sur le mur blanc des distinctions qui ne seraient pas extrinsèques ? [118 :00] Quatrième exercice pratique, cinquième…

septième exercice pratique. Donc, on partira de là la prochaine fois. Voilà, j'arrête parce qu'on est tous malades. [*Fin de la séance*] [1 :58 :18]

Gilles Deleuze

Spinoza, Les Vitesses de la pensée

Séance 12, le 10 mars 1981

Transcriptions: Partie 1, Laurence Ponsard; parties 2-3-4, Fatemeh Malekahmadi; transcription augmentée par Charles J. Stivale

[*La transcription suivante et l'horodatage se basent sur l'enregistrement disponible sur YouTube attribué à WebDeleuze, malgré le fait que la transcription et la traduction ne se trouvent pas au site WebDeleuze. L'autre version de l'enregistrement, attribuée à SocioPhilosophy à YouTube, malgré le même début, contient un léger décalage.*]

Partie 1

Cette semaine et l'autre semaine, je parle encore de Spinoza et puis, c'est fini... A moins que vous ayez des questions à poser, ce que je voudrais beaucoup.[1]

Alors voilà. Moi, mon rêve, ça serait que soit très clair pour vous cette conception de l'individualité telle que, on essayait de la dégager dans la philosophie de Spinoza, parce que, finalement, il me semble que c'est un des éléments les plus nouveaux du spinozisme. C'est cette manière dont l'individu comme tel va être porté, rapporté, reporté dans l'Être. Et, pour essayer de faire comprendre cette conception de l'individualité [1 :00] qui me semble si nouvelle chez Spinoza, je reviens toujours au thème : c'est comme si un individu, un individu quelconque, avait trois couches, comme s'il était composé là de trois couches. Et, je dis, on avait avancé au moins dans la première dimension, dans la première couche de l'individu, on dit, ben oui, tout individu a une infinité de parties extensibles. C'est ça le premier point. Une infinité de parties extensibles, en d'autres termes, il n'y a d'individu que composé.

Un individu simple, je crois que pour Spinoza, c'est une notion dénuée de sens. Tout individu comme tel est composé d'une infinité de parties. Alors si j'essaie de résumer très vite, parce que c'est là, encore une fois, [2 :00] où l'on avait un peu avancé, si j'essaie de résumer très vite : qu'est-ce que ça veut dire, cette idée que l'individu est composé d'une infinité de parties ? Qu'est-ce que c'est ces parties ? Encore une fois, c'est ce que Spinoza appelle les corps les plus simples. Tout corps est composé d'une infinité de corps très simples. Mais qu'est-ce que c'est des corps très simples ? On était arrivé à un statut assez précis : ce ne sont pas des atomes, c'est-à-dire des corps finis et ce ne sont pas non plus des indéfinis. C'est quoi ? Et là Spinoza appartient au 17ème siècle.

Encore une fois, moi, ce qui me paraît vraiment frappant, en tout cas ce qui me frappe vraiment quant à la pensée du 17ème siècle, c'est l'impossibilité de saisir cette pensée si l'on ne tient pas compte d'une [3 :00] des notions les plus riches à cette époque, qui est une notion à la fois métaphysique, physique, mathématique etc., la notion d'infini actuel.

Or l'infini actuel, ce n'est ni du fini, ni de l'indéfini. Le fini, ça signifie, avant tout, si vous voulez, cela renvoie à, si je cherche la formule du fini, c'est : il y a un moment où vous devez vous arrêter. C'est-à-dire lorsque vous analysez quelque chose, il y aura toujours un moment où il faudra vous arrêter, mais dont et pendant longtemps, ce moment du fini, ce moment fondamental du fini qui marque la nécessité de s'arrêter à des termes finis, c'est tout ce qui a inspiré l'atomisme depuis Epicure, depuis Lucrèce. L'analyse rencontre une limite, cette limite c'est l'atome. [4 :00] Et l'atome est justiciable d'une analyse finie. L'indéfini, c'est si loin que vous alliez, vous ne pourrez pas vous arrêter. C'est-à-dire si loin que vous portiez l'analyse, le terme auquel vous arriverez pourra toujours être à son tour divisé et analysé. Donc, il n'y aura jamais de dernier terme, le point de vue de l'infini actuel, il me semble, dont on a perdu complètement le sens.

Et on a perdu le sens, on a perdu ce sens-là, pour mille raisons je suppose, entre autres pour des raisons scientifiques pour, tout ça. Mais moi, ce qui m'importe, ce n'est pas pourquoi on a perdu ce sens, c'est comme si j'arrivais à le, un peu le restituer devant vous, pour que vous compreniez la manière dont ces penseurs [5 :00] pensaient. Car réellement, c'est fondamental dans leur pensée. Encore une fois, si je considère que Pascal écrit des textes très représentatifs du 17ème siècle, c'est essentiellement les textes sur l'homme par rapport à l'infini. C'est les gens qui pensent vraiment naturellement, philosophiquement, en termes d'infini actuel.

Or cette idée d'un infini actuel, c'est-à-dire ni fini, ni indéfini, ça revient à nous dire quoi ? Ça revient à nous dire : il y a des derniers termes, il y a des termes ultimes -- voyez ça, c'est contre l'indéfini -- ce n'est pas de l'indéfini puisqu'il y a des termes ultimes, seulement ces termes ultimes, ils sont à l'infini. [6 :00] Donc ce n'est pas de l'atome. Ce n'est ni du fini, ni de l'indéfini. L'infini est actuel, l'infini est en acte. En effet, l'indéfini c'est, si vous voulez, de l'infini mais virtuel, à savoir vous pouvez toujours aller plus loin. Là ce n'est pas ça. Ils nous disent, il y a des termes derniers, les corps les plus simples pour Spinoza. C'est bien des termes ultimes, c'est bien des termes qui sont les derniers, que vous ne pouvez plus diviser. Seulement ces termes ce sont des infiniment petits. Ce sont des infiniment petits. C'est ça, l'infini actuel.

Voyez que c'est une lutte contre deux fronts, à la fois contre le finitisme et contre l'indéfini. Qu'est-ce ça veut dire ? Il y a des termes ultimes, [7 :00] mais ce ne sont pas des atomes puisque ce sont des infiniment petits, ou comme on dit, ou comme Newton dira, ce sont des évanouissants, des termes évanouissants, en d'autres termes, plus petits que toute quantité donnée. Qu'est-ce que ça implique ça ? Mais des termes infiniment petits, vous ne pouvez pas les traiter un par un. Là aussi, c'est un non-sens. Parler d'un terme infiniment petit que je considérerais singulièrement, ça n'a aucun sens. Les infiniment petits ne peuvent aller que par collection infinie. Donc il y a des collections infinies d'infiniment petits. Les corps simples de Spinoza, ils n'existent pas un par un. [8 :00] Ils existent collectivement, non pas distributivement. Ils existent par ensembles infinis, et je ne peux pas parler d'un corps simple, je ne peux parler que d'un ensemble infini de corps simples. Si bien qu'un individu n'est pas un corps simple, un individu quel

qu'il soit, et si petit soit-il, un individu a une infinité de corps simples. Un individu a une collection infinie d'infiniment petits.

Bon, c'est pourquoi, malgré toute la force du commentaire de [Martial] Gueroult sur Spinoza, je ne peux pas comprendre comment Gueroult pose la question de savoir si les corps simples chez Spinoza n'auraient pas une figure et une grandeur. C'est évident que si les corps simples [9 :00] sont des infiniment petits, c'est-à-dire, des quantités dites évanouissantes, ils n'ont ni figure ni grandeur pour une simple raison : c'est que ça n'a pas de sens. Un infiniment petit n'a ni figure ni grandeur ; un atome oui, a une figure et une grandeur. Mais un terme infiniment petit par définition ne peut pas avoir ni figure ni grandeur. Il est plus petit que toute grandeur donnée.

Alors qu'est-ce qui a figure et grandeur ? Ce qui a figure et grandeur, et là la réponse devient très simple : ce qui a figure et grandeur, c'est une collection, c'est une collection elle-même infinie d'infiniment petits, ça oui ! La collection infinie d'infiniment petits, elle a figure et grandeur. [10 :00] Si bien qu'on bute sur ce problème : oui, mais d'où elle vient cette figure et cette grandeur ? Je veux dire, si les corps simples sont tous des infiniment petits, qu'est-ce qui permet de distinguer telles collections infinies d'infiniment petits et telles autres collections infinies d'infiniment petits ? Du point de vue de l'infini actuel, comment est-ce qu'on peut faire des distinctions par infinis actuels ? Ou bien alors est-ce qu'il y a une seule collection, une seule collection de tous les infinis possibles ? Or Spinoza est très ferme là, il nous dit : à chaque individu correspond une collection infinie de corps très simples. Chaque individu est composé d'une infinité de corps très simples. Il faut donc [11 :00] que j'ai le moyen de reconnaître la collection d'infiniment petits qui correspond à tel individu et celle qui correspond à tel autre individu. Comment ça se fera ?

Avant d'en arriver à cette question, essayons de voir comment sont ces infiniment petits. Ils entrent donc dans des collections infinies, et je crois que là, le 17ème siècle a tenu quelque chose que les mathématiques avec de tout autres moyens, de tout autres procédés -- et je ne veux pas faire de rapprochements arbitraires -- mais que les mathématiques modernes redécouvriront, avec de tout autres procédés, à savoir une théorie des ensembles infinis. Les infiniment petits entrent dans des ensembles infinis et ces ensembles infinis ne se valent pas, c'est-à-dire qu'il y a des distinctions entre ensembles infinis. Et que ce soit [12 :00] Leibniz, que ce soit Spinoza, toute cette seconde moitié du 17ème siècle est pénétrée de cette idée de l'infini actuel, l'infini actuel qui consiste en ces ensembles infinis d'infiniment petits. Mais alors, ces termes évanouissants, ces termes infiniment petits, quelles sont leurs preuves ? Comment ils sont ? Qu'est-ce que, essayons, je ne sais pas, je voudrais que ça prenne une figure un peu concrète tout ça.

C'est évident qu'ils n'ont pas d'intériorité. Des termes infiniment petits, alors bon... J'essaie de dire ce qu'ils ne sont pas d'abord avant de dire ce qu'ils sont. Je veux dire, ils n'ont aucune intériorité. Ils entrent dans des ensembles infinis ; l'ensemble infini peut avoir une intériorité, [13 :00] mais ces termes extrêmes, infiniment petits, évanouissants, ils n'ont aucune intériorité. Ils vont constituer quoi ? Ils vont constituer une véritable matière d'extériorité. Ils n'ont les uns avec les autres, les corps simples n'ont les uns avec

les autres que des rapports strictement extrinsèques, des rapports d'extériorité. Ils forment une espèce de matière qu'on appellera, en suivant la terminologie de Spinoza, une matière modale, une matière modale de pure extériorité, c'est-à-dire ils réagissent les uns sur les autres, ils n'ont pas d'intériorité, ils n'ont que des rapports extérieurs les uns avec les autres. [*Pause*]

Mais alors, je reviens toujours à ma question : bon, mais [14 :00] s'ils ne montrent que des rapports d'extériorité, qu'est-ce qui permet de distinguer un ensemble infini d'un autre ? Encore une fois, tous les individus, chaque individu -- là je peux dire chaque individu puisque l'individu ce n'est pas, le corps très simple -- chaque individu distributivement a un ensemble infini de parties infiniment petites. Bon, ces parties, elles sont actuellement données. Mais qu'est-ce qui distingue l'ensemble, mon ensemble infini, l'ensemble infini qui me revient et l'ensemble infini qui revient au voisin ?

D'où, et déjà on entame alors comme la seconde couche de l'individualité, ça revient à demander : sous quel aspect un ensemble infini de corps très simples [15 :00] appartiennent à tel ou tel individu ? Sous quel aspect ? C'est entendu, j'ai un ensemble infini là de parties infiniment petites. Mais sous quel aspect, est-ce que cet ensemble infini m'appartient ? Voyez que j'ai juste à peine transformé la question parce que lorsque je demande « sous quel aspect l'ensemble infini m'appartient-t-il ? », c'est une autre manière de demander : « qu'est-ce qui va me permettre de distinguer tel ensemble infini de tel autre ensemble infini ? ». Encore une fois, à première vue, dans l'infini tout devrait se confondre ; ça devrait être la nuit noire ou la lumière blanche. Qu'est-ce qui fait que je peux distinguer des infinis les uns des autres ? Donc, sous quel aspect un ensemble infini est-il dit m'appartenir ou appartenir à quelqu'un d'autre ? [16 :00]

La réponse, c'est, un ensemble infini, la réponse de Spinoza me semble être, un ensemble infini, de parties infiniment petites, m'appartient à moi et pas à l'autre, dans la mesure où cet ensemble infini effectue un certain rapport. C'est toujours sous un rapport que les parties m'appartiennent. Au point que si les parties qui me composent prennent un autre rapport, à ce moment-là, elles ne m'appartiennent plus, elles appartiennent à une autre individualité, elles appartiennent à un autre corps.

D'où la question quel est ce rapport ? Sous quel rapport des éléments infiniment petits peuvent-t-ils être dit appartenir [17 :00] à quelque chose ? Et si je réponds à la question, là j'ai vraiment là, j'ai vraiment la réponse que je cherchais. Je veux dire, j'aurais montré comment, à quelle condition, un ensemble infini peut être dit appartenir à une individualité finie. Sous quel rapport des infiniment petits peuvent appartenir à une individualité finie ?

Bon, la réponse de Spinoza, si je reste à la lettre de Spinoza, c'est sous un certain rapport de mouvement et de repos. Seulement on en était toujours là : rapport de mouvement et de repos, nous savons que ça ne veut pas du tout dire -- et que là on aurait [18 :00] tort de lire trop vite le texte -- ça ne veut pas du tout dire, comme chez Descartes, une somme ; ça on l'a vu. Le rapport de mouvement et de repos, ça ne peut pas être la formule cartésienne mv, masse-vitesse. Sinon il ne dirait pas « rapport ». Ce qui définit l'individu,

c'est donc un rapport de mouvement de et de repos parce que c'est sous ce rapport qu'une infinité de parties infiniment petites appartiennent à l'individu. Si bien que : qu'est-ce que c'est que ce rapport de mouvement et de repos qu'il invoque tellement, Spinoza ?

Et là, je recommence une confrontation avec le commentaire de Gueroult. Gueroult fait une hypothèse extrêmement intéressante. Mais là aussi, je ne comprends pas pourquoi, [19 :00] je ne comprends pas pourquoi il fait cette hypothèse-là, mais elle est très intéressante. Il dit finalement le rapport de mouvement et de repos, c'est une vibration. Il faut dire à la fois, c'est une réponse là qui me paraît très curieuse parce que évidemment, il faut que la réponse soit très précise. C'est une vibration. Ça veut dire quoi ? Ça voudrait dire, ce qui définit l'individu, au niveau de sa seconde couche, à savoir le rapport sous lequel des parties lui appartiennent, des parties infiniment petites lui appartiennent, c'est une façon de vibrer. Chaque individu – tiens, ça serait bien, on peut se dire là ça devient concret -- ce qui vous définirait, vous, moi, c'est qu'on aurait une espèce de manière de vibrer. Pourquoi pas ? Pourquoi pas ? [20 :00] Qu'est-ce ça veut dire ça ? Ou bien c'est une métaphore, ou bien ça veut dire quelque chose. Qu'est-ce qu'une vibration ? Une vibration, ça renvoie à quoi en physique ? Ça renvoie au plus simple, à un phénomène bien connu qui est celui des pendules.

Tiens, là, l'hypothèse de Gueroult semble prendre un sens assez, très intéressant parce que, la physique, au 17ème siècle, a beaucoup avancé l'étude des corps tournants et des pendules, et notamment a fondé une distinction entre les pendules simples et les pendules composés. Alors bon, à ce moment-là, vous voyez que l'hypothèse de Gueroult deviendrait celle-ci : chaque corps simple est un pendule simple, et l'individu qui a une infinité de corps simples, c'est un pendule composé. [21 :00] On serait tous des pendules composés -- c'est bien, ça --, ou des disques tournants. C'est une conception intéressante de chacun de nous. Qu'est-ce ça veut dire ça ?

Eh bien, en effet, un pendule simple, il se définit par quoi ? Il se définit -- si vous vous rappelez vaguement des souvenirs de physiques, mais de physique très simple -- il se définit d'une certaine manière par un temps, un temps de vibration, un temps d'oscillation. Il y a la fameuse formule, pour ceux qui s'en rappelle, il y a la formule petit t = pi racine de l sur g ; petit t, c'est la durée de l'oscillation ; [22 :00] l, c'est la longueur du fil auquel est suspendu le pendule ; g, c'est ce qu'on appelle au 17ème siècle l'intensité de la pesanteur ; peu importe. Bien.

Or ce qui est important, c'est que dans la formule, vous voyez qu'un pendule, un pendule simple, a un temps d'oscillation qui est indépendant de l'amplitude de l'oscillation, c'est-à-dire de la distance entre le point d'équilibre et le point où vous éloignez la tige du pendule. Donc tout à fait indépendant de l'amplitude de l'oscillation, [23 :00] indépendant de la masse du pendule, ça répond bien à la situation d'un corps infiniment petit, et indépendant du poids du fil. Poids du fil, masse du pendule n'entreront en jeu que du point de vue du pendule composé.

Donc il semble qu'à mille égards, l'hypothèse de Gueroult marche. Il faudrait dire alors bon, voilà une réponse. C'est bien, une réponse très bien. Les individus pour Spinoza, ce

seraient des espèces de pendules composés, c'est-à-dire composés chacun d'une infinité de pendules simples. Et ce qui définirait un individu, c'est une vibration. Bon. Alors à la fois là -- je dis avec beaucoup de liberté, comme ça, [24 :00] je développe ça pour ceux qui s'intéresseraient techniquement à Spinoza, les autres vous pouvez en retenir ce que vous voulez -- à la fois, c'est curieux parce que cette hypothèse elle m'attire, et je ne sais pas pourquoi, je ne vois pas bien pourquoi, il y a une chose qui me gêne. C'est vrai que toute l'histoire des pendules et des disques tournants au 17ème siècle, elle est très poussée. Mais justement, si c'est ça que Spinoza avait voulu dire, pourquoi il ne ferait aucune allusion à ces problèmes de vibrations, même dans ses lettres ? Et puis surtout, surtout, le modèle du pendule ne rend pas du tout compte, enfin de ce qui me paraît pour moi l'essentiel, à savoir cette présence de l'infini actuel et de termes infiniment petits. [25 :00]

Voyez, la réponse de Gueroult en tant qu'il commente Spinoza, c'est le rapport de mouvement et de repos doit se comprendre comme la vibration du pendule simple. Voilà, je ne dis pas du tout que j'ai raison, là vraiment pas ; je dis : s'il est vrai que les corps très simples, c'est pour ça d'ailleurs que, Gueroult a besoin d'affirmer que les corps très simples ont quand même chez Spinoza une figure et une grandeur. Supposez au contraire -- et je ne dis pas, je ne dis pas du tout là que j'ai raison -- supposez que les corps très simples soient vraiment des infiniment petits, c'est-à-dire qu'ils n'ont ni figure, ni grandeur. A ce moment-là, le modèle du pendule simple ne peut pas marcher. [26 :00] Et ça ne peut pas être une vibration, qui définit le rapport de mouvement et de repos.

En revanche, on a une autre voie. Et puis vous pouvez peut-être en trouver d'autres, sûrement vous pouvez en trouver d'autres. L'autre voie, ça serait ceci -- encore une fois, je reviens à ma question -- : entre des termes supposés infiniment petits, quels types de rapports peut-il y avoir ? La réponse, elle est toute simple : entre des termes infiniment petits, si on comprend ce que veut dire au 17ème siècle, infiniment petits, c'est-à-dire, qui n'a pas d'existence distributive, mais qui entre nécessairement dans une collection infinie, entre termes infiniment petits, il ne peut y avoir qu'un type de rapport, des rapports différentiels. Pourquoi ? Les termes infiniment petits, c'est des termes évanouissants, c'est-à-dire, les seuls rapports [27 :00] que peuvent avoir entre eux des termes infiniment petits, c'est des rapports qui subsistent lorsque les termes s'évanouissent.

Question toute simple : qu'est-ce que des rapports tels qu'ils subsistent lorsque leurs termes s'évanouissent ? Faisons là des mathématiques très, très simples. Je vois, si j'en reste au 17ème siècle, un certain état des mathématiques et ce que je dis est très rudimentaire ; je vois que ce qui est bien connu au 17ème siècle, c'est trois types de rapports : je dirais, il y a des rapports fractionnaires, qui sont connus depuis très très longtemps ; il y a [28 :00] des rapports algébriques qui sont connus, enfin, qui étaient pressentis bien avant, ça va de soi, mais qui ont reçu un statut très ferme au 16ème et 17ème siècle, au 17ème avec Descartes, c'est-à-dire dans le première moitié du 17ème, des rapports algébriques ; et enfin des rapports différentiels, qui, au moment de Spinoza et Leibniz, sont la grande question des mathématiques de cette époque.

Je donne des exemples, cela ; je voudrais vraiment que cela soit limpide pour vous, même ce n'est pas des mathématiques que je fais là, pas du tout : exemple de rapport fractionnaire : deux tiers ; [*Pause*] [29 :00] exemple de rapport algébrique : ax +by = , d'où vous pouvez tirer x sur y =, x sur y =; exemple de rapport différentiel, on l'a vu : dy sur dx = disons, z.[2] Bien. Quelle différence y a-t-il entre ces trois types de rapports ?

Je dirais le rapport fractionnaire, c'est déjà très intéressant parce que, sinon, on pourrait faire comme une échelle. Le rapport fractionnaire, il est irréductiblement un rapport. [30 :00] Pourquoi ? Si je dis deux tiers, deux tiers encore une fois ce n'est pas un nombre. Pourquoi est-ce que deux tiers, ce n'est pas un nombre ? C'est parce qu'il n'y pas de nombre assignable, qui multiplié par trois, donne deux, donc ce n'est pas un nombre. Une fraction, ce n'est pas un nombre c'est un complexe de nombre que je décide par convention de traiter comme un nombre, c'est-à-dire que je décide par convention de soumettre aux règles de l'addition, de la soustraction, de la multiplication, mais une fraction n'est évidemment pas un nombre. Une fois que j'ai trouvé les fractions, je peux les traiter comme des nombres – non, plutôt non, je dis des bêtises -- une fois que j'ai trouvé la fraction, je peux traiter les nombres comme des fractions, c'est-à-dire une fois que je dispose du symbolisme fractionnaire, [31 :00] je peux traiter un nombre, par exemple deux, comme une fraction, je peux toujours écrire : 4 sur 2, c'est vrai 4 sur 2 = 2. [*Interruption de l'enregistrement*] [31 :13]

Partie 2

[Mais les fractions, dans leur irréductibilité aux nombres entiers, ne sont pas des nombres, c'est des complexes de nombres entiers. C'est des complexes de nombres entiers. Bon.

Donc, déjà, la fraction fait surgir une sorte d'indépendance du rapport par rapport à ses termes. Dans cette question très importante d'une logique des rapports, tout le point de][3] départ d'une logique des rapports, c'est évidemment : en quel sens y a-t-il une consistance du rapport indépendamment de ses termes ? Le nombre fractionnaire me donnerait, déjà, comme une espèce de première approximation, mais, ça n'empêche pas que dans le rapport fractionnaire, les termes doivent être encore spécifiés. Les termes doivent être spécifiés, c'est-à-dire que vous pouvez toujours écrire, par exemple, 2 sur 3, mais le rapport [32 :00] est entre deux termes : 2 et 3. Il est irréductible à ces termes puisque lui-même n'est pas un nombre mais un complexe de nombres ; mais les termes doivent être spécifiés, les termes doivent être donnés. Dans une fraction, le rapport est comme indépendant de ses termes, oui ! Mais les termes doivent être donnés. [*Pause*]

Un pas de plus. Quand je tiens un rapport algébrique du type x / y, cette fois-ci, je n'ai pas des termes donnés, j'ai deux variables. J'ai des variables. Vous voyez que tout se passe comme si le rapport avait acquis un degré d'indépendance supérieur par rapport à ses termes. [33 :00] Je n'ai plus besoin d'assigner une valeur déterminée. Dans un rapport fractionnaire, je ne peux pas échapper à ceci : je dois assigner une valeur déterminée aux termes du rapport. Dans un rapport algébrique je n'ai même plus besoin d'assigner une valeur déterminée aux termes du rapport. Les termes du rapport sont des variables. Mais

ça n'empêche pas qu'il faut encore que mes variables aient une valeur déterminable. En d'autres termes, x et y peuvent avoir toutes sortes de valeurs singulières, mais ils doivent en avoir une.

Vous voyez, dans le rapport fractionnaire, je ne peux avoir qu'une valeur singulière ou [34 :00] des valeurs singulières équivalentes. Dans un rapport algébrique, je n'ai plus besoin d'une valeur singulière ; ça n'empêche pas que mes termes continuent à avoir une valeur, comment dirais-je, spécifiable, et le rapport est bien indépendant de toute valeur particulière de la variable, mais il n'est pas indépendant d'une valeur déterminable de la variable.

Ce qu'il y a de très nouveau avec le rapport différentiel, c'est qu'on fait comme un troisième pas. Lorsque je dis dy/dx, vous vous rappelez ce qu'on a vu : dy par rapport à y égale zéro ; c'est une quantité infiniment petite. Dx par rapport à x [35 :00] égale zéro ; donc, je peux écrire, et ils écrivent constamment au dix-septième siècle, sous cette forme : dy / dx = 0 / 0. Or, le rapport 0 sur 0 n'est pas égal à 0. En d'autres termes, quand les termes s'évanouissent, le rapport subsiste. Cette fois-ci, les termes entre lesquels le rapport s'établit ne sont ni déterminés ni même déterminables. Seul est déterminé le rapport entre ses termes.

C'est là que la logique des relations va faire un bond, mais un bond fondamental. Est découvert un domaine, sous cette forme du calcul [36 :00] différentiel, est découvert un domaine où les relations ne dépendent plus de leurs termes : les termes sont réduits à des termes évanouissants, à des quantités évanouissantes, et le rapport entre ces quantités évanouissantes n'est pas égal à 0, au point que j'écrirais -- là, je rends tout très sommaire -- : dy / dx = z. Qu'est-ce que ça veut dire "= z" ? Ça veut dire, bien sûr, que le rapport différentiel dy / dx qui se fait entre quantités évanouissantes de y et quantités évanouissantes de x, ne nous dit strictement rien sur x et y, mais nous dit quelque chose sur z. Par exemple, appliqué au cercle, le rapport différentiel [37 :00] dy / dx nous dit quelque chose sur une tangente dite "tangente trigonométrique".

Je peux donc écrire, pour en rester au plus simple -- il n'y a besoin de rien comprendre -- dy / dx = z. Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Voyez que le rapport, tel qu'il subsiste lorsque ses termes s'évanouissent, va renvoyer à un troisième terme, z. C'est bien intéressant ; enfin, ça devrait être très intéressant : c'est à partir de là qu'une logique des relations est possible. Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? On dira quoi ? On dira de z que c'est quoi ? Que c'est la limite du rapport différentiel. [38 :00] En d'autres termes, le rapport différentiel tend vers une limite. Lorsque les termes du rapport s'évanouissent, x et y, oui, lorsque les termes du rapport s'évanouissent, et deviennent dy et dx, lorsque les termes du rapport s'évanouissent, le rapport subsiste parce qu'il tend vers une limite : z. [*Pause*] Lorsque le rapport s'établit entre termes infiniment petits, il ne s'annule pas en même temps que ses termes, il tend vers une limite. C'est la base du calcul différentiel tel qu'il est compris ou interprété au 17ème siècle. Dès lors, vous comprenez, évidemment, pourquoi cette interprétation [39 :00] du calcul différentiel ne fait qu'un avec la compréhension d'un infini actuel, c'est-à-dire avec l'idée de quantités infiniment petites de termes évanouissants.

Dès lors, moi, ma réponse à la question : mais qu'est-ce que c'est, au juste, ce dont Spinoza nous parle lorsqu'il parle de rapports de mouvement et de repos, de proportions de mouvement et de repos, et dit : des infiniment petits, une collection infinie d'infiniment petits appartiennent à tel individu sous tel rapport de mouvement et de repos, qu'est-ce que c'est ce rapport ? Je ne pourrais pas dire, comme Gueroult, que c'est une vibration qui assimile l'individu à un pendule, c'est un rapport différentiel. C'est un rapport [40 :00] différentiel tel qu'il se dégage dans les ensembles infinis, dans les ensembles infinis d'infiniment petits.

Et en effet, si vous reprenez la lettre de Spinoza dont je me suis beaucoup servi sur le sang et les deux composantes du sang, le chyle et la lymphe, ça revient à nous dire quoi ?[4] Ça revient à nous dire qu'il y a des corpuscules de chyle, ou bien plus, le chyle, c'est un ensemble infini de corps très simples. La lymphe, c'est un autre ensemble infini de corps très simples. Qu'est-ce qui distingue les deux ensembles infinis ? C'est le rapport différentiel. Vous avez, cette fois-ci, un [41 :00] dy / dx qui est : les parties infiniment petites de chyle sur les parties infiniment petites de lymphe, et ce rapport différentiel tend vers une limite, à savoir le sang, à savoir, le chyle et la lymphe composent le sang.

Bon, si c'était ça, on pourrait dire pourquoi les ensembles infinis se distinguent ? C'est que les ensembles infinis de corps très simples n'existent pas indépendamment de rapports différentiels qu'ils effectuent. Donc, c'est par abstraction que j'ai commencé par parler d'eux. Mais, ils existent forcément, ils existent, forcément, sous tel ou tel rapport variable ; [42 :00] ils ne peuvent pas exister indépendamment d'un rapport, puisque la notion même de termes infiniment petits ou de quantités évanouissantes ne peut pas se définir indépendamment d'un rapport différentiel. Encore une fois, dx, ça n'a aucun sens, par rapport à x et dy, ça n'a aucun sens par rapport à y, seul a un sens le rapport dx / dy. C'est dire que les infiniment petits n'existent pas indépendamment du rapport différentiel.

Bon. Dès lors qu'est-ce qui me permet de distinguer un ensemble infini d'un autre ensemble infini ? Je dirais que les ensembles infinis ont des puissances différentes, et ce qui apparaît de toute évidence, il me semble, dans cette pensée de l'infini actuel, c'est l'idée de puissance d'un ensemble. Alors, je ne veux pas dire [43 :00] du tout... Comprenez-moi, je ne veux pas dire du tout, ça serait abominable de vouloir me faire dire qu'ils ont prévu des choses qui concernent très étroitement la théorie des ensembles dans les mathématiques du début du 20ème siècle ; je ne veux pas dire ça du tout.

Je veux dire que dans leur conception, qui s'oppose absolument aux mathématiques modernes, qui est complètement différente, qui n'a rien à voir avec les mathématiques modernes, dans leur conception de l'infiniment petit et du calcul différentiel interprété dans la perspective de l'infiniment petit, ils dégagent nécessairement -- et ça ce n'est pas le propre à Leibniz, c'est vrai aussi de Spinoza, c'est vrai aussi de Malebranche -- tous ces philosophes de la seconde moitié du 17ème siècle, dégagent l'idée des ensembles infinis qui se distinguent, non pas par leurs nombres -- un ensemble infini par définition, il ne peut pas se distinguer d'une autre ensemble infini par le nombre de ses parties,

puisque [44 :00] tout ensemble infini excède tout nombre assignable de parties -- donc, du point de vue du nombre des parties, il ne peut pas y en avoir un qui ait un plus grand nombre de parties qu'un autre. Tous ces ensembles ne sont pas infinis.

Donc sous quel aspect se distinguent-ils ? Pourquoi est-ce que je peux dire : tel ensemble infini et non pas tel autre ? Je peux le dire, c'est tout simple : parce que les ensembles infinis se définissant comme infinis sous tels ou tels rapports différentiels. En d'autres termes, les rapports différentiels pourront être considérés comme la puissance d'un ensemble infini. Dès lors, un ensemble infini pourra être à une plus haute puissance qu'un autre ensemble infini. Ce n'est pas qu'il y aura plus de parties, évidemment non, [*Pause*] [45 :00] mais c'est que le rapport différentiel sous lequel l'infinité, l'ensemble infini de parties lui appartiennent, sera d'une plus haute puissance que le rapport sous lequel un ensemble infini appartient à un autre individu.

Donc, il me semble que c'est du point de vue même d'une théorie de l'infini que cette idée de la puissance distincte des puissances infinies est fondamentale. Il y a plus : toute l'idée d'un infini actuel n'aurait aucun sens si l'on supprime cela. C'est pour ça que, avec les réserves que j'ai dites tout à l'heure, pour mon compte, la réponse que je donnerais à « qu'est-ce que ce rapport de mouvement et de repos que Spinoza invoque comme caractéristique de l'individu ? », c'est-à-dire comme définition de la seconde couche de l'individu, [46 :00] je dirais, non, ce n'est pas exactement une manière de vibrer – encore que peut-être qu'on pourrait réunir les deux points de vue, je n'en sais rien -- mais, c'est un rapport différentiel, et c'est le rapport différentiel qui définit la puissance.

Dès lors, vous comprenez la situation, si… Vous vous rappelez que les infiniment petits reçoivent, constamment, des influences du dehors ; ils passent leur temps à être en rapport extérieur avec les autres collections d'infiniment petits. Supposez qu'une collection d'infiniment petits soit déterminée à prendre un autre rapport, soit déterminée du dehors à prendre un autre rapport que celui sous lequel elle m'appartient. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire : je meurs ! Ça veut dire : je meurs ! [47 :00] En effet, l'ensemble infini qui m'appartenait sous tel rapport qui me caractérise, sous mon rapport caractéristique, cet ensemble infini va prendre un autre rapport sous des causes extérieures, sous l'influence de causes extérieures. Reprenez l'exemple du poison qui décompose le sang[5] : sous l'action de l'arsenic, les particules infiniment petites qui composent mon sang, qui composent mon sang sous tel rapport, vont être déterminées à entrer sous un autre rapport. Dès lors, cet ensemble infini va entrer dans la composition d'un autre corps, ce ne sera plus le mien : je meurs ! Vous comprenez ? [48 :00] Bon.

Alors, si c'était vrai tout ça, si c'était vrai ? Il nous manque encore quelque chose, parce que ce rapport, il vient d'où, ce rapport ? Je dis donc… Vous voyez que j'ai progressé, mais il me faut mes trois couches. Je ne peux pas m'en tirer autrement. Il me faut mes trois couches parce que je commence par dire : je suis composé d'une infinité de parties évanouissantes et infiniment petites. Bon. Mais attention, ces parties m'appartiennent, elles me composent sous un certain rapport qui me caractérise. Mais, ce rapport qui me caractérise, ce rapport différentiel ou bien plus, cette sommation, pas une addition, [49 :00] mais, cette espèce d'intégration de rapports différentiels, puisqu'en fait, il y a

une infinité de rapports différentiels qui me composent : mon sang, mes os, ma chair, etc., tout ça renvoie à toutes sortes de systèmes de rapports différentiels. Ces rapports différentiels qui me composent, c'est-à-dire qui font que les collections infinies qui me composent, m'appartiennent effectivement à moi et pas à un autre, tant que ça dure, puisque ça risque toujours de ne plus durer, si mes parties sont déterminées à entrer sous d'autres rapports, elles désertent mon rapport. Ah, elles désertent mon rapport. Encore une fois : je meurs ! Mais ça va engager beaucoup de choses. Qu'est-ce que ça veut dire mourir ? À ce moment-là, ça veut dire que je n'ai plus de parties, C'est embêtant, plus de parties. Bien.

Mais ce rapport qui me caractérise et qui fait que les parties [50 :00] qui effectuent le rapport, m'appartiennent dès lors qu'elles effectuent le rapport ; tant qu'elles effectuent le rapport différentiel, elles m'appartiennent à moi. Ce rapport différentiel, est-ce que c'est le dernier mot de l'individu ? Evidemment non, il faut bien en rendre compte à son tour. Qu'est-ce qu'il va exprimer, il dépend de quoi ? Qu'est-ce qui fait que...Il n'a pas sa propre raison, ce rapport différentiel. Qu'est-ce qui va expliquer que, moi, je sois caractérisé par tel rapport ou tel ensemble de rapports ?

Dernière couche de l'individu, réponse de Spinoza : c'est que les rapports caractéristiques qui me constituent, c'est-à-dire qui font que les ensembles infinis qui vérifient ces rapports, qui effectuent ces rapports qui m'appartiennent, [51 :00] les rapports caractéristiques expriment quelque chose. Ils expriment quelque chose qui est mon essence singulière. Là, Spinoza le dit très ferme : les rapports de mouvement et de repos ne font qu'exprimer une essence singulière. Ça veut dire qu'aucun de nous n'a les mêmes rapports, bien entendu, mais ce n'est pas le rapport qui a le dernier mot. C'est quoi ?

Alors là, est-ce que, là, on ne pourra pas rejoindre quelque chose de l'hypothèse de Gueroult ? Dernière question : il y a donc une dernière couche de l'individu, à savoir, l'individu est une essence singulière. Vous voyez dès lors quelle formule je peux donner de l'individu : chaque individu est une essence singulière, laquelle essence singulière s'exprime dans des rapports caractéristiques de types rapports différentiels, et sous ces rapports différentiels des collections infinies [52 :00] d'infiniment petits appartiennent à l'individu.

D'où une dernière question : qu'est-ce que c'est, cette essence singulière ? Je veux dire, est-ce que là, on ne pourra pas trouver, à ce niveau, si bien qu'il faudrait, juste, dire que Gueroult, à la rigueur, s'est trompé de niveau, à ce niveau quelque chose d'équivalent à l'idée de vibration ? Qu'est-ce que c'est une essence singulière ? Attention, pour que vous compreniez la question, il faut presque consentir à pousser les conditions d'une telle question. Je ne suis plus dans le domaine de l'existence. Qu'est-ce que c'est, l'existence ? Qu'est-ce que ça veut dire, pour moi, exister ? On va voir que c'est assez compliqué [53 :00] chez Spinoza, parce qu'il donne une détermination très rigoureuse de ce qu'il appelle exister.

Mais si on commence par le plus simple, je dirais : exister c'est avoir une infinité de parties extensives, de parties extrinsèques, avoir une infinité de parties extrinsèques

infiniment petites, qui m'appartiennent sous un certain rapport. Tant que j'ai, en effet, des parties extensives qui m'appartiennent sous un certain rapport, des parties infiniment petites qui m'appartiennent, je peux dire : j'existe. [*Pause*]

Quand je meurs -- encore une fois, là, il faut bien cerner les concepts spinozistes -- quand je meurs, qu'est-ce qui se passe ? [54 :00] Mourir ça veut dire ça, exactement ceci, ça veut dire : les parties qui m'appartiennent cessent de m'appartenir. Pourquoi ? On a vu qu'elles ne m'appartiennent que dans la mesure où elles effectuent un rapport, rapport qui me caractérise. Je meurs lorsque les parties qui m'appartiennent ou qui m'appartenaient sont déterminées à rentrer sous un autre rapport qui caractérise un autre corps : je nourrirais les vers ! "Je nourrirais les vers", cela veut dire : les parties qui me composent entrent sous un autre rapport : je suis mangé par les vers. Mes corpuscules, à moi, qui passent sous le rapport des vers, bon, ça peut arriver. Ou bien [55 :00] les corpuscules qui me composent, précisément, elles effectuent un autre rapport conforme au rapport de l'arsenic : on m'a empoisonné ! Ah ? Bon.

Voyez qu'en un sens c'est très grave, pour Spinoza, mais ce n'est pas bien grave, pour Spinoza. Parce que, enfin, je peux dire que la mort, elle concerne quoi ? On peut dire d'avance, avant de savoir ce que c'est que ce qu'il appelle une essence : la mort concerne essentiellement une dimension fondamentale de l'individu, mais une seule dimension, à savoir l'appartenance des parties à une essence. Mais elle ne concerne ni le rapport sous lequel les parties m'appartiennent, ni l'essence. Pourquoi ? Vous avez vu que le rapport caractéristique, le rapport différentiel, ou les rapports différentiels qui me [56 :00] caractérisent, ils sont indépendants en eux-mêmes. Ils sont indépendants des termes puisque les termes sont infiniment petits, et que le rapport, lui, au contraire, a une valeur finie : dy /dx = z.

Bon, alors, c'est bien vrai que mon rapport ou mes rapports cessent d'être effectués quand je meurs, il n'y a plus de parties qui effectuent. Pourquoi ? Parce que les parties se sont mises à effectuer d'autres rapports. Bien. Mais, premièrement, il y a une vérité éternelle du rapport ; en d'autres termes, il y a une consistance du rapport même quand il n'est pas effectué par des parties actuelles. Il y a une actualité du rapport, même quand il cesse d'être effectué. Ce qui disparaît avec la mort, c'est l'effectuation du rapport, ce n'est pas le rapport lui-même. [57 :00]

Vous me direz : qu'est-ce qu'un rapport non effectué ? Je réclame cette logique de la relation telle qu'elle me paraît naître au du dix-septième siècle, à savoir, il a effectivement montré dans quelles conditions un rapport avait une consistance alors que ses termes étaient évanouissants. Il y a une vérité du rapport indépendamment de la réalité des termes qui effectuent le rapport, et d'autre part, il y a une réalité de l'essence qui s'exprime dans ce rapport ; il y a une réalité de l'essence indépendamment de savoir si des parties actuellement données effectuent le rapport conforme à l'essence.

En d'autres termes, et le rapport et l'essence seront dit "éternels" ou du moins, avoir une espèce d'éternité – mais on verra, peut-être on verra -- « espèce d'éternité » ne veut pas dire, du tout, une éternité métaphorique. C'est un type d'éternité très précis, à savoir :

espèce d'éternité chez Spinoza ça a toujours signifié ce qui est éternel en vertu de sa cause et non pas en vertu de soi-même.

Donc l'essence singulière et les rapports caractéristiques dans lesquels cette essence s'exprime sont éternels, tandis que ce qui est transitoire, et ce qui définit mon existence, c'est uniquement le temps durant lequel des parties extensives infiniment petites m'appartiennent, c'est-à-dire effectuent le rapport. [59 :00] Mais, alors, voilà, donc, qu'il faut dire que mon essence existe quand moi, je n'existe pas encore ou quand je n'existe plus. En d'autres termes, il y a une existence de l'essence qui ne se confond pas avec l'existence de l'individu dont l'essence est l'essence. Il y a une existence de l'essence singulière qui ne se confond pas avec l'existence de l'individu dont l'essence est l'essence. [*Pause*]

C'est très important parce que vous voyez où tend [60 :00] Spinoza, et tout son système est fondé, avant tout, là-dessus : c'est un système dans lequel tout ce qui est, est réel. Je veux dire, jamais, jamais n'est porté aussi loin une telle négation de la catégorie de possibilité. Les essences ne sont pas des possibles. Il n'y a rien de possible, tout ce qui est réel. En d'autres termes, les essences ne définissent pas des possibilités d'existence, les essences sont elles-mêmes des existences.

Là, il va beaucoup plus loin que les autres au 17ème siècle, là, parce que je pense à Leibniz. Chez Leibniz, vous avez une idée d'après laquelle les essences, c'est des possibilités logiques. Par exemple, il y a une essence d'Adam, il y a une essence de Pierre, il y a une essence [61 :00] de Paul, et c'est des possibles. Tant que Pierre, Paul, etc., n'existent pas ; on ne peut définir l'essence que comme un possible, que comme quelque chose de possible. Simplement, Leibniz sera forcé, dès lors, de rendre compte de ceci : comment est-ce que le possible peut rendre compte, peut intégrer en soi la possibilité d'exister, comme s'il fallait grever la catégorie de possible d'une espèce de tendance à l'existence ?

Et, en effet, Leibniz développe une théorie très, très curieuse, avec un mot qui est commun à Leibniz et à Spinoza, le mot de *conatus* : tendance, mais qui, justement, vont prendre chez Spinoza et chez Leibniz deux sens [62 :00] absolument différents. Chez Leibniz, les essences singulières sont des possibles, simplement ce sont des possibles spéciaux parce qu'ils tendent de toutes leurs forces à l'existence. Il faut introduire dans la catégorie logique de possibilité, une tendance à l'existence. Spinoza, à votre choix, je ne dis pas que c'est mieux, à votre choix, c'est vraiment une caractéristique de la pensée de Spinoza. Pour lui, c'est la notion même de possible : il ne veut pas enrichir la notion de possible en la grevant d'une tendance à l'existence, ce qu'il veut c'est la destruction radicale de la catégorie de possible. Il n'y a que du réel.

En d'autres termes, l'essence, ce n'est pas une possibilité logique ; l'essence, c'est une réalité physique. [63 :00] C'est une réalité physique : qu'est-ce que ça peut vouloir dire ? En d'autres termes, l'essence de Paul, une fois que Paul est mort, eh bien, elle reste une réalité physique. C'est un être réel. Donc il faudrait distinguer comme deux êtres réels l'être de l'existence et l'être de l'essence de Paul. Bien plus, il faudrait distinguer comme

deux existences : l'existence de Paul et l'existence de l'essence de Paul. L'existence de l'essence de Paul, elle est éternelle, alors que l'existence de Paul, elle est transitoire, mortelle, etc. Voyez, au point où on en est, si c'est bien ça, un thème très important de Spinoza, c'est, mais qu'est-ce que ça va être, cette réalité physique de l'essence ?

Les essences ne peuvent pas être des possibilités logiques. Si c'était des [64 :00] possibilités logiques, elles ne seraient rien. Elles doivent être des réalités physiques. Mais, attention, ces réalités physiques ne se confondent pas avec la réalité physique de l'existence. Qu'est-ce que la réalité physique de l'essence ? Et Spinoza se trouve pris dans un problème qui semble très, très compliqué, mais tellement bien, là. Je voudrais que ce soit limpide tout ça, je ne sais pas comment faire… Quelle heure il est ? [Réponse : 11h 35] 11 :35 ; à midi, tu me préviens.

Voilà, voilà, Spinoza nous dit, imaginez… Enfin, il nous donne un exemple. Il nous dis – je le dirai tout à l'heure, quand et où, il nous dit ça -- il nous dit, dans un très joli [65 :00] texte, il nous dit : imaginez un mur blanc. Un mur tout blanc. Il n'y a rien dessus. Puis vous arrivez avec un crayon, vous faites un bonhomme, et puis à côté, un autre bonhomme vous dessinez. Voilà que vos deux bonhommes existent. Ils existent en tant que quoi ? En tant que vous les avez tracés. Deux figures existent sur le mur blanc. Ces deux figures, vous pouvez les appeler Pierre et Paul. Tant que rien n'est tracé sur le mur blanc, [66 :00] est-ce que quelque chose existe qui serait distinct du mur blanc ? Réponse de Spinoza, là, très curieuse : Non, à proprement parler, rien n'existe ! Sur le mur blanc, rien n'existe tant que vous n'avez pas tracé les figures.

Vous me direz que ce n'est pas compliqué, ça. Ce n'est pas compliqué. C'est un bien joli exemple parce que j'en aurai besoin toute la prochaine fois. A partir de maintenant, je n'ai plus qu'à commenter ce texte de Spinoza. Or, où se trouve ce texte ? Ce texte se trouve dans l'œuvre de jeunesse de Spinoza, l'œuvre qu'il n'a pas écrit lui-même ; c'est des notes d'auditeur, connu sous le titre de *Court traité*, le *Court traité*.

Voyez pourquoi cet exemple est important. [67 :00] Le mur blanc, c'est quelque chose d'équivalent à ce que Spinoza appelle l'attribut, l'attribut, l'étendue. La question revient à dire : mais qu'est-ce qu'il y a dans l'étendue ? Dans l'étendue, il y a l'étendue, le mur blanc égale mur blanc, étendue égale étendue ! Mais vous pouvez dire : des corps existent dans l'étendue. Oui, des corps existent dans l'étendue. D'accord. Qu'est-ce que c'est que l'existence des corps dans l'étendue ? L'existence des corps dans l'étendue, c'est lorsque ces corps sont effectivement tracés. Qu'est-ce que ça veut dire, effectivement tracé ? On a vu sa réponse, la réponse très stricte de Spinoza : c'est [68 :00] lorsqu'une infinité de parties infiniment petites [est] déterminée à appartenir au corps. Le corps est tracé. Il y a une figure. Ce que Spinoza appellera mode de l'attribut, c'est une telle figure.

Donc, les corps sont dans l'étendue exactement comme les figures tracées sur le mur blanc, et je peux distinguer une figure d'une autre figure en disant précisément : telles parties appartiennent à telle figure. Attention, telle autre partie, il peut y avoir des franges communes, mais qu'est-ce que ça peut faire, ça ? Ça veut dire qu'il y aura un rapport commun entre les deux corps, oui, ça c'est possible, mais je distinguerais les corps

existants. En dehors de ça, [69 :00] est-ce que je peux distinguer quelque chose ? Il se trouve que le texte du *Court traité*, de jeunesse de Spinoza, semble dire : finalement, c'est impossible de distinguer quelque chose en dehors des modes existants, en dehors des figures. Si vous n'avez pas tracé de figure, vous ne pouvez pas distinguer quelque chose sur le mur blanc. Le mur blanc est uniformément blanc.

Pardon de m'appesantir, c'est parce que vraiment, c'est un moment essentiel dans la pensée de Spinoza. Et pourtant, déjà dans le *Court traité*, il nous dit : "Les essences sont singulières," c'est-à-dire il y a une essence de Pierre et de Paul qui ne se confond pas avec Pierre et Paul existants. Or, [70 :00] si les essences sont singulières, il faut bien distinguer quelque chose sur le mur blanc sans que les figures soient nécessairement tracées. Bien plus, si je saute à son œuvre définitive, l'*Éthique*, je vois que dans le Livre II, proposition 7, 8, etc., Spinoza retrouve ce problème. Il dit, très bizarrement : "les modes existent dans l'attribut comme de deux façons ; ils existent, d'une part, en tant qu'ils sont compris ou contenus dans l'attribut et, d'autre part, en tant qu'on dit [71 :00] qu'ils durent." Deux existences : existence durante, existence immanente. Là, je prends la lettre du texte. Les modes existent de deux manières, à savoir : les modes existants existent en tant qu'ils sont dits durer, et les essences de modes existent en tant qu'elles sont contenues dans l'attribut.

Bien. Ça se complique parce que les essences de mode sont -- encore une fois, et là, c'est confirmé par tous les textes de l'*Éthique* -- sont des essences singulières, c'est-à-dire que l'une ne se confond pas avec l'essence de l'autre, l'une ne se confond pas avec l'autre, bon ! Très bien. Mais alors, comment est-ce qu'elles se distinguent dans l'attribut, les unes des autres ? Spinoza affirme qu'elles se distinguent, et puis là il nous abandonne. [72 :00] Est-ce qu'il nous abandonne vraiment ? Ce n'est pas possible ! Une chose comme ça ce n'est pas imaginable. Il ne nous dit pas, il ne nous dit pas, d'accord. Il nous donne un exemple, il nous donne un exemple géométrique, précisément, qui revient à dire : est-ce qu'une figure a un certain mode d'existence alors qu'elle n'est pas tracée ? Est-ce qu'une figure existe dans l'étendue alors qu'elle n'est pas tracée en extension ? Tout le texte semble dire : ben oui, et tout le texte semble dire : complétez de vous-même. Et c'est normal ; peut-être qu'il nous donne tous les éléments de réponse. A compléter de nous-mêmes. [73 :00] Alors, bon, Il faut ! On n'a pas le choix ! Ou bien on renonce à être spinoziste. Ce n'est pas mal non plus. Ou bien, il faut bien compléter de soi-même. Comment est-ce qu'on pourrait compléter de nous-mêmes ? C'est pour ça que je plaide comme je le disais au début de l'année, on complète de soi-même, d'une part, avec son cœur, d'autre part, avec ce qu'on sait. Bon.

Le mur blanc, le mur blanc, pourquoi qu'il fait… Pourquoi parle-t-il du mur blanc ? Qu'est-ce que c'est cette histoire de mur blanc ? Et après tout, les exemples en philosophie, c'est un peu aussi comme des clins d'œil. Vous me direz : mais alors, que faire si on ne comprend pas le clin d'œil ? Pas grave, pas grave du tout ! On passe à côté de mille choses. On fait avec ce qu'on a, on fait avec ce qu'on sait. [74 :00] Mur blanc. Mais après tout, j'essaie de compléter avec mon cœur avant de compléter avec du savoir.

Faisons appel à notre cœur. Je tiens d'un côté mon mur blanc, d'un autre côté mes dessins sur le mur blanc. J'ai dessiné sur le mur. Et ma question est ceci : est-ce que je peux distinguer sur le mur blanc des choses indépendamment de figures dessinées ? Est-ce que je peux faire des distinctions qui ne soient pas des distinctions entre figures ? Là, c'est comme un exercice pratique ; il n'y a besoin de rien savoir.

Simplement, je dis : vous lirez bien Spinoza ; si vous arrivez à ce problème ou à un problème équivalent, il faut le lire suffisamment [75 :00] littéralement pour vous dire : eh, bien oui, c'est ça le problème qu'il nous pose, et sa besogne à lui – c'est pour cela qu'il ne va pas plus loin -- c'est de poser si précisément le problème que -- c'est même un cadeau qu'il nous fait en quelque sorte dans sa générosité infinie -- c'est poser tellement bien le problème, il nous le fait poser si précisément qu'on se dise, évidemment la réponse, c'est celle-ci, et on aura l'impression d'avoir trouvé la réponse. Il n'y a que les grands auteurs qui vous donnent cette impression, vous savez ? Ils s'arrêtent juste quand tout est fini ; mais non, il y a un tout petit bout qu'ils n'ont pas dit. On est forcé de le trouver et on se dit : qu'est-ce que je suis bien, qu'est-ce que je suis fort, j'ai trouvé. [*Rires*] Car au moment où je viens de poser la question comme ceci, « est-ce quelque chose peut se distinguer sur le mur blanc, [76 :00] indépendamment des figures dessinées ? », c'est évident que j'ai la réponse, déjà. Et que nous répondons tous en chœur, qu'est-ce que nous répondons tous en chœur ? Nous répondons : eh bien, oui, il y a un autre mode de distinction. Il y a un autre mode de distinction, qui est quoi ? C'est que le blanc a des degrés, le blanc a des degrés, et je peux faire varier les degrés du blanc. Et un degré de blanc se distingue d'un autre degré de blanc d'une toute autre façon qu'une figure sur le mur blanc se distingue d'une autre figure sur le mur blanc.

En d'autres termes, le blanc a, dirait-on en latin -- on utilise toutes les langues pour essayer de mieux comprendre, même les langues qu'on ne connaît pas, quoi ! [*Rires*] [77 :00] -- le blanc a des distinctions de *gradus*, il y a des degrés, et les degrés ne se confondent pas avec des figures. Vous direz : tel degré de blanc, au sens de tel degré de lumière. Un degré de lumière, un degré de blanc, ce n'est pas une figure. Et pourtant, deux degrés se distinguent, deux degrés ne se distinguent pas comme deux figures dans l'espace. Je dirais des figures qu'elles se distinguent extrinsèquement, compte tenu de leurs parties communes. Je dirais des degrés que c'est un tout autre type de distinction, qu'il y a une distinction intrinsèque. Qu'est-ce que c'est ? [78 :00]

Du coup, alors, [*Interruption ; fin de la cassette*] [1 :18 :03]

[*Texte de Paris 8 :* je n'ai même plus besoin. C'est un hasard. Chacun opère avec ce qu'il sait. Je me dis : ha, ce n'est pas tellement étonnant que Spinoza, Qu'est-ce que c'est, le clin d'œil du point de vue du savoir ?

On a commencé avec notre chœur en disant : oui, ça ne peut être que ça. Il y a une distinction des degrés qui ne se confond pas avec la distinction des figures. La lumière a des degrés],[6]

Partie 3

… et la distinction des degrés de lumière ne se confond pas avec la distinction des figures dans la lumière. Vous me direz que tout ça, c'est enfantin ; mais ce n'est pas enfantin quand on essaie d'en faire des concepts philosophiques. Oui, c'est enfantin, et ça ne l'est pas. C'est bien. Alors, qu'est-ce que c'est cette histoire, il y a des distinctions intrinsèques ?

Bon, essayons de progresser, d'un point de vue de terminologie. Il faut faire du groupement terminologique. Mon mur blanc, le blanc du mur blanc, je l'appellerai : qualité. [*Pause*] [79 :00] La détermination des figures sur le mur blanc, je l'appellerai : grandeur ou – non, oui -- ou longueur. Je dirai pourquoi j'emploie ce mot en apparence bizarre de "longueur", grandeur ou longueur ou quantité extensive. La quantité extensive, c'est, en effet, la quantité qui est composée de parties. Vous vous-rappelez le mode existant. Moi existant, ça se définit précisément par l'infinité de parties qui m'appartiennent.

Qu'est-ce qu'il y a d'autre que de la qualité, le blanc, et la quantité extensive, grandeur ou longueur ? [80 :00] Il y a les degrés. Il y a les degrés qui sont quoi ? Qu'on appelle, en général, les quantités "intensives", mais qui, en fait, sont aussi différentes de la qualité que de la quantité extensive. Ce sont des degrés ou intensités. [*Pause*]

Or, voilà qu'un philosophe du Moyen Âge qui a beaucoup de génie – disais-je, c'est là, que je fais appel juste à un tout petit peu de savoir -- il s'appelait Duns Scott, disais-je, il fait appel au mur blanc, -- c'est le même exemple --. Est-ce que Spinoza a lu Duns Scott ? [Cela n'a] aucun intérêt parce que je ne suis pas sûr du tout que ce soit Duns Scott qui invente [81 :00] cet exemple. C'est un exemple qui traîne dans tout le Moyen Âge, dans tout un groupe de théories du Moyen Âge. Le mur blanc, ouais, il disait : la qualité, le blanc, a une infinité de modes intrinsèques. Il écrivait en latin : *modus intrinsecus*. Et Duns Scott, là, lui, innove, invente une théorie des modes intrinsèques. Une qualité a une infinité de modes intrinsèques. *Modus intrinsecus*, qu'est-ce que c'est ça ?

Et il disait : le blanc a une infinité de *modes intrinsèques*, c'est les intensités du blanc. Comprenez : blanc égale lumière dans l'exemple, une infinité d'intensités [82 :00] lumineuses. Il ajoutait ceci, et remarquez qu'il prenait des responsabilités, parce que, là, ça devient nouveau. Vous me direz, dire « il y a une intensité, il y a une infinité d'intensités de lumière, bon, il n'y a rien. » Mais qu'est-ce qu'il en tire, et pourquoi il dit ça ? Quels comptes il règle, et avec qui ? Ça devient important. Comprenez que l'exemple est typique parce que quand il dit blanc ou qualité, il veut dire aussi bien : forme. En d'autres termes, on est en pleine discussion autour de la philosophie d'Aristote, et il nous dit : une forme a des modes intrinsèques.

Ha ! S'il veut dire : une forme a des modes intrinsèques, ça ne va pas de soi, du coup. Pourquoi ? Parce qu'il va de soi que toutes sortes d'auteurs, toutes sortes de théologiens, considéraient qu'une forme était invariable en elle-même, et que seuls variaient les existants [83 :00] dans lesquels la forme s'effectuait. Duns Scott nous dit, là, où les autres distinguaient deux termes, il faut en distinguer trois. Ce dans quoi la forme s'effectue, c'est des modes extrinsèques. Donc, il faut distinguer la forme, les modes extrinsèques,

mais, il y a autre chose. Une forme a aussi une espèce de, comme ils disent à cette époque au Moyen Âge, a une espèce de latitude – elle n'est pas invariable -- une latitude de la forme, elle a des degrés, degrés intrinsèques de la forme. Bon. C'est les intensités, donc, des quantités intensives. Qu'est-ce qui les distingue ? – Quelle heure il est ? … Midi ? [*Réponses* : Non, non, quatre minutes] Quatre minutes ? Alor j'ai juste le temps de… --

Qu'est-ce qui les distingue ? Comment un degré se distingue-t-il d'un autre degré ? Là, j'insiste là-dessus parce que la théorie des quantités intensives, c'est comme la conception du calcul différentiel dont je parle : elle est déterminante dans tout le Moyen Âge. Bien plus, elle est liée à des problèmes de théologie ; il y a toute une théorie des intensités, au niveau de la théologie. S'il y a une unité de la physique, de la métaphysique et de la théologie au Moyen Âge, elle est très centrée [sur la théorie des intensités], tout un problème -- comprenez, ça rend beaucoup plus intéressant la théologie au Moyen Âge -- tout un problème, comme la trinité, à savoir trois personnes pour une seule et même substance, ce qui encombre le mystère [85 :00] de la trinité. On dit toujours : ils se battent comme ça, c'est des questions théologiques. Rien du tout, ce n'est pas des questions théologiques ; ça engage tout parce que c'est en même temps qu'ils font une physique des intensités, au Moyen Âge, qu'ils font une élucidation des mystères théologiques, la sainte trinité, qu'ils font une métaphysique des formes. Tout ça, ça déborde de beaucoup la spécificité de la théologie.

Sous quelle forme se distinguent trois personnes dans la sainte trinité ?[7] C'est évident que là, il y a une espèce de problème de l'individuation qui est très, très important. Il faut que les trois personnes soient, en quelque sorte, pas du tout des substances différentes ; il faut que ce soit des modes intrinsèques. Donc, ils se distingueront comment ? [86 :00] Est-ce qu'on n'est pas, là, lancé dans une espèce de théologie de l'intensité ? Lorsque, aujourd'hui, Klossowski, dans sa littérature, retrouve une espèce de lien très, très étrange entre des thèmes théologiques -- dont on se dit, mais enfin d'où ça vient tout ça ? -- et une conception très nietzschéenne des intensités, je crois qu'il faudrait voir, comme Klossowski est un homme extrêmement savant et érudit, il faut voir quel lien il fait entre ces problèmes du Moyen Âge et des questions actuelles ou des questions nietzschéennes. C'est évident qu'au Moyen Âge toute la théorie des intensités, elle est à la fois physique, théologique, métaphysique. Sous quelle forme ? Là, encore une fois, il y a des distinctions de degrés qui sont des distinctions intrinsèques, intérieurs à la qualité. [*Pause*] [87 :00] Vous comprenez ?

Alors, qu'est-ce qui distingue quantité intensive et figure ou quantité extensive ? C'est qu'une quantité extensive, elle est composée de parties, elle est composée de parties homogènes. Elle répond assez bien à la formule de l'infinie actuelle, première couche de l'individualité : avoir une infinité, avoir un ensemble infini, parties extensives. Tandis qu'une intensité, qu'est-ce qui la définit ? A ce moment-là, une quantité extensive -- remarquez, là, il y a un point déjà important -- c'est que vous ne pouvez la penser que, sous quelle forme ? Vous ne pouvez la penser, dans l'étendue, que [88 :00] sous l'espèce de la durée. Vous ne pouvez penser une quantité extensive dans l'espace que sous l'espèce de la durée.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Ça veut dire que quantité extensive est le résultat d'une synthèse, et cette synthèse est une synthèse du temps. En effet, quand je dis une ligne, je repère, suivant de la durée, une synthèse des parties des segments dans laquelle je constitue la ligne, ne serait-ce que dans la perception. Je regarde la longueur de la table ; je commence par un bout, je progresse, et il y a un moment où je m'arrête. La quantité extensive est constituée par une synthèse des parties dans le temps, des parties homogènes dans le temps. Et c'est à cause et en vertu de cette synthèse du temps, [89 :00] de cette synthèse dans le temps que je peux mesurer la grandeur extensive – Quoi ? Il est midi ? -- et dire elle a tant de mètres. [*Rires*]

Tandis que, qu'est-ce qu'une quantité intensive ? Qu'est-ce que vous pouvez dire d'une quantité intensive ? Une quantité intensive, vous pouvez dire quelque chose et, là, devient très fascinant. Ce n'est pas qu'il lui manque quelque chose ; on a tendance à interpréter comme s'il lui manquait quelque chose. Eh bien, rien du tout ! Il ne lui manque rien. Vous pouvez dire qu'une quantité intensive qui est plus grande qu'un autre, mais vous ne pouvez pas dire de combien, vous ne pouvez pas dire de combien. Vous pouvez dire d'une chaleur qu'elle est plus grande qu'une autre chaleur, vous pouvez dire d'une chaleur qui est plus grand qu'une tiédeur. De combien, vous ne pouvez pas. Bien sûr, vous pouvez, [90 :00] avec un instrument spécial qui, en fait, est très complexe qu'on appelle un thermomètre. Un thermomètre, comme cela a été mille fois dit, consiste à mesurer une quantité extensive. Et vous ne pouvez dire de combien une chaleur est plus grande qu'un autre qu'à condition d'avoir correspondre aux quantités intensives un système de quantités extensives. Sinon, si vous en restez aux quantités intensives, comme disait spirituellement Diderot, en additionnant deux segments, vous faites bien une ligne, mais en additionnant deux boules de neige, vous ne faites pas une chaleur.

Bon, en d'autres termes, c'est des grandeurs non additives. Qu'est-ce que ça veut dire des grandeurs non additives ? Ça veut dire qu'elles ne sont pas composées de parties homogènes. Pourtant, elles sont multiples. Une chaleur, c'est une [91 :00] multiplicité. D'accord, c'est une multiplicité. Quel type de multiplicité ? C'est une multiplicité non extensive. Ça veut dire quoi, une multiplicité non extensive ? C'est-à-dire, c'est une multiplicité dont la multiplicité est appréhendée dans l'instant. C'est dans l'instant que vous appréhendez la chaleur comme chaleur. C'est bizarre ça ! Une multiplicité dont vous appréhendez la multiplicité dans l'instant. En d'autres termes, ce n'est pas une synthèse du temps, c'est une synthèse de l'instant, c'est une synthèse de l'instant. Ah, c'est une synthèse de l'instant, qu'est-ce que cela veut dire ? Ça veut dire les quantités intensives sont des longueurs, mais ce n'est pas des grandeurs, ou si vous préférez, c'est des quantités, mais ce n'est pas des [92 :00] longueurs – peu importe la terminologie.

Au début du 20ème siècle, le grand logicien des relations, comme par hasard, [Bertrand] Russell, dans un livre qui restera un livre définitif qui s'appelle *Les principes des mathématiques* (1903), fera toute une théorie pour distinguer ce qu'il appelle les distances et les longueurs. Les longueurs, c'est le statut des quantités extensives, et les distance, c'est, entre autres et non pas seulement, c'est le statut des quantités intensives. La distance se définit par quoi ? Par précisément sa proximité ou son éloignement du zéro dans l'instant. Voyez, ce n'est plus du tout la synthèse de successions dans le temps.

C'est une synthèse de l'instantanéité. [93 :00] Pour l'instant, il faut une synthèse, précisément, qui est la synthèse intensive. Vous appréhendez dans l'instant la chaleur comme chaude ou la chaleur comme plus chaude que telle autre chaleur. Telle chaleur peut être plus chaude que telle autre chaleur. Vous dites, ah, c'est encore plus chaud, ça c'est très chaud. Ce n'est pas que la chaleur moindre soit une partie de la chaleur plus grande. Vous avez deux distances dont vous pouvez dire l'une est plus grande que l'autre, mais vous ne pouvez pas dire de combien. Est-ce que quelque chose vous manque ? Non, rien ne vous manque pourtant. On dira aussi bien, terminologiquement, c'est des grandeurs ordonnées, mais non pas mesurées. C'est des grandeurs ordonnables, sous forme du plus et du moins et non pas mesurables, sous forme de mesurable, ça signifie, constituées de parties extensives.

Bon, qu'est-ce que c'est une essence [94 :00] singulière ? Alors, là, est-ce qu'on ne peut pas récupérer quelque chose de l'idée de Gueroult sur la vibration ? Qu'est qu'une essence singulière ? Une essence singulière, dans notre réponse, chez Spinoza, ça serait un degré, ça serait un degré. Ce serait un degré de l'attribut. L'attribut c'est la qualité. L'essence singulière, ça serait, tel degré. Donc, il y aurait des intensités, comme l'attribut c'est l'étendue, il y aurait des intensités d'étendue. Qu'est-ce que ce serait, ça ? Les degrés, c'est des puissances. L'étendue sous telle puissance, l'étendue sous telle autre puissance, il y aurait une distinction des degrés, des modes intrinsèques, distinctions intérieures à l'attribut [95 :00] qui ne se réduit pas et qui doit être très distinguées de l'autre distinction, la distinction entre les modes d'existence.

Donc, l'essence de Pierre et l'essence de Paul se distinguerait comme deux degrés, comme deux quantités intensives, comme deux puissances, tandis que l'existence de Pierre et l'existence de Paul se distinguent, au contraire, de toute autre manière, sous la forme de la distinction extrinsèque entre les parties qui appartiennent à l'un sous tel rapport et les parties qui appartiennent à l'autre sous tel rapport. Dès lors, tout devient lumineux parce que les quantités intensives [sont des] distances indivisibles, distances dont je peux dire l'une est plus grande, mais je ne peux pas dire de combien, je peux dire l'une est plus puissante que l'autre. [96 :00] C'est des rapports de puissance. [*Pause*]

Ces quantités intensives s'expriment, qui, elles, se définissent, uniquement, par leur distance à zéro, vous voyez ? Au lieu d'être en rapport avec des parties extensives qui forment une synthèse du temps, elles sont en rapport instantanément avec le degré zéro en fonction de laquelle on dit telle distance est plus grande que telle autre. Et chacune est en rapport avec zéro. Elle n'est pas en rapport avec des parties. Et sa multiplicité, c'est son rapport indivisible à zéro. S'il en était ainsi, s'il y a ainsi des distances, je peux dire chaque essence est une distance, c'est-à-dire, une puissance. [97 :00] Et dès lors, c'est complètement normal que si les essences sont des quantités intensives, elles s'expriment dans des rapports différentiels, puisque la quantité intensive est inséparable d'une définition par rapport à zéro, et que le rapport différentiel, c'est précisément ça. Tout devient lumineux, eh ? -- Je vais au secrétariat, vous pensez à tout ça, j'aimerais bien que vous lisiez un peu, que vous voyiez, réfléchissez, et puis je reviens. [97 :40] [*Interruption du cours*]

Richard Pinhas : [*Moitié enregistrée*] : ... et le pôle ou la face éternelle de l'essence.

Deleuze : Oui, c'est vrai, je ne l'ai pas dit encore. Oui, oui, ça, c'est la question de l'éternité. En quel sens nous sommes éternels ? Oui, ça, il faudrait que je le dise. [98 :00] Oui... Ah, c'est vrai, ça -- Tout d'un coup, ce point me lasse ! l'éternité… Eh bien, je vais le dire.[8]

Bon, est-ce qu'il y a des remarques ? Je suis sûr qu'il y en a. Je suis sûr. Oui !... Parle fort ! [*Propos inaudibles ; les étudiants près de Deleuze disent* : On ne t'entend pas !] Ou si tu te lèves, c'est mieux parce que, ça t'ennuie, on va... Je traduirais si j'arrive à entendre, parce qu'ici, je ne sais pas si vous avez remarqué, mais l'acoustique de cette salle est déplorable. Ils l'ont fait exprès ! [*Rires*] Vas-y, oui, [99 :00] [*Deleuze grogne* : ah, la porte... la porte...] …

Un étudiant : [*Inaudible*] [Deleuze : ....comme une pulsation, oui, (100 :00) ...tout à fait, oui, par rapport à ... ? Oui, c'est vrai. Oui, oui]

Deleuze : Oui, c'est-à-dire, ce qu'il dit, en effet, ce qui peut intéresser ceux qui s'intéressent à tous ces problèmes, c'est que, sur l'état des questions équivalentes, si vous voulez, à ce dont on a parlé chez Leibniz, en effet, le même Gueroult a fait un livre très, très précis qui s'appelle *Dynamique et métaphysique chez Leibniz* (1939), où vous trouvez tout un état de ces théories de la force au 17ème siècle, dans la seconde moitié de 17ème siècle.[9] Oui, Tout à fait, oui.

Richard Pinhas : [*Inaudible*] … [Deleuze : … comme n'étant pas ? (101 :00) Comme étant de la réalité...]

Deleuze : Oui, mais la thermodynamique, cela, je ne sais pas si on peut introduire quoi que ce soit. Moi, ce à quoi je tiens, je dis ça comme ça, c'est que dans tout ce que j'ai fait avec des allusions soit physiques, soit géométriques, soit mathématiques, je m'en tiens strictement à l'état d'un physique et des mathématiques de la seconde moitié du 17ème siècle. [Il est] Impossible d'introduire des notions de thermodynamiques, là, même si elles peuvent servir, parce que c'est des chemins de la science qui n'ont pas de correspondances, il me semble, au 17ème. Mais, en tout cas, la comparaison avec Leibniz, au niveau et grâce au livre de Gueroult, oui, ça s'impose. Oui.

Mais, ce que je voudrais savoir c'est si, en gros, puisque j'ai presque [102 :00] terminé, c'est cette conception spinoziste de l'individualité --vous comprenez, on débouche…, en effet, j'aurais fini avec ça sur…, -- bon, compte tenu cette conception de l'individualité, quel est le rapport de l'individu avec la substance unique chez Spinoza ? C'est ça qu'il nous reste à voir. Mais, je voudrais que cette conception de l'individualité soit pour vous, enfin pour ceux qui s'intéressent à tout ça, soit très concrète, ce soit… En d'autres termes, que vous vous viviez comme ça, quoi ! [*Pause*] Car vous êtes, on est tous des petites quantités intensives, des modes intrinsèques, des petits clignotements, quoi ! [103 :00] Oui, est-ce qu'il y a des remarques là-dessus ? Est-ce qu'il y a des remarques ?

Un étudiant : A propos, à propos de l'état de la réflexion sur la nature dans la seconde moitié du 17ème siècle, je voudrais que vous nous disiez quelque chose à propos du rapport entre l'état de la réflexion sur la génération et surtout l'exigence de la singularité des essences. Et je voudrais placer le problème dans ce contexte : la seconde moitié de 17ème siècle, c'était l'époque où les théories préformationnistes ont pris un essor considérable par rapport à la biogenèse, par rapport aux théories épigénétistes. [104 :00] Alors, dans ces théories épigénétistes, on imaginait que l'homme s'est constitué par adjonction des parties et, dans le préformationnisme, que l'homme préexistait. Alors, là, il y avait plusieurs façons de présenter la préformation ; et l'une de ces façons de la préformation, c'était la théorie de l'emboîtement qui prétendait, qui était soutenu jusqu'à assez tard, particulièrement par Malebranche, qui prétendait que l'homme, c'est-à-dire, que soit dans l'œuf, soit dans les spermatozoïdes de l'homme, tous les hommes, jusqu'à la fin des siècles, étaient présents depuis Adam. Est-ce que j'étais clair ?

Deleuze : Très clair ! Oui, très clair ! [105 :00] [*Rires, y compris Deleuze qui tousse en riant*]

L'étudiant : Je veux dire ma question et être très franc, quoi. [*Pause*]

Deleuze : Oui, et vous souhaitez quoi ? [*Rires*]

Etudiant : Je voudrais voir le rapport entre cette vision qui était dans la sensibilité de l'époque et l'exigence de la singularité de l'essence dont vous avez parlé.

Deleuze : Ouais, ouais, ouais ! [*Pause*] Je cherche un joint, quoi ! [*Rires*] [*Pause*] Je vous dirais très rapidement, [106 :00] enfin, ceci. Il me semble : dans ce qu'on appelle le pré..., le pré..., le préformationnisme, il y a une certaine idée, comme il vient de le dire, il y a une certaine idée de l'emboîtement, à savoir que le vivant est emboîté dans le germe, hein ! emboîté dans quel sens ? Il est comme enveloppé dans le germe, donc, que le germe se développe. En d'autres termes, le vivant est déjà là, et se fait un mécanisme qui est, à la lettre, un mécanisme du développement ou d'explication, les parties enveloppées se déroulant. Non, c'est vrai, [107 :00] d'abord, où cette formule, la genèse, si vous voulez, ne fait qu'un avec un développement. La genèse ou l'évolution d'un vivant ne fait qu'un avec le développement de quelque chose qui est enveloppé dans le germe.

Cela peut se concevoir, d'abord, au niveau de l'organisme adulte et du germe. L'organisme adulte est comme enveloppé dans le germe et l'évolution, ça consiste en ceci que les parties enveloppées se développent. Ça implique comme une espèce de développement par mise en extériorité, à savoir des parties qui sont enveloppées les unes dans les autres, se développent, un peu, vous voyez, comme les papiers japonais, là, comme les petits jardins qu'on plonge dans l'eau [108 :00] et qui se développent. Ils se déplient, l'évolution comme le dépliement, et lorsque vous tenez une telle théorie, il ne s'agit pas de savoir si c'est vrai ou faux, encore une fois, ça n'a aucun intérêt. Il s'agit d'évaluer ce concept de l'enveloppement, l'enveloppement du vivant.

Alors, lorsque vous tenez un tel concept, vous devez, évidemment, vous ne pouvez pas le maintenir au niveau de l'organisme adulte-germe. Il faut aussi l'établir au niveau de l'espèce. Vous ne pouvez pas l'arrêter au niveau de l'individu. Il faut qu'il vaille au niveau de l'espèce. C'est-à-dire, la première, ce n'est pas seulement le germe de mouche qui contient toutes les parties de la mouche qui se développeront à partir du germe, mais, c'est la première mouche qui contient toutes [109 :00] les mouches. Ah ? Ça devient plus intéressant, déjà. Il y a là, une vision de l'évolution de l'espèce telle que la mouche primitive qui contient toutes les mouches à venir. Donc, toute évolution est conçue sous le mode d'enveloppement-développement ou en terme logique, implication-explication, parce qu'explication, c'est développer, implication, c'est envelopper.[10]

Alors, à première vue, ça apparaît très simple comme idée ; cela apparaît bizarre ; en effet, comme il vient de le dire, il y a des textes de Malebranche, très beaux, très... même très comiques, très puissants, sur cette première mouche qui contient infini des mouches. Si j'insiste là-dessus, c'est que, à quel point, [110 :00] il ne s'agit pas de considérer cette théorie à la lumière de la biologie actuelle et de dire, « ah ! ben, non, ça ne va pas ! » c'est comme dans les manuels, vous voyez, on dit, « à ce moment-là, ils croyaient à la préformation. C'est ça la préformation. » Mais, ensuite dans le courant de 18ème et puis dans le 19ème siècle, on y a substitué tout un autre concept : l'épigenèse. Et l'épigenèse, c'est, au contraire, l'idée, que le développement opère par formations nouvelles, que le développement va d'un indifférencié à des différentiations et que les différentiations ne sont pas préinscrites. C'est, en gros, le point de vue de l'épigenèse, par opposition au point de vue de la préformation.[11]

Quand on en reste à une espèce du manuel qui va vite, on a l'impression, vraiment, que les gens du 17ème siècle qui croyaient à la préformation étaient débiles, quoi ! [111 :00] Qu'est-ce que c'est cette histoire de la mouche primitive qui contient toutes les mouches à venir ! Qu'est-ce que cela veut dire ? Au point que c'est tellement débile, la manière dont on nous le présente, c'est qu'il faut leur faire confiance, que quand même, ça devait vouloir dire autre chose pour eux. Et peut-être que vous auriez des éléments, là. Je ne voudrais pas et puis, je n'ai pas préparé, il faudrait de textes très précis, donc je m'en tiens à des choses très simples. Mais d'après ce qu'on a dit aujourd'hui, vous auriez quand même des pressentiments possibles sur le sérieux, sur le véritable sens du point de vue préformationniste. Parce qu'il est évident que c'est inséparable d'une conception de l'infini actuel, là, aussi. Lorsqu'ils disent, lorsqu'ils parlent de ces infinités de mouches qui sont contenues dans la mouche originelle, c'est évident que ça ne se comprend qu'à partir d'un infini actuel appliqué au vivant. [112 :00]

Tandis qu'évidement, une théorie comme celle de l'épigenèse ne peut apparaître, si vous voulez -- c'est ça qui m'intéresse -- aussi bien en science qu'en philosophie, il ne faut pas croire qu'une théorie peut apparaître à n'importe quel moment. Une théorie ne peut paraître, je dirais presque en règle générale, une théorie ne peut paraître que lorsqu'il y a déjà le système symbolique qui la rend possible. Si vous me demandez pourquoi le calcul différentiel n'apparaît pas comme tel dans l'antiquité grecque, ce n'est pas parce qu'il manque de génies, évidemment. Ce n'est pas le manque du génie nécessaire. C'est parce que les mathématiques ne disposent pas de systèmes symboliques qui rendent possible

l'apparition et l'exercice du calcul différentiel. Et c'est évident pour toutes les sciences et pour toutes les découvertes en science qu'elles ne surviennent que quand elles sont possibles, et ce n'est pas tellement difficile d'assigner, dans une découverte, [113 :00] ce qui la rende possible à tel ou tel moment. Ça ne veut pas dire qu'elle surgira nécessairement, mais encore faut-il qu'elle soit possible. Or je crois que ce qu'il faudrait, précisément, appeler un système symbolique dans le domaine des sciences ou dans le domaine de philosophie, c'est cet ensemble de conditions de possibilités linguistiques. Ce sont des formes d'expression qui rendent possible l'énoncé, tel ou tel type d'énoncé.

Alors, il va de soi que l'épigenèse, je dirais, à savoir, l'idée que l'évolution du vivant -- n'est pas une explication, n'est pas un développement, mais se fait par étapes non comprises dans l'étape précédente, c'est-à-dire, se fait par différentiation et non pas par développement. Je veux dire, avec l'épigenèse, c'est, à la lettre, une négation du concept de développement ; on substitue [114 :00] le concept de, si vous voulez, de formation, de différentiation au concept de développement. Or pour substituer un concept de différentiation à un concept de développement au niveau de l'organisme, il a fallu l'écroulement de l'infini actuel. L'infini actuel était un système symbolique au 17ème siècle qui rendait comme nécessaire et qui imposait la théorie de la préformation.

Si bien que se demander, « est-ce que c'est vrai ou c'est faux, la préformation ? », il me semble que c'est un problème qui n'a strictement aucun sens. Une théorie est vraie ou fausse en fonction de tel ou tel système symbolique. Alors, la question rebondit : Est-ce que le système symbolique de l'infini actuel est vrai ou faux ? La question n'a aucun sens. Ce qui a un sens, c'est : qu'est-ce qui a conduit à abandonner ce système, là ? Qu'est-ce qui a conduit à abandonner… ? [115 :00] Or ce qui a conduit à abandonner, ce n'est jamais des raisons négatives. Ce n'est jamais, pour des raisons, pour des raisons propres au système qu'on abandonne, qu'on abandonne un système ! C'est toujours pour des raisons positives, c'est-à-dire, par pression, précipitation exercée par le système naissant, par l'autre système. Ce n'est pas au niveau des faits que l'on peut poser la question. L'évolution du vivant est-elle assimilable à développement de quelque chose d'enveloppée ou à une différentiation ? Ce n'est pas au niveau des faits. C'est évident ! C'est au niveau du système symbolique. Et il y a un système symbolique pour le vivant, tout comme il y a des systèmes symboliques en mathématiques, à savoir, si vous pensez, le vivant dans un contexte de l'infini actuel -- ce qui était absolument le cas, pour, à la fois, l'histoire naturelle et la théologie [116 :00] qui faisaient cause commune au 17ème siècle -- à ce moment-là, l'évolution du vivant est du type développement-explication, et les notions de l'épigenèse et de différentiation sont strictement dénuées de tous sens.

Pour qu'arrive au jour un concept équivalant à celui de différenciation, il faut non seulement le travail du 17ème siècle, qui n'y arrivera pas, il faut très précisément la révolution romantique, il faut la révolution romantique, à savoir, l'accent mis sur la synthèse du temps et sur une synthèse du temps créative. Alors, un système symbolique où le temps est créateur, à ce moment-là, un concept comme épigenèse, de... apparition de quelque chose de nouveau par différentiation devient possible. Il vous faut [117 :00] une tout autre conception, une nouvelle conception du temps.

Inversement, quand vous pensez en termes d'infini actuel et que vous êtes dans un point de vue préformationniste, ça ne consiste pas à nous dire simplement, il y a une grosse mouche primitive qui contient toutes les mouches à venir, pour une raison très simple, c'est que, comme je viens de le dire, les parties enveloppées, c'est des parties infiniment petites. Pour eux, le germe, c'est, si vous voulez, la sommation des parties organiques d'un animal, mais à l'état de quantités évanouisssantes. Vous trouvez exactement le thème de l'infini actuel et de l'infiniment petit.

Si bien qu'ils ne veulent pas dire du tout, même quand ils s'expriment comme ça -- c'est pour rigoler, ils s'expriment comme ça -- ils ne veulent pas dire, il y a une mouche primitive, une grosse mouche qui contient toutes les mouches à venir. Ils disent même exactement le contraire. Ils disent : il y a une mouche [118 :00] infiniment petite. La mouche infiniment petite, c'est simplement l'ensemble de rapports différentiels entre les parties évanouisssantes, les parties infiniment petites de la mouche et les mouches réelles ne sont que l'effectuation de ces rapports, évidemment. Ce n'est plus du tout une métaphore de ressemblance. On ne peut pas dire qu'il y a une mouche qui contient toutes les mouches. C'est une théorie de l'infini actuel appliquée à la matière vivante.

Alors, là, ça devient très, très intéressant ! Au point que...il n'y a jamais opposition deux par deux d'une théorie. Les phénomènes dits de différenciation, ils s'en rendront compte très bien. Eux, ils diraient, mais la différenciation animale, c'est tout simple : c'est qu'un même rapport, [119 :00] un rapport biologique peut s'effectuer dans des ensembles différents tout en restant le même ; il y aura une différenciation à partir de là. Donc, quand les théories scientifiques -- moi c'est ça qui me frappe -- quand les théories scientifiques paraissent complètement dépassées, elles ne paraissent dépassées que dans la mesure où on ne tient pas compte des systèmes symboliques auxquels elles renvoient ; et si vous ne tenez pas compte des systèmes symboliques, en effet, elles deviennent complètement puériles.

Encore une fois, le préformationnisme, si je le présente comme dans les manuels de l'histoire de la biologie, sous forme de gens qui croyaient que le vivant adulte était contenu dans le germe, mais ça n'a aucun sens, ça ne veut rien dire ! Ce n'est pas ça qu'ils veulent dire. Ils disent tout à fait autre chose, quoi. Ils disent, exactement, si vous voulez, si vous arrivez, si vous arrivez à des derniers corpuscules, eh bien, [120 :00] ces corpuscules, que vous avez traités comme des quantités infiniment petites, c'est-à-dire des parties organiques infiniment petites, ces corpuscules ont des rapports, des rapports de type différentiel et les vivants que vous voyez ne sont que l'effectuation de ces rapports. C'est ça le préformationnisme. A ce moment-là, c'est irréfutable. C'est irréfutable en fonction de système symbolique dont ça dispose. Bon, voilà, bon. … Oui ?

Georges Comtesse : J'ai une question en rapport avec le texte de Spinoza... parce que Spinoza ne parle pas, simplement, d'un ensemble d'infini actuel d'éléments infiniment petits [121 :00] avec des rapports. Il pose une très curieuse identité, il pose la question, justement, du rapport de la physique et de la métaphysique parce qu'il pose l'identité de l'élément infiniment petit avec la partie. Or, poser une telle identité, c'est nécessairement passer de la notion de l'ensemble d'éléments infinis, passer du cercle de l'ensemble

d'éléments infinis actuels à un autre cercle qui est la partie d'une totalité, d'une unité. Alors, en quoi, justement, un élément est-il différent ou identique à une partie, à une totalité, à une unité ? De même, Spinoza parle d'une essence singulière d'un mode fini en tant que [122 :00] puissance, et pourquoi l'essence précède l'existence ? Pourquoi admet-il que cette essence comme puissance singulière est dans une autre identité avec l'être réel ? Est-ce qu'on peut dire que l'être est réel ? Ou encore, si on admet ces mots de partie, d'unité, de totalité, de l'être, est-ce qu'on n'est pas déjà dans un langage métaphysique qui empêche, justement, d'affirmer le pur réel, le pur physique ou l'absence complet d'idéal soit possible ?

Deleuze : Je comprends la question. Alors, moi, je répondrais, évidemment, si tu la pose, c'est que tu as une réponse à toi. [123 :00] Alors, on va voir si c'est la même dont on parle. Moi, je dirais ceci : il y a une chose qui ne me convient pas dans la manière dont tu poses ta question parce qu'il me semble que tu la poses en tant que tu es du 19ème siècle, et bien plus, du 20ème. Pour des hommes comme Descartes, Spinoza, Leibniz, et particulièrement, je dirais pour Spinoza, il y a sûrement des distinctions entre sciences, métaphysique et bien plus, toutes sortes de domaines : physique, biologie, mathématiques etc., il y a des distinctions. Mais encore une fois, il n'y a jamais de conflits. Il n'y a jamais de conflits. C'est comme des domaines d'être qui se renvoient les uns aux autres. [124 :00] L'idée qu'il puisse y avoir un conflit, par exemple, entre la science et la métaphysique, tout ça, c'est une idée qui ne me paraît trouver, justement, son intelligibilité que dans le travail de sape du 18ème siècle. Et au 17ème, c'est des types qui vivent, c'est ce que j'ai essayé de dire, qui vivent un système d'équilibre. Ce n'est même pas qu'ils soient à la fois, mathématiciens, métaphysiciens, physiciens, c'est que... ce n'est même pas, non plus, que ça soit la même chose, tout ça. C'est que, ça se complète tellement, en vertu, justement, de leur système symbolique.

Alors, si je reprends tes termes en quel sens, j'essaie de répondre à ta question, plus directement, je dirais unité, totalité, partie, tout, chez Spinoza, qu'est-ce que c'est que cette… [*Interruption de l'enregistrement*] [2 :04 :53]

Partie 4

… J'ai un premier [sens] pour partie. Parties égale [125 :00] corps les plus simples, éléments extrinsèques, c'est-à-dire, éléments qui reçoivent leur détermination du dehors. Eléments sans intériorité. Une partie, ça sera un élément sans intériorité, qui reçoit son mouvement du dehors. Donc, voilà tout un sens de "partie".

"Tout", qu'est-ce que ça veut dire, à ce même niveau ? Tout, ça voudra dire tout ensemble infini constitué par ses parties. Et, encore une fois, ces parties n'existent que par ensemble infini. Le mot tout, aura lui-même un sens précis.

L'unité, eh ben, sera l'unité d'un ensemble infini qui, sous un certain rapport, contient, comprend toutes ses parties. Donc, j'aurais un premier sens de toutes ces notions.

Maintenant, je passe [126 :00] aux essences, non plus, aux parties extensives qui composent mon existence, mais aux essences singulières, vous, moi, etc. au-delà de l'existence, les pures essences. Je constate que le tout, la partie, l'unité, etc. , prendront un autre sens. Quel autre sens ? Et là, je n'invente pas. Je veux dire, je prends deux textes de Spinoza. Il nous dit : "les corps les plus simples sont les parties d'un corps composé". Et il nous dit, d'autre part, deuxième texte, "chaque essence est une partie de la puissance divine". Bon, c'est évident ! Avant même que je comprenne pourquoi, je saisis que [127 :00] dans les deux textes, le mot « partie » n'a pas du tout le même sens. Lorsque Spinoza nous dit « les corps les plus simples sont les parties des corps composés, » [*Pause*] lorsqu'il nous dit ça, « partie » veut dire partie extensive déterminée du dehors, déterminée du dehors à quoi ? Déterminée du dehors à entrer sous tel ou tel rapport qui correspond à telle essence.

C'est des parties extensives, on a vu leur statut. Lorsqu'il nous dit chaque essence est une partie de la puissance -- je n'ai pas besoin, et je ne force en rien le texte -- la puissance c'est quoi ? ce n'est pas une quantité extensive, c'est une quantité intensive. Partie voudra dire "part intensive" ; [128 :00] une partie intensive, c'est-à-dire, part voudra dire, ici, un degré, degré de puissance. Et la phrase devient intelligible : chaque essence singulière est un degré de puissance. On ne peut pas dire plus simple. Chaque essence singulière est un degré de puissance. Mais, les corps simples, eux, qui sont des parties des corps composés, ce n'est pas, du tout, des degrés de corps composé, ce sont les parties ultimes, c'est-à-dire des éléments infiniment petits qui composent, en extension, un corps composé.

Donc, je ne dirais pas qu'il y a un sens, par exemple, si je prends les termes partie-tout, je ne dirais pas qu'il y a un sens physique ou scientifique de partie-tout et un sens métaphysique de partie-tout. Je crois qu'en effet, il faut beaucoup plus là, sérier des concepts [129 :00] qui sont, dont chacun est irréductiblement, physico-mathématico-métaphysique. Simplement, il y a la partie au sens de partie extensive et il y a, à la fois, une physique, une mathématique et une métaphysique des parties extensives. Et puis, il y a tout autre sens du mot « partie », partie intensive, qui lui-même a une physique et une métaphysique des parties intensives. Voilà dans quel sens je répondrais à ta question, si j'y ai répondu. Et toi ?

Comtesse : Je ne peux pas reconnaître ce langage, quand il nous parle d'unité, de totalité, d'être. C'est quelque chose que je laisse tomber. [130 :00]

Deleuze : Mais, là, là, tu deviens dramatique ! [*Rires*] Parce que ce n'est pas avec moi que tu romps, c'est avec Spinoza. C'est avec Spinoza. C'est Spinoza dont tu ne veux pas !... Ce n'est pas ma faute, là !

Comtesse : [*Inaudible*] … Donc, il y a dans cette phrase, il y a encore ce langage-là, encore ! il y a nécessairement des intensités, il y a des intensités du réel qui doivent être nécessaire ment réduites. Il faudrait trouver lesquelles.

Deleuze : Oui, oh ! Je te pressens. Je te pressens. Oui, mais là, on est bien d'accord sur ceci. Tu es en train de me dire, voilà pourquoi Spinoza ne me convient pas parce que,

malgré tout, il subordonne [131 :00] tout le domaine des intensités à un certain point de vue de l'Être et de l'unité. Et comme ça, il perd des intensités, je ne sais pas bien lesquelles c'est, mais je suis sûr qu'il les perd. Alors, ça, ça me dépasse. Moi, je ne suis là que comme un représentant de Spinoza ! Alors...

Comtesse : Par exemple, dans… Il y avait deux livres de, deux livres au moins, de quelqu'un, un philosophe français qui a posé directement le problème et, bien sûr, très peu abordé en France, le rapport, les relations, le rapport entre les termes et les relations, c'est Jean Wahl, *Traité de métaphysique* (1957) et un autre livre qui s'appelle *Vers la fin de l'ontologie* (1956). Eh bien, il semblait tout à fait remarquable que dans ces deux livres, il cherchait à travers toute une analyse, [132 :00] pas seulement de Spinoza, mais de l'ensemble de l'histoire de la philosophie, à découvrir ou affirmer un réel qui soit, justement, délesté de tout ce langage…

Deleuze : Je ne dirais pas ça !

Comtesse : … Il affirmait, à chaque fois, quel que soit le point où il allait dans sa pensée (ou la limite de sa pensée), qu'il y avait quelque chose en deçà et au-delà des termes, des relations et des parties et que, justement…

Deleuze : ouais ! ouais... ! ouais… !

Comtesse : … il ne pouvait pas affirmer une physique, un réel, ou une puissance singulière réelle qui soit encore captive de la métaphysique, ne serait-ce que de ce langage-là. …

Deleuze : Mais, là, à la fois, tu me...

Comtesse : C'est tout le problème des rapports entre [133 :00] les fragments, les éléments et les parties.

Deleuze : A ça, je voudrais dire deux choses : c'est que, évidemment, tu me donnes un poignard dans le cœur parce que tout revient à dire : bon, bien, d'accord, mais, Spinoza n'est pas le dernier mot de tout ! Ça j'en suis d'accord. Mais dans la mesure où, je faisais, avec votre plein accord à tous, un cours sur Spinoza plutôt que sur autre chose, je ne m'occupais pas d'autres choses ! Si donc, à la fin, tu arrives et tu me dis : « Oui, mais, enfin ! Spinoza, ce n'est pas si fameux que ça, il y a mieux, » moi, je ne poserais pas les questions comme ça. Je ne me demanderais pas s'il y a mieux.

Et d'autre part, c'est pour ça que je corrige, je corrige, quand même, quelque chose par rapport à ce que tu dis. C'est très vrai ce que tu viens de dire sur Jean Wahl, mais, justement, si je souhaite avoir apporté quelque chose à ce semestre, c'est -- je ne suis pas sûr d'avoir raison -- c'est, d'abord, avoir redressé [134 :00] une idée toute faite sur le 17ème siècle, parce que, Wahl y compris, penser qu'une théorie des relations indépendantes de leurs termes, c'est un acquis de la philosophie assez tardive, et notamment, il reproche -- et je me rappelle des textes de Wahl très, très formels -- à

toutes les philosophies du 17ème siècle d'en être restées à un point de vue dit "substantialiste" où les relations sont comprises à partir de leurs termes. Si bien que pour Wahl, et ça se comprend mieux, dès lors, une logique des relations, telle que Wahl la souhaite, une logique qu'il emprunte aux anglais et aux américains, une logique des relations ne peut se faire que sur la destruction de l'ontologie du type 17ème siècle.

Moi, ce que j'ai essayé de montrer, c'était que sûrement, il avait raison ; c'est son point de vue, [135 :00] ça, c'est très bien, mais que c'était un sens un peu plus compliqué que ça ! Car s'il y a une première étape d'une théorie des relations indépendantes de leurs termes, c'est bien dans cette seconde moitié du 17ème siècle, et que bizarrement, l'ontologie pour eux, loin de les empêcher de dégager ce domaine des relations, est au contraire un levier et un foyer très puissant pour arriver à une conception des relations plus profonde que les termes, et que ce n'est pas par hasard que dans la perspective de cette ontologie, qu'on est arrivé à toute une conception de l'infiniment petit ou de l'infini actuel.

Alors, si j'avais à discuter un point uniquement historique de Wahl, c'est que je ne crois pas que la théorie des relations, au sens où tu la réclames, ait son point de départ, si tu veux, [136 :00] avec la critique de l'ontologie. Moi, j'ai le sentiment que, par exemple chez Spinoza, encore une fois, chez qui il y a une conception de l'être qui est irréductible, mais vraiment irréductible à tout "étant", aussi bien à la substance qu'au mode, cette espèce de déploiement de l'être, lui permet précisément de faire quelque chose de très, alors là, de très, très fantastique qui est le déploiement d'un système de relations qui ne se réduit pas du tout à leurs termes.

Mais alors, oui, mais là, c'est un peu, si tu veux, là-dessus, toi, ton exigence, ça consiste à dire, si je la traduis le plus fermement et le plus modestement que je peux, c'est : Bon, d'accord, mais il faudrait arriver à faire, à la fois, une théorie des relations et une théorie des intensités qui n'impliqueraient pas d'ontologie. [137 :00] Oui, alors, tu dis qu'est-ce serait, ces intensités libérées, ces intensités libérées de tout point de vue de l'être ? Oui, ça revient presque à dire que toi, t'as envie d'aller dans cette direction-là, mais je veux dire, là, très bien, très bien, mais je n'y vois, là, aucune raison pour dénoncer dans Spinoza une insuffisance quelconque.

Moi, ce qui m'intéresserait plutôt, c'est -- indépendamment de la question : Est-ce que vous vous sentez spinoziste ou pas ? -- quel effet ça vous fait, une pensée qui a ce mode dans lequel... je veux dire... je sollicite plus votre émotion que votre rapport avec cette pensée.

Finalement, j'espère, ce que vient dire Comtesse, c'est que Dieu merci, Spinoza, il n'a, sûrement, pas tout dit. Sinon ça s'arrêterait. Il n'y que Hegel pour croire avoir tout dit. [138 :00] [*Rires*]. Mais, vous comprenez, on sait bien qu'on ne dit pas tout quand on n'est pas, oui, enfin... [*Rires*]

Alors, Spinoza, il n'a pas tout dit. Oui, mais traitez-le comme une œuvre d'art à condition de traiter les œuvres d'art comme quelque chose de vital. Qu'est-ce que c'est, en effet ?

Eh, bien, en quoi c'est vraiment une pensée qui, à mon avis… Je l'ai rapproché des autres du 17ème siècle, mais en même temps, ce qui me reste à dire la prochaine fois, ce qui me reste à dire la prochaine fois, c'est deux choses. C'est répondre à la question de Richard sur, bon, l'éternité, comment, déjà, il prétend, Spinoza prétend qu'elle est vécue, et qu'est-ce que c'est ce point de vue de l'être, c'est-à-dire, répondre aussi un peu à Comtesse, qu'est-ce que c'est ce point de vue de l'être dont Spinoza estime avoir absolument besoin d'un bout à l'autre de sa théorie ? Oui, voilà, eh bon, on verra ça la prochaine fois. [*Fin de la séance*] [2 :19 :04]

Notes 1-11, voir la fin du texte

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" (2001), nous indiquons ci-dessous, d'une part, les chapitres des deux disques entre crochets, et d'autre part, avec les notes en fin du document, les segments de la transcription intégrale omis dans la production des CDs.*]

[*Quant à la transcription et l'horodatage, ils correspondent à l'enregistrement sur YouTube attribué à WebDeleuze.*]

Partie 1

[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 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 soit 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. »[12]

[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. [*Pause*] [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.[13] 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.[14] [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 qui me composent et parties extérieures qui composent d'autres corps.

Mais le second genre de connaissance, c'est un tout autre mode de connaissance. C'est la connaissance des rapports qui me composent 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 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 ?[15] [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],[16] 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 tout 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 19ième 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 [John Cowper] Powys, une espèce d'expérimentation de l'éternité sous forme de l'intense.[17] 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.[18] [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'instants. 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 vécus ? 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 qu'[elle a été unie au corps].

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 « comment ». 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 : Je voudrais faire remarquer que, dans l'*Éthique*, quand Spinoza dit : « je n'entends pas », *intelligo*, 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 mourrant 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 de l'enregistrement*]
[1 :18 :02]

Partie 3 (durée 46 :55)[19]

[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 d'essences, 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.[20] [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 : L'écrivain Armand Farrachi a une intuition complémentaire à l'idée de Spinoza. Si on excepte les cas de figure possibles de se faire écraser, il y a chez le créateur une idée qu'on retrouve un peu partout, et notamment chez les musiciens. C'est une espèce de sens intime de la durée en rapport à l'accident. Tel écrivain va mettre toute une vie — c'est-à-dire quatre-vingts années — pour développer son œuvre, il donne l'exemple de Victor Hugo, [83 :00] et tel autre va mettre deux ans ou 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.

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.[21]

[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.[22]

[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 ?[23] [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.[24]

[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.[25] [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 : Dans tous les développements que tu as faits, on ne sent à aucun moment la nécessité de ce fonde ment. Alors ma question, c'est : à quel moment et pourquoi est-ce que Spinoza éprouve 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 concevable, 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*][26]

[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 ses 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][27]

[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 évènements 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,[28] [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][29] [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'équivalant 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.[30]

Pinhas : Mais ok…

Deleuze: … 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. Ç'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 pouraient 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 [133 :00] 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, trente-trois

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.[31]

[II.13] [Étudiant 3 : Je dis que je voudrais vous parler du problème ... [*Inaudible*] morale... [134 :00] Tu as éprouvé le besoin d'introduire dans ce cours 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 intensives, comme la réalisation des essences…

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 on continue de penser 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 vie, 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… 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.[32] [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 [Spinoza], (*Deleuze dit « Nietzsche » par erreur*), 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 à tout, mais de toute manière, je ne peux pas répondre à des questions comme ça ; elles sont trop difficiles, la réponse est dans votre cœur.[33]

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 [la phrase où Spinoza dit que toute affection est une affection de l'essence] et de l'ontologie mais, quoi qu'il se passe, il faut que je termine la prochaine fois, quoi qu'il se passe ! [*Fin de la séance*] [2:35:50] **Notes, 12-33 : voir la fin du texte**

Gilles Deleuze

Séminaire sur Spinoza, Les Vitesses de la pensée

Séance 14, le 24 mars 1981

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

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

Partie 1

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

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

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

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

Mais, pour un peu redoubler notre étonnement, s'il est vrai qu'inné-adventice, inné-acquis, c'est une dualité, c'est un couple de notions tout à fait courant au 17ème siècle depuis Descartes, en revanche, le fait est que Spinoza n'a pas utilisé cette terminologie. C'est dans cette récapitulation qu'apparaît la reprise des mots inné-acquis. Tout ça, c'est

curieux. Qu'est-ce que c'est que ce texte qui emploie des termes, d'une part, que Spinoza n'a pas employé jusqu'à maintenant, inné-acquis, et d'autre part, lance la formule « affection de l'essence » ? Où est le problème ? Si vous pensez à tout ce que l'on a dit précédemment, en effet, il y a [6 :00] un petit problème parce que comment Spinoza peut-il dire : « toutes les affections et tous les affects sont des affections de l'essence » ?

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

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

Comment s'en tirer ? -- je dirais presque « affection *de* l'essence », [9 :00] ce qui m'intéresse, c'est la formule « de ». En latin le génitif « affectio essentiae », « affection de l'essence », le génitif en français est donc indiqué par la particule « de », « affection de l'essence ». Eh bien, eh bien, eh bien, hélas, là, les mots me manquent parce que j'ai oublié… Je crois me rappeler que la grammaire distingue des sens du génitif. Car après tout, il y a toute une variation. Quand vous employez la locution « de », pour employer un génitif, ça veut toujours dire que quelque chose appartient à quelqu'un. Si je fais du génitif une locution d'appartenance, [10 :00] ça n'empêche pas que l'appartenance a des sens très différents, à savoir que le génitif peut indiquer que quelque chose vient de quelqu'un et lui appartient en tant que cela "vient de quelqu'un". Ou bien il peut indiquer que quelque chose appartient à quelqu'un en tant que ce quelqu'un subit le "quelque chose". En d'autres termes le génitif ne choisit pas encore, la locution « de » ne choisit pas le sens où va la flèche, si c'est un génitif de passion, un génitif d'action. Bon.

Qu'est-ce que ça veut dire ? Ma question [11 :00] est ceci : j'ai une idée inadéquate, j'ai une perception confuse, d'où sort un affect passion. En quel sens cela appartient-il à mon essence ? La réponse, il me semble, est celle-ci, si vous vous rappelez : dans ma condition naturelle, je suis comme condamné aux perceptions inadéquates. Ça veut dire quoi ? Ça veut dire exactement que je suis composé d'un très grand nombre, d'une

infinité de parties extensives, extérieures les unes aux autres. Ces parties extensives, elles m'appartiennent sous un certain rapport, mais ces parties extensives sont perpétuellement soumises à l'influence d'autres [12 :00] parties qui agissent sur elles et qui ne m'appartiennent pas. Par exemple, je considère certaines parties qui m'appartiennent et qui font partie de mon corps, mettons ma peau, ma peau, des corpuscules de peau qui m'appartiennent sous tel rapport. Ah, c'est ma peau. Elles sont perpétuellement soumises à l'action d'autres parties extérieures, l'ensemble de ce qui agit sur la peau, particules d'air, particules de soleil. J'essaie d'expliquer au niveau d'un exemple rudimentaire. Les corpuscules de soleil, les corpuscules de chaleur agissent sur ma peau. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire, elles, elles sont sous un certain rapport [13 :00] qu'est le rapport du soleil ; les corpuscules de ma peau sont sous un certain rapport qui est caractéristique de mon corps. Mais ces particules, qui précisément n'ont pas d'autre loi que la loi des déterminations externes, agissent perpétuellement les unes sur les autres. Je dirais la perception que j'ai de la chaleur est une perception confuse ; il en sort des affects qui sont eux-mêmes des passions. Je dis « Ah, j'ai chaud ». Vous me suivez ?

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

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

Qu'est-ce que ça veut dire ça ? Ça veut dire, dans l'*Éthique*, il y a un glissement de notion comme si Spinoza avait là un double vocabulaire. Et ça se comprend, [17 :00] ne serait-ce qu'en vertu de la physique de l'époque, comme s'il avait tantôt -- et passait très souplement de l'un à l'autre -- comme s'il avait tantôt un vocabulaire cinétique, voyez, en termes de mouvement cinétique, et tantôt un vocabulaire dynamique. En effet, c'est très

curieux que quand vous le lirez ou vous avez peut-être déjà été frappé par ça, qu'il considère comme équivalent les deux concepts suivants : rapport de mouvement et de repos et pouvoir d'être affecté ou aptitude à être affecté. Et pourtant, pour nous, il faut bien repérer, il faut bien se demander pourquoi il traite [18 :00] comme équivalent cette proposition cinétique et cette proposition dynamique. Pourquoi [est-ce qu'] un rapport de mouvement et de repos qui me caractérise, c'est en même temps un pouvoir d'être affecté qui m'appartient ?

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

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

Il y a bien un ensemble infini de parties extensibles qui est défini par ceci : cet ensemble m'appartient, il est défini par le rapport de mouvement et de repos sous lequel cet

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

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

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

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

l'espèce de solitude de ces corps qui n'ont pas d'autres ressources que de se retourner dans la boue. C'est-à-dire chaque fois, ils essayent de protéger un côté de leur corps par l'autre côté. Dans cette formule, il y a une très grande, on sent un corps qui est livré aux éléments même si c'est une petite pluie.

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

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

Partie 2

… Et pourtant Spinoza ne veut pas du tout dire "tout se vaut", la pluie douloureuse vaut le beau soleil. Pas du tout. Il ne veut pas dire ça. Ce qu'il veut dire, c'est qu'en tout cas aucun, rien, rien ne s'exprime jamais, ou n'est jamais fondé à s'exprimer comme un manque. En d'autres termes, c'est la formule en gros : "il n'y a que de l'être". Bon, pourquoi tout ne se vaut pas alors ? C'est ça ce qu'il faut voir en dernier. Mais, [32 :00] vous comprenez ? Toute affection, toute perception, et tout sentiment, toute passion est perception, affection et passion de l'essence.

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

Pourquoi ? Parce que « en tant que », c'est l'art du concept. [33 :00] C'est le concept. Est-ce par hasard que Spinoza emploie constamment l'équivalent latin de « en tant que » ? Et en effet, pourquoi est-ce que tous les penseurs y sont amenés ? Parce que le

« en tant que » renvoie, je crois, à des distinctions dans le concept qui ne sont pas perceptives dans les choses mêmes. Quand vous opérez par distinction dans le concept et par le concept, vous pouvez dire que "la chose, en tant que", c'est-à-dire l'aspect conceptuel de la chose. Alors, toute affection est affection de l'essence, oui, mais en tant que quoi ? Lorsqu'il s'agit de perceptions inadéquates et de passions, [34 :00] il faut ajouter, oui, ce sont des affections de l'essence en tant que l'essence a une infinité de parties extensives qui lui appartiennent sous tel rapport.

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

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

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

Anne Querrien : [*Inaudible*]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Anne Querrien [*Intervention inaudible*] …

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

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

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

l'ensemble de toutes les essences, en fait, Dieu n'est pas dans les essences, il est reculé, mais c'est une espèce de panthéisme, il est reculé en dehors des essences. Mais il me semble que s'il n'y a pas de fondement, chaque essence n'est qu'une métaphore de Dieu, [51 :00] et donc pour nous il n'y a plus rien à faire, quoi !

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

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

Anne Querrien : [*Intervention inaudible*]

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

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

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

Je voudrais faire un dernier appel, presque parce que je voudrais [56 :00] prendre vraiment un exemple, je sens bien que ces exemples sont dangereux. Je reviens à mon exemple du soleil parce que, bon, il est quand même question d'arriver, pas du tout à savoir abstraitement, mais comprendre un peu concrètement ce que ça veut dire que panthéisme. Comment vivent, comment sentent les gens qui se disent panthéistes ? Je vous signalais que, après tout, il y a des écrivains qui sont dit -- ce n'est pas seulement une affaire des philosophes tout ça -- je pense précisément en fonction de mon histoire du soleil de tout à l'heure, de mon exemple du soleil, je pense à un auteur célèbre qui s'est beaucoup, qui a constitué une espèce de panthéisme à l'anglaise -- il y a beaucoup d'Anglais qui sont panthéistes ; il y a une source, il y a une inspiration panthéiste dans toute la littérature anglaise très, très importante, et qui doit venir de leur caractère irrémédiablement protestant, mais, enfin, ça dépasse ce caractère. -- Bon. Je pense, donc,

[57 :00] à [D.H.] Lawrence. Lawrence, c'est quand même curieux tout ce qu'il dit autour du soleil. Je prends cette espèce de culte du soleil. Alors, je ne vais pas dire que Spinoza avait le culte du soleil. Quand même, ils ont en commun... Ils finissent par lumière et tuberculose, hein, ce sont les deux points communs de Lawrence et de Spinoza, lumière et tuberculose. Bon, alors, c'est quoi ça ?

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

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

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

Alors, je peux dire : "J'aime le soleil" en ce sens. C'est donc, les particules de soleil qui agissent sur mes particules, [61 :00] et l'effet des unes sur les autres, est un plaisir ou une joie. Je dirais, ça c'est le soleil du premier genre, soleil du premier genre de connaissance

que je traduis sous la formule naïve, « oh, le soleil, j'aime ça ! ». En fait, c'est des mécanismes extrinsèques de mon corps qui jouent, voyez, et des rapports entre parties, parties de soleil, et parties de mon corps.

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

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

Un peintre – alors, je saute justement, parfait -- un peintre, comment il fait ? Qu'est-ce que ça veut dire "composer des rapports de son corps avec des rapports du soleil" ? En quoi est-ce que c'est différent de subir des effets ? Prenons la perception du peintre. [64 :00] Comment un peintre… On peut imaginer un peintre du dix-neuvième en pleine nature, qui va dans la nature. Il a son chevalet, c'est un certain rapport. Il a sa toile sur chevalet, voilà un rapport. Il y a son corps, c'est un certain rapport. Il y a la toile et le chevalet, c'est un autre rapport. Il y a le soleil, et le soleil ne reste pas immobile. Bon, qu'est-ce qu'il va faire ? Qu'est-ce que c'est ce que j'appelle cette connaissance du second genre ? Il va changer complètement la position de son chevalet. C'est-à-dire, il ne va pas avoir avec sa toile le même rapport suivant que le soleil est en haut et selon que le soleil tend à se coucher. Ah, tiens ! c'est un exemple comme ça. Van Gogh peignait [65 :00] à genoux. Dans les lettres de Van Gogh, il parle énormément des couchers de soleil qui le force à peindre presque couché. Pourquoi ? Pour avoir précisément lui, que son œil de peintre, ait la ligne d'horizon le plus bas possible.

Qu'est-ce que ça veut dire à ce moment-là, avoir un chevalet ? Ça ne veut rien dire, rien du tout. Tout dépend de ce que l'on en fait, d'un chevalet. Et quand il y a du mistral ? Qu'est-ce qu'on fait avec un chevalet ? Il y a des lettres émouvantes de Cézanne et de Van Gogh aussi : « Aujourd'hui je n'ai pas pu sortir. Je n'ai rien pu faire. Trop de mistral ». Ça veut dire que le chevalet, ben, aurait volé, ou alors, il fallait l'attacher, ou alors, quoi ? Comment composer le rapport toile-chevalet avec le rapport du vent ? Et comment composer le rapport du chevalet avec le soleil qui décline ? [66 :00] Et

comment finir de telle manière que je peindrais là, par terre, que je peindrais ventre à terre ? Mais ça, ce n'est pas l'école qui me l'apprend. Ce n'est pas à l'Académie que j'apprends ça. Je compose des rapports, et je m'élève d'une certaine manière à une compréhension des causes. Et à ce moment-là, je peux commencer à dire : « le soleil, je l'aime ! ».

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

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

Bon, et le troisième stade, alors ? J'ai pris comme exemple, et j'ai eu tort, un exemple de peintre pour le second genre, et j'ai l'air de le bloquer au second genre. Oui, peut-être, parce que, ensuite, ce n'est même plus du domaine de la peinture. Qu'est-ce que ça serait le troisième genre ? Là, Lawrence abonde en textes. En textes comme ça, c'est vraiment, et j'espère, pardonnez-moi, mais j'espère que ce que j'ai dit précédemment ne le rendra pas, pour beaucoup d'entre vous, ridicule. C'est ce qu'on pourrait appeler en gros, "oui, ah bien oui, c'est bien quelque chose comme ça que l'on appelle en termes abstraits alors, en termes abstraits qui nous empêchent de comprendre, union mystique". Qu'est-ce que c'est alors ? [69 :00] Toutes sortes de religions ont développé une mystique du soleil ! C'est un pas de plus. Et, après, tout mon ordre est normal. Qu'est-ce qui fait que, par rapport à son soleil rouge-là qui mange toute la toile, avec les ondulations à la Van Gogh, etc., Van Gogh a encore l'impression qu'il y en a un au-delà qu'il n'arrive pas à le peindre. Qu'est-ce que c'est ? C'est encore plus, qu'il n'arrivera pas à rendre en tant que peintre. Bon, est-ce que c'est ça ? Alors, bon ! Est-ce que c'est ça, le relais mystique ? Le mystique : est-ce que c'est ça, les métaphores du soleil chez les mystiques ? Mais ce n'est plus des métaphores, si on le comprend comme ça. Ce n'est absolument plus des métaphores. Ils peuvent dire à la lettre : « Dieu est Soleil ». Ils peuvent dire à la lettre : « Je suis Dieu ». Pourquoi ? Pas du tout qu'il y ait une identification, pas du tout.

C'est [70 :00] qu'au niveau du troisième genre, on arrive à ce mode de distinction intrinsèque. Et c'est là, si vous voulez, qu'en effet, il y a quelque chose de terriblement mystique dans le troisième genre de connaissance de Spinoza. À la fois les essences sont

distinctes, seulement elles se distinguent, elles se distinguent à l'intérieur les unes des autres. Si bien que les rayons par lesquels le soleil m'affecte, ce sont des rayons par lesquels je m'affecte moi-même. Et les rayons par lesquels je m'affecte moi-même, ce sont les rayons du soleil qui m'affectent. C'est l'auto-affection solaire. En mots, ça a l'air grotesque. Comprenez qu'au niveau des modes de vie, comme disait un autre auteur : "mais un mystique, vous pouvez toujours en croiser un dans la rue." Un type qui fait ses expériences, ça ne se voit pas de dehors. Il n'est pas... Il est comme vous et moi. Il est comme vous et moi".

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

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

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

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

Deleuze : Je ne connais pas.

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

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

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

Un étudiant : Midi moins vingt

Deleuze : Alors, j'ai le temps de dire, et là, je ne vais pas continuer. Je vais finir aujourd'hui [76 :00] juste en essayant de justifier une partie de ce qui me restait à faire, à savoir en quoi, en quoi il me semble que Spinoza a réussi sans doute philosophiquement, la seule ontologie qu'on puisse nommer vraiment une ontologie. Évidemment ce que je vais dire va être très peu probant parce que ce à quoi je renonce, ce serait faire la comparaison avec d'autres traditions philosophiques. Eh bien, voilà, je reviens, du coup, au livre I de *Éthique*, et je dis : qu'est-ce qu'il y a de très curieux dans ce livre I, y compris pourquoi est-ce qu'il y a neuf premières propositions qui paraissent très bizarres ? [77 :00]

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

essayé de dire tout à l'heure là, sur le soleil. Et bon, il y a une proposition qui domine la philosophie… [*Interruption de l'enregistrement*] [78 :18]

Partie 3

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

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

Or de Platon au Néoplatonisme et bien plus, même pas de Platon, des philosophes que l'on appelle les premiers philosophes, qu'est-ce les présocratiques, Héraclite, [81 :00] Parménide, etc., en passant par Platon et en allant jusqu'aux Néoplatoniciens, c'est-à-dire après Jésus-Christ, le « en panta », retentit partout. « L'Un tout » est comme le ralliement du philosophe. C'est bizarre ça ! Vous comprenez, je peux au moins en conclure que la philosophie a toujours eu, je ne dis pas qu'elle s'identifie, mais elle a toujours eu un rapport très particulier, une affaire particulière avec ce qu'on appelle le panthéisme. Car qu'est-ce que l'on appelle le panthéisme ? Ce qu'on appelle le panthéisme, c'est quelque chose que l'on appelle d'une manière encore plus savante : le pananthéisme. [82 :00] Et le panthéisme ou le pananthéisme, qu'est-ce que c'est ? « Pan » qui veut dire tout, cette fois si au singulier, « Pan » tout ; « en », un ; Théisme, « Theos », Dieu. Panthéisme ou panenthéisme, c'est « L'Un tout Dieu » --

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

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

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

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

Or Spinoza, il lance cette formule très, très tranquille. Il faut voir à l'époque ce qu'il risque, qu'est-ce que cela a entraîné ? Pourquoi Spinoza est resté un modèle de quelque chose d'effarant ? [87 :00] Tous ça, ce n'est pas innocent. Nous, alors on le lit comme ça aujourd'hui où notre problème n'est pas exactement cela, mais vous savez, ça continue à travailler nos problèmes, simplement il suffit que vous le viviez assez. C'est très bizarre cette proposition : « Les mêmes formes se disent au même sens, s'attribuent sous la même forme à Dieu et à toutes les choses ». Pourquoi elle est extraordinaire cette proposition ? Parce que la plupart des philosophes disaient, qu'est-ce qu'ils disaient, « L'Un tout » ? Les autres philosophes, pour mieux comprendre cette nouveauté énorme de Spinoza, les autres philosophes, ils disaient « Attention ! vous pouvez attribuer à Dieu et aux choses un même mot, [88 :00] mais pas sous le même sens, pas sous le même sens, évidemment pas sous le même sens » !

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

sous la forme infinie ? Dans quel rapport, une forme finie peut-elle être avec la forme infinie ? Grand problème, énorme problème qui va animer toute la théologie.

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

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

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

Spinoza n'en maintient pas moins qu'il y a une infinité de formes infinies. Seulement voilà, le fait est que nous n'en connaissons que deux. Nous hommes, nous ne connaissons que deux formes infinies. Ça ne veut pas dire qu'il y en a que deux. C'est la pensée et l'étendue. Cela ne veut pas dire qu'il n'y en a que deux. Ça veut dire que nous sommes faits, nous hommes, sommes constitués de telle manière que nous ne pouvons connaître que ces deux-là. Et pourquoi ? Parce que, en effet, nous sommes constitués d'une âme et d'un corps. Or une âme, c'est quoi ? C'est un mode de la pensée, c'est une manière de

penser. Un corps, c'est un mode de l'étendue. Dès lors, comme nous sommes constitués d'un corps et d'une âme et de rien d'autre, selon Spinoza, nous ne pouvons connaître que deux formes infinies : la forme infinie qui correspond au corps, qui est l'étendue, la forme infinie qui correspond à l'âme, et c'est la pensée. Bon. [94 :00] Jusque-là, il n'y a rien d'intéressant pour nous.

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

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

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

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

Arrive un philosophe -- et à ma connaissance et c'est ça qui me trouble ; je crois, et d'après les savants, parce que, là, il faut bien interroger les spécialistes, c'est un philosophe très particulier -- arrive un philosophe arabe au XIème siècle, arabe iranien. Il écrit tantôt en arabe, tantôt en iranien. Il s'appelle Avicenne. [*Deleuze l'épèle*] C'est un très, très grand philosophe. Ça fait partie toujours de la honte pour l'histoire de la philosophie en France qu'on fasse toujours [102 :00] ce court-circuit sur le Moyen âge, sur ce qui s'est passé, etc. Avicenne, je connais très mal Avicenne, donc je ne prétends pas que c'est… je le connais très mal ; je sais juste qu'il y a une thèse qui apparaît chez Avicenne et qui est très, très insolite. Il dit : "voilà, il y a des essences", "il y a des essences". Jusque-là, rien de nouveau. Les essences, les philosophes, ils ont beaucoup parlé des essences. "Il y a des essences". Il dit, par exemple, "l'animal, c'est une essence". Et il dit : « est-il possible de penser une essence pure ? » dit Avicenne l'arabe. Il dit : « Oui, oui. Seulement il faut voir à quoi ça engage. » L'essence animale -- une découverte philosophique, ça a l'air de rien, [103 :00] comprend ; moi ça me plaît beaucoup ça -- il lance une formule, là aussi, c'est une espèce de cri, un mot d'ordre : « animal tantum ». Ça a l'air de rien ; il dit, comme ça, "animal tantum" dans un texte, je parle de la traduction, il a été très vite traduit en latin ; "animal tantum", ce qui veut dire quoi ? Ça veut dire « animal seulement », « animal seulement ». Et qu'est-ce que ça veut dire "animal seulement" ? Comprenez, c'est très important.

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

C’est l’essence animale, et l’essence animale, elle n’est ni universelle, ni singulière. Elle est hors de ces critères-là. [105 :00]

Anne Querrien : [*Intervention inaudible*]

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

Querrien : [*Intervention inaudible*]

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

Quelque temps après, qu’est-ce qui surgit chez un autre philosophe ? Bon, la moyenne des philosophes -- je regrette de m’exprimer [108 :00] si vaguement -- nous disait jusque-là à propos de l’Être et du problème de l’Être. Ils disaient, « vous voyez, il y a Dieu, l’Être infini, puis il y a les êtres finis. » Très bien, mais un Être est ou fini ou infini ; un Être est ou fini ou infini. Encore une fois, est-ce que ce sont les mêmes formes qu’on attribue à un Être infini et aux êtres finis ? Non, tout au mieux, ce sont des formes analogues. À savoir, la justice infinie de Dieu est analogue, ou plutôt la justice finie des hommes est un analogue de la justice infinie de Dieu. C’est-à-dire elle est aux choses finies ce que la justice infinie est à l’être infini. [109 :00] Et notamment il y avait un philosophe qui avait beaucoup poussé la théorie de ces rapports d’analogie, c’était Saint Thomas. Saint Thomas est même célèbre pour une théorie qu’on appelle la théorie de l’analogie de l’être. À savoir, l’être est un concept analogue, c’est-à-dire qu’il se dit de Dieu et des créatures de manière analogique. L’Être infini se dit de Dieu, l’Être fini se dit des hommes.

Voilà que, après Saint Thomas, un étrange, étrange philosophe qui s’appelle Duns Scot, [*Deleuze l’épèle*] [110 :00] qui sera nommé -- parce qu’ils se donnaient des espèces de surnoms au moyen-âge -- qui sera nommé par ses disciples « Docteur subtil », dit : "Ben, non, ce n’est pas ça !" et que cela va ensuite déchaîner des luttes, mais des luttes aux couteaux entre les Thomistes et les Scotistes, luttes qui ne sont pas terminées aujourd’hui.

Donc il s'agit bien de quelque chose, mais de quoi ? De quoi il s'agit ? Et qu'est-ce qu'il dit, Duns Scot ? Il dit : « et bien voilà, bien sûr » -- il faut comprendre en quoi il est subtil – « bien sûr, lorsque vous rapportez l'Être à Dieu et aux créatures, vous ne pouvez le rapporter que de manière analogique. » [111 :00] Pourquoi ? Parce que Dieu et les créatures ne sont pas "le même". Il croyait se garantir contre le panthéisme en disant ça. Mais, glorieux et malheureux, car qu'est-ce qui va lui arriver ? Il ajoute, « D'accord, Dieu et les créatures ne sont pas les mêmes, donc l'Être ne leur est pas rapporté d'une seule et même manière, il leur est rapporté d'une manière analogique. Mais en revanche, cet Être qui est rapporté de manière seulement analogique à Dieu et aux créatures, en lui-même, il est strictement univoque : il n'y a qu'un seul et même Être. »

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

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

c'est-à-dire, « neutre », qu'est-ce neutre ? Ça veut dire quoi en latin ? ça veut dire « ni l'un ni l'autre ».

Anne Querrien : [*Inaudible*]

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

Querrien : [*Propos inaudibles*]

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

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

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

En d'autres termes, c'est les mêmes formes qui se disent de Dieu et des créatures, c'est le même Être qui se dit de tous les étants de Dieu et de la créature. Dès lors, les créatures sont en Dieu, Dieu est dans les créatures. [120 :00] Pourtant, est-ce que c'est le même "étant" ? Non, Dieu et les hommes, ce n'est pas la même chose. Mais les mêmes formes se disent de Dieu et se disent des hommes, en quel sens ? En ce sens, que les mêmes

formes constituent l'essence de Dieu et comprennent ou contiennent les essences d'hommes. Donc il n'y a pas égalité d'essence, mais il y a égalité d'Être pour les essences inégales. À ce moment-là, une ontologie devient possible ; à ce moment-là commence et à ce moment-là finit l'ontologie. Oui, commence et finit, voilà, bon, [*Pause*] c'est fini... [*Pause*]

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

Gilles Deleuze

Séminaire sur Spinoza, Les Vitesses de la pensée

Séance 15, 31 March 1981 / Séance 1, La Peinture et la Question des Concepts

Transcriptions: Partie 1, Cécile Lathuillère (durée 46 :52); Partie 2, Eva Szarzynski (durée 46:47); Parties 3 & 4, Lucie Marchadié (durée 46 :55 + 11 :36) ; transcription augmentée, Charles J. Stivale

Partie 1

Deleuze : Alors quelle question ? [*Pause*] Tu n'as plus de piles ? Mais on va t'en prêter. Là, prends-en de là. [*Pause*] Et alors pas de questions sur Spinoza ?

Claire Parnet : Non

Deleuze : Je voudrais beaucoup que vous n'abandonniez pas votre lecture.

Claire Parnet : Non, on le commence.

Deleuze : Ouais ; bon.

Un étudiant : Dernièrement, j'ai feuilleté le livre d'Hölderlin, et dans la lettre du livre d'Hölderlin, il y a une phrase sur Spinoza. Je ne sais pas si Spinoza l'a lu ou pas lu. Mais il y a un texte soulignant un rapprochement [1 :00] entre Leibniz et Spinoza. On a vu Spinoza et Descartes, Spinoza et Freud, Spinoza et Hegel. On a vu Leibniz l'année dernière. Ils sont un peu contemporains, non ?

Deleuze : Il y a un livre qui s'appelle Leibniz et Spinoza. Ils sont contemporains, ils se connaissent.

L'étudiant : Ils se connaissent. Sans doute, ils devraient avoir eu des rapports.

Deleuze : Leibniz a fait une visite à Spinoza. Oui, ils se sont rencontrés.

L'étudiant : Ah, ils se sont rencontrés.

Deleuze : On ne sait pas bien ce qu'ils se sont dit. Mais... Oh, oui. Il y a des ressemblances, d'ailleurs.

L'étudiant : Oh, oui. Moi, je trouve.

Deleuze : Eh, bien, après cette question...

Richard Pinhas : Il y a la mienne. [2 :00]

Deleuze : Oui, il y a encore une question ?

Pinhas : C'est très démocratique, on était une trentaine à se la poser je suis le porte-parole…

Deleuze : Vous étiez trente à vous la poser ? toi, toi et toi

Pinhas : Si ça ne te dérange pas ?

Deleuze : Si.

Pinhas : C'est vrai ?

Deleuze : Non, non.

Pinhas : [On veut] développer un petit peu ce point. Dans mon cas personnel, j'aimerais savoir si, quand un compositeur -- ou quand un peintre, la question est la même, ou un philosophe, c'est d'ailleurs pour cela que je la pose, ou un écrivain -- crée quelque chose, alors toujours des guillemets, "perçoit" quelque chose qui n'appartient pas à priori comme ça au monde extérieur, bien que ce soit en relation immédiate avec le monde extérieur, donc avec le monde des rapports ; [3 :00] ou à partir du moment où Mozart a la perception d'un instant comme ça qu'il va développer toute une musique ; qu'un écrivain a la perception de quelque chose qui se passe dans son corps ou dans son "âme", entre guillemets, il va développer un texte à partir de ça ; ou qu'un philosophe comme Bergson va trouver ce qu'il appelle l'intuition ; quand un musicien dit "voilà, moi ce que je fais" -- il ne le dit pas comme ça, c'est du cosmos -- mais je le sens en moi et donc ce qui ressort c'est en moi, point, est-ce que ça pourrait, dans l'analyse que tu as faite des auto-affections chez Spinoza, appartenir au troisième genre de connaissance ou être un pas vers le troisième genre de connaissance ? Dans ce cas-là, quelle serait la relation directe entre cette perception, [est-ce qu'] il y a quelque chose qui se passe à l'intérieur et qui est déjà d'ordre assez élevé, au niveau créatif, aussi bien chez le peintre, chez le musicien, chez le philosophe, ou chez l'écrivain, voire chez d'autres personnes, le rapport entre [4 :00] cette perception-là, cette perception interne et l'autre perception, même si le terme de perception n'est pas bon ? Ce n'est pas forcément de la perception. Voilà.

Deleuze : Ouais... Ça fait deux questions, hein ?

Pinhas : Oui. Mais en même temps ça me permet d'arriver à la même chose. [*Pause*]

Deleuze : Je commence rapidement par la seconde parce que c'est évidemment la plus intéressante. Et la plus... enfin, la plus difficile, mais à laquelle on ne peut répondre que vaguement. Donc, tu demandes à la fois en quoi consistent certains états, des états dont

les exemples les plus frappants appartiennent sans doute, en effet, à l'art. Qu'est-ce que ça veut dire quand un [5 :00] artiste - mais ça doit valoir aussi pour bien autre chose que l'art - quand un artiste commence à posséder une espèce de certitude ? Une espèce de certitude de quoi ? Alors déjà définir cette espèce de certitude… À un moment... à un moment assez datable, c'est peut-être le moment aussi où il est le plus, ça devient difficile, il est le plus fragile avec cette certitude, et il est le plus invulnérable. Il arrive à une espèce de certitude concernant quoi ? Concernant ce qu'il veut faire, concernant ce qu'il peut faire, tout ça... Alors, la question de Richard c'est si vous voyez ces états, en effet, que... qui ne sont pas du tout donnés, même chez des artistes. Ce n'est pas donné ces choses-là. On peut presque assigner une date [6 :00] où quelqu'un commence à avoir une .... ouais... Je n'arrive pas à trouver d'autre terme que cette espèce de "certitude".

Oh, oui, pourtant, il ne pourrait pas dire... il ne pourrait pas dire encore, et il n'y a pas lieu de dire ce qu'il veut faire, même si c'est un écrivain, même si c'est un philosophe. Mais il y a cette "certitude". Et cette certitude ce n'est pas du tout une vanité parce que c'est au contraire une espèce de modestie immense. Alors, si vous voyez un petit peu ces états - justement on va en parler à propos de la peinture parce que ça me paraît frappant que dans le cas de grands peintres, on peut presque assigner des dates où ils entrent dans cet élément de la certitude. La question de Richard c'est : est-ce que l'on pourrait dire [7 :00] -- bien entendu, il sait et il est le premier à savoir que sa question est un peu forcée, Spinoza n'en parle pas en toutes lettres -- mais est ce que l'on peut assimiler cela à quelque chose comme le troisième genre de connaissance, ces états de "certitude" ?

À première vue je dirais : oui. Parce que si j'essaie de définir les états du troisième genre, ben, c'est quoi ? Il y a une certitude. C'est un mode de certitude très particulier que Spinoza exprime d'ailleurs sous le terme un peu insolite de "conscius". Conscience, c'est une conscience. C'est une espèce de conscience, mais qui s'est élevée à une puissance. Je dirais presque c'est [8 :00] la dernière puissance de la conscience. Et qu'est-ce que c'est ? Comment définir cette conscience ? C'est... je dirais c'est la conscience interne d'autre chose. À savoir c'est une "conscience de soi", mais cette conscience de soi en tant que telle, appréhende une puissance. Alors, cette conscience de soi qui s'est élevée, qui est devenue conscience de puissance, cela fait que ce que cette conscience saisit, elle le saisit à l'intérieur de soi. Et pourtant ce qu'elle saisit ainsi à l'intérieur de soi, c'est une puissance extérieure. Or c'est bien comme ça que Spinoza essaie de définir le troisième genre. Finalement, [9 :00] vous atteignez au troisième genre, ce genre presque mystique, cette intuition du troisième genre, pratiquement on pourrait dire à quoi la reconnaître. C'est vraiment lorsque vous affrontez une puissance extérieure - il faut maintenir les deux - et que cette puissance extérieure c'est en vous que vous l'affrontez. Vous la saisissez en vous.

C'est pour ça que Spinoza dit, finalement, le troisième genre c'est lorsque : "être conscient de soi-même, être conscient de Dieu, et être conscient du monde, ne font plus qu'un". Je crois que c'est important, là, il faut le prendre à la lettre, les formules de Spinoza. Dans le troisième genre de connaissance, "je suis indissolublement conscient de moi-même, des autres ou du monde, et de Dieu". Alors, ça veut bien dire, si vous voulez,

c'est cette espèce de conscience de soi [10 :00] qui est en même temps conscience de la puissance ; conscience de la puissance qui est en même temps conscience de soi.

Alors enfin, je dirais oui... pourquoi est-ce que l'on y est à la fois sûr et pourtant très vulnérable ? Bien, on est très vulnérable parce qu'il s'en faut toujours d'un point minuscule que cette puissance ne nous emporte. Elle nous déborde tellement que, à ce moment-là, tout se passe comme si on était abattu par l'énormité de cette puissance. Et en même temps, on est sûr. On est sûr parce que précisément l'objet de cette conscience si extérieur qu'il soit en tant que puissance, c'est en moi que je le saisis. Si bien que, Spinoza insiste énormément sur le point suivant, le bonheur du troisième genre auquel il réserve le nom de béatitude, cette béatitude, ben... [11 :00] c'est finalement un étrange bonheur. C'est-à-dire que c'est un bonheur qui ne dépend que de moi. Est-ce qu'il y a des bonheurs qui ne dépendent que de moi ? Spinoza dirait : c'est une fausse question de se demander est-ce qu'il y en a. Puisque c'est vraiment le produit d'une conquête. La conquête du troisième genre, c'est très précisément d'arriver à des états de bonheur où en même temps il y ait certitude que ça, quoi qu'il arrive, personne, d'une certaine manière, ne peut me les ôter. Tout peut arriver. L'idée... Vous savez, on passe parfois par des états comme ça, hélas, non durables. Quoi qu'il arrive, ah ben oui... peut-être que je pourrais mourir, oui, d'accord. Mais ça, il y a quelque chose qu'on ne peut pas me retirer c'est, à la lettre, cet étrange bonheur. Alors ça, Spinoza dans le Livre V, je crois, le décrit très, [12 :00] très admirablement.

D'où je reviens plus à la première question qui elle est plus...Oui, je ne sais pas si j'ai répondu, mais donc je dirai, oui, c'est... ce qu'on appelait la dernière fois, ce que j'appelais l'auto-affection, c'est précisément cette conscience de la puissance qui est devenue conscience de soi. Alors, peut-être que l'art, l'art présente ces formes de conscience, particulièrement... sous une forme particulièrement aigüe. L'impression de devenir invulnérable...ah, ben ça, je n'arrive pas à dire l'extraordinaire modestie qui accompagne cette certitude. C'est une espèce de certitude de soi qui baigne dans une modestie, c'est-à-dire, c'est comme le rapport avec une puissance. Bon.

Mais alors, pour en revenir à la question plus simple [13 :00] de Richard, donc ces auto-affections qui vont définir le troisième genre et qui définissent déjà le second genre, je tiens juste à faire la récapitulation pour que... Je crois que c'est très important pour le cheminement de l'*Ethique*. Vous voyez, moi je crois vraiment que [Spinoza] part d'un plan, un plan d'existence où il nous a montré, pour toutes les raisons du monde, comment et pourquoi nous étions condamnés aux idées inadéquates et aux passions. Et encore une fois, le problème de l'*Ethique* c'est bien : mais comment est-ce qu'on pourrait sortir des idées inadéquates et des passions ? Or il a accumulé tous les arguments pour nous montrer que, à la limite, à première vue, on ne peut pas en sortir. C'est-à-dire, il a accumulé tous les arguments, Spinoza, pour nous montrer que, [14 :00] en apparence, nous étions condamnés au premier genre de connaissance.

Je prends un seul exemple : nous ne sommes pas libres. Bon... nous ne sommes pas libres -- la haine que Spinoza a contre ce concept qui lui parait un très mauvais concept de liberté -- nous ne sommes pas libres parce que nous subissons toujours des actions -- c'est

très simple son idée -- ben oui, on subit toujours les effets des corps extérieurs. La liberté qu'est-ce que ça veut dire ? Même une idée vraie, on ne voit même pas. Si on prend au sérieux la description du premier genre de connaissance, chez Spinoza, on ne voit même pas comment il peut être question d'en sortir. On subit les effets des autres corps ; il n'y a pas d'idée claire et distincte ; il n'y a pas d'idée vraie. On est condamné aux idées inadéquates ; on est condamné aux passions. Et pourtant, toute l'*Ethique* va être le tracé du chemin. Et c'est là-dessus que j'insiste, c'est un chemin [15 :00] qui ne préexiste pas. C'est vraiment *l'Ethique* qui, dans le monde le plus fermé du premier genre de connaissance, va tracer le chemin qui rend possible une sortie du premier genre.

Or si j'essaie de résumer cette démarche, parce que ça me parait vraiment la démarche de l'*Ethique* : comment sortir de ce monde encore une fois de l'inadéquat et de la passion ? Ben, ce qui est fondamental, c'est les étapes de cette sortie. Si je résume tout, je dirais, la première étape est celle-ci : on s'aperçoit qu'il y a deux sortes de passions. On reste dans la passion, on reste dans le premier genre. Mais voilà, et c'est ça qui va être décisif, c'est une distinction entre deux sortes de passions. Il y a des passions qui augmentent ma puissance d'agir. Ce sont les passions de joie. Il y a des passions qui diminuent ma puissance d'agir. Ce sont les passions de tristesse. Les unes comme les autres sont des passions. Pourquoi ? Les unes comme les autres sont des passions puisque je ne possède pas ma puissance d'agir. Même quand elle augmente, je ne la possède pas. Bon.

Donc, je suis pleinement encore dans le premier genre de connaissance. Ça, c'est la première étape, vous voyez. Distinction des passions joyeuses et des passions tristes. J'ai les deux, pourquoi ? Parce que les passions tristes, c'est l'effet sur moi de la rencontre avec des corps qui ne me conviennent pas, c'est-à-dire qui ne se composent pas directement avec mon rapport. Et les passions joyeuses c'est l'effet sur moi [17 :00] de ma rencontre avec des corps qui me conviennent, c'est-à-dire ceux qui composent leur rapport avec mon rapport. Bien. [*Pause*]

Deuxième étape : lorsque j'éprouve des passions joyeuses -- vous voyez, les passions joyeuses, elles sont toujours dans le "premier genre" de connaissance -- mais lorsque j'éprouve des passions joyeuses, effet de rencontre avec des corps qui conviennent avec le mien, lorsque j'éprouve des passions joyeuses, ces passions joyeuses augmentent ma puissance d'agir. Ça veut dire quoi ? Ça veut dire [18 :00] qu'elles m'induisent, elles ne me déterminent pas, elles m'induisent, elles me donnent l'occasion. Elles me donnent l'occasion, elles m'induisent à former la notion commune. Notion commune à quoi ? Notion commune aux deux corps : le corps qui m'affecte et mon corps. Vous voyez, ça c'est une deuxième étape.

Première étape : les passions joyeuses se distinguent des passions tristes parce que les passions joyeuses augmentent ma puissance d'agir, tandis que les passions tristes la diminuent.

Deuxième étape : ces mêmes passions joyeuses m'induisent à former une notion commune, commune au corps qui m'affecte et à mon propre corps.

Question subordonnée à cette deuxième étape : et pourquoi est-ce que les passions tristes [19 :00] ne m'induisent pas à former des notions communes ? Spinoza est très fort, il peut le démontrer mathématiquement : parce que, lorsque deux corps disconviennent, lorsque des corps ne conviennent pas, s'ils ne conviennent pas ce n'est jamais par quelque chose qui leur est commun. Si deux corps disconviennent c'est par leurs différences, ou leurs oppositions, et non pas par un quelque chose qui leur serait commun. En d'autres termes, les passions tristes -- réfléchissez bien parce que c'est très... là, il y a un passage théorique à comprendre, mais c'est très pratique en fait -- les passions tristes, c'est l'effet sur mon corps d'un corps qui ne convient pas avec le mien, c'est-à-dire qui ne compose pas son rapport avec mon propre rapport. [20 :00]

Dès lors, la passion triste, elle est l'effet sur mon corps d'un corps qui est saisi sous l'aspect où il n'a rien de commun avec le mien. Ce même corps, si vous arrivez à le saisir sous l'aspect où il a quelque chose de commun avec le vôtre, à ce moment-là, il ne nous affecte plus d'une passion triste. Tant qu'il vous affecte d'une passion triste, c'est parce que vous saisissez cet autre corps comme incompatible avec le vôtre. [*Pause*] Donc, Spinoza peut très bien dire : seules les passions joyeuses, et non les passions tristes, m'induisent à former une notion commune. Vous vous rappelez que les notions communes, ce n'est pas du tout des choses théoriques. C'est des notions extrêmement pratiques. [21 :00] C'est des notions pratico - éthiques. [Il ne] faut pas du tout en faire... ça on ne comprend rien si on en fait des idées mathématiques. Donc, voilà que la passion joyeuse qui est l'effet sur moi d'un corps qui convient avec le mien, m'induit à former la notion commune aux deux corps. [*Pause*] Je dirais, à la lettre, pour rendre compte de cette deuxième étape : les passions joyeuses se doublent de notions communes. [*Pause*] Or, les notions communes, elles sont nécessairement adéquates. On l'a vu, je ne reviens pas là-dessus.

Donc, vous voyez par quel cheminement, alors qu'on avait tendance à se dire [22 :00] : mais jamais on ne pourra sortir du premier genre de connaissance. Il y a un cheminement, mais c'est une ligne très brisée. Si j'ai pris conscience de la différence de nature entre les passions joyeuses et les passions tristes, je m'aperçois que les passions joyeuses me donnent le moyen de dépasser le domaine des passions. Ce n'est pas que les passions sont supprimées. Elles sont là, elles resteront. Le problème de Spinoza ce n'est pas de faire disparaître les passions, c'est, comme il le dit lui-même, qu'elles n'occupent finalement que la plus petite partie relative de moi-même. Bon, ben, ça veut dire quoi qu'elles n'occupent que la plus petite partie relative de moi-même ? Ce n'est pas tout fait là aussi ! C'est à moi de fabriquer des parties de moi-même qui ne sont plus soumises aux passions. Rien n'est donné ! Rien n'est donné d'avance. [23 :00]

Alors comment fabriquer des parties de moi-même qui ne seraient plus soumises aux passions ? Voyez la réponse de Spinoza : je fais la différence entre passions tristes, passions joyeuses. J'ai des passions tristes, d'accord. Je m'efforce "autant qu'il est en moi", comme il dit suivant sa formule, d'éprouver le plus de passions joyeuses possibles et le moins de passions tristes possibles. Bon. Je fais ce que je peux. Tout ça c'est très pratique. Je fais ce que je peux. Vous me direz [que] ça va de soi, ça se fait tout seul. Non. Parce que, comme le signale très bien Spinoza, on ne cesse pas.... les gens, ils ne

cessent pas de s'empoisonner la vie. Ils ne cessent pas de se vautrer dans la tristesse. Ils ne cessent pas, ils ne cessent pas... bon... Tout l'art des situations impossibles dont on a parlé. [24 :00] Ils se mettent dans des situations impossibles ! Tout ça, bon...Faut déjà une sagesse pour sélectionner les passions de joie, essayer d'en avoir le plus possible... Bien. Et là-dessus, ces passions de joie, elles restent, elles subsistent comme passions. Mais elles m'induisent à former des notions communes, c'est-à-dire : les idées pratiques de ce qu'il y a de commun entre le corps qui m'affecte de joie et mon corps.

Ces notions communes sont des idées adéquates, et elles seules. Entre un corps qui ne me convient pas, entre un corps qui me détruit et mon corps, il n'y a pas de notions communes. Car l'aspect sous lequel un corps ne me convient pas, est incompatible avec la notion commune. En effet si un corps ne me convient pas, c'est sous l'aspect [25 :00] où il n'a rien de commun avec moi. Sous l'aspect sous lequel il a quelque chose de commun avec moi, il me convient. Ça c'est évident, c'est du sûr.

Donc, vous voyez, au point où j'en suis, seconde étape, j'ai formé des notions communes. Mais ces notions communes si vous les prenez pratiquement, si vous n'en faites pas des idées abstraites...l'idée du rapport commun, c'est-à-dire... et en même temps, je le construis. Un rapport commun entre le corps qui me convient et mon corps, ça revient à dire quoi ? Ça revient à dire : la formation d'un troisième corps dont nous sommes, l'autre corps et moi, les parties. Ça ne préexiste pas ça non plus. Ce troisième corps aura un rapport *composé* qui se trouvera et dans le corps extérieur et dans mon corps. C'est ça être l'objet d'une notion commune. [26 :00]

Donc, des notions communes découleront... des notions communes qui sont des idées adéquates, découleront des affects, des sentiments. Surtout, ne confondez pas -- voilà ce que je voulais dire -- surtout ne confondez pas les affects qui sont *à l'origine* des notions communes, et les affects qui découlent des notions communes. Cette confusion ce serait un très grave contresens, c'est-à-dire à ce moment-là, l'*Ethique*, elle ne pourrait plus fonctionner. C'est vous dire, c'est grave.

Quelles différences y a-t-il entre les deux sortes d'affects ? Les affects qui sont à l'origine des notions communes - je viens d'essayer de dire ce que c'était - ce sont les passions joyeuses. [27 :00] Les passions joyeuses -- encore une fois je me répète pour que ce soit très clair, j'espère -- les passions joyeuses étant l'effet sur moi d'un corps qui convient avec mon corps, m'induisent à former la notion commune, c'est-à-dire une idée de ce qu'il y a de commun entre les deux corps. Et l'idée de ce qu'il y a de commun entre les deux corps c'est l'idée d'un troisième corps dont le corps extérieur et le mien sont les parties. Donc, vous voyez que les sentiments qui induisent, qui m'induisent à former une notion commune, ce sont des passions de joie. Ce sont les passions de joie. On a vu que les passions de tristesse [28 :00] ne nous induisaient pas à former des notions communes, tandis que les sentiments qui découlent des notions communes, ça n'est plus des passions de joie. [*Pause*] Ce sont des affects actifs.

Puisque les notions communes sont des idées adéquates, il en découle des affects qui ne se contentent pas d'augmenter ma puissance d'agir, comme les passions joyeuses. Il en

découle des affects qui, au contraire, dépendent de ma puissance d'agir. Faites très attention à la terminologie de Spinoza, et ne confondez pas car lui ne le confond jamais, les deux expressions : ce qui augmente ma puissance d'agir et ce qui découle de ma puissance d'agir. [29 :00]

Ce qui augmente ma puissance d'agir c'est forcément une passion puisque : pour que ma puissance d'agir augmente, il faut bien supposer que je n'en ai pas encore la possession. Ma puissance d'agir augmente au point que je tends vers la possession de cette puissance, mais je ne l'ai pas. Ça c'est l'effet des passions joyeuses. Là-dessus, je forme, sous l'action des passions joyeuses, je forme une notion commune. A ce moment-là, je possède ma puissance d'agir parce que la notion commune, elle s'explique par ma puissance, elle s'explique par ma puissance. A ce moment-là, donc, j'entre en possession de ma puissance. En possession formelle, je possède formellement ma puissance. De cette possession formelle de ma puissance d'agir par la notion commune, découle des affects [30 :00] actifs.

Si bien que, si j'essaie de résumer tous ces moments, je dirais : les affects actifs qui découlent eux-mêmes des notions communes, c'est la troisième étape. Je dirais, voilà les trois étapes : première étape : vous sélectionnez autant que vous pouvez les passions joyeuses. Deuxième étape : vous formez des notions communes -- Ça c'est des recettes, hein ! -- Vous formez des notions communes qui viennent doubler les passions joyeuses. Elles ne les suppriment pas, elles viennent doubler les passions joyeuses. Troisième étape : de ces notions communes qui doublent les passions joyeuses, découlent des affects actifs qui redoublent les passions joyeuses. [31 :00]

À la limite, les passions et les idées inadéquates n'occupent plus... n'occupent plus -- mais je ne pouvais pas le dire avant, il fallait le faire -- n'occupent plus que la plus petite partie proportionnelle de vous-même. Et la plus grande partie de vous-même est occupée par des idées adéquates et des affects actifs.

Dernière étape, en effet, les notions communes et les affects actifs qui découlent des notions communes, vont elles-mêmes être doublées par de nouvelles idées et de nouveaux états, ou de nouveaux affects, les idées et les affects du troisième genre, c'est-à-dire, ces auto-affections, là, qui nous restent un peu mystérieuses, [*Pause*] et qui définiront [32 :00] le troisième genre alors que les notions communes définissaient seulement le deuxième genre. Voyez ?

Alors moi, il y a une chose qui me fascine, pour en finir avec tout ça, la chose qui me fascine c'est ceci, c'est que : pourquoi est-ce que Spinoza ne le dit pas ? Évidemment, la réponse, elle doit être complexe. En fait, s'il ne le disait pas c'est que tout ça se serait faux ce que je dis. Il faut bien qu'il le dise. Et, il le dit. Bon, alors, ma question se transforme : s'il le dit, pourquoi [est-ce qu'] il le ne dit pas très clair ? Hé, ben... là, je crois c'est simple... Il ne pouvait pas faire autrement. Il le dit où ça ? Il le dit et il a cet ordre très curieux : [33 :00] idées inadéquates et passions joyeuses, sélection des passions joyeuses ; deuxième étape : formation des notions communes et affects actifs qui découlent des notions communes ; troisième étape, troisième genre de connaissance :

idées des essences, non plus notions communes mais idées des essences singulières, et affects actifs qui en découlent.

Ces trois étapes c'est... Il les présente comme trois étapes successives, mais dans le cinquième Livre. Et le cinquième Livre ce n'est pas un livre facile, on a vu pourquoi, puisque ça c'est un livre de toute vitesse. Et encore une fois pas parce qu'il est mal fait ou vite fait. Parce que, au troisième genre de connaissance, on atteint une espèce de vitesse de la pensée, que Spinoza suit et qui fait de l'Ethique... et qui donne à l'Ethique cette terminaison admirable, [34 :00] comme une espèce de terminaison à toute allure, une espèce de terminaison éclair. Bon.

Il le dit donc dans le cinquième livre, il me semble. Notamment, j'attire votre attention sur un théorème, sur une proposition. Au début du cinquième Livre où Spinoza dit : "tant que nous ne sommes pas tourmentés par... tant que nous ne sommes pas tourmentés par des sentiments contraires à notre nature, nous pouvons". Pour moi, c'est le texte, c'est un texte fondamental puisque on ne peut pas dire plus clairement : Qu'est-ce que c'est que des sentiments contraires à notre nature ? Vous regarderez le contexte. C'est l'ensemble des passions de tristesse. En quoi les passions de tristesse ou les sentiments de tristesse sont-ils contraires à notre nature ? À la lettre, en vertu [35 :00] de leur définition même, à savoir : ce sont les effets de la rencontre de mon corps avec des corps qui ne conviennent pas avec ma nature. Donc, c'est à la lettre des sentiments contraires à ma nature.

Eh bien, « tant que nous ne sommes pas tourmentés par des sentiments », c'est-à-dire "en tant" que nous sommes tourmentés par de tels sentiments, en tant que nous avons une tristesse, que nous éprouvons une tristesse, pas question de former une notion commune relative à cette tristesse. Je ne peux former une notion commune qu'à l'occasion de joies. C'est ça. De joies passives. Seulement lorsque j'ai formé une notion commune à l'occasion d'une joie passion, à ce moment-là, ma joie passion se trouve doublée d'idées adéquates, notions communes du second genre et idées des essences du troisième genre, [36 :00] et redoublée par des affects actifs, affects actifs du deuxième genre et affects actifs du troisième genre. [*Pause*]

Alors, qu'est ce qui se passe ? Mais en même temps, il n'y a pas tellement de nécessité. Là, j'insiste pour en terminer. Mais, ce qui me trouble c'est que, évidemment, les passions joyeuses m'induisent à former. Ça, c'est comme un bon usage de la joie. Mais, on conçoit, à la limite, quelqu'un qui éprouverait des passions joyeuses par... le hasard serait bon, le sort le favoriserait, il aurait beaucoup de joie. Et, il n'y aurait pas... il ne formerait pas de notion commune. Il resterait tout à fait dans le premier genre de connaissance. Là, c'est évident que [37 :00] ce n'est pas une nécessité. Les passions joyeuses ne me contraignent pas à former la notion commune. Elles me donnent l'occasion. C'est là où entre le premier et le second genre de connaissance, il y a comme une espèce de fossé. Alors, je le franchis ou je ne le franchis pas ?

Si la liberté se décide à un moment donné, chez Spinoza, c'est là. Il me semble que c'est là. Je pourrais, en effet rester, même éprouvant des passions joyeuses, je pourrais rester éternellement dans le premier genre de connaissance. A ce moment-là, je ferais un très

mauvais usage de la joie. Si fort que je sois induit à former des notions communes, je ne suis pas, à proprement parlé, déterminé à le faire. [*Pause*] Voilà. [38 :00] En tout cas, il me semble que c'est une espèce de succession très ferme, à la fois logique et chronologique, dans cette histoire des modes d'existence ou des trois genres de connaissance.

J'insiste sur cette idée de doublure ou de doublage. Au début, je suis rempli d'idées inadéquates et d'affects passifs. Et petit à petit j'arrive à produire des choses qui vont doubler mes idées inadéquates et mes affects passifs, à les doubler par des idées qui sont, elles, adéquates et par des affects qui, eux, sont actifs. Si bien que, à la limite, si je réussis... si je réussis, j'aurai toujours des idées inadéquates et des affects passifs, car ils sont liés à ma condition tant que j'existe ; [39 :00] mais ces idées inadéquates et ces affects passifs n'occuperont, relativement, que la plus petite partie de moi-même. J'aurai creusé en moi... à la lettre c'est ça... j'aurai creusé en moi des parties qui sont occupées par idées adéquates et affects actifs ou auto-affections. Voilà… Oui ?

Un étudiant : [*Question inaudible*]

Deleuze : Je réfléchis... hein... je réfléchis. [*Pause*] [40 :00] Les deux ne s'opposent pas forcément.

Anne Querrien : [*Propos inaudibles, une brève réponse à la question précédente*]

Deleuze : D'accord. [*Pause*] Ça ne s'oppose pas forcément. Je répondrais en tout cas, il ne s'agit pas de... parce que... très souvent, on a tendance à interpréter Spinoza comme ça, et ça le rend vraiment ordinaire. Je crois. Il ne s'agit pas d'une science. Encore une fois, c'est pour ça que j'insiste, les notions communes, bien sûr, elles ont un aspect… Si vous voulez, moi, je crois... je dirais plutôt, par exemple, les idées géométriques... faire de la géométrie, c'est très important pour Spinoza, pour la vie même, quoi, dans la vie. Mais les idées géométriques, ce ne sont pas elles qui définissent les notions communes ; les idées géométriques, c'est simplement une certaine manière, une certaine possibilité de traiter les notions communes. Les idées géométriques, [41 :00] on pourrait dire, la géométrie, c'est la science des notions communes. Et les notions communes, elles ne sont pas en elles-mêmes une science, elles sont un certain savoir. Mais c'est presque un savoir-faire.

Alors, quant à votre question précise, je dirais : Anne [Querrien] l'a très bien dit, il y a trois choses en fait dans vos termes. Je dirais : les notions communes, elles ne s'opposent pas du tout à l'idée d'un jeu. Il y a un véritable jeu, au sens très large, des notions communes puisque c'est un jeu de composition. Il y a notion commune dès qu'il y a composition de rapports. Alors, je peux toujours essayer de composer. Ça s'oppose sûrement à l'improvisation puisque ça implique et ça suppose, d'abord, la longue démarche sélective où j'ai séparé mes joies de mes tristesses.

Anne Querrien : [*Propos inaudibles ; il s'agit d'une question sur quelques aspects de l'improvisation*] [42 :00]

Deleuze : Si tu penses à l'improvisation, en effet, définie comme le sentiment... alors une espèce de sentiment vécu de la composition des rapports, par exemple, en effet, dans l'exemple du jazz, on peut tout prendre, mais... heu... Eh bien, dans l'exemple du jazz, par exemple, la trompette entre à tel moment. C'est exactement, je crois, ce que le mot anglais timing dit, le timing, c'est-à-dire le timing... Il y a des mots... Là, le français n'a pas ces mots. Les Grecs avaient un mot très intéressant qui correspond exactement au timing américain. C'était le « kaïros ». Le kaïros, c'est une notion tout à fait... les Grecs s'en servent énormément. Le kaïros c'est : exactement le bon moment, [43 :00] ne pas rater le bon moment. C'est... aussi bien, on traduit... mais le français n'a pas un mot aussi fort... Il y avait un Dieu, il y avait une espèce de puissance divine du kaïros chez les Grecs. L'occasion favorable, l'opportunité, le truc : alors, ha, ben oui, c'est le moment où la trompette peut prendre les choses, là.

Anne Querrien : [*Propos inaudibles ; il s'agit de rapprocher le concept de l'improvisation à celui d'agencement collectif*] [44 :00]

Claire Parnet : L'agencement collectif, en fait, il se construit dès que chacun comprend quels sont les rapports qui le constituent. Enfin, il n'y a rien d'autre qui puisse lui permettre, en plus...

Anne Querrien : [*Réponse inaudible*]

Claire Parnet : Ben, bien sûr.

Anne Querrien : [*La réponse inaudible continue*]

Claire Parnet : Mais, ce n'est pas une improvisation, c'est une connaissance des rapports qui te constituent.

Anne Querrien : [*Réponse inaudible ; elle évoque l'expérience de ses copains musiciens de jazz et comment leur jeu entre eux correspondrait à un agencement collectif*]

Deleuze: La notion d'agencement collectif est difficile parce qu'elle ne peut pas beaucoup nous apporter des lumières quant à Spinoza, surtout que Spinoza, lui, il emploie son mot qui vaut largement celui-là. Quand il dit notion commune, encore une fois, ça veut dire quelque chose de très précis. Je crois même que c'est finalement [45 :00] impossible pour lui, selon lui, que je, moi, individu pensant, que je forme -- j'ai essayé de le dire tout à l'heure... comprenez --je ne peux pas former -- c'est une notion tellement peu intellectuelle, la notion commune, tellement vivante -- que je ne peux pas former une notion commune, c'est-à-dire l'idée de quelque chose de commun, entre mon corps et un corps extérieur sans que se constitue, encore une fois, un troisième corps dont le corps extérieur et moi, nous ne sommes que les parties. Si je forme la notion commune de mon corps et du corps de la mer, de la vague, si je reprends mon exemple : apprendre à nager, je forme la notion commune de mon corps et de la vague. A ce moment-là, je forme un troisième corps [46 :00] dont et la vague, et moi, nous sommes les parties.

À plus forte raison si... c'est pour ça que Spinoza nous dit : "mais c'est évidemment entre les hommes que les notions communes"... Là, on voit très bien ce qu'il a dans l'esprit et à quel point ce n'est pas du tout comme... comme on le dit parfois des notions... on les traite, encore une fois, la catastrophe c'est quand on... à mon avis, la catastrophe qui nous empêche de comprendre tout ce qu'il veut dire, c'est lorsqu'on traite les notions communes comme des trucs abstraits. Et là, ça c'est sa faute. Mais, il avait des raisons. C'est sa faute parce que lorsqu'il introduit, la première fois, les notions communes, il les introduit sous cette forme : "les notions communes les plus universelles. Exemple : tous les corps sont dans l'étendue", l'étendue comme notion commune. [*Interruption de l'enregistrement*] [46 :50]

Partie 2

... [universelles], c'est ça qui trouble le lecteur. Il a donc une raison, et cette raison ça ne nous aide pas. Alors [47 :00] lorsqu'il nous dit, au contraire, mais finalement les notions communes privilégiées, c'est les notions qui sont communes à plusieurs hommes, c'est-à-dire c'est la communauté des hommes. C'est ça ! C'est ça le lieu de la notion commune. En d'autres termes, là, les notions se révèlent comme essentiellement politiques, à savoir c'est la construction d'une communauté, la notion commune.

Là on voit très bien à quel point ça déborde, et de loin, les notions physico-mathématiques dont il se réclamait pourtant au livre II. Dans le livre II, comme il veut commencer par expliquer les notions communes les plus universelles, là elles ont l'air vraiment d'être des trucs abstraits, d'être des trucs comme des sciences. Tous les corps sont dans l'étendue, la vitesse et le mouvement comme notion commune à tous les corps, etc. Alors si on se laisse prendre à ce moment-là, [48 :00] je crois qu'on perd toute la richesse concrète des notions communes.

Vous comprenez, la notion commune c'est lorsque, bon... c'est quel troisième corps vous faites avec quelqu'un que vous aimez ou que vous aimez bien, comment... Quel rythme... Oui là les exemples... Là l'exemple donne le rythme, en effet. Le rythme, c'est une notion commune à deux corps au moins. Le rythme il est fondamentalement commun à au moins deux corps. Il n'y a pas le rythme du violon, il y a le rythme du violon qui répond au piano et le rythme du piano qui répond au violon. Ça c'est une notion commune à ce moment-là. C'est la notion commune de deux corps, le corps du piano et le corps du violon, sous l'aspect, sous tel ou tel aspect, c'est-à-dire, sous l'aspect du rapport... du rapport qui constituera telle œuvre musicale et qui forme le troisième corps. Voyez, c'est donc très concret. [49 :00]

Alors je dirais oui, tout est possible, oui, dans cette question... Ce n'est pas n'importe quel savoir, ce n'est pas n'importe quel jeu puisque c'est un jeu de composition, de combinaisons avec compréhension des rapports. Alors l'expression « jeu » est évidemment très ambigüe parce que je conçois des jeux qui consisteraient par exemple, uniquement comme des jeux de hasard, si on ne cherche pas une martingale. Dès qu'on cherche une martingale -- pourtant c'est des exemples, c'est des exemples abominables pour Spinoza -- vous pouvez jouer de telle manière que vous subissez simplement des

effets. Et c'est très amusant ! Vous subissez des effets. Par exemple, vous jouez à la roulette au hasard, vous subissez des effets. La roulette russe, vous faite de la roulette un usage mortuaire, oui ça peut arriver. [50 :00] Bon alors ça, c'est des passions de tristesse. Vous jouez, vous gagnez ou vous perdez, vous perdez, vous êtes triste, à moins que vous soyez particulièrement bizarre, vous gagnez, vous êtes content. Mais c'est de la passion. Qu'est-ce que ce serait chercher une martingale, ou la roulette ? Bon, vous voyez les gens qui cherchent des martingales c'est du boulot, quoi... Ce n'est pas de la science, mais c'est du travail. Bien, ça veut dire quoi ? Là ils s'élèvent, ils essaient, maintenant peut être qu'ils ont complètement tort, je sais bien que Spinoza, il dirait évidement que ce n'est pas une matière de notions communes que le jeu c'est précisément... c'est, c'est condamné au premier genre de connaissance.

Mais imaginons un Spinoziste joueur... Il dirait que dans la tentative d'élaborer une martingale, il y a déjà recherche de rapports communs, des recherches d'une espèce de rapport et de loi de rapport. Bon, on ne peut pas dire que ce soit une recherche scientifique, c'est une recherche de savoirs, [51 :00] c'est tout un métier, c'est toute une... Qu'est-ce que c'est là ? Est ce qu'on arrive à une notion commune qui serait une idée adéquate ? Il y a un petit traité, il a pourtant, il s'intéresse à ces questions puisque il participe, -- comme tout le dix-septième siècle, c'est un siècle de joueurs vous savez le dix-septième -- il participe et il a fait, en hollandais, un très petit traité, quelques pages, qui s'intitule : "Calcul des chances". Comme tout le monde il réfléchit sur les jeux de dés, le jet de dés... Tout ça c'est la naissance du calcul des probabilités. Ce n'est pas seulement Pascal, c'est... Tous les mathématiciens du temps s'intéressent énormément aux probabilités, et il y a un petit traité de Spinoza, c'est...

Anne Querrien : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Ça devient intéressant, mais enfin ce n'est pas la joie Spinoziste, ce n'est pas la joie Spinoziste ! [*Rire*s] [*Pause*] [52 :00] Voilà, je vous laisse le soin de poursuivre tout ça mais surtout mais surtout poursuivez le avec l'*Éthique*, avec la lecture.

Richard Pinhas : Les rares discussions que j'ai pu avoir avec des musiciens géniaux m'ont donné l'intuition qu'à partir du moment où on est pris en charge par le [*Propos inaudibles*], parce qu'en fait ce n'est pas quelque chose qui se commande. Donc à partir du moment où il y a ce rencontre il y a une impossibilité totale de l'éviter c'est-à-dire qu'il y a une caractéristique de nécessité, d'une inéluctabilité sauf à casser tous les rapports... [*Suite inaudible*]

Deleuze : Ouais ! Et en même temps je crois beaucoup que même à ce niveau, il ne dit pas ça comme ça, [53 :00] Spinoza, donc on ne parle plus de Spinoza en fait... J'ai l'impression que en même temps si forte soit la certitude du troisième genre, tout encore peut être gâché. C'est épatant la vie en sorte parce que... Et ça nous introduit là à ce que l'on va faire maintenant, il n'y a pas à un moment que quelle que soit la certitude que j'ai, elle peut être grandiose, tout [ne] peut être gâché. C'est curieux ça. Tout peut s'écrouler. Pourquoi là... eh bien, je peux être comme emporté par la puissance là au lieu de la combiner, tout ça; je peux être emporté. Une espèce d'exaspération peut toujours se

produire, une exaspération ; l'exaspération, c'est quand tout d'un coup, bon, on a une puissance, enfin il n'y a plus de mots, [54 :00] bref je craque quoi.

[*Ici commence le nouveau séminaire, sur la peinture ; voir la séance 1, séminaire sur la peinture*]

Notes

[1] Au fait, Deleuze poursuivra le sujet de Spinoza jusqu'au 31 mars où la première moitié de la session sera consacrée aux questions et la deuxième moitié à l'introduction au séminaire sur la peinture.
[2] Voir la discussion du différentiel lors de la séance sur Spinoza du 17 février 1981.
[3] Ces phrases entre crochets ne sont pas dans l'enregistrement que j'ai pu écouter, mais apparemment existent dans celui que l'équipe de Paris 8 a employé.
[4] Voir les références à ces composantes lors des séances sur Spinoza du 6 janvier et du 3 et 10 février 1981.
[5] Voir les références au poison et l'arsenic lors des séances sur Spinoza du 6, 13, et 20 janvier 1981.
[6] Ces phrases entre crochets ne sont pas dans l'enregistrement que j'ai pu écouter, mais apparemment existent dans celui que l'équipe de Paris 8 a employé.
[7] Voir la référence à la sainte trinité dans un contexte cinématographie lors de la séance du premier juin 1982, et dans un contexte leibnizien lors de la séance du 20 janvier 1987.
[8] Au fait, Deleuze consacre la séance suivante, du 17 mars 1981, au sujet de l'immortalité et de l'éternité, dont Claire Parnet et Richard Pinhas produiront un cd avec le même titre, publié par Gallimard.
[9] La référence que fait Deleuze ici est au séminaire en cinq séances du printemps 1980, du 15 avril au 20 mai.
[10] Voir surtout les séances d'ouverture du séminaire sur Leibniz, notamment du 28 octobre et du 4 novembre, où Deleuze présente le baroque précisément en termes d'explication-développement et d'implication-enveloppement, définition qui constitue la véritable base de tout le séminaire et de son livre sur *Le Pli. Leibniz et le baroque.*
[11] Voir la séance sur Leibniz du 6 janvier 1987 pour une discussion sur l'opposition entre la préformation et l'épigenèse.

[12] 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".
[13] 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".
[14] 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.
[15] 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.
[16] 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.
[17] 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, c'est grâce à la transcription dans *Sur Spinoza* (éd. David Lapoujade, Paris : Minuit 2024) que nous pouvons identifier cet auteur, John Cowper Powys (1872-1963).
[18] Ici commence une omission de deux phrases dans les CDs Gallimard.
[19] Ici commence une omission de trois répliques dans les CDs Gallimard.
[20] Ici commence une omission de trois phrases jusqu'à la fin de ce paragraphe dans les CDs Gallimard.
[21] Ici commence une omission d'à peu près deux minutes, tout l'exemple sur Henry Miller, dans les CDs Gallimard.
[22] 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.

[23] Ici commence l'omission du reste de ce paragraphe et du paragraphe suivant dans les CDs Gallimard.
[24] Ici commence l'omission de six répliques dans les CDs Gallimard.
[25] Ici commence l'omission des répliques suivantes jusqu'au retour à la possibilité d'un "Spinozisme mutilé", dans les CDs Gallimard.
[26] 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.
[27] Ici commence l'omission de la réplique suivante dans les CDs Gallimard.
[28] Ici commence l'omission d'une partie de la réplique suivante, jusqu'au début du segment II.10, dans les CDs Gallimard.
[29] 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.
[30] Ici commence l'omission des onze répliques suivantes, d'à peu près deux minute, dans les CDs Gallimard.
[31] Ici commence une omission de deux répliques dans les CDs Gallimard.
[32] Ici commence une omission de quatre minutes dans les CDs Gallimard.
[33] Les CDs Gallimard termine la séance ici en omettant les deux dernières minutes.