

**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 chœur**

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.<sup>1</sup>

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 Lucrece. 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-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 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 17<sup>ème</sup> 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  $t = \pi \sqrt{l/g}$  ; 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 17<sup>ème</sup> 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 la 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,  $z$ .<sup>2</sup> 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] 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 17<sup>ème</sup> 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 ?<sup>4</sup> 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 définissent 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<sup>5</sup> : 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,

puisqu'il y a 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 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 17<sup>ème</sup> 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 dit – 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 clin 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],<sup>6</sup>

### Partie 3 cœur

... 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, considéreraient 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 ?<sup>7</sup> 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'infini 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 grande 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 20<sup>ème</sup> 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 la 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.<sup>8</sup>

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 17<sup>ème</sup> siècle, dans la seconde moitié de 17<sup>ème</sup> siècle.<sup>9</sup> 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 17<sup>ème</sup> 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 17<sup>ème</sup>. 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 17<sup>ème</sup> 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.<sup>10</sup>

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 différenciations et que les différenciations ne sont pas préinscrites. C'est, en gros, le point de vue de l'épigenèse, par opposition au point de vue de la préformation.<sup>11</sup>

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'évidemment, 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 différenciation 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 différenciation au concept de développement. Or pour substituer un concept de différenciation 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 fautive 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 différenciation ? 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 différenciation sont strictement dénuées de tous sens.

Pour qu'arrive au jour un concept équivalent à celui de différenciation, il faut non seulement le travail du 18ème 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 différenciation 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 évanouissantes. 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 évanouissantes, 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 sapes 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. Éléments 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 nécessairement 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 17<sup>ème</sup> 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 17<sup>ème</sup> 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 17<sup>ème</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Voir la discussion du différentiel lors de la séance sur Spinoza du 17 février 1981.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Voir les références à ces composantes lors des séances sur Spinoza du 6 janvier et du 3 et 10 février 1981.

<sup>5</sup> Voir les références au poison et l'arsenic lors des séances sur Spinoza du 6, 13, et 20 janvier 1981.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> La référence que fait Deleuze ici est au séminaire en cinq séances du printemps 1980, du 15 avril au 20 mai.

<sup>10</sup> 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*.

<sup>11</sup> Voir la séance sur Leibniz du 6 janvier 1987 pour une discussion sur l'opposition entre la préformation et l'épigenèse.