

**Gilles Deleuze**

**Séminaire sur Spinoza, Les Vitesses de la pensée**

**Séance 3, le 9 décembre 1980**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Un étudiant : [*Inaudible*]

Deleuze : ... Que quoi?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Partie 2

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Quelques étudiants disent : C'est fermé à clef.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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