

Gilles Deleuze

Séminaire sur Spinoza, Les Vitesses de la pensée

Séance 7, le 20 janvier 1981

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

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

## Partie 1

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Richard Pinhas : Ou plusieurs !

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Partie 2

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

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

Passage de quoi à quoi, entre quoi et quoi ? Eh bien, précisément, si rapprochés que soient les deux moments du temps, les deux instants que je considère, instant A, instant A'. Il y a un passage de l'état antérieur à l'état actuel. Le passage de l'état antérieur à l'état actuel diffère en nature avec l'état antérieur et l'état actuel. Il y a une spécificité de transition. C'est précisément cela que l'on appellera durée et que Spinoza appelle durée. C'est la transition vécue, c'est le passage vécu. Qu'est-ce que la durée ? Jamais une chose, mais le passage d'une chose à une autre. Il suffit [42 :00] d'ajouter, en tant que vécu.

Quand des siècles après, Bergson fera de la durée un concept philosophique, ce sera évidemment sous de toute autre influence. Ce sera en fonction de lui-même avant tout mais ce ne sera pas sous l'influence de Spinoza. Et pourtant, je remarque juste que l'emploi bergsonien du mot « durée » coïncide strictement. Lorsque Bergson essaie de nous faire comprendre ce qu'il appelle durée, il dit : vous pouvez considérer des états, des états psychiques aussi proches que vous voulez dans le temps, c'est-à-dire vous pouvez considérer l'état A et l'état A' séparés par une minute, mais aussi bien par une seconde, aussi bien par un millième de seconde, c'est-à-dire vous pouvez faire des coupes de plus en plus, de plus en plus serrées, [43 :00] de plus en plus proches les unes des autres, bon. Vous aurez beau aller jusqu'à l'infini, dit Bergson, dans votre décomposition du temps. En établissant des coupes de plus en plus rapides, vous n'atteindrez jamais que des états. Et il ajoute, lui, et les états, c'est toujours de l'espace. Les coupes, c'est toujours spatial.

Et vous aurez beau rapprocher vos coupes, vous laisserez forcément échapper quelque chose c'est le passage d'une coupe à une autre, si petit qu'il soit.

Or, qu'est-ce qu'il appelle durée ? Au plus simple, c'est le passage d'une coupe à une autre, c'est le passage d'un état à un autre. Le passage d'un état à un autre n'est pas un état. [44 :00] Oui, ce n'est pas fort, mais c'est d'une extraordinaire ... je crois, c'est, c'est un statut du vécu extrêmement profond, parce que dès lors, comment parler du passage, comment parler du passage d'un état à un autre sans en faire un état ? Or ça va poser des problèmes d'expression, de style, de mouvement ; ça va poser toutes sortes de problèmes. Or la durée, c'est ça, c'est le passage vécu d'un état à un autre en tant qu'irréductible à un état comme l'autre, en tant qu'irréductible à tout état. C'est ce qui se passe entre deux coupes. En un sens, la durée c'est toujours derrière notre dos, quoi. C'est dans notre dos qu'elle se passait et entre deux clins d'yeux. Si vous voulez, une approximation de la durée, bon, je regarde quelqu'un, je regarde quelqu'un, la durée, elle n'est ni là, ni là. La durée, elle est ... Qu'est-ce qui s'est passé entre les deux ? J'aurai beau aller aussi vite que je voudrais, [45 :00] ma durée, elle va encore plus vite par définition comme si elle était affectée d'un coefficient de vitesse variable. Aussi vite que j'aille, ma durée ira plus vite puisque si vite que je passe d'un état à un autre, le passage se sera fait plus vite que moi.

Donc il y a un passage vécu d'un état à un autre qui est irréductible aux deux états. C'est ça que toute affection enveloppe. Je dirais toute affection enveloppe le passage par lequel on arrive à elle. [Pause] Et le passage par lequel on arrive à elle, ou aussi bien, toute affection enveloppe le passage par lequel on arrive à elle et par lequel on sort d'elle [46 :00] vers une autre affection, si proches soient les deux affections considérées. Donc pour avoir ma ligne complète, il faudrait que je fasse une ligne à trois temps, A', A, A'', A c'est l'affection instantanée du moment présent, A' c'est celle de tout à l'heure, A'' c'est celle d'après, qui va venir. Bon, j'ai beau les rapprocher au maximum, il y a toujours quelque chose qui les sépare, à savoir le phénomène du passage. Bon, ce phénomène du passage en tant que phénomène vécu, c'est la durée. C'est ça la troisième appartenance de l'essence. [Pause]

Donc, je dirais, j'ai une définition un peu plus stricte de l'affect ; l'affect, [47 :00] ce que l'affection enveloppe, ce que toute affection enveloppe et qui pourtant est d'une autre nature, c'est le passage. C'est la transition vécue de l'état précédent à l'état actuel ou de l'état actuel à l'état suivant. Bon alors, si vous comprenez tout ça, pour le moment, on fait une espèce de décomposition, donc, des trois dimensions de l'essence, des trois appartances de l'essence : l'essence appartient à elle-même sous la forme de l'éternité ; l'affection appartient à l'essence sous la forme de l'instantanéité ; l'affect appartient à l'essence sous la forme de la durée.

Or le passage, c'est quoi ? Qu'est-ce qui peut être un [48 :00] passage ? Il faut sortir de l'idée trop spatiale de passage. Tout passage est là, et ça va être la base de sa théorie de l'*affectus*, sa base de la théorie de l'affect. Tout passage est là, et il ne dira pas implique -- comprenez qu'à ce niveau les mots sont très, très importants -- il nous dira de l'affection qu'elle implique un affect. Toute affection implique, enveloppe. Mais justement,

l'enveloppé et l'enveloppant n'ont pas la même nature. Toute affection, c'est-à-dire tout état déterminable à un moment enveloppe un affect, un passage. Mais le passage, lui, je ne me demande pas, qu'est-ce qu'il enveloppe ? Lui, il est l'enveloppé, je me demande : [49 :00] en quoi il consiste ? Qu'est-ce qu'il est ? Et la réponse de Spinoza, et bien c'est évident, qu'est-ce qu'il est ? Il est augmentation ou diminution de ma puissance. Il est augmentation ou diminution de ma puissance même infinitésimale.

Je prends deux cas. Voilà, je suis dans une pièce noire -- je veux dire, je développe tout ça, c'est peut-être inutile, je ne sais pas, mais c'est pour vous persuader que quand vous lisez un texte de philosophique, il faut que vous ayez dans la tête vous, les situations les plus ordinaires, les plus quotidiennes -- vous êtes dans une pièce toute noire. Vous êtes aussi parfait, Spinoza dira, jugeant du [50 :00] point de vue des affections, vous êtes aussi parfait que vous pouvez l'être en fonction des affections que vous avez. Bon, vous ne voyez rien, vous n'avez pas d'affection visuelle. C'est tout, voilà c'est tout. Mais vous êtes aussi parfait que vous pouvez l'être. Tout d'un coup, quelqu'un entre là brusquement et puis allume sans me prévenir, et je suis complètement ébloui. Parce que j'écris le pire exemple pour moi, non alors, [Rires] je le change parce que... j'ai eu tort. Je suis dans le noir, hein, et quelqu'un arrive doucement, tout ça, et allume une lumière. Bon, ça va être très compliqué, cet exemple. Bien, vous avez vos deux états qui peuvent être très rapprochés dans le temps. L'état que je peux appeler « état noir », [51 :00] « état lumineux », petit b état lumineux, ils peuvent être très rapprochés. Je dis, il y a un passage de l'un à l'autre, si rapide que ce soit, même inconscient, tout ça. Au point que tout votre corps, en termes spinozistes, tout ça, c'est des exemples du corps. Tout votre corps a une espèce de mobilisation de soi pour s'adapter à ce nouvel état.

L'affect, c'est quoi ? C'est le passage. L'affection, c'est l'état noir, et l'état lumineux, [c'est] deux affections successives en coupe. Le passage, c'est la transition vécue de l'un à l'autre. Remarquez, dans ce cas-là, il n'y a pas de transition physique, il y a une transition biologique. C'est votre corps qui fait la transition. [52 :00] Qu'est-ce que ça veut dire ? Le passage, c'est nécessairement une augmentation de puissance ou une diminution de puissance. Il faut déjà comprendre, et c'est pour ça que c'est tellement concret tout ça, ce n'est pas joué d'avance.

Supposez que, dans le noir, vous étiez profondément en état de méditer. Tout votre corps était tendu vers cette méditation extrême ; vous teniez quelque chose. L'autre brute arrive et éclaire. Au besoin même, vous êtes en train de perdre une idée que vous alliez avoir. Vous vous retournez, et vous êtes furieux. Tiens, on retient ça parce que le même exemple nous servira. Vous le haïssez, mais pas longtemps quoi, vous lui dîtes, ooh ! vous le haïssez. Dans ce cas-là, le passage à l'état [53 :00] lumineux vous aura apporté quoi ? Une diminution de puissance. Evidemment, si vous cherchiez vos lunettes dans le noir, là ça vous apporte une augmentation de puissance. Le type qui a allumé là, vous lui dîtes, merci beaucoup, je t'aime. Bon, donc, on se dit déjà peut-être que cette histoire d'augmentation et de diminution de puissance, ça va, ça va jouer dans des conditions, dans des contextes très variables. Mais en gros, il y a des directions. Si on vous colle, on peut dire, en général, sans tenir compte du contexte, si on augmente les affections dont vous êtes capable, il y a une augmentation de puissance. Si on diminue les affections dont

vous êtes capable, il y a une diminution de puissance. Bon, on peut dire ça en très gros, même en [54 :00] sachant que ce n'est pas toujours comme ça.

Qu'est-ce que je veux dire donc ? Je veux dire une chose très simple, c'est que toute affection instantanée, Spinoza, vous voyez là où il est quand même très, très curieux. Il dira, en vertu de sa rigueur à lui, il dira, et bien oui, toute affection est instantanée, et c'est ça qu'il répondait à Blyenbergh. Il ne voulait pas en dire plus. Et ça, on ne peut pas dire qu'il déformait sa pensée ; il n'en donnait qu'une moitié, il n'en donnait qu'une sphère, qu'un bout. Toute affection est instantanée, il dira ça toujours, et il dira toujours : et je suis aussi parfait que je peux l'être en fonction des affections que j'ai dans l'instant. C'est la sphère d'appartenance de l'essence instantanéité. En ce sens, il n'y a ni bien ni mal. [Pause] [55 :00]

Mais, en revanche, l'état instantané enveloppe toujours une augmentation ou une diminution de puissance ; en ce sens il y a du bon et du mauvais. [Pause] Si bien que, non pas du point de vue de son état, mais du point de vue du passage, du point de vue de sa durée, il y a bien quelque chose de mauvais dans « devenir aveugle », il y a quelque chose de bon dans « devenir voyant » puisque c'est ou bien une diminution de puissance ou bien augmentation de puissance. Et là, ce n'est plus le domaine d'une comparaison de l'esprit entre deux états. [Pause] [56 :00] C'est le domaine du passage vécu d'un état à un autre, passage vécu dans l'affect. Si bien qu'il me semble qu'on ne peut rien comprendre à l'*Éthique*, c'est-à-dire à la théorie des affects, si l'on n'a pas très présent à l'esprit l'opposition que Spinoza établit entre les comparaisons de l'esprit, entre deux états et les passages vécus d'un état à un autre, passages vécus qui ne peuvent être vécus que dans des affects. D'où, là alors, il nous reste assez peu de choses à comprendre. [Pause] Je ne dirais pas que les affects signalent des diminutions, [57 :00] des augmentations de puissance ; je dirais les affects sont les diminutions et les augmentations de puissances vécues, pas forcément conscientes encore une fois.

C'est, je crois, une théorie très, très ... une conception très, très profonde de l'affect. Alors donnons-leur des noms pour mieux nous repérer. Les affects qui sont des augmentations de puissance, on les appellera des *joies*. Les affects qui sont des diminutions de puissance, on les appellera des *tristesses*. Et les affects sont ou bien à base de joie ou bien à base de tristesse, d'où les définitions [58 :00] très rigoureuses de Spinoza. La tristesse est l'affect qui correspond à une diminution de puissance, de ma puissance ; la joie, c'est l'affect qui correspond à une augmentation de ma puissance. Alors bon, pourquoi ? Si on comprend ce pourquoi, je crois que c'est presque tout ce qu'il y a à comprendre. Vous aurez tous les éléments pour précisément voir ce dont il est question dans l'*Éthique* du point de vue des affects, une fois dit que c'est ça qui intéresse Spinoza, c'est les affects.

Pourquoi est-ce que la tristesse, c'est forcément une diminution de puissance ? Vous voyez, dès lors, ce qu'il va y avoir de tellement nouveau dans l'éthique de Spinoza, contrairement à toute morale. C'est que le cri perpétuel de l'*Éthique*, ce sera non il n'y a pas de tristesse bonne, il n'y a pas de tristesse [59 :00] bonne. Et toute la critique spinoziste de la religion, ça sera précisément que, selon lui, la mystification de la religion,

c'est de nous faire croire qu'il y a de bonnes tristesses. En termes de puissance, il ne peut pas y avoir de tristesse bonne parce que toute tristesse est diminution de puissance. Mais pourquoi la tristesse est diminution de puissance ? Encore un effort, et bien entendu, si vous comprenez ça, tout va bien.

La tristesse, c'est un affect enveloppé par une affection. L'affection, c'est quoi ? C'est l'image de chose qui me cause de la tristesse, qui me donne de la tristesse. [60 :00]  
 Voyez, là tout se retrouve ; cette terminologie est très rigoureuse. Je répète, je ne sais plus ce que je disais. Ah bon, l'affect de tristesse est enveloppé par une affection. L'affection, c'est quoi, c'est l'image de chose qui me donne de la tristesse. Cette image peut être très vague, très confuse hein, peu importe ça. Pourquoi est-ce que, voilà ma question, pourquoi est-ce que l'image de chose qui me donne de la tristesse, pourquoi cette image de chose enveloppe-t-elle une diminution de la puissance d'agir ? Qu'est-ce que c'est que la chose qui me donne de la tristesse ?

On a tous les éléments au moins pour répondre à ça ; maintenant tout se regroupe. Si vous m'avez suivi, tout devrait se regrouper harmonieusement, très harmonieusement. La chose qui me donne de la tristesse, [61 :00] c'est la chose dont les rapports ne conviennent pas avec les miens. Ça c'est l'affection. Toute chose dont les rapports tendent à décomposer un de mes rapports ou totalité de mes rapports, m'affecte de tristesse. En terme d'*affectio* -- vous avez là une stricte correspondance -- en terme d'*affectio*, je dirais la chose a des rapports qui ne se composent pas avec le mien et qui tendent à décomposer les miens. Là je parle en terme d'*affectio*. En termes d'affect, je dirais cette chose [62 :00] m'affecte de tristesse donc, par là même, en là même, diminue ma puissance. Voyez j'ai le double langage des affections instantanées et des affects passages.

D'où je reviens toujours à ma question, pourquoi, mais pourquoi ? Si on comprenait pourquoi il dit ça, peut-être qu'on comprendrait tout. Qu'est-ce qui se passe ? Voyez qu'il prend tristesse en un sens, c'est les deux grandes tonalités affectives. Ce n'est pas deux cas particuliers tristesse et joie, c'est les grandes tonalités affectives, c'est-à-dire affectives au sens d'*affectus*, l'affect. [Pause] Alors on va avoir comme deux lignées, [63 :00] la lignée à base de tristesse, la lignée à base de joie. Ça va parcourir la théorie des affects.

Pourquoi la chose dont les rapports ne conviennent pas avec le mien, pourquoi est-ce qu'elle m'affecte de tristesse, c'est-à-dire diminue ma puissance d'agir ? Voyez, on a une double impression, à la fois qu'on a compris d'avance, et puis qu'il nous manque quelque chose pour comprendre. Mais qu'est-ce qui se passe lorsque quelque chose se présente ayant des rapports qui ne se composent pas avec le mien ? Ça peut être vraiment, ça peut être un courant d'air. Je reviens, je suis dans le noir dans ma pièce, là je suis tranquille, on me fout la paix. Quelqu'un entre et me fait sursauter. Il tape contre la porte là, il me fait sursauter, bon, je perds une idée. Il entre, puis il se met à parler, j'ai de moins en moins d'idées. Je suis affecté de tristesse, oui, j'ai une tristesse. [64 :00] C'est-à-dire on me dérange quoi. Spinoza dira, alors la lignée de la tristesse, c'est quoi ? Là-dessus, je le hais, je le hais. Je lui dis, « oh écoute, hein, ça va, hein », ça peut n'être pas très grave, ça

peut être une petite haine, il m'agace quoi. « Ooo, Je ne peux pas avoir la paix », bon, tout ça, je le hais.

Qu'est-ce que ça veut dire, la haine ? Vous voyez la tristesse, bon, il nous a dit, bon, votre puissance d'agir est diminuée, alors vous éprouvez de la tristesse en tant qu'elle ait diminué votre puissance d'agir. D'accord, je le hais, ça veut dire que la chose dont les rapports ne se composent pas avec le votre, vous tendez, ne serait-ce qu'en esprit, vous tendez à sa destruction. Haïr, c'est vouloir détruire ce qui risque de vous détruire. [65 :00] Voyez ça veut dire haïr, c'est-à-dire vouloir, « vouloir » entre guillemets, « vouloir » -- oui ? -- décomposer ce qui risque de vous décomposer. Donc la tristesse engendre la haine.

Remarquez qu'elle engendre des joies aussi. La haine engendre des joies, donc les deux lignées, d'une part, la tristesse, d'autre part, la joie ne vont pas être des lignées pures. Qu'est-ce que c'est que les joies de la haine ? Les joies de la haine, comme dit Spinoza, si vous imaginez malheureux l'être que vous haïssez, votre cœur éprouve une étrange joie. On peut même faire un engendrement des passions, [66 :00] et Spinoza le fait à merveille. Il y a des joies de la haine. D'accord, il y a des joies de la haine. Mais est-ce que c'est des joies, bon ... ? La moindre des choses, c'est qu'on peut dire déjà -- et ça va nous avancer beaucoup pour plus tard -- c'est des joies étrangement compensatoires, c'est-à-dire indirectes. Ce qui est premier dans la haine, quand vous avez des sentiments de haine, cherchez toujours la tristesse de base. C'est-à-dire votre puissance d'agir a été empêchée, a été diminuée.

Et vous aurez beau, si vous avez un cœur diabolique, vous aurez beau croire que ce cœur s'épanouit dans les joies de la haine, eh bien, ces joies de la haine, si immenses qu'elles soient, n'ôteront jamais la sale petite tristesse dont vous êtes partie. Vos joies, c'est des joies de compensation. [67 :00] L'homme de la haine, l'homme du ressentiment, l'homme etc., pour Spinoza, c'est celui dont toutes les joies sont empoisonnées par la tristesse de départ parce que la tristesse est dans ces joies même. Finalement, il ne peut tirer de ça, il ne peut tirer de joie que de la tristesse, tristesse qu'il éprouve lui-même en vertu de l'existence de l'autre, tristesse qu'il imagine infligée à l'autre pour lui faire plaisir à lui. Tout ça, c'est des joies minables dit Spinoza. C'est des joies indirectes. On retrouve notre critère du direct et de l'indirect. Voyez, tout se retrouve à ce niveau.

Si bien que je reviens à ma question, mais enfin, oui, alors quoi, il faut le dire quand même : en quoi est-ce qu'une affection, c'est-à-dire l'image de quelque chose qui ne convient pas à mes [68 :00] propres rapports, en quoi est-ce que cela diminue ma puissance d'agir ? A la fois, c'est évident, et ça ne l'est pas, voilà. Voilà ce que veut dire Spinoza : Supposez que vous ayez une puissance, bon, mettons en gros la même, et voilà, premier cas vous rencontrez, vous vous heurtez à quelque chose dont les rapports ne se composent avec les autres. Deuxième cas, au contraire, vous rencontrez quelque chose dont les rapports se composent avec les vôtres. Spinoza dans l'*Éthique* emploie le terme latin *occursus* ; *occursus* est exactement ce cas, la rencontre. Je rencontre des corps, mon corps ne cesse pas de rencontrer des corps. Eh bien, les corps qu'il rencontre, tantôt ils

ont des rapports qui se composent, tantôt des rapports qui ne se composent pas avec le sien. [69 :00]

Qu'est-ce qui se passe lorsque je rencontre un corps dont le rapport ne se compose pas avec le mien ? Eh bien, voilà, je dirais -- et vous verrez que dans le livre 4 de l'*Éthique* cette doctrine est très forte ; je ne veux pas dire qu'elle soit absolument affirmée, mais elle est tellement suggérée -- qu'il se passe un phénomène qui est comme une espèce de, je dirais, de fixation. Qu'est-ce que ça veut dire une fixation ? C'est-à-dire une partie de ma puissance est tout entière consacrée à investir et à localiser la trace sur moi de l'objet qui ne me convient pas. C'est comme si je tendais mes muscles.

Reprenez l'exemple, quelqu'un que je ne souhaite pas voir [70 :00] entre dans la pièce. Là je me dis, « oh la la » ... Et en moi, se fait comme une espèce d'investissement, toute une partie de ma puissance est là pour conjurer l'effet sur moi de l'objet, de l'objet inconvenant. J'investis la trace de la chose sur moi ; j'investis l'effet de la chose sur moi. En d'autres termes, j'essaie au maximum d'en circonscrire l'effet, de le localiser. En d'autres termes, je consacre une partie de ma puissance à investir la trace de la chose, pourquoi ? Eh bien, évidemment pour la soustraire, pour la mettre à distance, [71 :00] pour la conjurer. Eh bien, comprenez, ça va de soi, cette quantité de puissance que j'ai consacrée à investir la trace de la chose non convenante, c'est autant de ma puissance qui est diminuée, qui m'est ôtée, qui est comme immobilisée.

Voilà ce que veut dire ma puissance diminuée. Ce n'est pas que j'ai moins de puissance, c'est qu'une partie de ma puissance est soustraite en ce sens qu'elle est nécessairement affectée à conjurer l'action de la chose. Tout se passe comme si toute une partie de ma puissance, je n'en disposais plus. [Pause] C'est ça la [72 :00] tonalité affective "tristesse". Une partie de ma puissance sert à cette besogne vraiment indigne, quoi, qui consiste à conjurer la chose, conjurer l'action de la chose, autant de puissance immobilisée. Conjurer la chose, c'est-à-dire empêcher qu'elle ne détruisse mes rapports là, donc je durcis mes rapports là, ça peut être un effort formidable, Spinoza dit, comme c'est du temps perdu, comme il aurait mieux fallu éviter cette situation. De tout manière, une partie de ma puissance est fixée, c'est ça que veut dire ma puissance diminuée. En effet, une partie de ma puissance m'est soustraite, elle n'est plus en ma possession. [73 :00] Elle a investi là, c'est comme une espèce d'induration, une induration de puissance. Ah c'est ... au point que ça fait presque mal, quoi, que de temps perdu.

Au contraire, dans la joie, eh bien, c'est curieux, l'expérience de la joie telle que Spinoza nous la présente. Par exemple, je rencontre quelque chose qui convient, qui convient avec mes rapports. Par exemple, j'entends ... Prenons un exemple, par exemple, de musique : il y a des sons blessants, il y a des sons blessants qui m'inspirent une immense tristesse. Ce qui complique tout, c'est qu'il y a toujours des gens pour trouver ces sons blessants, au contraire délicieux et harmonieux, mais c'est ça qui fait la joie de la vie, c'est-à-dire les rapports d'amour et de haine. [74 :00] Parce que ma haine contre le son blessant, elle va s'étendre à tous ceux qui aiment, eux, ce sont blessants. Alors je rentre chez moi, j'entends des sons blessants qui me paraissent des défis à tout, bon, qui vraiment décomposent mes rapports. Ils m'entrent dans la tête, ils m'entrent dans le ventre, tout ça,

j'ai... Bon, ma puissance, tout une partie de ma puissance là, s'indure pour tenir à distance ces sons qui me pénètrent.

J'obtiens le silence, et je mets la musique que j'aime. Ah là, tout change ! La musique que j'aime ça veut dire quoi, ça veut dire des rapports sonores qui se composent avec mes rapports. Mais supposez qu'à ce moment-là, ma machine casse, ma machine se casse, j'éprouve de la haine. [75 :00] -- Une objection ? -- [Rires] Enfin j'éprouve une tristesse, une grande tristesse. Bon, je mets la musique que j'aime là, tout mon corps et mon âme ça va de soi composent ses rapports avec les rapports sonores, c'est ça que signifie la musique que j'aime. Ma puissance est augmentée.

Donc pour Spinoza, moi, ce qui m'intéresse là-dedans, c'est que dans l'expérience de la joie, il n'y a jamais la même chose que dans la tristesse, il n'y a pas du tout un investissement -- et on va voir pourquoi - il n'y a pas un investissement d'une partie indurée qui ferait qu'une certaine quantité de puissance est soustraite à mon pouvoir. Il n'y a pas ça, pourquoi ? Parce que lorsque les rapports se [76 :00] composent, les deux choses dont les rapports se composent forment un individu supérieur, un troisième individu qui englobe et qui prend comme partie. En d'autres termes, par rapport à la musique que j'aime, tout se passe comme si la composition des rapports directs -- voyez qu'on est toujours dans le critère du direct -- là se fait une composition directe des rapports de telle manière que se constitue un troisième individu, individu dont moi et la musique ne sommes plus qu'une partie. Je dirais, dès lors, que ma puissance est en expansion ou qu'elle augmente.

Voyez à quel point, si je prends ces exemples, c'est pour vous persuader quand même que lorsque -- et ça vaut aussi pour Nietzsche -- que lorsque des auteurs parlent de la puissance -- Spinoza de l'augmentation et de la diminution de puissance, Nietzsche de la volonté de [77 :00] puissance, elle aussi procède -- ce que Nietzsche appelle affect, c'est exactement la même chose que ce que Spinoza appelle affect. C'est sur ce point que Nietzsche est spinoziste, à savoir, c'est les diminutions ou les augmentations de puissance. Eh bien, ils ont en tête quelque chose qui n'a strictement rien à voir avec la conquête d'un pouvoir quelconque. Sans doute, ils diront que le seul pouvoir, c'est finalement la puissance, à savoir augmenter sa puissance et précisément composer des rapports tel que la chose, et moi, qui composons les rapports, ne sommes plus que deux sous-individualités d'un nouvel individu, d'un nouvel individu formidable.

Alors je reviens : qu'est-ce qui distingue mon appétit bassement sensuel, de mon amour le meilleur, le plus beau ? C'est exactement pareil. L'appétit bassement sensuel, [78 :00] vous savez, c'est toutes les phrases là, alors on peut tout convier, tout ça, c'est pour rire, mais enfin ça ne vous fait pas [rire], c'est pour rire donc. On peut dire n'importe quoi, bon, la tristesse, la tristesse, après l'amour, l'animal est triste. Qu'est-ce que ça ... hein ? Cette tristesse, de quoi il nous parle, Spinoza ? Il ne dirait jamais ça, ou alors, bien alors ça ne vaut pas la peine, il n'y a pas de raison si je ... la tristesse, bon. Mais il y a des gens qui cultivent la tristesse, santé, santé ; à quoi on en arrive ? Cette dénonciation qui va parcourir l'*Éthique*, à savoir il y a des gens qui sont tellement impuissants que c'est ceux-là qui sont dangereux, c'est ceux-là qui prennent le pouvoir. Et ils ne peuvent prendre le

pouvoir tellement les notions de puissance et de pouvoir sont lointaines. Les gens du pouvoir, c'est des impuissants qui ne peuvent construire leur pouvoir que sur la tristesse des autres. Ils ont besoin de la tristesse. Ils ont besoin de la tristesse. En effet, ils ne peuvent régner [79 :00] que sur des esclaves, et l'esclave, c'est précisément le régime de la diminution de puissance.

Il y a des gens, n'est-ce pas, qui ne peuvent régner, qui n'acquièrent de pouvoir que par la tristesse et en instaurant un régime de la tristesse du type « repentez-vous », du type « haïssez quelqu'un » et « si vous n'avez personne à haïr, haïssez-vous vous-même » etc. Tout ce que Spinoza diagnostique comme une espèce d'immense culture de la tristesse, la valorisation de la tristesse, tous ceux qui vous disent « Ah mais si vous ne passez pas par la tristesse, vous ne fructifierez pas ». Or, pour Spinoza, c'est l'abomination, ça. Et s'il écrit une "Éthique", c'est pour dire « non, non, ça, tout ce que vous voulez, tout ce que vous voulez, mais pas ça. » Alors oui, en effet, [80 :00] bon égale joie ; mauvais égale tristesse.

Mais je dis qu'est-ce que ... Oui, je disais, j'avais un problème là que j'ai perdu en ..., je disais il faut voir. Distinction ... distinction quoi ? [Les participants aident Deleuze à retrouver le fil] Distinction entre l'instinct bassement sensuel et .... Ah oui, l'appétit bassement sensuel, voilà. L'appétit bassement sensuel, vous voyez maintenant, et le plus beau des amours, le plus beau des amours, ce n'est pas du tout un truc spirituel, mais pas du tout. C'est lorsqu'une rencontre marche, comme on dit, lorsque ça fonctionne bien. Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est du fonctionnalisme, mais un très beau fonctionnalisme. Qu'est-ce que ça veut dire ça ?

Mais ça veut dire qu'idéalement, ce n'est jamais comme ça complètement parce qu'il y a toujours des tristesses locales, Spinoza n'ignore pas ça, il y a toujours ça, bien sûr, il y a toujours des tristesses. La question, ce n'est pas s'il y en a ou s'il n'y en a pas, la question, c'est la valeur que vous leur donnez, c'est-à-dire la complaisance que vous leur [81 :00] accordez. Plus vous leur accorderez de complaisance, c'est-à-dire plus vous investirez de votre puissance pour investir la trace de la chose, eh bien, plus vous perdrez de puissance.

Alors dans un amour heureux, dans un amour de joie, qu'est-ce qui se passe ? Vous composez un maximum de rapports avec un maximum de rapports de l'autre, corporels, perceptifs, toute sorte de nature, bien sûr corporels, oui, pourquoi pas, mais perceptifs aussi. Ah bon, on va écouter de la musique, bien, on va écouter de la musique. D'une certaine manière, on ne cesse d'inventer, comprenez. Lorsque je parlais du troisième individu qui... dont les deux autres ne sont plus que des [82 :00] parties, ça ne voulait pas dire du tout que ce troisième individu préexistait. C'est toujours en composant mes rapports avec d'autres rapports et sous tel profil, sous tel aspect, que j'invente ce troisième individu dont l'autre et moi-même ne seront plus que des parties, que des sous individus. Bon, eh bien, c'est ça, chaque fois que vous procédez par composition de rapports et composition de rapports composés, vous augmentez votre puissance.

Au contraire, l'appétit bassement sensuel, ce n'est pas parce qu'il est sensuel qu'il est mal. C'est parce que fondamentalement il ne cesse pas de jouer sur les décompositions de rapports. C'est vraiment du type « Fais-moi mal », « Attriste-moi que je t'attriste », [Rires] la scène de ménage, etc. ... [83 :00] Ah, comme on est bien avec la scène de ménage hein, oh comme c'est bien après, c'est-à-dire les petites joies de compensation. C'est dégoûtant tout ça, mais c'est infect, quoi, c'est la vie la plus minable du monde. « Ah je te fais... Allez, hein, allez, on va faire notre scène hein. Alors, une séance, ah bien oui, parce qu'il faut bien se haïr, après on s'aime encore plus. » Spinoza, il vomit quand il ... enfin ça le fait ... Il se dit « Mais qu'est-ce que c'est que ces fous là ! » c'est ... S'ils faisaient ça, encore pour leur compte, mais c'est des, c'est des contagieux, c'est des propagateurs. Ils ne vous lâcheront pas tant qu'ils ne vous auront pas inoculé leur tristesse. Bien plus, ils vous traitent de con si vous dites que vous ne comprenez pas et que ce n'est pas votre truc. Ils vous disent que c'est ça, la vraie vie. Et plus qu'ils se font leur bauge à base de scène de ménage, de connerie, d'angoisse et tout ça, [84 :00] de... [Deleuze ici fait un grognement profond de dégoût] oooh ... Plus qu'ils vous tiennent, ils vous inoculent s'ils peuvent vous tenir là alors ils vous la passent...

Claire Pernet : Richard voudrait que tu parles de l'appétit... [Elle rigole en faisant cette suggestion]

Deleuze: De la composition des rapports ? bon, ben, j'ai tout dit sur la composition des rapports parce que, comprenez, oui, surtout... Je n'ai pas tellement de chose à dire parce que c'est vraiment ... Ça ne consiste pas ... Le contresens, ça serait de croire : "cherchons un troisième individu dont nous ne serions que les parties". Mais non, ça ne préexiste pas, ni la manière dont les rapports ne sont décomposés, ça préexiste dans la nature, puis que la nature, c'est le tout. Mais de votre point de vue, c'est très compliqué. Là, on va voir quel problème ça pose pour Spinoza parce que c'est très concret quand même tout ça, sur les manières de vivre, comment vivre ? Vous ne savez pas d'avance quels sont les rapports. [Interruption de la séance] [1 :24 :58] [Interruption de l'enregistrement WebDeleuze ; l'enregistrement BNF continue]

### Partie 3

Par exemple, vous n'allez pas trouver forcément votre propre musique. Je veux dire : ce n'est scientifique ; en quel sens ? Vous n'avez pas une connaissance scientifique des rapports qui vous permettrait de dire : « Voilà la femme ou l'homme qu'il me faut ». [Retour à l'enregistrement WebDeleuze] On y va à tâtons, on y va [85 :00] en aveugle, ça marche, ça ne marche pas, etc. Et, comment expliquer qu'il y a des gens qui, précisément, ne se lancent que dans des choses, là où ils se disent que ça ne va pas marcher ? [Rires] C'est ceux-là les gens de la tristesse, c'est ceux-là les cultivateurs de la tristesse, hein, parce qu'ils pensent que c'est ça, le fond de l'existence.

Sinon, le long apprentissage par lequel, en fonction d'un pressentiment de mes rapports constituants, j'appréhende vaguement d'abord ce qui me convient, ce qui ne me convient pas... Et vous me direz : « si c'est pour aboutir à ça, ce n'est pas, ce n'est pas, ce n'est pas fort ». Rien que la formule « ne faites pas, ne faites surtout pas ce qui ne vous convient

pas », non, ben, ce n'est pas Spinoza qui l'a dit le premier d'abord, euh... Mais la proposition, elle ne veut rien dire, [86 :00] « faites ce qui ne vous convient pas » si, euh, vous la coupez de tout contexte, si vous l'amenez en conclusion de cette conception, que moi je trouve très grandiose, des rapports qui se composent etc... Comment est-ce que quelqu'un de concret va mener son existence de telle manière qu'il va acquérir une espèce de, euh, d'affection, d'affect, de... ou de pressentiment, des rapports qui lui conviennent, des rapports qui lui ne conviennent pas, des situations dont il doit se retirer, les situations où il doit s'engager etc. ? Ce n'est plus du tout « il faut faire ceci », ce n'est pas du tout le domaine de la morale, il ne faut rien faire du tout, quoi, il ne faut rien faire du tout ; il faut trouver, il faut trouver son truc, c'est-à-dire pas du tout se retirer, il faut inventer, quoi, [87 :00] inventer les individualités supérieures dans lesquelles je peux entrer à titre de partie, car ces individualités ne préexistent pas.

Alors tout ce que je voulais dire -- voyez en quel sens prend, je crois, une signification concrète, prennent une signification concrète, les deux expressions : augmentation de puissance, diminution de puissance. Ce sont les deux affects de base. Donc si je regroupe l'ensemble -- avant de vous demander euh... ce que vous pensez de tout ça -- si je regroupe l'ensemble de la doctrine spinoziste, que l'on peut appeler éthique, je dirais -- bon, là, quitte à employer un terme trop compliqué, mais ça me permet de regrouper -- il y a une sphère d'appartenance de l'essence. [88 :00] Cette sphère d'appartenance comporte pour le moment -- on verra que ça va encore plus se compliquer -- comporte pour le moment trois dimensions : l'essence est éternelle, l'essence éternelle, qu'est-ce que ça veut dire ? Votre essence est éternelle, votre essence singulière, c'est-à-dire votre essence à vous en particulier. Qu'est-ce que ça veut dire ? Pour le moment on ne peut lui donner qu'un sens à cette formule, à savoir : vous êtes un degré de puissance. Vous êtes un degré de puissance. C'est ça que Spinoza veut dire, lorsqu'il dit, textuellement : "je suis une partie, partie, *pars*, je suis une partie de la puissance de Dieu". [89 :00] Je suis une partie de la puissance de Dieu, pour le dire à la lettre, je suis un degré de puissance. Tout de suite, objection : je suis un degré de puissance, bon, mais, enfin, euh... Moi bébé, tout petit, euh... adulte, euh, vieillard, ce n'est pas le même degré de puissance, il varie donc mon degré de puissance. D'accord, on laisse ça sur le côté.

Comment, pourquoi est-ce que ce degré de puissance a, on dira, une latitude ? Euh, il a une latitude. D'accord, mais je dis, en gros, « je suis un degré de puissance », et c'est en ce sens que je suis éternel. Personne n'a le même degré de puissance qu'un autre. Bon -- vous voyez, ça on en aura besoin pour plus tard -- c'est une conception à la limite quantitative de l'individuation. [90 :00] Mais c'est une quantité spéciale puisque c'est une quantité de puissance. Une quantité de puissance, on a toujours appelé ça une intensité. Bon. C'est à cela et à cela uniquement que Spinoza affecte le terme "éternité". Je suis un degré de la puissance de Dieu, ça veut dire je suis éternel. [Pause]

Deuxième sphère d'appartenance, j'ai des affections instantanées. Ça c'est la dimension, on l'a vu, de l'instantanéité. Suivant cette dimension, les rapports se composent ou ne se composent [91 :00] pas. [Pause] C'est la dimension de "l'*affectio*", composition ou décomposition entre les choses. [Pause]

Troisième sphère de l'apparten... Troisième dimension de l'appartenance : les affects, à savoir : chaque fois qu'une affection effectue ma puissance -- et elle l'effectue aussi parfaitement qu'elle le peut, aussi parfaitement que c'est possible -- l'affection, en effet, c'est-à-dire, la sphère, l'appartenance deux, effectue ma puissance, [92 :00] elle réalise ma puissance. Elle réalise ma puissance aussi parfaitement qu'elle le peut en fonction des circonstances, en fonction du "ici maintenant". Elle effectue ma puissance "ici maintenant", en rapport avec les choses. Dans la troisième dimension, c'est que chaque fois qu'une affection effectue ma puissance, elle ne l'effectue pas sans que ma puissance augmente ou diminue. C'est la sphère de l'affect. Donc ma puissance est un degré éternel ; ça n'empêche pas qu'elle ne cesse pas dans la durée d'augmenter et de diminuer. Cette même puissance qui est éternelle en soi ne cesse d'augmenter, de diminuer, c'est-à-dire de varier dans la durée.

Comment comprendre ça, enfin ? [93 :00] Eh ben, comprendre ça enfin, ce n'est pas difficile. C'est que si vous réfléchissez, je viens de dire : "l'essence c'est un degré de puissance", c'est-à-dire, si c'est une quantité, c'est une quantité intensive. Une quantité intensive, ce n'est pas du tout comme une quantité extensive. Une quantité intensive, c'est inséparable d'un seuil, c'est-à-dire : une quantité intensive, c'est fondamentalement en elle-même, c'est déjà une différence. La quantité intensive est faite de différences. Est-ce que Spinoza va jusqu'à dire une chose comme ça ?

Là, je fais une parenthèse uniquement de... de pseudo érudition, parce que c'est important puisque... Je peux dire, je peux dire que Spinoza premièrement dit explicitement [94 :00] "pars potentiae", partie de puissance. Il dit que "notre essence est une partie de la puissance divine". Je dis, moi, il n'est pas question de forcer les textes. En disant partie de puissance, ce n'est pas une partie extensive ; c'est forcément une partie intensive. Je remarque toujours -- dans le domaine alors d'une érudition, mais là j'en ai besoin, pour euh, justifier tout ce que je dis -- que dans la Scolastique au Moyen Âge est absolument courant, l'égalité de deux termes, "gradus", gradus ou "pars", "partie" ou "degré". Or les degrés, c'est des parties très spéciales, c'est des parties intensives. Bon, ça c'est le premier point. [95 :00]

Deuxième point, je signale que dans la lettre XII à Meyer, un monsieur qui s'appelle [Louis] Meyer, il y a un texte que nous verrons sûrement la prochaine fois parce qu'il nous permettra de tirer des conclusions sur l'individualité. Je signale, dès maintenant -- et je voudrais que pour la prochaine fois ceux qui ont la correspondance de Spinoza aient lu la lettre à Meyer qui est une lettre célèbre qui porte sur l'infini -- eh bien, dans cette lettre Spinoza développe un exemple géométrique très bizarre, très curieux. Et cet exemple géométrique, il a fait le... il a fait l'objet de toutes sortes de commentaires, et il paraît très bizarre. Et Leibniz, qui lui était un grand mathématicien, qui a eu connaissance de la lettre à Meyer, [96 :00] déclare qu'il admire particulièrement Spinoza pour cet exemple géométrique, qui montre que Spinoza comprenait des choses que... même ses contemporains ne comprenaient pas, disait Leibniz. Donc le texte est d'autant plus intéressant avec la bénédiction de Leibniz.

Voilà la figure que Spinoza propose à notre réflexion : deux cercles dont l'un est intérieur à l'autre, mais, mais surtout, ils ne sont pas concentriques. Voyez, hein ? -- Euh il faudrait que je me traîne jusqu'au tableau, je ne peux pas, euh... S'il y avait quelqu'un dans fond il ferait un saut, eh ben ce serait épata... les deux cercles concentriques dont l'un est intérieur à l'autre... [Pause ; Deleuze dirige l'étudiant qui écrit au tableau] Voilà parfait, vous voyez maintenant. Et alors tu marques, [97 :00] tu veux bien juste marquer, la plus grande distance et la plus petite euh... d'un cercle à l'autre... Voilà ... et la plus petite... parfait !

Vous voyez, vous comprenez la figure ? Voilà ce que nous dit Spinoza ; Spinoza nous dit une chose très intéressante, il me semble, il nous dit : vous ne pouvez pas dire que dans le cas de cette double figure, vous ne pouvez pas dire que vous n'avez pas de limite, ou de seuil. Vous avez un seuil, vous avez une limite, vous avez même deux limites, le cercle extérieur, le cercle intérieur, ou, ce qui revient au même, la plus grande distance d'un cercle à l'autre et [98 :00] la plus petite distance, vous avez un maximum et un minimum. Il dit : « considérez la somme » - alors là le texte latin est très important – « considérez la somme des inégalités de distance ».

Vous voyez, vous tracez toutes les lignes, tous les segments qui vont d'un cercle à l'autre. Vous en avez évidemment une infinité. Spinoza nous dit « considérez la somme des inégalités de distance ». Comprenez à la lettre : il ne nous dit pas « considérez la somme des distances inégales » ; il ne nous dit pas [99 :00] « considérez la somme des distances inégales », c'est-à-dire des segments qui vont d'un cercle à un autre. Il nous dit « la somme des inégalités de distance », c'est-à-dire la somme des différences, et il dit « c'est très curieux cet infini là... ». On verra ce qu'il veut dire, mais je cite pour le moment ce texte parce que j'ai une idée précise. Il nous dit : « c'est très curieux, c'est une somme infinie, la somme des inégalités de distance est infinie » ; il aurait pu dire aussi les distances inégales, c'est une somme infinie. Et pourtant il y a une limite. Il y a bien une limite puisque vous avez la limite du grand cercle et du petit cercle.

Donc il y a de l'infini, et pourtant ce n'est pas de l'illimité. Il dit : ça, c'est un drôle d'infini, c'est un infini géométrique très particulier, c'est [100 :00] un infini que vous pouvez dire infini bien qu'il ne soit pas illimité. En effet, l'espace compris entre les deux cercles n'est pas illimité ; l'espace compris entre les deux cercles est parfaitement limité. Bon, je retiens juste l'expression de la lettre à Meyer « somme des inégalités de distance », alors qu'il aurait pu faire exactement le même raisonnement en s'en tenant au cas plus simple : « somme des distances inégales ».

Pourquoi est-ce qu'il veut mettre en sommation des différences ? Pour moi, là, c'est un texte vraiment qui, euh... est important parce que ça confirme... Qu'est-ce qu'il a dans la tête qu'il ne dit pas ? Il en a besoin en vertu de son problème des essences. Les essences sont des degrés de puissance, mais qu'est-ce que c'est un degré de puissance ? Un degré de puissance, c'est une différence entre un maximum et un minimum. [Pause] [101 :00] C'est par là que c'est une quantité intensive. Un degré de puissance, c'est une différence en elle-même. Vous voyez à quel point... alors, quel point on, on s'éloigne d'une vision

substantialiste des êtres. Des êtres... [Anne Quérrien dit qu'elle veut poser une question]... Oui ?

Anne Querrien [ses commentaires ne sont audibles qu'en partie] : ... somme des inégalités de distance implique de faire à chaque fois une [Propos indistincts] vous disiez tout à l'heure que [Propos indistincts] Alors on arrive aux mêmes types d'aberrations [Propos indistincts] ...

Deleuze : Tout à fait, tout à fait, tout à fait, à tout égards là ce texte, euh... qui semble renvoyer à tout autre chose, renvoie il me semble au statut alors de... du mode à un point... oui, ce n'est même pas par une simple intégration que... non, non, t'as raison...

Querrien : [Inaudible]

Deleuze : à la limite ce serait... [102 :00] en mathématiques par une série d'intégrations dites locales, il faut euh...

Querrien : [Inaudible]

Deleuze : hein ? Moi non plus alors. [Rires]... Ouais. Comprenez donc en effet, "somme d'inégalité de distances", tout essence est degré de puissance, chaque degré de puissance est une différence, différence entre un minimum et un maximum, dès lors, tout s'arrange très bien : vous avez l'essence, degré de puissance, en elle-même comprise entre deux seuils, et, ça va à l'infini, parce que si vous faites abstraction, si vous abstrayez ce seuil, ce seuil lui-même est une différence entre deux autres seuils, etc., à l'infini. Donc c'est très étonnant comme... vous n'êtes pas seulement une somme de rapports, vous êtes en fait [103 :00] une somme de, de différences entre rapports. C'est une conception très bizarre, ça. Alors, bon, alors... Vous êtes un degré de puissance éternel, mais degré de puissance signifie différence, différence entre un maximum et un minimum.

Deuxième appartenance de l'essence : l'affection effectue votre puissance à chaque moment, c'est-à-dire entre les deux limites, entre le maximum et le minimum. [Pause] [104 :00] Troisième... Et en ce sens, de quelque manière qu'elle réalise votre puissance ou votre essence, l'affection est aussi parfaite qu'elle peut l'être, elle effectue la puissance de telle manière que vous ne pourrez pas dire : « il y a quelque chose qui n'est pas effectué ». [Pause] De toute manière elle l'effectue.

Troisième dimension, oui, mais par là même, l'affection qui effectue votre puissance ne l'effectue pas sans "diminuer ou augmenter votre puissance" dans le cadre de ce seuil, de ce maximum et de ce minimum, tantôt en augmentant votre puissance, tantôt en la diminuant. [Pause]

Toutes ces idées qui paraissaient d'abord comme se contredire, sont prises dans un... dans un système d'une rigueur, d'une rigueur [105 :00] absolue. Si bien que vous ne cessez pas, là, d'être une espèce de vibration, de vibration avec un maximum d'amplitude, un minimum d'amplitude, et qu'est ce que c'est les deux moments extrêmes, qu'est ce qui

correspond, alors dans la durée, au maximum et au minimum ? Au minimum, c'est la mort, au minimum, c'est la mort. La mort, c'est l'affection qui effectue à l'instant ultime de votre durée, qui effectue votre puissance en la diminuant au maximum. [Pause]

Le contraire de la mort, c'est quoi le contraire de la mort ? C'est la joie. [106 :00] Ce n'est pas la naissance, puisque la naissance, vous naissez au plus bas, hein, vous naissez au plus bas de vous-même forcément, vous ne pouvez pas être pire quoi. Euh... Alors, la joie, mais une joie spéciale que Spinoza appellera d'un nom particulier : "béatitude", la béatitude qui sera, en même temps, l'expérience de l'éternité selon Spinoza. Là vous effectuez votre puissance de telle manière que cette puissance augmente au maximum. C'est-à-dire, vous pouvez traduire « au maximum », ben, du coup si je reviens à « l'appartenance de », je dirais : sous tous les rapports à la fois. [Pause] [107 :00]

Bon... Voila, voila, euh... mais il faudrait que ce soit très clair. Vous voulez vous reposer un peu ? Hein ? Et puis, vous dites : s'il y a des choses pas claires, moi je veux bien que on... Parce qu'au point où on en est, voilà où j'en suis : c'est bon, on est... ça c'est comme un schéma théorique. Comment on va se débrouiller concrètement ? Comment on va faire ? C'est-à-dire qu'est-ce que c'est que la vie éthique à partir de là ? Bon, reposez-vous un court instant. [Pause de l'enregistrement]

Deleuze : [Bruit de tout le monde qui parle] Il faut vous taire un peu, hein, non ?... [Bruits de chaises, de discussions] [108 :00] J'en vois qui parle là, hein. Bien ! Alors... [Le public continue de discuter ; Georges Comtesse dit qu'il veut poser une question] Ouais !... Ouais, mais parle fort parce qu'ils ne se taisent pas, hein.

Comtesse : Tout à la fin, tout à la fin de ce que tu as dit aujourd'hui, tu as parlé, tu as parlé de la... De la béatitude, [Deleuze : ouais] ou encore, ce que Spinoza appelle dans le troisième livre... Dans le... dernier livre de l'*Ethique*, la gloire... [Deleuze : ouais] ou la liberté. Or, justement, la béatitude, c'est une limite d'une certaine façon pour toutes les variations de puissance qui sont déterminées par des affects comme effectuation des affections instantanées. Mais est-ce que l'on peut dire, dans ce cas-là, puisque, [109 :00] à la fois les affects et les affections sont affects et affections des modes finis comme affections de la nature, dit Spinoza, est-ce que l'on peut dire que la limite des variations de puissance, c'est-à-dire la béatitude, la gloire ou la liberté, appartient encore au régime des affects ? Autrement dit, est-ce qu'on peut dire que la béatitude est littéralement par delà la joie et la tristesse, autrement dit sans affect ?

Deleuze : Ben, je ne sais pas, moi. Je vois bien ce que je dirais à cette question et ce que dit, il me semble, Spinoza et, euh, je sens que la réponse n'est pas, n'est pas suffisante au sens où on peut toujours euh, essayer de... A mon avis, Spinoza dirait -- et ça je n'ai pas encore entamé ce point -- Spinoza dirait, [110 :00] là-dessus... En fait, il distingue... Vous voyez, dans ce système que j'ai essayé de présenter comme un système d'appartenance de l'essence les choses se ramifient beaucoup parce que la dimension de l'affect on a vu qu'elle a deux pôles : les affects diminution de puissance – tristesse – et les affects augmentation de puissance -- joie. Mais en fait elle n'a pas simplement deux dimensions, la dimension des affects ; elle en a trois, elle en a trois. Et je crois que ça

donne une réponse à la question que vient de poser Comtesse. Car les affects de diminution ou d'augmentation de puissance, là Spinoza est formel, ce sont des passions. Ce sont des passions. [111 :00] Qu'est-ce que ça veut dire ? Cela veut dire : "passion", comme dans toute la terminologie du dix-septième siècle, est un terme très simple qui s'oppose à "action" ; passion, c'est le contraire d'action.

Donc, comprenez à la lettre : les affects d'augmentation de puissance, c'est-à-dire les joies, ne sont pas moins des passions que les tristesses, ou les diminutions. La distinction, à ce niveau, la distinction joie-tristesse, est une distinction à l'intérieur de la passion. Il y a des passions joyeuses, et il y a des passions tristes. Bon, ce sont les deux sortes d'affects passion. [112 :00] Pourquoi est-ce que même les joies sont des passions ? Spinoza est très ferme : il dit -- voilà exactement à la lettre du texte de Spinoza -- il nous dit : « c'est forcément parce que ma puissance d'agir peut augmenter, elle a beau augmenter, je n'en suis pas encore maître. Je ne suis pas encore maître de cette puissance d'agir. » Donc l'augmentation de la puissance d'agir tend vers la possession de la puissance, mais elle ne possède pas encore la puissance. Donc c'est une passion.

Maintenant il ajoute, et ça va être la troisième dimension de l'affect. Il ajoute : « En revanche, si vous supposez » [113 :00] -- mais alors comment est-ce qu'on peut supposer ? Ça va nous lancer dans un problème, ça. -- Si vous supposez quelqu'un qui est en possession de sa puissance d'agir, on ne peut plus dire, à la lettre, -- ça posera toute sorte de problèmes pour nous. -- En tout rigueur, on ne peut plus dire que sa puissance d'agir augmente : il la possède au maximum. De quelqu'un qui possède au maximum sa puissance d'agir, il est sorti du régime de la passion, il ne pâtit plus. La question de Comtesse est exactement : « Est ce qu'on doit dire qu'il a encore des affects ? ». Spinoza me paraît formel : oui il a encore des affects, mais ces affects ne sont plus des passions. Il a des affects actifs. [114 :00] Qu'est-ce que veut dire affects actifs ? Ces affects actifs ne peuvent être que des joies. Voilà.

Donc, vous voyez, la réponse est complexe. Celui qui est en possession de sa puissance d'agir a des affects. Deuxième proposition : ces affects sont nécessairement des joies, puisqu'elles découlent de la puissance d'agir. Troisième proposition : ces joies ne sont donc pas du même type que les joies augmentation de la puissance d'agir, qui elle était des passions, hein. Il y a donc une seule sorte de tristesse, diminution de la puissance d'agir, mais il y a deux sortes d'affect de joie : les joies [115 :00] passion et les joies action. Les joies passion sont toutes celles qui se définissent par une augmentation de la puissance d'agir, les joies action sont toutes celles qui se définissent comme découlant d'une puissance d'agir possédée.

Vous me direz : qu'est-ce que ça veut dire ça concrètement ? Qu'est-ce que c'est que ces joies actives qui sont des affects ? En quoi c'est des affects ? Eh ben : ce sont les affects sous lesquels l'essence, c'est-à-dire moi ou vous, je m'affecte moi-même, c'est comme une affection de soi par soi. L'affect est passion ou passif tant qu'il est provoqué par quelque chose d'autre que moi. Je dirais qu'alors l'affect est une passion. [116 :00] Lorsque c'est moi qui m'affecte, l'affect est une action.

Vous remarquerez que, pour ceux qui connaissent par exemple Kant, ce qui est sans rapport avec Spinoza, dans la terminologie de Kant vous retrouvez une chose comme ça lorsqu'il définit très bizarrement : il dit : « l'espace, c'est la forme sous laquelle des objets extérieurs m'affectent ». Et c'est comme ça qu'il définit l'espace ; c'est très curieux. Il dira : « l'espace c'est la forme sous laquelle des objets extérieurs m'affectent. Mais le temps, c'est la forme sous laquelle je m'affecte moi-même ». Et Kant développe toute une théorie très curieuse de l'affection de soi par soi. Bon.

Chez Spinoza, alors, euh... tout autre monde, ce n'est pas du tout le même problème ; il y a aussi des affects passifs et des affects actifs. Les affects passifs, c'est les passions, les affects actifs, [117 :00] c'est les affects par lesquels je m'affecte moi-même. Pourquoi est-ce que dans la bonté, c'est toujours moi qui m'affecte ? C'est que, à ce moment-là -- on verra ça ; c'est, c'est les choses les plus compliquées sur ce que Spinoza appelle l'immortalité -- mais au niveau de la bonté, lorsque je possède ma puissance d'agir, c'est qu'à ce moment-là, j'ai composé tellement mes rapports, j'ai acquis là une telle puissance de composition des rapports, que j'ai composé mes rapports avec le monde entier, avec Dieu lui-même, -- ce qui est là le plus difficile, ça, hein, euh... c'est le stade ultime, hein, euh... -- que plus rien ne me vient du dehors. Ce qui me vient du dehors, c'est aussi ce qui me vient du dedans, et inversement. Il n'y a plus de différence entre le dehors et le dedans. Alors ce moment-là, tous les affects sont actifs.

Et en effet, le troisième genre de connaissance, qui est l'éternité ou la bonté, euh... Spinoza le définira comment ? Il le définira comme la [118 :00] coexistence -- mais la coexistence intérieure -- de trois idées : l'idée de moi, l'idée du monde, et l'idée de Dieu. Dieu, le monde et moi, hein, qu'est-ce que vous voulez de plus ? Euh... mais tel que, lorsque Dieu m'affecte, c'est moi qui m'affecte à travers Dieu. Euh... lorsque j'aime Dieu... Et inversement, lorsque j'aime Dieu, c'est Dieu qui s'aime à travers moi etc., etc... Il y a une espèce d'intériorité des trois éléments de la bonté (Dieu, le monde et moi). Si bien que tous les affects sont actifs. Bon, mais ça on verra, c'est, c'est, ça fait partie d'une expérience très particulière.

Mais quant à la question posée par Comtesse, moi je répondrais, je, je m'en tiendrais à la lettre, là, de la terminologie spinoziste, à savoir : heu, il y a une seule sorte de tristesse, mais il y a deux sortes de joies très différentes. Et toi, qu'est-ce que tu dirais ? La même chose, non ?

Comtesse : Ouais, la bonté, ça consiste à s'affecter [119 :00] soi-même.

Deleuze : C'est ça. Mais d'autre part, quoi que ce soit qui m'affecte, c'est moi qui m'affecte. Alors, euh... on ne risque rien là, mais justement ça fait intervenir quelque chose dont on n'a pas encore parlé : qu'est-ce que c'est cette histoire... Alors, il n'y a plus seulement -- on croyait en avoir fini : diminution, augmentation de puissance d'agir c'était... c'était... relativement clair, on comprenait, et voilà qu'il y a encore autre chose, à savoir la puissance pleinement possédée. Qu'est-ce que c'est que ça cette puissance pleinement possédée ? Comment on en arrive à ça de telle manière qu'il y a des affects

actifs ? Ça se complique. Si bien que ma sphère d'appartenance, vous voyez, elle s'enrichit de plus en plus... Voilà est-ce qu'il y a d'autres... ? Oui ?

Anne Querrien : [*Propos presque inaudibles*] Est-ce qu'il n'y a pas une idée de crise ?

Deleuze : Quoi ? Une idée de quoi ? [*Elle répète*] [120 :00] Crise ! De crise !

Querrien : Oui.

Deleuze : Crise de quoi ?

Querrien : [*Propos presque inaudibles*]

Deleuze : Ah... Euh... Je ne comprends pas. Avec cette figure, vous dites, avec cette figure, tout est pareil ? [*La « figure » semble être une référence au dessein des cercles*]

Querrien : Non.

Deleuze : Non, tout n'est pas pareil !

Querrien : [*Propos presque inaudibles*] [121 :00]

Deleuze : C'est embêtant, je n'entends même pas ; c'est, ce n'est pas que je ne comprends pas ; c'est que je n'entends pas, alors, euh, c'est plus simple encore. Euh... Est-ce que quelqu'un a entendu, et il pourrait... re... [*Chuchotements dans la salle*]

Deleuze : Cette figure... Cette figure... Qu'est-ce qui est dit sur cette figure ? Ah, ce qui me gêne dans cette figure -- je vais vous dire ; je ne sais pas si ça répond hein -- ce qui me gêne dans cette figure, c'est que j'ai l'impression que c'est un exemple qui convient à plusieurs niveaux très différents de la pensée de Spinoza. Elle convient... Je veux dire : elle convient à la fois pour l'ensemble de toutes les essences ... pour toutes... l'ensemble de toutes les essences, et la même figure convient aussi pour l'analyse de chaque essence. C'est très compliqué. Je peux dire [122 :00] ça ; c'est mon portrait à moi ou à vous, ou je peux dire [que] c'est l'ensemble de tous les portraits d'essence. Le problème géométrique posé, Anne, il me semble qu'il a plusieurs aspects. Il a un aspect par lequel c'est un infini qui n'est pas infini par la multitude des parties, c'est-à-dire un infini non numérique. C'est le premier paradoxe.

Euh, il y a même trois paradoxes, il me semble, et qui renvoient, il me semble, à trois thèmes très différents du Spinozisme. Or il les groupe dans cet exemple : c'est un infini qui n'est pas constant puisqu'il peut être le double ou le triple, hein. Donc c'est un infini inégal. Deuxièmement, c'est un infini [123 :00] qui comporte des limites puisqu'il y a un maximum et un minimum. Et troisièmement c'est un infini non numérique.

Anne Querrien : La somme, là, elle n'est pas finie

Deleuze : Pas seulement

Querrien : Comment ?

Deleuze : Pas seulement

Querrien : mais c'est, c'est, c'est la somme [*Propos presque inaudibles*]

Deleuze : Pas seulement.

Querrien : Mais les distances, elles sont euh...

Deleuze : Elles ne sont pas finies non plus les distances. Chaque distance est finie.

Querrien : Oui, d'accord [*Propos presque inaudibles*] L'infini inégal, c'est le nombre infini de fois qu'on peut faire l'opération de couper...

Deleuze: D'accord, d'accord, d'accord. Or cet infini... Cet infini a un second caractère. L'espace entre les deux cercles est limité. [124 :00] Bien plus, c'est cette limite qui permet de définir les conditions de cet infini. Bien plus, cet espace limité comporte lui-même une infinité de distances. Donc c'est un infini qu'on ne peut pas dire illimité. C'est un infini qui renvoie à des conditions de limites.

Troisièmement, c'est un infini non numérique puisqu'il n'est pas infini par la multitude ses parties. Exactement comme... Pensez, par exemple, là il dit quelque chose de très fort. Il tient à la géométrie contre l'algèbre, Spinoza ; il ne croit pas à l'avenir de l'algèbre. Mais il croit très fort à une géométrie. Euh... si vous prenez le... si vous prenez, par exemple, une grandeur irrationnelle... Ben, c'est le même cas, c'est très analogue. [125 :00] C'est un cas beaucoup plus simple, "une grandeur irrationnelle". Là vous avez des thèmes d'infini proprement... Qu'on appellera des infinis proprement géométriques, parce que l'infinité ne dépend pas d'un nombre. Ce n'est pas parce qu'il y a un nombre de parties, même plus grand que tout nombre donné, que c'est de l'infini. Ce n'est pas un infini par la multitude des parties. Or tout ce que je voulais dire c'est que ces trois caractères, il me semble sont complètement cohérents, mais renvoient à trois situations différentes dans le Spinozisme.

Querrien : [*Propos presque inaudibles*]

Deleuze : ouais, oui mais justement c'est une situation de passage

Querrien : [*Propos presque inaudibles*] [126 :00] [Deleuze : ouais] [*Propos presque inaudibles*]

Deleuze : Tu crois... là faut le forcer, hein, Spinoza parce que...

Querrien : [Propos presque inaudibles] [Deleuze : ouais] AQ : [Propos presque inaudibles] [Deleuze : ouais] AQ : [Propos presque inaudibles] [Deleuze : Oui, d'accord, ça d'accord. Oui, oui, oui.] [Propos presque inaudibles]

Deleuze : Oui mais c'est...ça, c'est, c'est juste ça que je voulais dire en disant ce n'est pas une intégration globale. Ça ne peut être qu'une succession d'intégrations locales là qui fait euh...

Bon, alors, écoutez, hein, écoutez. Voilà où on en est, je reprendrai ça... et puis il faut en finir. Or, vous comprenez, alors... Voilà on est exactement dans la situation, bon... Tout ça je suppose [127 :00] que vous l'avez compris mais, voilà on se dit et ... j'ai eu beau dire tout le temps attention ce n'est pas de la théorie, ça reste quand même de la théorie.

C'est : qu'est-ce qu'on fait alors dans la vie ? Eh ben, alors, on naît, bon, on naît, mais encore une fois on ne naît pas avec une science des rapports, on n'a aucune science des rapports. Qu'est-ce que Spinoza va même nous dire à cet égard ? Il va nous dire quelque chose de très frappant, à savoir quoi ? Quand vous naissez, mais vous êtes à la merci euh... Heureusement que vous avez des parents, hein, qui vous protègent un peu. On est à la merci des rencontres. Qu'est-ce que c'est le... Il y a même un état, il y a même un état bien connu qui peut se définir comme ceci : chaque être y est à la merci des rencontres. C'est ce qu'on appelle l'état de nature. A l'état de nature, vous êtes à la merci des rencontres. Alors vous pouvez [128 :00] toujours vivre avec l'idée... Oh, mon Dieu, est-ce que je vais rencontrer euh... quelque chose qui se... dont les rapports se composent avec les miens ou pas ? Remarquez que, déjà, c'est l'angoisse ça. Et l'angoisse c'est : « oh la la, qu'est-ce qui va m'arriver aujourd'hui, hein ? Ça commence mal, ça commence mal ». Bon. Le risque perpétuel...

Parce que, si vous prenez un corps précis, un corps précis, dans la nature immense, un corps précis dans la nature immense tout seul, tout nu, admirez... ou plutôt non,... désolez-vous, car il y a évidemment beaucoup moins de corps dont les rapports se composent avec le sien, que de corps dont les rapports ne conviennent pas avec le sien. Donc [129 :00] ce n'est pas... On n'est pas gagnant dans toute cette histoire de l'*Éthique*, on est -- comment dire ? -- comme diraient d'autres auteurs "on est jeté au monde". Mais l'état de nature, ça veut dire précisément être jeté au monde, à savoir, euh... être dans des rapports comme ça, quoi, on se dit... on est... on vit à la merci des rencontres. Vous comprenez, je vois quelque chose ; je me dis, c'est peut-être bon à manger mais je me dis : « oh... C'est peut-être de l'arsenic tout ça, quoi. ». Alors dès le moment où on n'est pas... où on n'a pas une science des rapports et de leurs combinaisons, comment on va se débrouiller ? C'est là que Spinoza pense que l'éthique, ça veut vraiment dire quelque chose. Il va falloir... Et, et comment va se faire... On peut imaginer alors les problèmes de la vie des modes d'existence. Je veux dire, de quelle façon ? Ben, c'est évident, je crois [130 :00] qu'il nous propose un schéma-là qui est extrêmement pratique.

Vous vous rappelez peut-être que j'avais invoqué Rousseau précisément, [lors de la séance du 9 décembre 1980] si différent qu'il soit de Spinoza, où je vous disais, ben oui ! Il y a un premier aspect... finalement le problème, c'est ceci : Spinoza, il fait partie,

précisément, contre beaucoup de penseurs de son temps, il fait partie... des philosophes qui ont dit le plus profondément : vous savez, hein, vous ne naissez ni raisonnable, ni libre, ni intelligent. Si vous devenez raisonnable, si vous devenez libre etc., c'est affaire d'un devenir. Mais il n'y a pas d'auteur qui ne soit plus indifférent par rapport au problème de la liberté comme appartenant à la nature de l'homme. Il pense que rien du tout n'appartient à la nature de l'homme. Euh... ça c'est, c'est un auteur qui pense tout vraiment en matière de devenir. Et sa question c'est : Bon, ben d'accord, sans doute, qu'est-ce que ça veut dire devenir raisonnable ? Qu'est-ce que ça veut dire devenir libre, une fois dit qu'on le... on ne l'est pas. [131 :00] On ne naît pas libre, on ne naît pas raisonnable. On naît complètement à la merci des rencontres, c'est-à-dire qu'on naît est complètement à la merci des décompositions. Et vous devez comprendre que c'est normal chez Spinoza. Les auteurs qui pensent que nous sommes libres par nature, c'est ceux qui se font de la nature une certaine idée. Je ne crois pas qu'on puisse dire nous sommes "libres par nature", si l'on ne se conçoit pas comme une substance...

[*Interruption de l'enregistrement ; texte de WebDeleuze*] c'est-à-dire comme une chose relativement indépendante. Si vous vous concevez comme un ensemble de rapports, et pas du tout comme une substance, la proposition "je suis libre" est strictement dénuée de sens. Ce n'est même pas que je sois le contraire: ça n'a aucun sens, liberté ou pas liberté. En revanche, peut-être a un sens la question: "Comment devenir libre".

De même, [*Retour à l'enregistrement*] "être raisonnable", ça peut se comprendre si je me définis comme animal raisonnable du point de vue de la substance : c'est la définition aristotélicienne qui implique que je suis une substance. Si je suis un ensemble de rapports, c'est peut-être des rapports rationnels, dire que c'est raisonnable est strictement dénué de tout sens. Donc si raisonnable, [132 :00] libre, etc., a un sens... ont un sens quelconque, ça ne peut être que comme le résultat d'un devenir. Déjà ça c'est très nouveau. Et ben, comment, une fois dit que "être jeté au monde" c'est précisément risquer à chaque instant de rencontrer quelque chose qui me décompose ?

D'où je disais : il y a un premier aspect de la raison. Le premier effort de la raison, je crois, c'est très curieux chez Spinoza ... C'est une espèce d'effort extraordinairement tâtonnant. Et là vous ne pouvez pas dire que c'est insuffisant parce qu'il rencontre des tâtonnements concrets. C'est toute une espèce d'apprentissage pour évaluer ou avoir des signes, je dis bien des signes, organiser ou trouver des signes me disant un peu quels [133 :00] rapports me conviennent, quels rapports ne me conviennent pas. Il faut essayer, il faut expérimenter. Essayer... -- Et mon expérience à moi, je ne peux pas tellement la transmettre parce que ça ne convient peut-être pas à l'autre, hein -- à savoir, c'est comme une espèce de tâtonnement pour que chacun découvre à la fois ce qu'il aime et ce qu'il supporte.

Bon, c'est un peu comme ça, si vous voulez, qu'on vit quand on prend des médicaments. Quand on prend des médicaments, [il] faut trouver ses doses, ses trucs, là. [Il] faut faire des sélections, euh, et ce n'est pas l'ordonnance du médecin qui suffira, et elle vous servira. Mais, il y a quelque chose qui dépasse une simple science, une simple application de la science. [Il] faut trouver votre truc. C'est comme euh... oui, faire l'apprentissage

de... d'une musique, trouver à la fois ce qui vous convient, ce que vous êtes capables de faire.

Tout ça, c'est ça déjà [134 :00] que Spinoza appellera -- et ce sera, je crois, le premier aspect de la raison -- une espèce de double aspect : "sélectionner, composer", sélectionner, sélection, composition, c'est-à-dire arriver à trouver par expérience avec quels rapports les liens se composent, et en tirer les conséquences, c'est-à-dire : à tout prix, fuir le plus que je peux -- je ne peux pas tout, je ne peux pas complètement -- mais fuir au plus euh... au maximum, la rencontre avec les rapports qui ne me conviennent pas, et composer au maximum, me composer au maximum avec les rapports qui me conviennent. Là encore, ça a l'air, c'est... c'est ça, [135 :00] je dirais, c'est ça la première détermination de la liberté ou de la raison. Alors le thème de Rousseau, ce qu'il appelait lui-même "le matérialisme du sage". Vous vous rappelez quand, j'espère, quand j'en avais parlé un peu de cette idée de Rousseau très curieuse, là, une espèce d'art de composer les situations, cet art de composer les situations qui consiste surtout à se retirer des situations qui vous ne conviennent pas, à entrer dans les situations qui vous conviennent, et tout ça... C'est ça le premier effort de la raison.

Mais j'insiste là-dessus, à ce niveau, nous n'avons aucune connaissance préalable, on n'a aucune connaissance préexistante, on n'a pas de connaissance scientifique. Ce n'est pas de la science, c'est vraiment de l'expérimentation vivante, c'est de l'apprentissage. Et je ne cesse pas de me tromper, je ne cesse pas de me flanquer dans des situations qui ne me conviennent pas, je ne cesse pas... etc., etc... Et c'est petit à petit que s'esquisse comme une espèce de début de sagesse, qui revient à quoi ? [136 :00] Qui revient au... à ce que disait Spinoza depuis le début. Euh... Mais, que chacun sache un peu, aie une vague idée de ce dont il est capable, une fois dit que les gens incapables, hein, ce n'est pas des gens incapables, c'est des gens qui se précipitent sur ce dont ils ne sont pas capables et puis qui laissent tomber ce dont ils sont capables.

Mais qu'est-ce que peut un corps, demande Spinoza, qu'est-ce que peut un corps ? Ça ne veut pas dire un corps en général ; ça veut dire le tien, le mien, ... de quoi tu es capable ? C'est cette espèce d'expérimentation de la capacité, quoi. Essayer d'expérimenter la capacité, et en même temps, la construire en même temps qu'on l'expérimente. C'est très, c'est très concret. Or on n'a pas de savoir préalable. Je ne sais pas... bon, il y a des domaines de quoi je suis capable. Qui peut se dire, ça, je n'en suis pas... dans les deux sens, il y a les gens trop modestes qui se disent « ah ça je n'en suis pas capable » au sens de [137 :00] « je n'y arriverai pas ». Et puis il y a les gens trop sûrs d'eux qui se disent « Ah, ça, une chose aussi vilaine, je n'en suis pas capable ». Mais ils le feraient peut-être, on ne sait pas. Personne ne sait ce dont il est capable, hein.

Je pense que, par exemple, les choses à la belle époque de l'existentialisme, euh, il y avait euh, comme c'était quand même très lié à la fin de la guerre, aux camps de concentration etc... Il y avait un thème que Jaspers avait lancé qui était un thème, il me semble, très profond, euh... très profond qui disait, il définissait, il distinguait deux types de situations : les situations limites, ce qu'il appelait les situations limites, et les situations simplement quotidiennes. Il disait : les situations limites, ben, elles peuvent nous tomber

dessus tout le temps, hein. C'est précisément des situations où on ne peut pas dire d'avance, on ne peut pas dire d'avance. Si vous voulez, quelqu'un... quelqu'un qui n'a pas été torturé, et qu'est-ce que ça veut dire, dire, il n'a aucune idée de s'il tiendra le coup ou s'il ne tiendra pas. Au besoin, [138 :00] les types les plus courageux s'effondrent et les types que on aurait cru, ... comme ça, des minables, quoi, ils tiennent le coup à merveille. On ne sait pas.

La situation limite, c'est vraiment la situation telle qu'elle ... j'apprends au dernier moment, parfois trop tard, ce dont j'étais capable, ce dont j'étais capable pour le pire ou pour le mieux. Mais on ne peut pas dire d'avance, c'est trop facile de dire : « Ah ça, ça jamais je le ferai, moi ». Euh... Et inversement. Alors, on passe notre temps, nous, à faire des trucs comme ça, et puis, euh... Mais ce dont on est vraiment capable, on passe à côté. Tant de gens meurent sans savoir, et ne sauront jamais ce dont ils étaient capables, encore une fois, dans l'atroce comme dans le très bien euh... Bon, c'est des surprises, hein, [il] faut se faire des surprises à soi-même. On se dit : « Oh, tiens, ça, je n'aurais jamais cru que j'aurais fait ça ! ». Bon, les gens ils ont beaucoup d'art, vous savez, ils ont beaucoup d'art.

Généralement on parle toujours de la manière -- là, c'est du spinozisme très compliqué -- parce qu'on [139 :00] parle toujours de la manière dont les gens se détruisent eux-mêmes, mais je crois que finalement c'est... c'est... c'est souvent du discours, ça aussi. Il y a des gens qui se détruisent, c'est, c'est, c'est triste, c'est toujours un des spectacles très tristes, puis ils sont embêtants, quoi. Mais... c'est... Ils ont aussi une espèce de prudence, hein, la ruse des gens ; c'est marrant, les ruses des gens parce qu'il y a beaucoup de gens qui se détruisent sur les points précisément où ils n'ont pas besoin d'eux-mêmes. Alors évidemment, ils sont perdants parce que finalement, vous comprenez, ouais, je suppose, bon : quelqu'un à la limite qui se rend vraiment impotent, il se rend impotent, mais c'est quelqu'un qui n'a pas tellement envie de marcher, hein, ce n'est pas son truc. Moi j'attends que... En d'autres termes : c'est pour lui un rapport très secondaire ; bouger, c'est un rapport [140 :00] très secondaire. Bon, il arrive à se mettre dans des états où il ne peut plus bouger, d'une certaine manière, il a ce qu'il voulait parce qu'il a lâché sur un rapport secondaire.

C'est très différent lorsque quelqu'un se détruit dans ce qu'il vit lui-même comme étant ses rapports constituants, principaux. Si ça ne vous intéresse pas beaucoup de courir, vous pouvez toujours beaucoup fumer, hein. [Rires] Alors on vous dira « tu te détruis toi-même ». Oh, mais très bien, moi je me contenterai d'être sur une petite chaise, hein, euh... Au contraire ce serait mieux comme ça, j'aurais la paix, très bien. Alors je me détruis moi-même ? Non, pas tellement. Evidemment, je me détruis moi-même parce que si je ne peux plus du tout bouger, à la fin, je risque d'en crever, oui, hein, parce que... bon, des ennuis d'une autre nature que je n'aurais pas prévu. Ah oui, alors là c'est embêtant, bon, mais vous voyez, même dans les [Pause] expérimentations, même dans les choses où il y a destruction de soi, il y a des [141 :00] ruses qui impliquent tout un calcul des rapports... On peut très bien se détruire sur un point qui n'est pas essentiel pour la personne même, et essayer de garder l'essentiel. Oh, c'est complexe tout ça, c'est

complexe. On est sournois ; vous ne savez pas à quel point vous êtes sournois, tous, tout le monde, quoi. Alors, bon voilà, c'est...

J'appelle raison ou effort de la raison, *conatus* de la raison, effort de la raison, cette tendance à sélectionner, à prendre les rapports, à cet apprentissage des rapports qui se composent ou qui ne se composent pas. Or, je dis bien, comme vous n'avez aucune science préalable, vous comprenez ce que veut dire Spinoza, la science, vous allez peut-être y arriver à une science des rapports. Mais qu'est-ce qu'elle serait ? Une drôle de science. Elle ne sera pas une science [142 :00] théorique ; la théorie en fera peut-être partie, mais ce sera une science, vraiment, au sens de... une science vitale. Vous arriverez peut-être à une science des rapports, mais vous ne l'avez absolument pas. Pour le moment, vous ne pouvez vous guider que sur des signes. Or le signe, -- on l'a vu, et ce sera le moment la prochaine fois de revoir ça de plus près -- c'est un langage follement ambigu. Le langage des signes, c'est, c'est le langage de l'équivoque, de l'équivocité. Un signe a toujours plusieurs sens. Alors ce qui me disconvient sous un rapport, me convient sous un autre rapport. Ah, ça me disconvient par ceci, mais ça me convient par là. C'est le langage, et c'est là que Spinoza définira toujours le signe, en y englobant toute sortes de signes par "l'équivocité". Le signe, [143 :00] c'est l'expression équivoque. Je me débrouille comme je peux.

Et les signes c'est quoi ? C'est les signes du langage qui sont fondamentalement équivoques selon Spinoza. D'une part les signes du langage, d'autre part les signes de Dieu, les signes prophétiques, et d'autre part les signes de la société (récompense, punition, etc.). Signes prophétiques, signes sociaux, signes linguistiques, c'est les trois grands types de signes. Or, à chaque fois, c'est ça le langage de l'équivocité.

Or, nous sommes forcés de partir de là, de passer par là, pour construire notre apprentissage. C'est-à-dire quoi ? Pour sélectionner nos joies, éliminer [144 :00] nos tristesses, c'est-à-dire avancer dans une espèce d'appréhension des rapports qui se composent. Arriver à une connaissance approximative par signes des rapports qui me conviennent et des rapports qui ne me conviennent pas.

Donc, le premier effort de la raison, vous voyez, c'est exactement tout faire ce qui est en mon pouvoir pour augmenter ma puissance d'agir, c'est-à-dire pour éprouver des joies passives, pour éprouver des joies passion. Les joies passion, c'est ce qui augmente ma puissance d'agir en fonction de signes encore équivoques où je ne possède pas cette puissance. Vous voyez ?

Alors la question à laquelle j'en suis c'est : bon, très bien, à supposer que ce soit comme ça, qu'il y ait ce moment de long apprentissage, comment est-ce que je peux passer ? [145 :00] Comment cet apprentissage peut me mener à un stade plus sûr, où je suis plus sûr de moi-même, c'est-à-dire où je deviens raisonnable, où je deviens libre ? Comment est-ce que ça peut se faire ça ? Bon, on le verra la prochaine fois. [Fin de la séance] [2 :25 :21]