

Gilles Deleuze

**Séminaire sur
l'Anti-Œdipe III**

1973-74

Sur L'*Anti-Œdipe* III, 1973-1974

1ère séance, 03 decembre 1973

Transcription : WebDeleuze ; transcription modifiée, Charles J. Stivale

Sur le petit Hans

[*"Le petit Hans" de Freud préoccupe Deleuze et Guattari dans Mille plateaux dès le premier plateau, "Rhizome : introduction", voir pp. 3-4 ; sur "Le petit Hans" et "Le petit Richard" de Mélanie Klein, voir aussi le texte collectif (avec Guattari, Claire Parnet, et André Scala) "L'interprétation des énoncés", dans Deux régimes de fous (1977 ; Paris : Minuit, 2003), pp. 80-103]*

... Même au niveau du rapport du petit Hans avec le cheval, on va faire de réponses qui consistent à dire : le rapport est analogique, des réponses qui consisteraient à dire que le rapport est homologique, il faut établir le système structural. Nous, nous allons dans une tout autre direction en parlant d'un agencement machinique qui exclut aussi bien les analogies imaginaires que les homologies de structure.

J'ajoute que ce n'est pas fini, l'histoire du contrat interne de la psychanalyse, parce que si Mélanie Klein a annoncé le coup, je t'échange tes affects contre des fantasmes, et que c'est une manière de casser l'enfant et de l'empêcher de produire ses énoncés ou de produire son inconscient, encore pire que celle de Freud, il y a actuellement un troisième stade. Ils ont encore trouvé quelque chose d'autre : je prends un livre récent de [André] Green qui s'appelle *L'enfant de ça* [Paris : Gallimard, 1973]. Il est très intéressant à cet égard parce que Green, il dit : qu'est-ce qui a manqué à la psychanalyse ? Ce qui a manqué à la psychanalyse, c'est une théorie de la pensée, et il dit : finalement, moi, Green, je suis un disciple de [Wilfred] Bion -- un analyste de langue anglaise --, plutôt encore que de Lacan, parce que Bion, c'est le premier à avoir fait une théorie psychanalytique de la pensée - il faut lire les textes de Green pour voir ce que c'est que la théorie psychanalytique de la pensée --.

Et il dit très bien que le véritable échange analytique, c'est "tu me donnes tes affects, et je te donnerai de la pensée". Le psychanalyste se fait penseur, et quand le psychanalyste se fait penseur, c'est à peine croyable : l'heure du cogito est revenue. Elle est revenue sous le nom de la sainte castration. L'état actuel de l'échange analytique ça n'est plus : "tu me donneras tes affects, je te donnerai de la perception", ou "tu me donnes tes affects, je te donnerai du fantasme", mais c'est -- rendez-vous compte de la saloperie de M[élanie] Klein -- donne tes affects et occupe-toi de ces fantasmes, c'est-à-dire d'un théâtre, ça ne dérange personne un théâtre dans un coin, mais ne vas surtout pas foutre le feu à ton école. C'est ça un affect, c'est un feu. Le fameux idéal de Mélanie, c'est la même chose : on se trouve devant des petits paranos et un enfant qui vit son corps-machine, il le vit comme puissance, c'est-à-dire que c'est en effet un petit paranoïaque. Mais c'est très bien les petits paranoïaques, ce n'est pas méchant du tout ; il veut que ça

fonctionne. C'est même très ingénieux ; ce n'est pas malade un petit paranoïaque, ça n'a besoin de personne.

Et qu'est-ce qu'elle veut, Mélanie Klein ? Son grand cri de guerre, c'est : je te ferai passer de la position paranoïaque à la position dépressive -- là, je n'invente rien -- elle construit toute une théorie pour montrer la supériorité de la position dépressive qui atteint à l'unité sacrée du moi au bon objet, etc., à toutes ces merdes-là, à la culture du fantasme comme chose particulièrement vivifiante. Ça, c'est la bonne position, la position dépressive : on a cassé le petit paranoïaque. C'est considéré comme un succès de la cure, et je vois encore dans ma mémoire des textes de Lacan à propos de la psychanalyse didactique où il dit que la psychanalyse intensive, c'est celle qui doit passer par la position dépressive.

Ou bien les objections que Green fait, et ce n'est pas par hasard que Monsieur Green m'objecte : "vous ne parlez jamais des dépressifs ; vous ne savez pas ce que c'est qu'un dépressif". [*On peut supposer que cette objection paraît dans le livre de Green cité ci-dessus*] C'est précisément ça tout le truc : transformer une espèce de puissance paranoïaque en impuissantation dépressive et que ça ne fait qu'un avec l'échange : affect-force remplacé par des fantasmes, ou programmes remplacés par des fantasmes, et pendant ce temps-là, le petit gars est dans son coin, il ne dit rien, c'est-à-dire, qu'il ne peut pas produire ses énoncés.

On en était resté à ceci, une opération extraordinaire : le petit Hans d'une manière vivante -- d'une manière vivante, tout à fait indépendamment de ce que les psychanalystes en disent -- le petit Hans décrit le cheval, et cette description du cheval, nous, on ne se demande pas ce que ça veut dire ; on ne la prend pas comme l'objet d'une interprétation à faire. On a juste constaté la dernière fois que cette description consistait en une énumération d'affects, et que ces affects, ça ne renvoyait pas au cheval défini comme organisme, au cheval tel qu'un naturaliste ou un biologiste pourrait le définir, mais que ça renvoyait au cheval comme pièce ou comme un rouage d'un agencement mécanique, cet agencement étant cheval-cariolle-poids-conducteur du cheval.

Et c'était dans le cadre de cet agencement mécanique que se distribuaient les affects par lesquels le petit Hans, non seulement décrivait, mais éprouvait le cheval. Je dis "éprouver" puisqu'il se lançait dans une espèce de devenir-cheval comme devenir-animal. C'est une opération très curieuse ou très paradoxale, la tentation ou la tentative de définir ou de décrire quelque chose ou quelqu'un par les affects qu'il est censé éprouver. Notre question de départ aujourd'hui, c'est : qu'est-ce que ça veut dire une pareille tentative ? A quoi ça engage ? Parce qu'après tout, ça ne va pas de soi. Qu'est-ce que ça veut dire logiquement ou non logiquement ? Qu'est-ce que c'est que cette manière de vivre les choses, animaux ou personnes en fonction des affects qu'on leur prête ? Ça s'oppose à quoi ? Qu'est-ce que le petit Hans essaye de faire passer par cette méthode ? Pour résister à quoi ? Pour résister à l'oppression qui vient de la famille, à l'oppression qui vient de la rue et de la ville, oppression qui vient des psychothérapeutes et cette tentative du petit Hans pour maintenir : non, non, le cheval, c'est un ensemble d'affects pris dans un agencement mécanique.

Pour nous, c'est très important parce que ça nous porte déjà à sentir qu'entre un affect et un agencement mécanique, il y a un rapport, pas du tout le même que le rapport qu'il y a entre des déterminations organiques et un organisme ; ça c'est tout à fait autre chose. Alors, qu'est-ce qu'il

veut faire valoir et que la psychanalyse l'empêche de faire ? Il y a là-dedans une description des choses, des êtres, des animaux par affects. Il cherche quelque chose ; il veut quelque chose qui est inséparable d'un devenir cheval. Ça nous engage déjà un peu : c'est que l'affect est inséparable d'un devenir, l'affect est inséparable d'un passage. A quoi s'oppose une pensée descriptive par affects ? ... Il faudrait là procéder beaucoup par ordre ...

André Scala : Il y a un texte très important parce qu'il y a de tout, sur sa méthode. C'est à la page 98 du petit Hans, c'est la note 3. Après une réflexion du petit Hans à propos du fait-pipi des petites filles, le petit Hans dit que les petites filles ont un fait-pipi puisqu'elles font pipi. Freud dit : "on pourrait s'effrayer de cette altération précoce de l'intellect enfantin." Pourquoi ces investigateurs ne constatent-ils pas ce qu'ils voient vraiment, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de fait-pipi chez les petites filles. Alors pourquoi Hans ne se pose pas cette question? On peut dire que Hans lie le fait-pipi, non pas à une forme ou à une fonction, mais à un fonctionnement, à un agencement machinique, c'est-à-dire que tout a un fait-pipi, dit-il, par exemple, sauf une chaise ou les tables. Une locomotive a un fait-pipi, une vache en a un, un cheval, le papa, la maman. On peut poser la question : si les petites filles n'ont pas de fait-pipi, comment font-elles pipi ? Freud répond : "la question n'est pas du tout là, elle est secondaire ; faire pipi, c'est secondaire au fait-pipi". On verra dans l'expérimentation de Hans, quand il se retient d'uriner, c'est peut-être comme ça qu'on pourra savoir si on peut faire pipi par un autre organe. Il y a un premier stade d'analogies d'organes, c'est-à-dire, oui, les petites filles font pipi, répond Freud, mais ça se passe autrement. C'est un peu comme les poissons qui ont des branchies et les hommes qui ont des poumons, ils respirent mais ils ne respirent pas de la même façon et les organes branchies-poumons, petite fille-petit garçon, ce sont des organes dits analogues. Ça, c'est la première chose.

Deuxième chose, Freud fait dire au petit Hans : je veux avoir un fait-pipi aussi grand que celui d'un cheval. Il ne semble pas qu'il y ait de texte où Hans dise : je veux un fait-pipi aussi grand que celui d'un cheval. Il ne dit jamais cela parce que le cheval, ce n'est pas du tout un but, c'est un devenir. La deuxième chose, c'est l'assignation de Freud du devenir-cheval, en transcendance, c'est-à-dire que le cheval est évidemment plus grand que le petit Hans. Il a un pénis éminemment plus grand que celui du petit Hans, et ça va permettre à Freud, par la voie de l'évidence, d'introduire la phobie. Bien sûr, dans l'expérimentation, dans le devenir-cheval, il y a de la peur, de l'angoisse, mais il n'y a jamais de phobie en face d'un modèle.

Et là, troisième retournement à propos de la perception erronée de Freud : Freud dit, la perception erronée du petit Hans, finalement, c'est son inconscient. Il dit qu'il devine que les petites filles ont un fait-pipi sous la forme du clitoris et c'est le moment de l'homologie structurale. L'homologie clitoris-pénis dépasse l'analogie de fonction. Il faudrait voir ces trois stades et comment Freud, par ces trois moments -- analogie, éminence et homologie -- comment il boucle la boucle, perception erronée, inconscient, et comment ce circuit est celui de l'analyse de Freud et comment il court-circuite les affects et comment il injecte de la phobie.

Deleuze : Si je comprends bien, il y a un point qui touche la psychanalyse dans son domaine le plus fondamental et qui concerne le problème de la différence des sexes. D'après ce qu'a dit Scala, c'est très frappant que dès que la psychanalyse se mêle de penser le problème de la différence des sexes, elle le fait en empruntant des modes de pensée logiquement faciles à inventorier, à savoir, ou bien la grosse analogie de perception ou bien ce qu'on peut appeler

l'analogie savante ou l'homologie qu'on appellerait actuellement structurale. Exemple typique dans la psychanalyse : le petit Hans dit, tantôt sous forme de questions, tantôt sous forme d'affirmations, il dit que les filles, elles aussi ont un fait-pipi. Ça, c'est une proposition du petit Hans. Peut-être qu'elle engage des tas de choses. On remarque juste comment une idée dans une psychanalyse d'enfants, elle est déjà écrasée car Hans entend exactement ceci : je sais bien qu'elles n'en ont pas, mais elles en ont par analogie. On avait vu la dernière fois la fameuse analogie que Freud propose entre pénis et clitoris. Et tout de suite, Freud dit : pourquoi est-ce qu'il veut maintenir un fait-pipi de la petite fille, ne serait-ce que par analogie ? C'est par peur de la castration.

A mon avis, dans tout ce qu'a dit le petit Hans, il n'y a rien qui, de près ou de loin, indique cela, absolument rien. Tout ça, c'est dans la tête de Freud. C'est Freud qui croit que les petites filles n'ont pas de fait-pipi et que, si elles en ont un, ce ne peut être que par analogie. Dès lors, la sexualité féminine est conçue par analogie avec la sexualité masculine. La position de Freud est bien connue ; en gros, c'est : il n'y a qu'une sexualité, la sexualité du garçon, et la sexualité féminine, en effet, c'est une sexualité par analogie. Quand la psychanalyse, avec Mélanie Klein, a penché quand même vers un léger progrès dans ce domaine, ça a consisté à dire : oui, finalement, il y a deux sexualités, une sexualité masculine et une sexualité féminine. À ce moment-là, entre les deux sexualités, qu'est-ce qu'il pouvait y avoir ? Non plus un rapport d'analogie grossière, mais un rapport d'homologie dite structurale, comme si il y avait homologie entre deux structures.

Or, à la suite de la remarque de Scala, le problème se posait, ce procédé perpétuel de penser la sexualité sous les espèces de l'analogie ou de l'homologie. On verra, et on garde ça dans nos têtes pour l'instant. Peut-être que le petit Hans pense tout autrement; peut-être que les procédés du petit Hans sont complètement différents et que c'est pour ça qu'il ne pourra jamais dire ce qu'il a à dire parce que dès le début, on moule sa pensée dans des schèmes et dans des processus qui n'ont rien à voir avec lui.

Où est-ce que ça va nous mener ces histoires d'analogies et d'homologies ? Vous comprenez, si on est en train de chercher, qu'est-ce qu'il y a de véritablement original ou de créateur dans les énoncés, on retrouve notre question de départ : qu'est-ce qu'il y a d'original dans une tentative pour définir les choses, les êtres ou les animaux par des affects et non par autre chose ? Or, les affects du cheval, on en a fait la liste, on a vu dans quel agencement ça rentre. Supposez que je dise : entre une table, un cheval, un chien, une fille, un garçon, les différences consistent uniquement en ceci que ils ne sont pas affectés par les mêmes choses. En d'autres termes, les différences sont toujours et elles concernent toujours des pouvoirs d'être affecté. Ça n'a l'air de rien comme ça, mais bizarrement, les choses, les animaux, les personnes, elles tendent déjà à perdre leur forme. Ça va encore si on me dit que un chien, c'est un mammifère, qu'il a quatre pattes, il aboie ; un cheval, c'est autre chose ... bon. Mais on entre dans une tout autre atmosphère si on dit : ce qui compte, c'est les affects dont quelqu'un ou quelque chose sont capables.

Là, on entre dans une forêt pas connue. Les choses ne se distinguent plus que par les affects dont ils sont capables. Déjà, on est forcé de dépasser la notion d'affect. Nous dépassons la notion d'affect par une notion plus précise : le pouvoir d'être affecté. Être affecté, c'est un pouvoir. Donc, nous définissons les choses, les êtres, les animaux, par des pouvoirs. On voit tout de suite,

au moins, à quels autres paysages ça s'oppose : on ne les définit plus par ou comme des genres ou des espèces. Je ne dirais pas qu'une table, c'est une chose fabriquée, qu'un cheval c'est un animal ; je ne dirais pas qu'une personne est de sexe masculin ou féminin, mais : dites-moi de quels affects vous êtes capable ? C'est-à-dire, quels sont vos pouvoirs d'être affecté ? Au niveau d'un certain mode de pensée très, très simple, c'est peut-être là qu'on va voir le plus bizarre : qu'est-ce que ça veut dire ce pouvoir d'être affecté ?

Donc la liste des affects-cheval que le petit Hans a dressée au fur et à mesure de son expérience, vous vous rappelez, que ce soit, ruer, avoir une croupe, être un animal anal, c'est-à-dire faire du crottin, tirer des chariots, tirer des chariots trop lourds, tomber sous un poids excessif, tout ça définit le pouvoir d'être affecté du cheval.

Un étudiant : Dans l'industrie, dans les transports, on emploie ce terme : affectation; on peut être affecté ou désaffecté à quelque chose : telle locomotive est affectée au transport des marchandises. Je ne sais pas si on peut parler de pouvoirs ; c'est plutôt une question d'efficacité plutôt que de pouvoirs.

Deleuze : Bon, qu'est-ce que ça veut dire être désaffecté ? Être désaffecté, c'est-à-dire ne plus pouvoir être affecté dans l'ordre de tels ou tels affects.

L'étudiant : Un affect est quelque chose qui est libre, qui est susceptible d'être affecté dans des choses différentes, libre au sens où Freud parle d'énergie libre qui peut osciller entre divers pôles alors que pratiquement c'est quelque chose de plus déterminant. Il faudrait trouver quelque chose qui nous permette de passer de l'affect à quelque chose de plus précis, de plus libre. Passer de l'affect dans l'agencement machinique ... qui s'incarnerait dans quelque chose d'individué ...

Un autre étudiant : Quand tu dis que l'énergie s'incarne, ça ne marche plus. Un affect, c'est déjà un système d'une certaine manière ; il n'y a pas d'affects libres. Tu ne fais pas n'importe quoi avec du pétrole, par exemple ; tu ne fais pas n'importe quoi avec de l'eau, c'est-à-dire que chaque affect est déjà quelque chose d'affecté ...

Deleuze : Grâce à ce que vous avez dit tous les deux, on a un groupe de notions : affects, affectations de fonctionnement et pouvoir.

Richard [Pinhas] : Ce qui m'a beaucoup plu dans le petit texte que lisait André, et dans le commentaire qu'il en a fait, c'est que ça montre très bien une opération qui est celle à la fois de la psychanalyse -- ça appartient en propre à la psychanalyse parce que ça fait partie du contrat -- et ça appartient aussi plus ou moins au capital mais, dans une certaine mesure, d'une autre manière. Et tout ce procédé que l'on voit à l'œuvre dans l'analyse que Freud fait du petit Hans, c'est cette transformation qui est pratiquement une véritable transmutation des intensités en intentions, des intentions qui vont jouer un rôle de simulacre des intensités. Et ces intensités, finalement, on peut les mettre en conjonction avec la notion d'affect, d'une certaine manière. C'est un peu aventureux, mais je vois ça comme une espèce de qualification du quantitatif.

Autrement dit, je verrais bien l'affect comme un point, comme un point qu'on prendrait dans une chaîne -- mais la chaîne, c'est une grossière métaphore --, qu'on prendrait dans un flux -- ça, c'est

déjà moins métaphorique --, et un point qui noterait, qui dénoterait, qui désignerait plutôt, une variation et une fluctuation des intensités, autrement dit une hausse ou une chute, mais ce qu'on veut, on peut appeler ça comme on veut, et c'est pour ça que dans l'affect on n'aurait que des positions singulières et on aurait aucun lien ...

Deleuze : Oui, mais ces variations et ces fluctuations, il faudrait voir des seuils, des seuils à franchir.

Un étudiant : [*Propos inaudibles*]

Pinhas : J'en étais au passage de l'intensité à l'intention. Si j'essaye de définir le pôle intensité-affects, c'est un pôle qui est composé de singularités, alors que dans l'intention, c'est-à-dire dans les simulacres d'intensités, dans les simulacres d'affects, dans le simulacre d'identité ou alors dans cette identité que vous fait le capital, dans cette espèce de corps organique que vous fait le capital, on est dans une sphère tout à fait autre : on est dans celle de l'échange. Ce qui me plaisait, c'est que l'on a dans la nature même de l'affect, et du côté des intensités, une espèce de plan où il n'y a que des processus métamorphiques. On passe d'un affect à un autre sans causes, sans raisons, sans buts. Ça se fait et ça se passe en tant que pur processus. Alors que du côté de l'intention, on aurait une espèce de quelque chose qui s'appellerait la fixité. On a ce que Freud essaye de faire, c'est-à-dire fixer le désir, quelque chose qui ne coule plus, qui ne se métamorphose pas.

Et toute l'opération de Freud, finalement, va être de repérer les moments affectifs, les moments au sens de puissances affectives, et de fixer ces puissances afin de justement les échanger dans un mouvement que l'on avait vu la semaine dernière: à savoir, faire cet échange : tu me donnes tes affects, je te donne des mots. Finalement, c'est ce processus qui, par l'intermédiaire de simulacres, de représentations, d'images, va faire que ton symptôme disparaisse; je crois que cette considération de l'affect en tant que pur processus métamorphique opposé à une espèce de fixité que veut imposer à tout prix le désir de la psychanalyse, à quelque chose de très important.

Un étudiant : On n'a pas encore assez mis l'accent -- et je m'aperçois qu'une partie de ton intervention rentre là-dedans -- sur l'énergie potentielle en tant qu'elle est quelque chose de profondément discontinu : elle est capable aussi bien de fluctuations graduelles que de sauts, des discontinuités, des seuils, des passages très rapides. Au niveau de l'énergie potentielle, par exemple, il ne peut pas y avoir quelque chose comme une égalisation, il va y avoir un passage très brusque où on passe ... [*Propos inaudibles*] [*Fin de l'enregistrement*]

Gilles Deleuze

Sur L'Anti-Œdipe III, 1973-1974

2ème séance, 14 janvier 1974

Transcription : [WebDeleuze](#); transcription modifiée, Charles J. Stivale

L'univocité de l'être

Il faut que je passe par une espèce de détour terminologique. Ce détour consiste en ceci, à rappeler une certaine terminologie. Il se trouve que dans tout le courant du Moyen-Âge, jusqu'au 17ème siècle compris, un certain problème s'est posé concernant la nature de l'être. Et ce problème concernant la nature de l'être empruntait des notions très précises : équivocité, analogie, univocité.

A première vue ces termes nous paraissaient morts. Ils font partie des grandes discussions de la Scolastique, mais les grandes discute métaphysiques, ça cache toujours autre chose. : jamais les gens ne se sont fait brûler ou supplicier sur des questions idéologiques, encore moins métaphysiques. Je voudrais que l'on essaie de sentir de quoi il était question très concrètement dans ces histoires qui se présentaient sous la forme abstraite : l'être est-il équivoque, est-il analogue, est-il univoque ? Et après tout, ce n'est pas parce qu'aujourd'hui, sauf chez les séminaristes, on a abandonné ces termes, que l'on ne continue pas à penser en eux et à travers eux.

Je voudrais me contenter de définitions très simples. Il y a des gens qui disaient : l'être est équivoque. Ils se disputaient, ils se brûlaient les uns les autres pour des trucs comme ça. Mais "l'être est équivoque", ça voulait dire une chose précise : l'être se dit en plusieurs sens. Ça voulait dire : l'être se dit en plusieurs sens de ce dont il se dit. C'est-à-dire que le sous-entendu de la proposition, c'était déjà : l'être se dit de quelque chose. Ça ne m'intéresse même pas de savoir si c'est un problème ontologique; c'est aussi bien le problème des énoncés. L'être s'énonce en plusieurs sens de ce dont il s'énonce. Concrètement ça veut dire quoi ? On suppose que une table n'est pas de la même manière qu'un animal et qu'un animal n'est pas de la même manière qu'un homme; qu'un homme n'est pas de la même manière que Dieu. Il y a donc plusieurs sens de l'être.

Ceux que l'on appelait partisans de l'équivocité, ça importe peu qui c'était ; ils discutaient une chose très simple : que ces différents sens du mot être étaient sans commune mesure et que, à la rigueur -- et ce qui est intéressant dans la théologie, c'est toujours les points limites où l'hérésie pointe --, dans toute doctrine, on peut toujours assigner le petit point où si le type dit un mot de plus, ça y est, la machine se met en mouvement, on lui fait un procès. Toute l'histoire du Moyen-Âge est parcourue par ça. C'est très intéressant parce que c'est une véritable lutte de nature évidemment politique.

Alors le point d'hérésie de l'équivocité, c'est que ceux qui disaient que l'être se dit en plusieurs sens et que ces différents sens n'ont aucune commune mesure, comprenez qu'à la limite ils préféreraient dire : "Dieu n'est pas", plutôt que dire "il est", dans la mesure où "il est" était un énoncé qui se disait de la table ou de la chaise. Ou alors il est d'une tellement autre manière, d'une manière tellement équivoque, tellement différente et sans commune mesure avec l'être de la chaise, avec l'être de l'homme, etc, que, à tout bien considérer, il vaut mieux encore dire : il n'est pas, ce qui veut dire : il est supérieur à l'être. Mais s'ils avaient le sens des jeux de mots, ça devenait très dangereux. Il suffisait qu'ils insistent un peu sur "Dieu n'est pas" ; s'ils étaient discrets, ils disaient "Dieu est supérieur à l'être". Mais si ils disaient "Dieu n'est pas", ça pouvait mal tourner. En gros, ils étaient partisans de ce qu'on appelle l'équivocité de l'être.

Puis il y en avait qui étaient partisans de l'univocité de l'être. Ils risquaient encore plus parce que qu'est-ce que ça veut dire par opposition à l'équivocité de l'être, l'univocité. Et tous les traités du moyen-âge sont remplis de longs chapitres sur l'univocité ou l'équivocité de l'être, c'est très intéressant. Mais ceux qui disaient que l'être est univoque, à supposer qu'il y en eût et qui ne soient pas brûlés tout de suite, qu'est-ce que ça voulait dire ? Ça voulait dire : l'être n'a qu'un sens et se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit. Là on sent que si les équivocistes avaient déjà comme le péché possible en eux, c'était, les univocistes, des penseurs qui nous disaient : de tout ce qui est, l'être se dit en un seul et même sens, il se dit en un seul et même sens d'une chaise, d'un animal, d'un homme ou de Dieu. Encore une fois, je simplifie tout car peut-être ils n'osaient pas aller jusque-là, peut-être n'y a-t-il qu'un seul penseur qui soit allé jusque-là, peut-être aucun, mais enfin il y a de cette idée.

Et puis forcément, il y a ceux qui étaient entre les deux, entre les univocistes et les équivocistes. Ceux qui sont entre les deux sont toujours ceux qui fixent ce qu'on appelle l'orthodoxie. Ceux-là disaient que l'être n'est pas univoque parce que c'est un scandale; prétendre que l'être se dit en un seul et même sens de Dieu et de la puce, c'est une chose terrible, il faut brûler les gens comme ça. Et puis ceux qui disent "l'être se dit en plusieurs sens qui n'ont aucune mesure", on ne sait plus où on en est : il n'y a plus d'ordre, il n'y a plus rien. Alors ces troisièmes disaient : l'être n'est ni équivoque, ni univoque, il est analogue. Là on peut dire le nom, celui qui a élaboré à partir d'Aristote une théorie de l'analogie, c'est Saint Thomas, et historiquement c'est lui qui a gagné. L'être qui est analogue, ça voulait dire : oui, l'être se dit en plusieurs sens de ce dont il se dit. Seulement ces sens ne sont pas sans commune mesure : ces sens sont régis par des rapports d'analogie.

Donc l'équivocité de l'être, l'univocité de l'être, l'analogie de l'être, vous allez me demander où ça nous mène tout ça ? Alors qu'est-ce que ça veut dire : l'être se dit en plusieurs sens de ce dont il se dit ? Et ces sens ne sont pas sans commune mesure, ils ont une mesure analogique. Eh bien, dans les thèses de Saint-Thomas, que je simplifie beaucoup, ça veut dire deux choses car l'analogie qui est ici prise en un sens technique ou scientifique, l'analogie était double, de toute manière prise dans un sens technique ou scientifique, c'est-à-dire qu'il ne s'agissait pas de l'analogie vulgaire. L'analogie vulgaire, c'est la simple similitude de la perception : quelque chose est analogue à quelque chose d'autre. Si vous voulez, c'est la similitude de la perception ou l'analogie de l'imagination, en gros ça se tient. L'analogie scientifique ou technique, l'analogie des concepts, elle est double : la première était nommée par Saint-Thomas analogie des proportions et la seconde était nommée par Saint-Thomas analogie de proportionnalité.

L'analogie de proportion, c'était ceci : l'être se dit en plusieurs sens, et ces sens ne sont pas sans commune mesure. Ils ont une mesure intérieure, ils ont une mesure conceptuelle, ils ont une mesure dans le concept. Pourquoi ? Eh bien, au premier sens de l'analogie de proportion, ça voulait dire -- parce qu'il y a un sens premier du mot être et puis des sens dérivés --, le sens premier du mot être, c'était ce que l'on traduit souvent sous le terme "substance" ou parfois sous le terme "essence". Les autres sens du mot être, c'était des sens différents du mot être qui dérivait suivant une loi de proportion du premier sens. Donc l'être se disait en plusieurs sens, mais il y avait un sens premier dont les autres dérivait.

Ça ne nous avançait guère parce que la substance première n'était pas univoque, elle ne se disait pas en un seul sens. Au niveau de la substance à son tour, il allait y avoir analogies, à savoir : substance se disait en plusieurs sens analogues, et de ce qui était substance, il fallait dire que certaines substances étaient premières par rapport à d'autres qui n'étaient pas substance dans le même sens. Par exemple, les substances dites "incorruptibles" étaient premières par rapport aux substances périssables. Donc l'analogie de proportion consistait à poser une pluralité de sens hiérarchisés et ordonnés à partir d'un sens supposé premier. C'était l'analogie de proportion.

Et puis la seconde forme d'analogie scientifique, qui ne s'opposait pas à la première, c'était l'analogie de proportionnalité qui consistait cette fois dans une figure bien proche de son équivalent, l'analogie mathématique : A est à B ce que C est à D. Exemple donné par Saint Thomas : Dieu est bon. Suivant l'analogie de proportion : Dieu est bon et l'homme est bon; suivant l'analogie de proportion, Dieu est formellement bon, c'est-à-dire possède en soi la bonté dans la plénitude de cette qualité, et l'homme n'est bon que par dérivation en tant que créature de Dieu. Donc l'homme est secondairement bon. C'est l'analogie de proportion. L'analogie de proportionnalité, c'est le même exemple, mais vous devez sentir que ça change. Ce que la bonté infinie est à Dieu, la bonté finie l'est à l'homme.

J'ajoute, pour en terminer avec ça : est-ce qu'encore une fois on ne continue pas à penser théologiquement ? A tout ce groupe de notions, analogie, analogie de proportion, analogie de proportionnalité, était liée une notion très précise qui était celle de catégorie. En quoi les catégories faisaient-elles partie de la vision analogique ou de la conception analogique ? Par exemple, les catégories, communes à Aristote et bien plus tard à Kant, c'est, mettons, substance, quantité, etc. Pourquoi est-ce que c'est des catégories et pas des concepts ? Quelle différence entre le concept de causalité, de quantité et le concept de lion ? Tout simple : toute chose, tout ce qui n'est pas (lié ?), en revanche tout ce qui est substance a une qualité, a une quantité, etc. D'où la définition très stricte de ce qu'on doit appeler catégorie : on appelle catégorie les concepts qui se disent de tout objet de l'expérience possible. Lion n'est pas une catégorie parce que vous ne pouvez pas dire lion de tout objet de l'expérience possible. En revanche, tout objet de l'expérience possible a une cause et est lui-même causes d'autres choses. Voilà, ça éclaire tout.

Les catégories ainsi définies, c'est strictement inséparable d'une conception analogique; on appelle catégories les concepts qui se disent de tout objet de l'expérience possible, ou ce qui revient strictement au même : les différents sens du mot être. Et les catégories chez Aristote se présentent comme les différents sens du mot être, exactement comme chez Kant les catégories sont définies comme les concepts qui se disent de tout objet de l'expérience possible. Donc il

n'est pas question qu'une pensée procède par catégories si elle n'a pas comme arrière-plan l'idée que l'être est analogue, c'est-à-dire que l'être se dit de ce qui est d'une manière analogique.

Là-dessus, je fais un saut : ce qui me paraît la pensée la plus étrange, la plus difficile à penser, si elle n'a jamais été pensée, c'est l'univocité. Supposez quelqu'un qui arrive là, dans une assemblée de prêtres, ou bien ici et qui dise : l'être ça se dit absolument en un seul et même sens de tout ce dont ça se dit. On peut dire que ça ne va pas loin, mais ça veut dire très précisément que l'être est univoque, c'est-à-dire ni analogue, ni équivoque -- et comprenez bien que, au Moyen-Âge, les types étaient très au courant de tout ça, comme vous l'êtes --, si quelqu'un arrivait en parlant de l'univocité de l'être, il était vite repéré, il pouvait faire ses malles. Ça voulait dire, encore une fois, qu'une chaise, un animal, un homme et Dieu sont en un seul et même sens. Alors quoi : vous traitez Dieu comme la matière ? Une chien et un homme c'est au même sens qu'ils sont ? Très embêtant ça.

Pourtant il y a un homme, le plus grand penseur du Moyen-Âge qui dit, oui, l'être est univoque, c'est Duns Scot. Ça tourne tellement mal, cette histoire de l'être univoque de Duns Scot, mais heureusement il avait pris ses précautions. Il disait, oui mais attention : l'être est univoque en tant qu'être, c'est-à-dire qu'il est univoque métaphysiquement. Il disait : d'accord, il est analogue, c'est-à-dire qu'il se dit en plusieurs sens physiquement. C'est ça qui m'intéresse : il était à la frontière de l'hérésie, il n'aurait pas précisé univoque métaphysiquement et analogue physiquement, il y passait. Mais les disciples de Scot, moins prudents que lui, ça a mal tourné pour eux. Parce que je dis : l'être est univoque, ça veut dire : il n'y a pas de différence catégorielle entre les sens supposés du mot être, et l'être se dit en un seul et même sens de tout ce qui est. D'une certaine manière, ça veut dire que la tique est Dieu; il n'y a pas de différence de catégorie, il n'y a pas de différence de substance, il n'y a pas de différence de forme. Ça devient une pensée démente.

Ma question, c'est : si je dis que l'être est univoque, il se dit au même sens de tout ce dont il se dit, quelles peuvent bien être les différences entre les [*mots indistinct*, ? êtres] ? Ça ne peut plus être des différences de catégories, ça ne peut plus être des différences de formes, ça ne peut plus être des différences de genres et d'espèces. Et pourquoi ça ne peut plus être tout ça ? Parce que, encore une fois, si je dis, les différences entre les êtres sont des différences de formes, sont des différences formelles, génériques, spécifiques. À ce moment-là, je ne peux échapper à l'analogie de l'être pour cette raison simple : les catégories, c'est les genres ultimes de l'être. Si je dis : il y a plusieurs sens du mot "être" qui sont précisément des catégories, je dois dire que ce qui est, ce dont je dis "cela est", se distingue par la forme, l'espèce, le genre. En revanche, si je dis que l'être est univoque et qu'il se dit en un seul et même sens de tout dont il se dit, je tombe dans ce qui devient la pensée démente, la pensée de l'infamie, la pensée de l'informe, la pensée du non spécifique, la pensée du non-générique.

Le seul moyen de s'en tirer, c'est de dire : bien sûr, il y a des différences entre les êtres, et de toute manière, l'être se dit en un seul et même sens de tout ce qui est. Alors en quoi consistent les différences entre les êtres ? Seule différence concevable à ce moment-là, du point de vue d'un être univoque, c'est évidemment la différence uniquement comme degrés de puissance. Les êtres ne se distinguent pas par leur forme, leur genre, leur espèce, ça c'est secondaire; tout ce qui est renvoie à un degré de puissance.

Pourquoi l'idée des degrés de puissance est-elle fondamentalement liée à celle de l'univocité de l'être ? Parce que des êtres qui se distinguent uniquement par le degré de leur puissance sont des êtres qui réalisent un même être univoque à la différence près du degré de puissance ou de défection. Si bien qu'entre une table, un petit garçon, une petite fille, une locomotive, une vache, un dieu, la différence est uniquement du degré de puissance dans la réalisation d'un seul et même être. C'est une façon bizarre de penser puisque encore une fois ça consiste à nous dire : les formes, les fonctions, les espèces et les genres c'est secondaire. Les êtres se définissent par des degrés de puissance et voilà. En tant qu'ils se définissent par des degrés de puissance, chaque être réalise un seul et même être, le même être que les autres êtres puisque l'être se dit en un seul et même sens, à la différence près du degré de puissance. A ce niveau-là, il n'y a plus aucune catégorie, plus aucune forme, plus aucune espèce.

En un sens, c'est une pensée tellement loin des notions ordinaires d'espèce et de genre que, encore une fois, entre deux exemplaires d'une même espèce, il peut y avoir plus de différences, plus de différences dans le degré de puissance que entre deux êtres d'espèces différentes. Entre un cheval de course et un cheval de labour qui appartiennent à la même espèce, la différence peut être pensée peut-être comme plus grande que la différence entre un cheval de labour et un bœuf. Ce qui revient à dire que le cheval de labour et le bœuf sont pris dans le même agencement et que leur degré de puissance est plus proche l'un de l'autre que n'est proche le degré de puissance cheval de course et cheval de labour.

On fait un pas de plus, à savoir que cette pensée des degrés de puissance est liée, non plus à une conception des genres et des espèces, mais à une conception des agencements dans lesquels chaque être est capable de rentrer. On avait commencé sur Spinoza car Spinoza, c'est peut-être le seul à avoir fait sous les espèces de la raison, à avoir poussé une espèce de pensée démente. Il y a toujours dans [H.P.] Lovecraft, l'auteur de romans de terreur et de science-fiction ; il y a toujours référence à un livre mystérieux qui tombe des mains de quiconque le touche, et ce livre est appelé le "Necronomicon", c'est le fameux livre de l'arabe dément. [*Il s'agit d'un texte fictif auquel se réfère Lovecraft*] Eh bien, l'*Éthique* de Spinoza, c'est ça, c'est le fameux livre du juif dément. Le vrai nom de l'*Éthique*, c'est le "Necronomicon". J'avais commencé à expliquer ceci : imaginez comment Spinoza voyait les choses. Quand il portait ses yeux sur les choses, il ne voyait ni formes ni organes, ni genres ni espèces. Facile à dire, mais moins facile de vivre comme ça. Il faut s'entraîner ou bien il y en a qui sont doués.

J'ouvre une parenthèse : la philosophie française Il y a des trucs de nationalités auxquels je ne comprends rien, mais je constate que les Français, c'est des types qui croient, par exemple, au moi; ce n'est pas par hasard que leur seul philosophe a dit "cogito". Le sujet, le moi; il y a des gens bizarres qui disent "le moi". Je ne comprends pas. Je pense aux différences de nationalités parce que les Anglais sont des types qui n'ont jamais compris ce que voulait dire "moi". Il y a eu un colloque célèbre où tous les types de la philosophie dite analytique, de la logique anglaise actuelle étaient venus, et puis il y avait [Maurice] Merleau-Ponty du côté français et d'autres, et les Anglais étaient là, comme au jardin zoologique. Ce n'est pas qu'ils étaient contre.

Mais c'est très curieux, si vous prenez les grands philosophes anglais -- bien sûr, ils disent "je", mais encore une fois ce n'est pas ça le problème --, pour eux, c'est la notion la plus comique, et ils se demandent d'où peut provenir une pareille croyance, celle du moi. Une croyance à l'identité

du moi, c'est un truc de fous. Et ils pensent vraiment comme ça. Ils ne se sentent pas des "moi". Les romanciers anglais, c'est pareil : leurs héros ne sont jamais présentés comme des "moi". Pensez aux romans français ; alors là, c'est vraiment le contraire. On patauge dans les "moi", tout le monde dit "cogito" dans le roman français.

Essayons d'imaginer comment Spinoza voyait les choses. Il ne voyait pas des genres, des espèces, il ne voyait pas des catégories. Qu'est-ce qu'il voyait ? Il voyait des différences de degrés de puissance. Je disais en gros qu'à chaque chose va correspondre une espèce de degré de puissance et que, au besoin, deux choses dites de la même espèce aient un degré de puissance bien plus différent que deux choses d'espèces différentes. Pour rendre ça plus concret nous disons qu'à chaque degré de puissance correspond un certain pouvoir d'être affecté. Ce qui révèle le degré de puissance d'une chose, d'un animal, d'un [*mot indistinct*], c'est son pouvoir d'être affecté. En d'autres termes, tu ne te définiras pas par ta forme, par tes organes, par ton organisme, par ton genre ou par ton espèce, dis-moi les affections dont tu es capable et je te dirai qui tu es. De quels affects es-tu capable ? Il va de soi qu'entre un cheval de labour et un cheval de course, le pouvoir d'être affecté n'est pas le même, fondamentalement; à preuve que si vous mettez un cheval de course dans l'agencement du cheval de labour, il est très probable qu'il crève dans les trois jours.

On a ce groupe de notions : l'être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit. Dès lors, les êtres ne se distinguent pas par leur forme, leur genre, leur espèce ; ils se distinguent par des degrés de puissance. Ces degrés de puissance renvoient à des pouvoirs d'être affecté, les affects étant précisément les intensités dont un être est capable. Là, ça devient plus cohérent. Si bien que, je suppose, lorsque Spinoza pose ses yeux sur n'importe quoi, il saisit des pouvoirs d'être affecté, il saisit des populations d'intensités, il saisit des capacités. Et peut-être est-ce qu'il confond un bœuf et un cheval de labour, et en revanche il ne confond pas un cheval de course et un cheval de labour. Il fait passer, comme on dirait aujourd'hui, ces coupures autrement que les autres. Alors il n'y a plus qu'un effort à faire.

De toutes manières, il ne faut pas croire que pouvoir ça veut dire possibilité qui pourrait ne pas être rempli. Puissance et degrés de puissance, ce n'est plus le monde aristotélicien qui est un monde de l'analogie ; ce n'est pas la puissance qui se distingue de l'acte. Le pouvoir d'être affecté, de toute manière, est ou sera rempli, est rempli à chaque instant; il est nécessairement rempli ; pourquoi ? Il est nécessairement rempli à chaque instant en vertu des agencements variables dans lesquels vous entrez. A savoir : l'affect c'est la manière dont un degré de puissance est nécessairement effectué en fonction des agencements dans lesquels entre l'individu ou la chose.

Un pouvoir d'être affecté est toujours rempli. Il peut l'être de manières différentes, tout dépend de l'agencement. De quelles manières il peut l'être puisque, de toutes manières, il est rempli ? C'est la dernière pensée de Spinoza : il dit en gros que c'est de toute manière rempli, mais ça peut l'être de deux façons. Un degré de puissance est nécessairement réalisé, ou un pouvoir d'être affecté est nécessairement rempli -- ça revient au même ces deux propositions -- mais en très gros ça peut l'être dans deux directions : ou bien mon pouvoir d'être affecté est rempli de telle manière que ma puissance d'agir augmente, ou bien de telle manière que ma puissance d'agir diminue. Spinoza précise : quand mon pouvoir d'être affecté est rempli de telle manière que ma puissance d'agir

diminue, ça veut dire, en très gros, que mes affects sont tristes; mon pouvoir d'être affecté est complètement rempli par la tristesse. Par exemple "je suis coupable" ou "je me déprime" ou "ça ne va pas fort". Mais "ça ne va pas fort", ça remplit complètement mon pouvoir d'être affecté.

Et pourquoi, lorsque mes affects sont tristes est-ce que ma puissance d'agir est diminuée alors que mon pouvoir d'être affecté est rempli ? C'est très très beau la manière dont Spinoza voit les gens. C'est encore plus beau quand on voit les objections que les gens lui font, par exemple Hegel, ce débile. Quand Hegel dit contre Spinoza : "ah celui-là n'a jamais rien compris au travail du négatif", c'est parfait, le travail du négatif c'est de la merde. Ce n'est pas qu'il ne comprenne pas, il comprend très bien : le travail du négatif ou les passions tristes c'est celles qui remplissent mon pouvoir d'être affecté dans des conditions telles que nécessairement ma puissance d'agir diminue. Lorsque je suis triste ma puissance d'agir diminue.

C'est évident, il suffisait d'y penser : lorsque vous êtes affectés d'affects tristes il y a un objet, un quelque chose, un animal ou une personne qui se compose avec vous et celui ou ce qui vous affecte de tristesse. Or dans le cas de l'affect triste, la puissance de l'autre chose et la vôtre se soustraient puisque tout votre effort à ce moment-là consisterait à lutter contre cette tristesse et dès lors votre puissance et la puissance de la chose qui vous affecte se soustraient. Lorsque, au contraire, vous êtes affecté d'affects joyeux, la puissance de la chose qui vous affecte d'affects joyeux et votre puissance se composent et s'additionnent si bien que votre puissance d'agir, pour un même pouvoir d'être affecté qui est le vôtre, s'augmente. Tout est ainsi lumineux.

Voilà l'enchaînement des notions : univocité de l'être, différences de degrés de puissance, pouvoir d'être affecté qui correspondent chacun à un degré de puissance, puissance d'agir qui augmente ou qui diminue suivant que les affects qui remplissent votre pouvoir d'être affecté sont de nature triste ou joyeuse.

Un étudiant : Les degrés de puissance, ce sont des degrés d'une même puissance ?

Deleuze : Évidemment. La puissance, c'est l'être, donc il n'y a qu'une seule puissance, et les différences de puissance sont les différences intensives.

L'étudiant : N'est-ce pas en fait un modèle de causalité ? On avait interprété il y a quelques années la causalité chez Spinoza en termes de causalité structurale. Pour ma part, je pense qu'on pourrait interpréter la pensée de Spinoza en termes de causalité énergétique. Ce serait effectivement une substance définie comme énergie potentielle, et je prendrais cette énergie potentielle comme un concept opératoire, un concept rigoureusement équivalent du concept nietzschéen de volonté de puissance.

Deleuze : D'accord. Ça me paraît dangereux car à peine nous sortons de l'abstrait que vous nous y remettez. Il ne s'agit pas simplement d'une drôle de vision du monde, là encore il s'agit éminemment de politique. L'idée de base de Spinoza est très simple, c'est qu'il y a deux plaies du genre humain et c'est par là que Spinoza est nietzschéen ou que Nietzsche est spinoziste. Il dit qu'il y a deux fléaux : c'est la haine et le remords. Nietzsche dira qu'il y a deux fléaux : c'est l'homme comme maladie, le ressentiment et la mauvaise conscience. Le ressentiment et la mauvaise conscience, c'est à la lettre ce que Spinoza appelait la haine et le remords.

Là, on pourrait faire une espèce de tableau psychiatrique des affections de haine et des affections de remords. Mais ce qui l'intéresse dans sa manière de voir tout ça -- ce n'est pas une psychiatrie -- ce qui l'intéresse, c'est évidemment la politique. Spinoza se demande : Qu'est-ce que c'est ce qu'on appelle les pouvoirs ? Il posait la question du pouvoir d'une manière assez ridicule : le pouvoir, ça s'oppose à la puissance. La puissance, c'est notre truc à nous, à chacun, aux animaux, aux choses; mais le pouvoir c'est autre chose. Il demande comment ça fonctionne : des gens prennent le pouvoir sur d'autres. Qu'est-ce que ça veut dire avoir le pouvoir sur quelqu'un ? Avoir le pouvoir sur quelqu'un, c'est être en mesure de l'affecter de telle ou telle manière. Les pouvoirs sont fondamentalement des institutions faites pour vous affecter de tristesse. Ça marche comme ça, et ça ne peut marcher que comme ça. Des choses comme l'espoir, la récompense et la sécurité sont mises du côté des affects tristes.

Un étudiant : Le désir aussi.

Deleuze : Non, quelle horreur, que dis-tu là ? Ne l'écoutez pas. -- Les pouvoirs ne nous tiennent qu'en nous affectant, c'est-à-dire en remplissant notre pouvoir d'être affecté par des affects tristes, et il existe sans doute mille manières. Et ce que Spinoza a en vue, c'est le pouvoir d'État et le pouvoir d'église. Il pense que le pouvoir d'État et le pouvoir d'église sont fondamentalement des pouvoirs qui tiennent leurs sujets en les affectant d'affects tristes, c'est-à-dire qu'il les déprime. C'est ça l'opération fondamentale du pouvoir, nous affecter de tristesse, ce qui implique évidemment tout un jeu de compensations, "si t'es bien sage, t'auras une récompense". C'est pour ça que Spinoza met le goût des décorations du côté des affects tristes ; les récompenses sont comme une espèce de compensation d'une tristesse d'être fondamentale.

Le pouvoir et la puissance s'opposent puisque le pouvoir est une institution qui fonctionne essentiellement en nous affectant d'affects tristes, c'est-à-dire en diminuant notre puissance d'agir. Il a besoin de diminuer notre puissance d'agir pour précisément exercer son pouvoir sur nous. Au contraire les puissances de libération sont, ou seraient celles qui nous affectent d'affects joyeux. Si vous êtes tristes, c'est que vous êtes opprimés, déprimés ... c'est qu'on vous a eu. Ils vivent comment les tristes et les déprimés ? Ils vivent sous la forme de la contagion, ils ne vous lâcheront pas. Un déprimé c'est une force explosive, ça vous tient. Ça c'est tragique, c'est ça la tragédie. Nietzsche a développé encore plus loin cette idée toute simple : l'homme du ressentiment est venimeux; son idée c'est vous rendre honteux du moindre bonheur. Spinoza ne dira même pas que les institutions sociales nous fournissent des modèles ; il dira qu'elles nous emplissent d'affections. Une institution sociale, c'est une machine à affects; elle remplit votre pouvoir d'être affecté. Ce n'est pas de l'idéologie.

Il est vraiment très, très malin, et c'est vraiment au sens nietzschéen du "pourquoi je suis si malin", il prend les termes qui sont courants à son époque et notamment le vocabulaire cartésien, et il les retourne contre Descartes.

Intervention: inaudible

Deleuze : Tout le discours de la représentation est structuré par des principes analogiques et que toute l'opération de Spinoza consiste à faire, à imposer une espèce d'agencement des affects qui implique autant une critique de la représentation.

L'*Éthique*, c'est un livre qui procède par un système tout à fait malicieux; ce système consiste à faire des textes, et puis des notes et puis des notes de notes, et puis des notes de notes de notes. C'est évidemment dans les notes de notes qu'ils vont lâcher un truc énorme. Spinoza, lui, a trouvé un truc bien plus redoutable, et c'est sans doute la méthode géométrique qui était nécessaire pour ça. Son livre a l'air complètement continu, mais en fait, quand on le regarde, on voit qu'il y a des propositions -- comme des propositions de géométrie -- il y a des démonstrations, et puis il y a des corollaires, et puis il y a cette chose étrange qu'il appelle des *scolies*.

À première vue, ça s'enchaîne. Si vous regardez de près vous vous apercevez qu'en fait, ça ne s'enchaîne pas tellement, c'est-à-dire que le système propositions-démonstrations-corollaires est un système autonome, à savoir que les démonstrations renvoient toujours à d'autres démonstrations ou à d'autres corollaires. Et puis le système des *scolies* est un autre système qui coexiste avec le premier, et les *scolies* se renvoient les uns aux autres. Si bien qu'il y a deux éthiques en une : une éthique qui fonctionne sur le mode du continu et une éthique secrète qui fonctionne sur le mode du discontinu et qui est constituée par les *scolies*. Au besoin il y a quarante pages sans *scolies* et deux *scolies* qui se renvoient l'un à l'autre au travers de ces quarante pages, et c'est dans les *scolies* qu'il donne une version agressive de ce qu'il dit géométriquement dans l'autre système. Si bien que, à la lettre, l'*Éthique* est comme écrite simultanément deux fois : une version violente et affective et une version rationnelle et géométrique.

C'est dans les *scolies* qu'il dit ce qu'est une éthique, faire une éthique, c'est faire une théorie et une pratique des pouvoirs d'être affecté, et une éthique, ça s'oppose à une satirique. Ce qu'il appelle une satirique, c'est assez formidable : c'est tout ce qui se complaît d'une manière ou d'une autre aux affects tristes, tout ce qui est dépréciatif et dépressif. Ça, c'est la satirique. Il va de soi que sous le nom de satirique, c'est toute la morale qui y passe. Qu'est-ce que ça veut dire au juste les pouvoirs ? Et de quelle manière s'y prennent les pouvoirs pour déprimer, pour affecter les gens d'affects tristes ? ... [*Fin du texte*]

Gilles Deleuze

Sur *L'Anti-Œdipe* III, 1973-1974

3ème séance, 21 janvier 1974 [Première partie]

Transcription : WebDeleuze ; transcription modifiée, Charles J. Stivale

Je voudrais qu'on puisse organiser ici des directions de recherche en fonction du point où on en est. Il me semble que, compte tenu de ce qu'on a vu la dernière fois, il y a comme trois grandes directions.

La première direction est relative à ce qu'on a vu la dernière fois : on avait vu une histoire qu'on peut appeler le plan de consistance. Ce plan de consistance, il nous est arrivé de l'appeler plan de consistance, peut-être pour le mettre plus en rapport avec l'opération du désir. A partir de Spinoza, dont nous avons besoin, on dégagait une espèce de plan de consistance, de consistance, qui se définissait par l'unité des matériaux, ou d'une certaine manière -- et c'est la même chose -- par la position d'univocité. C'est une pensée qui ne passe ni par les formes, ni par les organes, ni par les organismes, une sorte de pensée informelle.

Et dire que le plan de consistance se définit par une unité des matériaux nous renvoie aussi à un système de variables, à savoir les variables consistaient -- une fois dit que c'étaient les mêmes matériaux dans tous les agencements -- les variables consistaient dans les positions et les connexions. C'était la variation des positions et des connexions, des matériaux qui constituaient les agencements dits machiniques, agencements machiniques dont le point commun était que tous réalisaient le plan de consistance suivant tel ou tel degré de puissance.

Donc on a un premier lien très marqué entre le plan de consistance ou de consistance et les agencements machiniques qui réalisaient ce plan à des titres divers, suivant la position et les connexions des matériaux dans chaque agencement. Et enfin, suivant chaque agencement, se faisaient des circulations et des transformations d'affects, un agencement machinique étant comme un lieu de passage, un lieu de transformation d'affects intensifs, ces affects intensifs correspondant aux degrés de puissance de chaque agencement machinique.

Ça nous ouvre une direction de recherche nous permettant de poser la question du rapport entre les intensités, les affects intensifs et les formes. Quels rapports il y a entre les quantités intensives et les formes, formes spécifiques, formes catégoriques et formes génériques, etc. ? Comment une pensée intensive est-elle possible qui ne passe pas par leurs formes ? Toute la Scolastique est traversée par un problème qui est très important pour elle parce qu'au croisement de la physique et de la théologie, c'est le problème dont on était très conscient durant tout le Moyen-Age, du rapport entre les intensités et les formes. Problème connu en termes philosophiques du Moyen-Age sous les termes de la latitude et de la rémission des formes. La question est de savoir si une forme est susceptible en elle-même de variations intensives, c'est-à-dire si elle jouit d'une dimension de latitude. La latitude des formes, c'était les variations éventuelles d'une forme en intensités. Par exemple, est-ce qu'on peut être plus ou moins raisonnable ? Là, on voit bien en quoi ce sera à nous de transformer ce vieux problème, et au moins on peut le situer comme vieux

problème classique : l'homme étant défini par exemple comme animal raisonnable, animal raisonnable soit comme forme composée d'une détermination générique, dite générique : animal, et d'une différence spécifique : raisonnable.

Être plus ou moins raisonnable, qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire quand une forme est susceptible d'une certaine latitude ? Si on peut être plus ou moins raisonnable, est-ce que, à la limite il y aura un degré zéro d'être raisonnable qui ne sera pas la même chose sans doute que la manière dont l'animal n'est pas raisonnable. Comment est-ce qu'ils ont pu poser ce problème du rapport des intensités avec les formes ? Et encore une fois, ça traverse toute la physique du Moyen-Age, tous les essais pour faire une science des quantités intensives. On avait une espèce de mélange qu'il faut prendre très confusément et qui tournait autour d'une espèce de pensée des degrés de puissance, des agencements dans lesquels ces degrés de puissance entraînent, d'une critique des formes, de l'effort à la limite de l'effort de Spinoza pour penser les degrés de puissance indépendamment des formes, des fonctions, des espèces et des genres. Tout ça est une curieuse pensée qui tournait autour de la pensée de l'immanence ou de l'univocité de l'être. Tout tourne autour d'une espèce de théorie des agencements mécaniques que l'on essaie de poursuivre.

Tant qu'on nous parle d'une latitude des formes avant même d'avoir bien vu ce qu'au Moyen-Âge on entendait par latitude, soit on peut dire je crois qu'au Moyen-Age, il y a deux grandes positions. Il y a la position qui nous dit, entre autres, qu'une forme elle-même ne peut être que parfaite, elle est tout ce qu'elle a, donc raisonnable -- par exemple --, ça ne peut pas être plus ou moins. Le plus ou le moins de l'intensité, la latitude, c'est-à-dire, le seuil entre lesquels joue une forme ne peut pas venir de cette forme même parce que ça ne peut venir que du sujet dans lequel cette forme se réalise ou auquel cette forme se prédique. La latitude n'est pas une propriété de la forme même ; c'est une propriété du sujet qui la reçoit. Mais il y en a d'autres qui disent que c'est la forme en elle-même qui est susceptible, dans certaines conditions, d'une certaine latitude, c'est-à-dire qui joue entre certains seuils. Ce qu'il y a de commun entre les deux positions, c'est au moins une certaine subordination de la latitude intensive à la forme.

Dans l'histoire de l'œuf, c'était une position très différente. Là, ce sont les formes mêmes qui sont comme subordonnées à des variations intensives qui les déterminent. Dans l'histoire de l'œuf, l'œuf est considéré comme un milieu intensif, et ce sont les seuils d'intensités qui déterminent telle ou telle forme. C'est comme si la subordination entre formes et intensités s'était renversée. C'est très important pour nous car, après tout, ce n'est pas sûr que l'œuf, ce soit notre passé ; c'est très dangereux, une conception où l'œuf, c'est notre passé, parce que ça nous entraîne par nature sur les voies de la régression. Est-ce qu'il n'est pas possible, non seulement du point de vue de l'embryologie, mais du point de vue de l'expérience la plus vécue, de concevoir l'œuf comme étant strictement toujours contemporain de nous-mêmes, c'est-à-dire chacun promenant son œuf avec soi, et ce qu'on appelle l'œuf de quelqu'un c'est son milieu d'expérimentation ? L'œuf n'est plus du tout un refuge sur le mode du retour à la mère, mais l'œuf est, si vous voulez, le placenta strictement contemporain de nous-mêmes. C'est finalement le milieu de la stricte contemporanéité. L'œuf, ce n'est pas du tout la forme sous laquelle je descends d'une mère et accessoirement d'un père. L'œuf, c'est comme le plasma contemporain par rapport auquel père ou mère et enfant sont strictement contemporains l'un de l'autre. L'œuf est strictement le milieu contemporain dans lequel on ne peut pas établir de succession et par rapport auquel on ne peut

pas établir de succession. L'œuf, c'est vraiment de ce point de vue, la matière intensive contemporaine de toute expérimentation comme telle. C'est toujours dans l'œuf qu'on expérimente. C'est évidemment une conception qui fait toujours de l'œuf notre propre passé. [Notons que cette phrase semble contredire les propos qui la précèdent ; sans l'enregistrement, nous ne pouvons pas vérifier cette phrase]

Un étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Voilà un texte d'un embryologiste contemporain, que "Les formes sont contingentes d'un dynamisme cinématique" -- il s'agit du développement de l'œuf -- "qu'un orifice se creuse ou non dans le germe c'est [tout à fait] accessoire. Seul compte le processus même des migrations [cellulaires], et ce sont de pures variations chronologiques et quantitatives" -- c'est-à-dire que un flux énergétique atteigne ou non tel seuil -- "qui donnent au lieu d'invagination l'aspect d'un orifice, d'une fissure..." Là, les formes, y compris les formes organiques, sont vraiment secondes par rapport à des seuils d'intensités. [*La source de cette citation est Albert Dalcq, L'œuf et son dynamisme organisateur (Paris : Albin Michel, 1941), p. 95, cité dans Mille plateaux, p. 190, note 4*]

Kyryl Ryjik : De quand date ce texte ?

Deleuze : Environ 1930.

Ryjik : C'est aussi loin de nous que...

Deleuze : Pourquoi dis-tu ça ?

Ryjik : Tu parles en termes d'intensités alors que lui parle en termes de phénoménologie, en observateur. Un biochimiste ne marcherait pas, et là où tu serais obligé de revenir aux intensités, c'est en biochimie quantique, par exemple, au niveau de l'électronique. C'est la structure des protéines qui détermine les formes.

[Note de WebDeleuze : *Une longue polémique s'en suit.*]

Deleuze : J'ai l'impression que ce n'est pas du tout le même problème. L'embryologie s'occupe de la manière dont l'œuf se développe et se différencie. Lorsque l'embryologiste prétend vers 1925-1930 que la détermination des formes par rapport au développement de l'œuf fait appel à des répartitions d'intensités, ça c'est une chose; ça ne prétend pas être de la biologie moléculaire. Dire que la biologie moléculaire dépasse ou est appelée à dépasser ce point de vue, ça me semble sans fondement. Je ne dis pas qu'il faille se contenter de l'œuf comme unité ultime. Je dis que quel que soit l'état de la physique ou quel que soit l'état de la biologie, il y a bien un problème qui est celui du développement de l'œuf pris comme -- employons n'importe quel mot -- molécule géante, ou bien unité molaire. Lorsque quelqu'un s'intéresse au développement de l'œuf et à l'organisation des intensités, lui dire : parle-nous plutôt de la physique quantique, c'est-à-dire des éléments moléculaires qui sont au besoin mêlés à cela, ça prend une tout autre dimension.

Ryjik : Ce n'est pas "au besoin"; tu parles comme un finaliste. Tu considères l'œuf comme si c'était le pôle qui attire les intensités.

[Note de WebDeleuze : *La discussion continue pendant encore quelque temps.*]

Deleuze : Ça, c'était pour moi la première direction. Seconde direction...

Georges Comtesse : Est-ce que, pour toi, c'est la différence conflictuelle entre les forces d'attraction et de répulsion qui détermine la production d'intensités sur l'œuf ?

Deleuze : Non. Là, je dirais beaucoup plus que les répartitions d'intensités sur l'œuf sont liées à des agencements machiniques moléculaires.

La deuxième direction qu'on a abordé toutes les fois précédentes, c'est que les agencements machiniques n'ont rien à voir avec les formes, avec les formes séparables, formes spécifiques ou formes génériques, mais que les agencements machiniques mettent toujours en question des unités de niveaux et des contenus tout à fait différents. En tant que les agencements machiniques sont, non pas des représentations de quelque chose, mais des transformations d'affects, ils mettent en jeu des devenirs de toutes sortes, pour une raison simple : c'est que l'affect lui-même, c'est un devenir, c'est un passage intensif. Les devenirs mis en jeu dans les agencements machiniques, ce sont, entre autres, les devenirs-animaux, les devenirs-moléculaires. Mais ces affects qui remplissent une capacité d'être affecté ou qui circulent dans un agencement machinique, marquent le thème du devenir-animal. Par exemple le devenir-cheval du petit Hans, le thème du devenir-moléculaire, et que ces devenirs de toutes sortes sont comme, par rapport à l'agencement machinique, ou impliquent de véritables mouvements de déterritorialisation et de reterritorialisation.

C'est cet ensemble, devenir-animal, devenir-moléculaire, mouvements de déterritorialisation, qui doit être analysé au niveau d'un agencement machinique. Et à cet égard, on avait comme esquissé une espèce de programme possible pour les devenirs-animaux. Encore une fois, on avait eu ce pressentiment que les devenirs-animaux, ça n'était pas suffisant, que c'était peut-être des compromis, des compromis entre des formes et des intensités, que au-delà des devenirs-animaux, il y avait encore des devenirs-moléculaires. Il y avait eu les fameux devenirs-animaux en Afrique. Est-ce qu'il n'y a pas entre certaines coutumes de guerre et les devenirs-animaux des liens historiques très profonds ? Il y a tout le thème des guerriers fauves. Est-ce qu'il y a des rapports entre les devenirs-animaux et certaines sociétés secrètes, par exemple, les sociétés secrètes africaines ? [Voir Mille plateaux, *plateau 10, on becomings*, pp. 296-297 et 302-303]

Et enfin, troisième direction. C'était que toujours, dans ces agencements machiniques, intervenait - précisément parce que tout agencement mettait en relation des unités... [Interruption du texte]

[Note de WebDeleuze : *Suit une discussion sur la notion de programme.*]

... L'opération psychanalytique, c'est une opération d'échange qui consiste à dire : je vais remplacer tes affects par des fantasmes. Quand on parle du contrat psychanalytique, il faut voir que, par nature, il est double : il y a un contrat extérieur qui est le contrat visible : tu me donnes

de l'argent et je t'écoute ; et le contrat invisible : tu me donnes tes affects au profit d'une scène de représentation fantasmatique.

Richard Pinhas : Ça n'a pas grand-chose de secret puisque Freud a consacré un texte entier pour expliquer qu'il échangeait les configurations vécues des gens, les émotions et les affects contre du discours et des configurations représentatives.

Deleuze : Oui, mais ça n'empêche pas que ce sera à un nouveau stade avec Mélanie Klein. Là, l'objet de l'échange passe par le fantasme alors que chez Freud, ce n'était pas du tout dit comme ça.

Un étudiant : Je ne vois pas tellement la distinction entre fantasme et représentation à partir du moment où on considère que la machine sociale, ça consiste à inscrire des affects dans un langage conceptuel générique.

Deleuze : On est tous d'accord pour dire qu'il n'y a pas de différence ; le fantasme, c'est une espèce de matrice de la représentation. [*Interruption du texte*]

... La première chose que je vois, c'est qu'il y a toujours quelque chose qui nous reste à faire, à savoir la genèse des affects. C'est la manière dont les éléments moléculaires s'affectent suivant les positions et les connexions variables qui va engendrer les affects qui parcourent l'agencement machinique. C'est même comme ça qu'on pourra justifier la formule : il n'y a d'affectif que les machines, c'est les machines qui sont affectives. Elles ne sont pas représentation de quelque chose; elles sont affectives et elles sont programmes d'affects.

La seconde chose, c'est que les signes d'affects sont bien comme des indices de représentation à partir desquels on induit [*mots indistincts*]. Là, j'en suis moins sûr parce que si on reprend [*mots indistincts*], encore une fois, la manière dont le petit Hans définit le cheval, ce qui a de l'importance pour nous, ce n'est pas le cheval en général, c'est UN cheval qu'il programmait dans son agencement machinique. Quand il dit qu'il a des œillères, du noir autour de la bouche, etc., si tu sépares chaque chose -- parce que c'est quand même de la représentation, la représentation d'une scène de rue, le cheval que le petit Hans a vu en train de traîner --, mais d'une autre manière et suivant une autre ligne qui est le programme affectif du petit Hans, c'est déjà bien autre chose que de la représentation, à savoir : c'est des circulations d'affects. Le petit Hans ne va pas voir un cheval qui a des œillères ; il va être affecté par ce qu'il vit comme cécité du cheval, aveuglement actif du cheval par l'homme. Et là, ce n'est plus du tout du domaine de la représentation puisque, si tu les sépares, tu diras que chacun renvoie à une représentation. Mais si tu établis la circulation avec ce mystère : comment le petit Hans fait-il circuler un affect, comment est-ce qu'il passe d'un affect à l'autre ? Par exemple, problème essentiel il me semble, dans l'agencement du petit Hans : est-ce que le cheval mord parce qu'il est tombé ou bien pour une autre raison ? Quel est l'affect qui se transforme en mordre ?

Si on transforme ça en fantasmes, vous voyez que la réponse, c'est la réponse psychanalytique, à savoir le "faire du bruit avec ses pieds" renvoie à la scène primitive, à la fantasmatisation de la scène primitive. On a dit, pour notre compte précédemment, qu'on n'en avait rien à foutre de tout ça, que l'agencement machinique était complètement sexuel et qu'il n'avait rien à voir avec un

fantasme. Dès lors, il suffit de réintroduire le mouvement des affects à l'intérieur de l'agencement machinique pour que ce soit la programmation de cet agencement où plus rien n'est exactement indice représentatif bien que, à chaque instant, si tu coupes, à tel moment, tu réduises à des signes de représentation.

Alors, je crois qu'il faudrait introduire un double point de vue parce que c'est vrai que c'est les rapports moléculaires qui rendent comptent, en dernière instance, de la distribution des affects dans un agencement machinique, et, à un autre niveau, l'agencement machinique lui-même, fait filer des lignes moléculaires, des devenirs moléculaires ou tout au moins des devenirs animaux. C'est en ce sens que je pose la question : est-ce que le devenir-animal, ce ne serait pas encore un compromis ?

Le devenir-animal, si fascinant qu'il soit et à quoi qu'il serve, là je reprends l'exemple de la machine de guerre : dans la machine de guerre en général, il y a bien un thème du devenir-animal. Je prends encore une fois l'exemple du guerrier fauve. Et puis il y a autre chose, il n'y a pas seulement le thème du devenir animal dans la machine de guerre, il y a aussi une espèce de devenir moléculaire, comme une espèce de ligne moléculaire. Là, c'est à un niveau de machine consistante : la machine de guerre. Mais au niveau de la machine scientifique et ses unités possibles avec la machine de guerre, les devenirs moléculaires vont peut-être représenter une espèce de devenir qui, en intensités ou qui, en déterritorialisation, va beaucoup plus loin que le devenir animal.

On peut présenter les choses de deux façons : ou bien on peut dire que finalement, ce qui se passe au niveau des agencements machiniques, c'est une espèce de continuum intensif. Il y a un continuum intensif ou, au lieu qu'il y ait des formes séparées les unes des autres, il y a une transformation, passages d'une forme à une autre par continuité intensive, et ça n'empêche pas qu'il faut marquer des seuils dans cette continuation. Par exemple, je peux très bien présenter le rapport du devenir animal et le rapport du devenir moléculaire sous forme d'un continuum intensif. Je prends là un exemple classique : le double aspect dans la science-fiction où il y a tout un certain thème du devenir-animal, et la manière dont le devenir-animal se trouve relayé par quelque chose qui va encore plus loin, à savoir le devenir-moléculaire. On peut dire qu'il y a une espèce de continuum intensif sur lequel on peut étager devenirs animal et devenirs moléculaires, et il y a un passage, il y a une espèce de seuil, le franchissement d'un gradient. Si on réintroduit d'une manière ou d'une autre la notion de forme, on va se retrouver dans toutes les histoires d'analogies, d'homologies, de structures.

En revanche, tant que l'on s'en tient à la notion de programme, ce n'est pas dangereux pour moi. Il y a un continuum intensif de substance où alors un seuil est franchi. Par exemple, là je reviens à mon exemple : dans les histoires de greffes ou d'œuf, c'est tout simple : quelque chose qui était destiné à devenir appendice caudale du triton, par exemple, est déplacé. Qu'est-ce que ça veut dire "déplacer sur un œuf" ? Ça veut dire: greffer dans une région d'intensité différente. Au lieu de devenir un appendice caudale, ça donne autre chose; justement un seuil a été franchi par migration. La migration, c'est-à-dire que, en plein dans l'œuf, est inscrit un processus de déterritorialisation puisque une partie qui normalement était destinée à devenir ceci dans tel seuil d'intensité, par migration, va donner autre chose ; il y a franchissement d'un seuil. Là, je peux dire que les formes n'ont pas d'importance, que ce qui détermine les formes comme produit

secondaire du point de vue de la représentation, c'est uniquement les migrations. Et les migrations, ça veut dire pas du tout les migrations en extension dans l'espace ; ça veut dire des changements d'intensités.

Je dirais, d'autre part, que ce continuum intensif, on peut bien l'exprimer d'une autre manière. Il y a même trois manières de l'exprimer, et ces trois manières, c'est comme trois coordonnées d'un agencement machinique. On peut dire : il n'y a plus de formes, il y a un continuum intensif des substances... [*Fin de la première partie ; la seconde partie nous manque*]