

Gilles Deleuze

Séminaire sur Spinoza, Les Vitesses de la pensée

Séance 9, le 3 février 1981

Transcription Parties 1, 2 et 3 : Jean-Charles Jarrell ; transcription augmentée, Charles J. Stivale

[La transcription suivante et l'horodatage se basent sur l'enregistrement disponible sur YouTube attribué à WebDeleuze, malgré le fait que la transcription et la traduction ne se trouvent pas au site WebDeleuze. L'autre version de l'enregistrement, attribuée à SocioPhilosophy à YouTube, ne contient pas les 30 seconds de bruit au début, d'où un décalage d'à peu près cette différence.]

Partie 1

[Bruits de la salle, pendant une trentaine de seconds] Vous ne voulez pas fermer, là, la porte ? Il y a une porte ouverte, ouverte... *[Pause]* Bon, alors... Alors, vous voyez, on a bien un problème, parce qu'on tient comme deux bouts de... deux bouts d'une chaîne. Je veux dire, à un bout de la chaîne, on a le monde des signes. [1 :00] Or ce monde des signes, j'ai essayé de montrer en quoi, selon Spinoza, ça va très mal. Et ce monde des signes, c'est vraiment un état de fait. On naît dans ce monde. Vous remarquerez qu'on ne sait pas très bien pourquoi, finalement, la tradition appelle un certain nombre de philosophes après Descartes, on les appelle des Cartésiens, en quoi Leibniz est cartésien, en quoi Spinoza, à plus forte raison, est cartésien. On le cherche plutôt en vain, parce que la chose déjà évidente, c'est qu'il n'y a aucune possibilité d'un... -- je dis ça pour ceux qui connaissent un peu Descartes -- il n'y a aucune possibilité d'un cogito, chez [Spinoza]. Il n'y a aucune possibilité d'une saisie d'un être pensant.

En fait, on est dans un monde de signes, ça signifie quoi ? Eh bien, ça signifie entre autre que je ne peux me connaître que par les affections que j'éprouve, c'est-à-dire, que par l'empreinte [2 :00] des corps sur le mien. C'est un état de confusion absolue ; il n'y a aucun cogito, il n'y a aucune extraction de la pensée ou d'une substance pensante. Donc je suis, vraiment, mais, jusqu'au cou dans cette nuit, dans cette nuit des signes. Et, la dernière fois, j'ai uniquement consacré la majeure partie de notre temps à essayer de définir ce monde des signes, qui est donc un état de fait, ou, si vous préférez --il dira aussi bien, Spinoza -- c'est l'état de nature. Mais l'état de nature, là, il faut le prendre en un sens très large, ce n'est pas l'état ancien, l'état de dans le temps, l'état d'il y a très longtemps, il était une fois... C'est notre état de fait. En fait, nous vivons parmi les signes, nous ne cessons pas d'en réclamer, nous ne cessons pas d'en émettre, et tout ça dans une obscurité et une confusion qui définit le fait, notre état de fait. [3 :00]

Or tout ce monde de signes, avec tous les caractères, à la fois les caractères propres à tous les signes et les genres de signes... Je vous rappelle : caractères propres à tous les signes, c'est : variabilité, associativité, équivocité. Les genres de signes, c'est : les indications --

les signes indicatifs --, les indications, les impératifs et les interprétations. Nous vivons dans un monde d'interprétations, d'impératifs et d'indicatifs. [Pause] Bon.

A l'autre bout de la chaîne, nous avons quoi ? Nous avons en quelque sorte le but, ou l'idéal que nous propose Spinoza, [4 :00] et tel que... On ne peut pas encore le saisir pleinement, mais au moins, on le saisit, on commence à le saisir par un aspect, à savoir, arriver à un monde de l'univocité, un monde qui ne serait plus celui des signes toujours équivoques, mais un monde d'expressions univoques, où ce qui se dit, se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit.

Je pourrais aussi bien, par oppositions aux signes obscurs et confus, le nommer le monde des expressions lumineuses. On a vu le rôle de la lumière là-dedans, que le langage soit de lumière. On a vu tout le thème du dix-septième à cet égard, cette espèce de monde optique de la lumière. Remarquez que déjà, lorsque je dis arriver à un langage de l'univocité, [5 :00] je dis un peu plus qu'une simple interrogation parce que si c'est ça que je me propose, la question même me donne certaines règles. Je veux dire, il ne s'agit pas de rendre univoques des expressions qui ne l'auraient pas été, parce que ça ne marche jamais comme ça. Il y a des signes ou des expressions qui sont fondamentalement condamnées à l'équivocité.

Soit deux exemples : je pose la question : « Dieu a-t-il un entendement ? ». Et j'en reste au niveau de la question, de l'analyse de la question ; je ne prétends pas répondre. Je peux déjà préciser, au niveau de cette question « Dieu a-t-il un entendement ? », je peux déjà dire : s'il a un entendement, ce n'est pas au même sens que [6 :00] l'homme en a un. Pourquoi ? Pour la simple raison que si Dieu a un entendement, c'est un entendement infini qui diffère en nature avec le nôtre. Si Dieu a un entendement, dès lors je ne peux pas échapper à la conséquence suivante, à savoir, que le mot entendement se dit en deux sens, au moins en deux sens. Quand il se dit de Dieu et quand il se dit de l'homme, il ne se dit pas au même sens. Donc, du point de vue d'une règle Spinoziste, l'affaire est déjà jugée : Dieu ne peut pas avoir d'entendement. Si l'homme a un entendement, Dieu n'en a pas. Bon... Vous voyez que déjà, rien que la question, poser la question de l'univocité suffit déjà à éliminer [7 :00] un certain type d'expression.

Deuxième question : Dieu est-il substance ? Là, c'est plus compliqué. Si je dis : Dieu est-il substance ?... -- j'essaie de développer la question, toujours, de ne pas y répondre, hein... sans y répondre, j'essaie de développer la question -- Si Dieu est substance, de deux choses l'une : ou bien l'homme aussi est substance, ou bien l'homme ne sera pas substance. Je continue à développer... Supposons que Dieu soit substance, et l'homme aussi. A ce moment-là, substance est un mot équivoque, puisque ça ne peut pas être dans le même sens que Dieu est substance et que l'homme est substance. Pourquoi est-ce que ça ne peut pas être dans le même sens ? Ça ne peut pas être dans le même sens parce que Dieu sera dit substance en tant qu'il est [8 :00] incréé, comme on dit à cette époque, « en tant qu'il est cause de soi », tandis que l'homme sera substance à son titre de créature. Donc, substance se dira en deux sens, de l'être incréé et de la créature.

Bien plus, il se dira en trois sens, de la créature corporelle et de la créature pensante. Dès lors, je peux dire -- vous voyez, rien qu'en analysant la question...--, si Dieu est substance, avec ma règle d'univocité, avec ma règle d'univocité, je dois dire : si Dieu est substance... -- je n'en sais rien, mais supposons que Dieu soit substance --, il faudra à ce moment-là, s'il y a de l'univocité, il faudra à ce moment-là que l'homme ne le soit pas. Donc, rien que la question de l'univocité -- rien que la question en tant que question --, l'univocité me permet de poser certaines règles d'avance. [9 :00] Ça n'empêche pas qu'on n'est pas tellement, tellement avancés puisque on tient les deux bouts, encore une fois : le monde des signes, qui définit notre état de fait -- des signes obscurs --, notre désir... -- et pourquoi ce désir, d'où vient ce désir ? -- notre désir d'accéder à un monde des expressions lumineuses, à un monde de l'univocité, mais plus je me tourne vers les signes, moins je vois de possibilité d'en sortir. Comment échapper à ce monde des signes qui définit la confusion, qui définit l'obscurité, ou qui définit la conception, là, très originale, que Spinoza se fait de l'inadéquat, avec ses trois têtes très redoutables : l'indicatif, l'impératif, l'interprétatif ? [10 :00]

Alors, là, on est bloqués, quoi, on est bloqués, on ne peut pas avancer, si bien que dans votre lecture de Spinoza, il faut se dire : bon, ben, comment il peut, comment il peut avancer, lui ? Quel moyen, là ? Je veux dire : il y a des moments où on n'a plus le choix. Encore une fois, on se trouve devant un truc sans issue, quoi. On est enfermés dans le monde des signes. Alors, vous voyez, vous pouvez vous dire, il y a toujours moyen de s'en sortir, vous pouvez vous dire : « Et bien, très bien, faut s'y faire... Restons dans le monde des signes ! ». Mais, encore une fois, tout le dix-septième siècle a été une critique du monde des signes. Pourquoi il a été une critique du monde des signes ? Sans doute parce que le Moyen Age, et encore la Renaissance, a développé de magnifiques, même pas théories, [11 :00] de magnifiques théories pratiques des signes, et la réaction, la réaction du dix-septième siècle, ça a été cette critique des signes, pour y opposer les droits purement optiques de l'idée claire et distincte, de l'idée lumineuse.

Alors bon, et Spinoza, il fait partie de ça. Donc, lui, comment il s'en sort ? Moi, je ne vois qu'une manière, alors. On se dit, bon, il n'y aurait qu'une manière, c'est si on avait oublié quelque chose, dans le monde des signes. Il faudrait -- voilà l'idéal, vous comprenez --, on s'en tirerait si... -- dans les conditions de ce problème --, on s'en tirerait si on avait oublié un quatrième type de signe, à savoir : s'il y avait des signes assez bizarres, dans le monde des signes, qui nous donnent non pas la certitude, mais la possibilité de sortir des signes. Ce serait des drôles de signes, ça. [12 :00] [Pause] Alors si... si on pouvait jouer de ces signes-là. Bien sûr, ils seraient encore équivoques, ils seraient complètement équivoques, ces signes puisque, d'une part, ils feraient pleinement partie du monde des signes, mais d'autre part, ils nous donneraient une espèce de possibilité de sortir du monde des signes, si l'on savait les utiliser, si l'on savait les utiliser. Eh bien, j'ai l'impression que constamment dans le spinozisme, chez Spinoza, il y a une espèce de fonctionnalisme ; ce qui l'intéresse, c'est vraiment les fonctions, comment les choses peuvent fonctionner. Alors, des signes, qui par leur fonction, qui par leur nature seraient des signes, ce serait assez paradoxal : par leur nature, ce seraient des signes, mais par leur fonction, ils pourraient nous faire sortir du monde des signes.

Et qu'est-ce qu'on a oublié alors ? Cherchons, [13 :00] si je me dis qu'on a oublié quelque chose. Vous sentez qu'on a oublié quelque chose, que ce monde des signes, en fait, il ne ferme pas sur soi, comme je l'ai présenté. En effet, qu'est-ce que j'ai dit, sur ces signes ? Eh ben, je disais, il y en a trois sortes. En fait, vous pressentez qu'il va y en avoir quatre. Heureusement ! Heureusement, sinon, sinon on serait condamnés au premier genre de connaissance. Quel drame, alors.

Ce monde des signes, je disais : c'est des indications, d'une part. Les indications, c'est quoi ? Vous vous rappelez, là il faut que vous fassiez juste attention, ce n'est pas difficile, tout ça, mais il faut juste de l'attention. Les indications, c'est les effets d'un corps extérieur sur le mien ; c'est l'empreinte d'un corps extérieur sur le mien. C'est la trace, c'est l'empreinte. Et c'est cela que Spinoza [14 :00] appelle affections, *affectio*, ou idées, ou perceptions. [Pause] Ce sont des perceptions. Par exemple : l'empreinte du soleil sur mon corps, quand je dis « oh, il fait chaud ! ». [Pause]

Deuxième type de signes, les impératifs. On a vu comment ils sortaient des perceptions, sous la forme des causes finales. Cette fois-ci, les causes finales, c'est du domaine de l'imagination. C'est, comme on disait au Moyen Age, des êtres d'imagination, ou des fictions. Seconde sorte de signes, c'est les fictions, fondées sur les causes finales. [15 :00]

Troisième type de signes : les interprétations. Cette fois, c'est des abstractions, les interprétations. J'abstrais une idée de montagne, et je dis « Dieu est la plus haute des montagnes, c'est la montagne des montagnes ». C'est un pur abstrait. Vous voyez : perception, fiction, abstraction.

Qu'est-ce que j'ai oublié ? Les perceptions, je disais, ce sont -- à la rigueur, dans la rigueur de la terminologie Spinoziste --, ce sont les perceptions ; c'est la même chose que affections, *affectio*, ou idées. Mais vous vous rappelez qu'il y avait autre chose, et que les fois précédentes, j'ai bien distingué, selon les termes mêmes de Spinoza, [16 :00] les *affectios* et les *affectus*. Les *affectios*, c'est donc l'idée... -- ou les perceptions, c'est pareil --, c'est l'idée de l'empreinte d'un corps extérieur sur le mien. A chaque instant, j'ai des affections ; seulement, dès que je tourne la tête, mon affection change. Donc, l'affection, c'est toujours la coupe instantanée.

Et je disais : il y a l'affect, l'*affectus*, c'est quoi ? Je peux dire de toute affection, à un moment donné -- les affections que j'éprouve à un moment donné, vous vous rappelez, là, la terminologie de Spinoza est très stricte, mais si vous ne l'avez pas présente, vous ne pouvez pas comprendre -- [17 :00] à tout moment, les affections que j'éprouve à ce moment effectuent -- réalisent -- ma puissance. Ma puissance s'effectue sous et par les affections que j'éprouve à tel ou tel moment. Ça, c'est une proposition très claire. Mais ça n'empêche pas que, dès lors, si j'introduis la dimension de la durée, toute affection, à un moment donné, effectue ma puissance, mais elle n'effectue pas ma puissance sans la faire varier dans certaines bornes, à savoir : [18 :00] ma puissance est effectuée par des affections de toutes manières, aussi parfaitement qu'elle peut l'être de toutes manières, mais de telle manière que tantôt cette puissance est diminuée par rapport à l'état précédent, tantôt cette puissance est augmentée par rapport à l'état précédent.

Et ce que Spinoza appelle *affect*, par différence avec affection, c'est l'augmentation ou la diminution, c'est-à-dire le passage. L'affect, c'est le passage d'une affection à une autre affection, mais l'affect n'est pas une *affectio* ; ce n'est pas une affection. C'est le passage d'une affection à une autre, une fois dit que ce passage enveloppe, implique, ou bien augmentation de ma puissance ou bien diminution de ma puissance, qui de toutes manières est effectuée, par l'affection, à tel degré. [19 :00] Ça, il faudrait que ce soit très, très clair. Si vous comprenez ça -- avant d'être sûr que ce soit clair, c'est-à-dire que... -- je recommence si ce n'est pas très clair parce que, sinon, vous ne pouvez plus rien comprendre, je crois. J'ajoute ceci : dès lors, on la tient, notre quatrième espèce de signe. On ne sait pas à quoi ça va nous servir, mais je vois bien que j'avais négligé un quatrième type de signe.

Revenons à mes *affectios*. Ce sont des signes indicatifs. Essayons de préciser. Signes indicatifs, ça veut dire : effets d'un corps sur le mien. Ça indique, ça indique en partie la nature du corps extérieur, et en plus grande partie la nature de mon corps affecté. [Pause] Bon. [20 :00] Toute affection est aussi parfaite qu'elle peut l'être. En d'autres termes, ce que Spinoza... sa perfection, c'est quoi ? C'est la quantité de réalité, dit Spinoza, la quantité de réalité qu'elle enveloppe. Toute affection enveloppe une quantité de réalité. Vous voyez, c'est vrai que le soleil a tel effet sur mon corps. Alors, c'est certainement faux lorsque, de cet effet, je tire des conclusions sur la nature du soleil, mais en revanche, c'est vrai qu'il a tel effet sur mon corps. Cette affection, en tant que vraie, se définit par une quantité de réalité. On dirait, là, pour employer des termes mathématiques simples, que c'est une quantité scalaire. [21 :00] Elle vaut ce qu'elle vaut, voilà. Il y a des quantités de réalité. Une affection a plus ou moins de réalité.

Lorsque je passe à l'*affectus*, le passage, c'est-à-dire : augmentation de puissance ou diminution de puissance, ce n'est pas du tout une quantité de réalité, là. C'est quoi ? C'est beaucoup plus ce qu'on pourrait appeler une quantité vectorielle. Augmentation de puissance, diminution de puissance sont deux vecteurs. La règle des quantités vectorielles, ce n'est pas du tout la même que la règle des quantités scalaires. Alors, on tient quelque chose. La quatrième espèce de signe que [22 :00] j'avais négligée, c'est les signes vectoriels. Les augmentations de puissance ou les diminutions de puissance c'est-à-dire les *affectus*, les affects, sont des signes. Signes de quoi ? Les *affectus* sont signes de l'augmentation ou de la diminution de puissance. Qu'est-ce que c'est que les *affectus* ? Du moins, les *affectus* de base, les affects de base, on l'a vu : c'est la joie et la tristesse, joie égale augmentation de puissance, tristesse égale diminution de puissance, c'est les deux vecteurs. Eh bien, je dirais : tristesse et joie sont les signes vectoriels. Ça va ?

Alors, on a fait un tout petit progrès, mais ça va nous servir, parce qu'il ne nous reste plus qu'une question -- évidemment elle va être compliquée --. La question qui nous reste, c'est : bon, et ben très bien, en quoi les signes vectoriels, à supposer qu'ils le puissent, nous permettent-ils de sortir du monde des signes ? [23 :00] Et en effet, je crois très fort, là, que chez Spinoza, s'il n'y avait pas ce quatrième type de signe, ces augmentations et ces diminutions de puissance, on serait condamnés à l'inadéquat ; on serait condamnés, là, vous vous rendez compte, on serait condamnés à, à ce monde obscur, à ce monde nocturne, là, des, des affections. Et dès lors, des impératifs, et des... S'il n'y avait pas la

joie et la tristesse, bizarre, c'est comme si la joie et la tristesse, les augmentations et les diminutions de puissance -- peut-être pas les deux...--, mais c'est comme si les affects étaient déjà, dans le monde obscur des signes, dans le monde nocturne des signes, comme des petites lueurs, des petites lueurs comme ça, espèces de vers luisants. Bon. [24 :00]

C'est peut-être ça qui va nous ouvrir au monde optique. La joie et la tristesse ? Sans doute pas, sans doute pas les deux. Sans doute qu'il y a un mauvais vecteur, il y a un... Si c'est des signes vectoriels, la joie et la tristesse, il y a un vecteur qui nous rabat sur le monde des signes, ça irait très bien, ça... Et puis un vecteur -- il s'agit de se mettre sur ce vecteur, comme on dit, se mettre sur un vecteur -- Il y aurait deux vecteurs, alors, vous voyez : un vecteur, comme ça [*geste de Deleuze*], et puis un vecteur comme ça [*geste de Deleuze*]. Il y en a un qui nous rabat sur le monde des signes, et il y en a un qui nous fait gicler -- ou qui peut... pas sûr...--, qui contient une chance de nous sortir du monde des signes. Vous sentez d'avance que ce bon vecteur, c'est la joie. [25 :00] Voilà.

Donc, j'en suis exactement là ; on a un peu progressé, quand même. J'en suis exactement là : et comment, comment opère ce vecteur ? Donc, là je fais un appel très solennel, très émouvant, parce que... : je recommence tout si ce n'est pas très, très clair. Je veux dire : comme tout le reste dépend de ce point, je ne veux pas avancer si... Je veux dire, voilà exactement ce qu'il faut : que vous ayez compris, que j'aie dit très clairement en quoi les affects sont un quatrième type de signe. Si vous n'avez pas compris, je recommence. [*Pause*] Ça va ?... Oui ?... Oui ?... Alors je continue. Bien... bien, bien, bien... [26 :00] Et vous comprenez tout ça ? [*Pause*] Non, je ne dis ça pas du tout pour... Mais, ça m'étonne, parce que ça me paraît très difficile. Si vous, ça vous va, c'est très bien... Bon ! Eh ben voilà, là, je trouve que... Il nous dit, alors... À ce point, il nous dit des choses qui vont devenir extrêmement simples. Il nous dit : voilà, vous comprenez, dans la vie, et ben, qu'est-ce que vous avez à faire ? A ce premier... Donc, pour le moment, j'en suis exactement à ça : essayer d'esquisser les étapes de la sortie du monde des signes. On est encore dedans, hein, on n'en est pas sortis.

On a une idée : ah, si, si je me mets sur ce vecteur-là, peut-être que je vais en sortir, mais comment, pourquoi ? [27 :00] Et comment se mettre sur ce vecteur-là ? Et bien supposez que je fasse ceci en vertu d'une nature particulièrement douée. Supposez que... Ce n'est pas tellement compliqué d'un certain point de vue ; vous allez même penser, j'espère, que c'est des choses que toute une tradition philosophique ont toujours dit, par exemple, depuis Epicure. C'est en effet une tradition assez Epicurienne, mais en un sens, au vrai sens d'Epicure, qui ne consiste pas du tout à dire « amusez-vous », qui consiste à dire beaucoup plus : à nous convier à une entreprise de sélection, qui consiste d'abord en une espèce de parti pris : « non, on ne me fera pas croire qu'il y ait quelque chose de bon dans la tristesse ! Toute tristesse est mauvaise ! ». [28 :00] Alors on peut me dire, d'accord, je ne suis pas idiot, ça je peux le comprendre, que les tristesses sont inévitables, tout comme la mort, tout comme la souffrance, oui. Mais chaque fois que je verrai quelqu'un qui essaie de me persuader que, dans la tristesse, il y a quelque chose de bon, d'utile ou de fécond, je flairerai en lui un ennemi, pas seulement de moi-même, mais du genre humain. C'est-à-dire : je flairerai en lui un tyran, ou l'allié du tyran, car seul le tyran a besoin de la tristesse pour asseoir son pouvoir. Bon.

Or, c'était déjà ça, Epicure... Je veux dire, c'était déjà ça la dénonciation du tyran chez Epicure, c'était déjà ça la dénonciation de la religion chez Epicure. Ben là, Spinoza, il est très, très [29 :00] disciple d'Epicure, et cette tradition, elle n'avait pas cessé... Il y a une tradition qui est assez mal vue, dans, dans l'histoire de la philosophie, mais qui se marque par de grands auteurs, qui passe par Lucrèce, enfin qui... Bien, alors...

Alors, cette première étape, il s'agit de quoi ? Il s'agit de faire vraiment œuvre de sélection, sélectionner les joies, autant qu'il est en moi, autant qu'il est en moi. Ça veut dire quoi ? Ça veut dire, ben oui, il y a bien des tristesses inévitables, mais encore une fois, je comprends ce que veut dire une tristesse inévitable. Quelqu'un que j'aime meurt, ça c'est une tristesse, tristesse inévitable, ça arrive, je n'y peux rien. En revanche, là où je peux, c'est [30 :00] faire, comment dirais-je, gonfler cette tristesse, la gonfler à l'infini, faire la somme et la re-sommation de la tristesse. M'en barbouiller, m'enfoncer dedans, ça je peux, ça, je peux. C'est même le vecteur tristesse qui m'invite à ça, à faire cette espèce de sommation très bizarre où plus que ça va mal, plus que finalement, j'éprouve une joie étrange. Tiens, je viens de dire, plus j'éprouve une joie étrange, plus que ça va mal, plus que j'éprouve une joie étrange, ça veut dire que ce n'est pas aussi simple que je disais tout à l'heure, ma sélection.

Et ça, c'est tout le livre III de l'*Ethique* qui me paraît [31 :00] extraordinairement malin, en ce sens. S'il s'agissait simplement de sélectionner les joies, en éliminant le plus que je peux les tristesses, ce serait déjà quelque chose. Mais pour Spinoza, ce ne serait pas, ce ne serait pas un véritable art de vivre. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas deux lignes pures, c'est là que ça devient important, et tout le livre III le montre très bien. Il n'y a pas deux lignes pures : une ligne de tristesse et une ligne de joie. Il n'y a pas une ligne où les tristesses s'enchaînent avec les tristesses, et une ligne où les joies s'enchaînent avec les joies. Pourquoi ? Parce que les lignes de tristesse sont elles-mêmes rythmées par des joies d'une certaine sorte. Les lignes de joie sont elles-mêmes rythmées par des tristesses d'une certaine sorte. [32 :00] Seulement, ce qui compte -- vous voyez, on est presque réconfortés --, ce qui compte, c'est que les joies qui interviennent sur les lignes de tristesse ne sont pas du tout de même nature que les joies qui interviennent sur les lignes de joie.

Quelle différence ? La ligne de tristesse, elle est fondamentalement diminution de la puissance d'agir, et vous comprenez pourquoi, c'est très, là, c'est très mathématique, presque. C'est vraiment la méthode géométrique, chez Spinoza. En effet, la tristesse, c'est la diminution de la puissance d'agir. Quand est-ce que j'éprouve un affect « diminution de la puissance d'agir » ? Lorsque l'affection que j'éprouve est, sur mon corps, l'empreinte d'un corps qui ne convient pas avec le mien. Un corps ne convient pas [33 :00] avec le mien, il diminue ma puissance d'agir, je suis affecté de tristesse, *affectus*, mon affect est de tristesse. Immédiatement, on peut en conclure ce qu'est la haine. La haine c'est l'effort que je fais dès lors, en vertu de ma puissance, pour détruire l'objet qui m'affecte de tristesse. Quand vous êtes affecté de tristesse, vous cherchez à détruire l'objet qui vous affecte ainsi. Vous direz que vous haïssez cet objet qui ne vous convient pas.

Supposez que vous arriviez à détruire cet objet, [34 :00] dès lors, à supprimer votre tristesse, ben dès lors, vous éprouvez une joie. Spinoza va jusqu'à faire un théorème, ainsi intitulé : « celui qui imagine la cause de sa tristesse détruite se réjouit », sous la forme « eh, ben celui-là, je l'ai eu ! ». Une joie ! Remarquez que, là, donc, sur la ligne de tristesse, vous avez une ligne de tristesse : tristesse, haine, puis bien d'autres choses, il y a une joie qui intervient : joie d'imaginer ou de faire que soit détruit, l'objet qui cause la tristesse. Mais c'est une joie très bizarre. C'est une sale petite joie... [*Interruption de l'enregistrement*] [34 :55]

Partie 2

[35 :00] ... à savoir, en effet, on est tellement compliqué, on est composé d'une manière tellement complexe qu'il se peut très bien qu'une joie m'affecte en certaines parties de moi-même, mais que le même objet qui me donne de la joie en certaines parties de moi-même me donne de la tristesse en d'autres parties. Je dirais que les joies qui interviennent sur les lignes de tristesse sont nécessairement des joies indirectes, ou partielles.

Au contraire, même démonstration pour la ligne de joie. La ligne de joie, c'est quoi ? C'est tout ce qui s'enchaîne à partir de ma rencontre avec un corps qui convient avec le mien. Supposez que le corps qui convient avec le mien, donc ce corps qui convient avec le mien, je l'aime. De même [36 :00] que la haine découlait de la tristesse, l'amour découle de la joie. [*Pause*] Alors vous avez une ligne de joie, là : joie, amour pour la chose qui vous donne de la joie, etc. Cette fois-ci, en quoi ça c'est des joies d'une autre nature que les joies qui intervenaient sur les lignes de tristesse ? C'est que ce sont d'autant plus des joies qu'elles seront directes et complètes, par opposition aux joies de compensation, indirectes et partielles, qui intervenaient sur la ligne de haine. Elles seront directes et complètes, c'est-à-dire que vous éprouverez de la joie pour la chose elle-même. Votre puissance augmentera. Vous vous rappelez -- là je ne reviens pas là-dessus -- pourquoi, qu'est-ce que veut dire chez Spinoza, augmentation ou diminution de puissance ? Enfin, je le redis très vite, [37 :00] si vous ne l'aviez pas à l'esprit : c'est à la lettre augmentation et diminution de puissance, la joie et la tristesse, puisque dans un cas, celui de la joie, la puissance de la chose extérieure qui convient avec vous propulse votre puissance, c'est-à-dire fait qu'elle augmente, relativement, tandis que dans l'autre cas, celui de la tristesse, la rencontre avec la chose qui ne convient pas avec vous va investir votre puissance, qui est tout entière immobilisée pour repousser la chose, et cette puissance fixée, immobilisée, est comme soustraite de vous, d'où : votre puissance diminue. Donc là, vous avez bien les deux vecteurs : augmentation, diminution.

Donc vous voyez que ce à quoi Spinoza nous convie, en tant que disciple d'Epicure, c'est vraiment une sélection de, la sélection des deux lignes. [38 :00] Et, qu'il y ait des tristesses inévitables, encore une fois... Par exemple, la chose aimée meurt, l'objet aimé meurt, ah bon, c'est triste... Et ça ne veut pas dire, Spinoza ne dit pas, « ne faut pas s'en faire... ». Non, mais il faut le prendre comme une tristesse inévitable. Les seules tristesses permises ou conservées sur les lignes de joie, c'est les tristesses que vous vivez comme inévitables. Bon, alors, voilà : c'est ça que j'appelais le premier effort de la raison avant même qu'il y ait de la raison. C'est se mettre sur ce vecteur augmentation de puissance.

Comment se mettre sur ce vecteur ? On a une réponse : [39 :00] en sélectionnant les joies, en sélectionnant les lignes de joies. Et c'est un art très compliqué.

Comment faire cette sélection ? Spinoza nous a donné une réponse, et je disais que cette réponse préfigure un thème qu'on retrouvera ensuite chez Rousseau, à savoir : le premier effort de la raison comme art sélectif, et qui consiste en une règle pratique très simple : sachez de quoi vous êtes capables, c'est-à-dire évitez de vous mettre dans les situations qui seront empoisonnantes pour vous. Et je crois que lorsque [Spinoza] dit « qu'est-ce que peut un corps ? », lorsqu'il lance cette question, ça veut dire entre autres ça... Ça ne veut pas dire que ça, ça veut dire entre autres, ça, ça veut dire : Mais regardez votre vie, vous n'arrêtez pas, vous n'arrêtez pas de vous mettre dans les situations que précisément et personnellement, vous, vous ne pourrez pas supporter. [40 :00] Et en effet, en ce sens, vous les fabriquez, vos tristesses. Bon, pas toujours, mais vous en rajoutez, par rapport aux tristesses inévitables du monde, vous en rajoutez toujours. C'est ça, l'idée de Spinoza : la tristesse, finalement, bien sûr, c'est inévitable. Mais, ce n'est pas de ça que l'humanité meurt. L'humanité meurt de ça que, à partir des tristesses inévitables, elle s'en rajoute. C'est une espèce de fabrication de tristesse, d'usine à tristesse fantastique, quoi. Et il y a des institutions pour engendrer la tristesse, la télé, tout ça, quoi... Bon, il y a des appareils, et c'est forcé qu'il y ait des appareils à tristesse. Il y a des appareils à tristesse parce que tout pouvoir a besoin de la tristesse. Il n'y a pas de pouvoir joyeux. [41 :00]

Bon, [Pause] alors, vous voyez, bon, on en est là. Mais ça nous mène où ? En quoi ça nous fait sortir des signes ? Bon, je sélectionne mes joies, d'accord, mais je ne sors pas des signes, c'est toujours un signe vectoriel, je peux dire simplement que j'y suis mieux. En quoi c'est une petite lueur qui vient briser l'obscurité des signes ? Voilà la deuxième étape de la raison. Donc, sur ma ligne de joie sélectionnée, -- et encore une fois, ce n'est pas une recette, hein, il faut les trouver. Mes joies à moi, ce n'est pas celles du voisin. Bon... [II] faut les trouver. -- Vous me direz : mais vos joies à vous, elles peuvent embêter quelqu'un d'autre. Non ! Si vous avez compris la première étape, non. Elles ne peuvent pas embêter quelqu'un d'autre, parce que les joies, à moi, [42 :00] qui embêtent quelqu'un d'autre, c'est les joies des lignes de haine. Tandis que si j'ai fait la sélection de mes lignes de joie, je me tire, finalement, mais je n'embête personne. Je ne peux pas. Je veux dire, ce n'est pas mon affaire, parce qu'embêter quelqu'un et la joie d'embêter quelqu'un, c'est très lié aux lignes de haine. Bon, mais enfin, on n'avance pas assez vite. D'accord, d'accord, mettons, supposons, d'accord...

Alors, où ça me mène ? C'est ça le deuxième aspect de la raison. Supposez que... Remarquez, hein, je veux dire : je n'ai pas triché ! J'en suis resté absolument aux données du monde des signes, à savoir : je ne connais un corps que par les effets qu'il a sur le mien, je ne connais les autres corps que par les effets qu'ils ont sur le mien. [43 :00] Je reste donc dans le domaine de l'*affectio*. Tant que je ne connais les corps que par les effets qu'ils ont sur le mien, je reste dans le domaine des affections passives -- non, pas des... c'est idiot ! --, je reste dans le domaine des affections, et les affects correspondants, que ce soit diminution de puissance mais aussi bien augmentation de puissance, les affects correspondants sont passifs. Ce sont des passions, en effet, puisqu'ils renvoient aux effets extérieurs d'un corps extérieur sur le mien. C'est donc une passion. La joie que

je viens de sélectionner est une passion non moins que les tristesses. C'est les deux [44 :00] vecteurs de la passion.

Eh ben je dis : deuxième aspect de la raison, supposez que... -- mais ça suppose le premier aspect --, supposez que vous ayez quand même réussi relativement -- puisque que vous ne pouvez pas réussir absolument, il y a des tristesses inévitables --, supposez que vous ayez réussi relativement à sélectionner les joies, que vous ayez bien fait votre ligne de joie – alors, bien sûr, elle peut toujours être cassée, paf ! la maladie, la mort, la perte de l'être aimé, etc., des êtres aimés, bon, tout ça. Une ligne, elle peut toujours être complètement interrompue, saccagée ; tant pis, tant pis, c'est comme ça... bon... eh ben, voilà... -- Et supposez que... Vous voyez, ce n'est pas une ligne droite, c'est une ligne tout à fait, vraiment, elle passe entre les choses, [45 :00] quoi... Elle va là, elle se brise, elle continue, elle reprend. Mais, comme des vers, vous cherchez obstinément votre ligne de joie. Ce qui veut dire bien autre chose que chercher le plaisir. Ça veut dire quoi, finalement ? Ça veut dire : vous cherchez votre rencontre avec des corps qui conviennent, que ce soit le soleil ou l'être aimé, ou les collections de timbres, n'importe quoi. Si, c'est ça votre affaire, hein... [Rires] Bon, [Pause] alors, ainsi vous ne cessez pas d'augmenter votre puissance, mais vous restez dans la passion.

Alors c'est là où il y a un petit bond et, sans doute, un seuil variable pour chacun. C'est comme si Spinoza nous disait : Eh ben, vous voyez, réfléchissez un peu, parce que... [46 :00] ou plutôt ne réfléchissez pas ; retrouvez votre vie. Pour chacun de nous, il y a un moment où cette accumulation de puissance -- il a augmenté, sa puissance, à travers mille détours, là, en sélectionnant sa ligne de joie --, eh bien, tout se passe comme si, à un certain niveau x, puisque variable pour chacun, d'une certaine manière, on pourrait dire que celui-là a acquis et possède sa puissance, c'est-à-dire il a si bien augmenté, il a si bien su augmenter sa puissance -- affect passif – qu'on dirait qu'il entre en possession de cette puissance. Il l'a, ou bien il est tellement près de l'avoir, très près de l'avoir, il l'a ; disons en gros qu'il l'a. [47 :00]

Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Là, c'est encore un point où il faut que vous fassiez très attention. Ça veut dire qu'il sort du domaine des passions. Ça veut dire qu'il sort du domaine des passions, et qu'est-ce que ça veut dire, sortir du domaine des passions ? Le domaine des passions, vous vous rappelez, il doit être défini exactement comme ceci : Il y a passion, mes affects sont des passions tant que mes affections sont la simple perception... sont, dans la rencontre que je fais avec d'autres corps, sont la simple perception de l'effet du corps extérieur sur le mien. [Pause] Tant que je connais les corps par l'effet [48 :00] que le corps extérieur a sur moi, tant que je connais ainsi les corps, je peux dire que mes affections sont inadéquates, et que mes affects sont des passions, que ce soit des joies ou des tristesses. Donc lorsque je dis tout se passe comme si, à l'issue de la sélection de cette ligne de joie, j'atteignais un point, un seuil variable pour chacun, où là, je peux dire : Ah, celui-là, il la possède, sa puissance, à quoi je le reconnais, que quelqu'un possède... ? A n'importe quoi : à sa manière de marcher, à sa manière d'être doux, à sa manière d'être en colère quand il l'est... à je ne sais pas quoi... à son charme... -- je ne sais pas ; [49 :00] ce n'est pas à des choses très raisonnables que je reconnais ça -- à une espèce d'accord avec lui-même. [Pause]

Alors, bon, qu'est-ce que je disais, oui... Donc, quand je dis : eh ben là, maintenant, ma puissance, je la tiens, ça veut dire -- si ça veut dire quelque chose -- ça veut dire que je ne connais plus les corps par le simple effet qu'un corps extérieur a sur le mien, puisque ça c'était le domaine de la passion, c'était le domaine des joies et des tristesses, tout ça. Tant que je ne possédais pas encore ma puissance, ma puissance simplement augmentait ou diminuait, mais je ne la possédais pas. Quand je la possède, il faut que quelque chose ait changé. [50 :00] Qu'est-ce qui a changé, alors ? Et bien plus, c'est ce quelque chose qui a changé qui va me permettre de définir plus sérieusement ce terme : que signifie « posséder sa puissance » ? Qu'est-ce qui peut avoir changé ? Alors, il faut reprendre, là... J'ai comme point de repère : eh bien, c'est un état, ce deuxième état, c'est un état où je ne connais plus les corps extérieurs simplement par l'effet qu'ils ont sur le mien, par l'empreinte qu'ils ont sur le mien. Par quoi d'autre, que je pourrais les connaître ?

Alors là doit se faire en nous tous une illumination. Eh oui, on le sait déjà ! On le sait déjà parce qu'on en a parlé précédemment. Qu'est-ce que j'ai d'autre, [51 :00] comme possibilité ? Je ne connais plus les corps par l'effet qu'ils ont sur le mien mais, mais, mais, je les connais, sous les rapports qui les constituent, en tant que ces rapports se combinent avec les rapports qui me constituent. Ce que je saisis, ce ne sont plus des effets d'un corps sur le mien, ce sont des compositions de rapports entre un corps et le mien. Différence immense, immense, immense différence.

Vous me direz, qu'est-ce que c'est que cette connaissance ? On croirait, à lire Spinoza, comme ça, que [52 :00] c'est très abstrait. Alors ça veut dire faire des mathématiques ? Ça peut vouloir dire ça ; ça peut vouloir dire faire des mathématiques, mais combien ça déborde faire des mathématiques. Je prends deux exemples : quand est-ce que je peux dire « je sais danser » ou « je sais nager » ? Ces exemples, ils ne sont pas dans la lettre de l'*Éthique*, ils ne sont pas... mais il aurait pu les prendre, il aurait pu tout à fait les prendre -- « Je sais nager dans un canal hollandais », « Je nage à Amsterdam », « Je vais danser le samedi soir à Amsterdam » -- Bon, qu'est-ce que ça veut dire « je sais nager, je sais danser », si je le sais ? Qu'est-ce que ça veut dire, mettons, qu'est-ce que ça veut dire « je ne sais pas nager », ou « je ne sais pas bien... » ? « Ah... tu viens nager ? [53 :00] Non, je ne sais pas très bien, j'ai peur de me noyer... »

Bon, vous comprenez, là ce n'est pas des mathématiques. Quelqu'un qui ne sait pas nager, c'est quelqu'un qui ne comprends rien à quoi ? Il ne comprend rien au mouvement d'une vague, il ne comprend rien au mouvement de la vague. Ça veut dire quoi ? Il ne comprend rien au mouvement de la vague. Il entre dans l'eau... D'abord, il entre mal dans l'eau, hein... -- j'en parle parce que je nage très, très mal, donc [*Rires*] -- il entre mal dans l'eau, ça veut dire quoi, ça ? Vous comprenez, on est constamment réduit à quoi ? A attendre. Attendre avec... en même temps, ça se précipite, dans ma bouche... attendre avec... Si j'attends, je suis sûr d'être triste ! Oh, tiens, l'attente, est-ce que ce n'est pas un ressort de la tristesse fondamentale ? Chaque fois que j'attends, je suis fait déjà. [54 :00] Je suis déjà fait, je m'attriste, quoi... Euh bon, forcément, n'attendez jamais. Vous pouvez attendre dans l'espace. Qu'est-ce que ça peut faire attendre dans l'espace ? Vous pouvez être là comme une borne, on peut toujours attendre... Mais n'attendez pas en un autre

sens, non.... Ne faut rien attendre, parce que... Spinoza, il dit aussi des choses... N'ayez pas d'espoir...

Et en même temps, Spinoza, c'est le contraire d'un monde désespéré, mais l'espoir... C'est complètement le noyau. C'est de l'analyse de noyau. Vous trouverez toujours dans l'espoir un noyau de tristesse, la conjuration de la tristesse. La joie de l'espoir, c'est la conjuration de tristesse, c'est-à-dire c'est de la mauvaise joie. Bon, mais enfin, j'entre dans l'eau, alors ça mouille... Alors là-dessus, bon, je me recroqueville. Pan, je reçois une vague en pleine gueule, bon, oh là là, je commence à pousser des cris, [55 :00] j'étouffe... Une autre vague arrive, bon, en plein... Ça m'assomme, tout ça. [Rires] Je roule -- grotesque, en plus -- alors, la tristesse du ridicule, qui vient s'ajouter à ça. [Rires]

Qu'est-ce que j'ai fait ? J'ai vécu sur un rythme où perpétuellement j'attendais l'effet du corps extérieur sur le mien -- en appelant corps la mer, hein -- Bon, voilà, j'attendais l'effet. Alors je pouvais avoir des joies, en effet, là... J'avais des petites joies : « Oh c'est rigolo, ça », [Rires] « Oh, t'as vu, t'as vu la belle vague, là ? », « Je l'ai eue, je l'ai eue, cette fois elle ne m'a pas assommé... ». [Rires] Très bien. Et on passe tous par là, et apprendre quoi que ce soit, c'est une analyse de ce que signifie apprendre, quoi. Apprendre, c'est ça. Mais, qu'est-ce que c'est, l'apprentissage ? Quand vous allez peu à peu sélectionner ; sélectionner quoi ? [56 :00] Et ben, savoir nager, c'est quoi ? C'est savoir qu'un corps, ça a des aspects. Ça va être vraiment : organiser la rencontre. Apprendre, c'est toujours organiser la rencontre. Précisément, il n'y a jamais... les mauvaises rencontres, c'est les rencontres de plein fouet. Il faut savoir, quand on entre dans l'eau, je suppose... Mais encore faut-il... il y a des gens qui n'y arriveront jamais ; mais à ce moment-là, ils n'ont qu'à pas aller à la mer. [Rires] C'est tout simple. Ils n'ont qu'à ne pas se mettre dans la situation impossible. Ce n'est pas mal, de ne pas savoir nager, ce n'est mal que sur la plage. Ce n'est pas mal de ne pas savoir danser, sauf dans un endroit : les dancings. Si vous vous mettez dans la situation impossible : vous ne savez pas danser, et en même temps, une obscure volonté têtue [57 :00] fait que vous voulez faire chier tout le monde et aller au dancing quand même, [Rires] c'est la catastrophe ! Alors là, il va y avoir une culture de la tristesse ; vous allez faire payer aux autres le fait de les avoir accompagnés au dancing, et puis alors là, ça va être la vengeance, ça va être le monde de la vengeance, vous allez vous conduire comme une vraie brute, vous allez... [Deleuze ne termine pas]

Il y a une nouvelle de Tchekhov admirable, admirable. C'est dans un petit district russe, - - je ne m'en souviens mal, elle me vient à l'esprit -- et il y a un petit fonctionnaire amer, tout ça, tout à fait amer, et il va au bal donné par le général du district, et sa femme s'est faite belle. Et il se dit déjà sur le chemin de l'aller, il se dit : « Oh... elle est belle... », et il se sent de plus en plus miteux, lui, de plus en plus minable. Et elle est belle, elle est belle quand même... mais, bien loin que ça lui donne une espèce de fierté, de joie, [58 :00] ça lui donne de la haine : « t'es belle, toi... oh, salope, t'es belle... ». [Rires] Et il va au bal. Et il s'aperçoit que sa femme, là, est lumineuse. Elle est lumineuse pas du tout pour de mauvaises raisons inavouables et honteuses, mais parce qu'elle est heureuse, elle est heureuse pour un soir. Alors il se dit dans son coin : « toi, je ne vais pas te manquer... ». [Quelqu'un demande à Deleuze de parler plus fort ; rires] Oui, mais une histoire comme

ça, qui est très intimiste... [Rires] Alors... Voilà qu'il se dit : « tu vas voir, tu vas voir... ». Alors, elle, elle est transformée, elle est transformée... Alors il lui dit « viens, viens, j'ai quelque chose à te dire... », qu'il lui dit, dans la panique, lui, dans la panique... Ça ne peut pas [59 :00] durer, ça... Il lui dit : « Tu as flirté avec le capitaine, là... », [Rires] et elle dit : « non, non... », elle ne sait même pas qui est le capitaine, elle n'a rien fait, rien fait... « si, si... », et il commence à élever la voix, et elle, dans la panique à son tour, lui dit : « non, non, pas de scandale, ne fais pas de scandale... ». « Ah bon », qu'il dit, « et bien partons tout de suite ! » Elle dit : « je t'en supplie, je t'en supplie, je ne t'ai jamais rien demandé de ma vie, laisse-moi encore une heure... ». Alors, il la tient bien, il la tient bien, et il dit : « non, non... non, je fais un scandale ». [Rires] Elle part, elle part, et elle marche, et lui se met un peu derrière, et elle pleure... et il est un peu derrière, et il la regarde, et à mesure qu'elle marche sa silhouette s'affaisse, et lui connaît une joie, une joie intense : « je l'ai eue, je l'ai eue, je l'ai eue... ». Alors évidemment, c'est le monde de Tchekhov, [60 :00] ce n'est jamais très... il ne les rate pas, Tchekhov... Or, c'est le même Tchekhov... Enfin, peu importe.

Bien, et ben, vous voyez, vous voyez, je disais ça à propos de la danse, mais savoir quelque chose, ce n'est pas savoir les mathématiques, je dirais c'est beaucoup plus, c'est des mathématiques vivantes. Savoir nager, c'est savoir présenter d'abord à la vague l'aspect de son corps sous lequel ce corps se conjugue dans son mouvement avec le mouvement de la vague. Vous voyez ? [Pause] Chez un auteur grandiose, qu'est-ce que c'est être capitaine de bateau ? Un bon capitaine ? Un bon capitaine... -- je pense à un auteur si admirable, parce que j'en ai relu il n'y a pas longtemps, polonais-anglais, qui est [Joseph] Conrad. Dans les romans de Conrad, vous avez toutes les tempêtes possibles, puisqu'il était marin de métier et qu'il en tire son œuvre. Il y a toutes les [61 :00] tempêtes possibles, dont on apprend, en lisant Conrad, qu'elles sont extraordinairement diverses. Un bon capitaine, c'est, suivant la nature de la tempête, celui qui met son bateau à la vitesse et dans la position par rapport à la vague la meilleure, pour que le mouvement de la vague et le mouvement du bateau se composent, au lieu que le mouvement de la vague décompose le mouvement du bateau.

Savoir danser, c'est la même chose. Savoir danser, c'est précisément présenter son corps sous l'aspect sous lequel il se compose, en termes de danse, avec le corps du ou de la partenaire. C'est généralement ça qu'on appelle un rythme. Bon, si c'est une mathématique du rythme, personne n'a rien contre, ce n'est pas faire des mathématiques. [62 :00] C'est vraiment, donc, saisir les choses non plus sous l'effet qu'elles ont sur mon corps, en attendant cet effet, mais saisir les choses sous les compositions de rapports entre elles et mon corps. Quand vous atteignez ce savoir-vivre, vous pouvez dire : « je possède ma puissance ». Avant, vous ne pouviez dire qu'une chose : « je tends à augmenter ma puissance ».

A ce moment-là, vous ne voyez plus tellement des choses, des objets. C'était au moment des affections inadéquates, c'était au premier moment où vous voyiez des objets. A ce second moment, vous ne voyez plus guère que des rapports [63 :00] et des compositions de rapports à l'infini, c'est-à-dire, d'un être aimé, d'une femme ou d'un homme, vous n'êtes plus dans l'état où vous vous dites... Et en un sens, l'autre chose ne peut plus rien

contre vous. D'une certaine manière, vous êtes invulnérable -- compte tenu de ce que j'ai dit, il y a toujours des tristesses inévitables -- ; d'une certaine manière, vous êtes invulnérable. Parce que même si vous mourrez, même si le très bon nageur meurt, ce n'est pas de la même manière qu'il meurt qu'un mauvais nageur. Il meurt dans une espèce de... je suppose, de... bon, c'est là que prend un sens : « eh ben oui, c'était inévitable... ». Il meurt dans une espèce d'accord avec soi-même. Il n'a pas raté sa vie. C'est important, ça, après tout.

Alors, c'est toujours embêtant de mourir ; tristesse, c'est triste, c'est toujours triste. [64 :00] Mais il y a bien des manières de mourir content, sans le faire payer aux autres d'abord. C'est terrible, les gens qui meurent en le faisant payer aux autres. Alors non, là non, non. Là, ça se passe beaucoup mieux, le nageur qui n'a pas vu arriver une vague particulièrement sournoise, il meurt dans une espèce... -- je suppose, je suppose ; est-ce qu'il meurt dans une espèce, là, de... d'étonnement ? « Oh, oh ben celle-là, alors ! ». [Rires] Bon, il se dit « ah ben oui ». Le capitaine qui a raté sa tempête, il a une espèce de sérénité qui fait qu'il reste le dernier à bord, pas par devoir, pour mieux regarder ce truc-là, quoi, comme s'il s'agissait d'arracher un dernier secret sur la composition des rapports. Ce n'est [65 :00] plus un homme, ce n'est plus une femme, c'est quoi ? Ce n'est pas que ce soit devenu impersonnel ; au contraire, ça reste extraordinairement personnel, c'est une personnalité qui a complètement changé de sens.

Je vois quelqu'un entrer, je ne le vois plus comme un objet délimité, je le vois comme un ensemble de rapports ambulants, c'est-à-dire, Spinoza dira : « une proportion de repos et de mouvement, de vitesse et de lenteur ». Et je le reconnais à cette proportion que je ne confonds avec aucune autre proportion. Ainsi ma danseuse préférée, qu'est-ce que c'est ma danseuse préférée ? -- Je dis « ma » pour signaler que c'est un exemple, n'est-ce pas, c'est un exemple tout à fait général. -- Qu'est-ce que c'est que la danseuse préférée, s'il y a une danseuse préférée, [66 :00] je ne sais pas. S'il y a une danseuse préférée, c'est précisément la danseuse dont les rapports de vitesse et de lenteur se composent le plus naturellement, le plus directement, le plus immédiatement avec les miens, et j'aurais une danseuse préférée peut-être, tout comme j'ai une mer préférée – m-e-r -, là où ça se compose le mieux. Et voilà que le monde va être une composition de composition de composition de rapports à l'infini. Et voilà qu'aucune individualité ne s'y perdra, puisque chaque rapport, chaque proportion de mouvement et de repos a son style, qui me fait dire, alors : « eh ben oui, c'est Untel », « c'est Telle chose », « Ah oui, c'est l'Atlantique, ce n'est pas la Méditerranée », « Ah oui, c'est ceci, ce n'est pas cela ». [67 :00] Mais vous voyez, je n'attends plus l'effet d'un corps sur le mien ; je saisis un corps comme [un] ensemble de rapports, et je ne peux saisir un corps comme ensemble de rapports que lorsque je suis déjà apte à composer mes rapports avec les siens.

Pourquoi est-ce qu'alors, là, on tient quelque chose de solide ? Pourquoi est-ce que ça ne marche pas avec la tristesse ? Ça ne peut pas marcher avec la tristesse. Si j'en reste à des lignes de tristesse, je ne passerai jamais à ce second état de la composition des rapports. Pourquoi ? Là, pour une raison enfantine, voyez : il y a tristesse lorsque je rencontre un corps qui ne convient pas avec le mien ; donc, bien sûr, il y a toujours des rapports qui se composent, [68 :00] mais pas le mien ! Le mien, au contraire, il est détruit. Donc, à partir

d'une tristesse, je ne pourrais jamais m'élever. A partir d'une tristesse-passion, je ne pourrais jamais m'élever à la notion d'une composition de rapports, sauf très abstraitement, à savoir : que ce corps qui ne me convient pas, c'est-à-dire qui détruit mes rapports à moi, se compose avec d'autres corps. Mais ce ne sera pas avec le mien. Donc à partir d'une tristesse, je ne peux pas m'élever à l'idée de rapports communs entre le corps extérieur et le mien, puisque la tristesse, c'est l'effet d'un corps qui, précisément, ne convient pas avec le mien. Tandis que, à partir des joies-passions, je peux m'élever, parce que, précisément, les joies-passions augmentent ma puissance. Je peux m'élever, [69 :00] par une espèce de saut, de bond, à cette compréhension d'un quelque chose de commun, qui est un rapport composé, entre le corps extérieur et le mien, et à ce moment-là, quand je me suis élevé, tout change : je possède ma puissance. Vous comprenez ? [*Pause*]

Alors, quoi que vous appreniez, c'est ça, je crois... Apprendre c'est toujours pénétrer dans des ... Il n'y a que ça, on n'apprend jamais abstraitement. Alors, en un sens, il faut que la joie gagne. En quel sens ? Il faut qu'elle gagne jusqu'à nous propulser à ce niveau, où ce que je saisis, ce ne sont plus les effets d'un corps sur le mien, mais les rapports composés entre un corps et le mien. Vous voyez que je ne suis plus dans le domaine des *affectios*. Voilà, [70 :00] j'avais un premier domaine, *affectio*, tel que je l'ai défini : rencontre d'un corps, effet d'un corps extérieur sur le mien, d'où découle des affects – *affectus* --, qui sont des passions. Maintenant je suis à un tout autre niveau : compositions de rapports et rapports composés.

D'où découle quoi ? Eh bien, il suffit de comprendre encore deux points. Lorsque j'en arrive à compositions de rapports et rapports composés, à ce moment-là, mes idées sont nécessairement adéquates, sont nécessairement adéquates : premier point à comprendre. Pourquoi ? Deuxième point à comprendre : des idées découlent toujours des affects, mais cette fois-ci, ces affects ne sont plus des passions, c'est-à-dire des augmentations [71 :00] ou des diminutions de la puissance d'agir. Ces affects sont des actions. C'est des affects actifs. Les affects qui découlent d'une idée adéquate sont des affects actifs, des affects-actions, c'est-à-dire : des expressions de ma puissance, et non plus des augmentations ou des diminutions de cette puissance. Donc le second état de la raison, c'est : conquête des rapports et des compositions de rapports d'où découlent des affects actifs, qui ne peuvent être que des joies, dès lors.

Euh... Repos ! Vous réfléchissez, parce que vous me direz s'il y a des choses que vous ne comprenez pas. Alors on a donc deux problèmes, là : pourquoi idées adéquates, et qu'est-ce que c'est que... oui, pourquoi est-ce que c'est le domaine de l'adéquat, ça ? Vous sentez que on est déjà entrés dans un monde de l'univocité. [72 :00] Bon, réfléchissez, je vais demander pour la semaine prochaine : qu'est-ce qui se passe. [*Interruption, pause dans la séance*] [1 :12 :07]

... On était perdus dans les signes. Tout à l'heure, en effet, on était livré aux perceptions, au sens de : la perception, c'est l'idée de l'effet d'un corps extérieur sur le mien. Maintenant, on en est à quoi ? Eh bien, on en est à un genre d'idée tout à fait différent. En un sens, ce n'est plus le domaine des perceptions, c'est un domaine... et pourtant ce n'est pas un domaine d'abstraction du tout. Nous en sommes maintenant à l'idée des

compositions de rapports entre les deux corps dont l'un est le mien, dont l'un est un corps extérieur, et l'autre est [73 :00] le mien. Et ma question, c'est : pourquoi est-ce que cette idée est claire et distincte, et nécessairement adéquate ? Si on répond bien à la question, on va faire un nouveau bond. On ne cesse pas de faire des bonds. Ces idées de composition de rapports qui, donc, diffèrent complètement des idées d'effet, pourquoi est-ce qu'elles diffèrent des idées d'effet ? Parce qu'elles nous donnent la cause des effets. Si un corps a tel effet sur le mien, c'est bien parce que, dans ses rapports, il se compose avec les miens, de rapports, ou bien décompose mes rapports. [74 :00] Si l'arsenic a tel goût, et si la pomme a tel autre goût, c'est bien parce que l'arsenic décompose certains de mes rapports. Bon, comprenez.

Donc, je tiens la cause : la cause des effets d'un corps sur le mien, c'est la nature de la composition des rapports entre les deux corps, ou de l'acte par lequel le corps extérieur décompose mes rapports. C'est ça la cause. Si l'idée inadéquate, c'était une idée d'un effet séparé de sa cause, à savoir je reçois l'effet et je n'ai aucune [75 :00] idée de la cause, on voit bien que ce nouveau type d'idée est nécessairement adéquat. Comment Spinoza va-t-il l'appeler ? Encore une fois, les autres idées, c'est les signes. Quel nom, est-ce qu'il y a un nom, chez Spinoza, qui nous permet de reconnaître ? Oui ! Il donne un nom, très intéressant, on va voir pourquoi... Il appelle cela, ces idées de compositions de rapports, il les appelle des *notions communes*. [Voir Spinoza : Philosophie pratique, pp. 126-132]

Notions communes. Vous voyez, le terme, il n'a l'air de rien. D'une part, il a une tradition dans la philosophie, mais chez les autres, il veut dire autre chose. Par exemple, il remonte aux Stoïciens. Les Stoïciens parlaient déjà des notions communes. Mais généralement, c'étaient des notions communes à tous les esprits. Chez Spinoza, les notions communes, elles seront bien communes à tous les esprits -- et encore, on verra avec quelles nuances --, mais ce n'est pas [76 :00] ça le sens essentiel de la notion commune. En effet, ce n'est pas à tout l'esprit qu'elle est d'abord commune, elle ne l'est que par voie de conséquence. Mais, elle est dite commune, pourquoi ?

Prenons une notion commune, alors là, reprenons un exemple très précis pour que vous saisissiez qu'il ne s'agit pas simplement de... Il peut s'agir de science, mais il peut s'agir aussi de vie pratique. Dans mes exemples, la danse, la nage, il s'agissait de vie tout à fait pratique et pourtant, il y avait un savoir. C'est un domaine du savoir, mais un savoir qui ne fait qu'un avec la vie. Prenons alors un exemple plus scientifique. [Pause] Voilà un corps que j'appelle le chyle, c-h-y-l-e. Voilà un corps que j'appelle le chyle. [77 :00] Voilà un autre corps que j'appelle la lymphe. Voilà un troisième corps que j'appelle le sang. C'est des corps, tout ça, c'est des corps qui rentrent dans ma composition, le chyle, la lymphe, le sang. Je vous rappelle, je l'ai déjà dit [Pour ces termes, voir la séance sur Spinoza du 6 janvier 1981], qu'au dix-septième siècle, dans la biologie du dix-septième, le chyle et la lymphe ne correspondent pas à ce qu'on appelle, nous, chyle et lymphe aujourd'hui, mais correspondent beaucoup plus à ce qu'on appelle globules blancs et globules rouges. C'est-à-dire, le chyle et la lymphe sont des composantes du sang.

Le chyle se définit donc par un certain rapport de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur ; de même la lymphe. Ils composent leurs rapports pour former le sang. Le sang, c'est le rapport composé, mettons, du chyle et de la lymphe. D'autres rapports interviennent, mais peu importe, j'en reste à l'exemple le plus simple. [78 :00] Donc il y a un rapport composé. Le rapport composé, il est commun à quoi ? Il est commun aux composants -- aux parties composantes --, et au tout composé. Il y a un rapport qui fait que le chyle et la lymphe sont les parties du sang, et que le sang est le tout du chyle et de la lymphe. C'est ce même rapport sous lequel le chyle et la lymphe se composent pour former le sang, et sous lequel le sang se décompose pour donner le chyle et la lymphe. Je dirais que ce rapport composé, il est, à la lettre, commun au tout et aux parties. [79 :00] C'est comme une loi de la composition des rapports : il y a un rapport dans une composition, il y a un rapport commun au tout, c'est-à-dire le sang, et aux parties, c'est-à-dire le chyle et la lymphe. Vous voyez... Dès lors, la notion commune, elle n'est pas simplement commune parce que commune à tous les esprits, je veux dire douée d'objectivité, d'invariabilité, etc. Elle est commune, avant tout, parce qu'elle est commune à la partie et au tout. Là, il transforme tout à fait le sens traditionnel de notion commune, Spinoza. Elle est commune à la partie et au tout.

En d'autres termes, la notion commune, je dirais que les deux caractères de la notion commune, [80 :00] c'est que : elle exprime la cause, premier caractère ; deuxième caractère, elle est commune à la partie et au tout. Dès lors, elle ne peut pas être inadéquate. Là, c'est mathématique : elle ne peut pas être inadéquate, puisqu'une idée inadéquate, c'est l'idée d'un effet séparé de sa cause, d'une part, et c'est l'idée d'une partie séparée du tout auquel elle appartient. Les notions communes... De même que les affections première manière étaient nécessairement des idées inadéquates, les notions communes sont nécessairement des notions adéquates. D'où : les affects qui découlent [81 :00] des notions communes sont des affects-actions ; ce sont des joies actives. Si bien que je dois, pour finir ce point, faire une espèce d'avertissement. La théorie des notions communes, elle est introduite dans l'*Éthique* au livre II. Or, au livre II -- si vous lisez le livre II, comme c'est sûr --, vous serez surpris, vous allez avoir l'impression que vous ne vous y retrouvez pas par rapport à... [Interruption de l'enregistrement] [1 :21 :45]

Partie 3

... parce que ça correspond assez mal à tout ce que je viens de raconter. Je veux dire dans l'exposé du livre II [82 :00] de l'*Éthique*, Spinoza commence par ce qu'il appelle lui-même les notions communes les plus universelles, c'est-à-dire l'idée de ce en quoi tous les corps conviennent. Tous les corps, ils conviennent en ceci qu'ils sont dans l'étendue ; ils conviennent en cela qu'ils ont mouvement et repos. Mais si vous continuez... pourquoi est-ce qu'il commence, je crois, par là ? Eh bien, en un sens, c'est presque... c'est triste, mais il ne peut pas faire autrement. Je dis « c'est triste » parce que ça rend les choses très abstraites ; on a l'impression que les notions communes, alors, c'est des considérations très générales, très... tout à fait générales. Ce n'est pas du tout des rapports précis, « tous les corps sont dans l'étendue... », ce n'est pas... Il est forcé de le faire, parce que, là, il fait une espèce de déduction logique [83 :00] des notions communes.

Donc, en faisant sa déduction logique des notions communes, il est forcé de commencer par les plus universelles, en quoi il faut avoir de la patience, parce que si vous passez à la proposition suivante, vous voyez qu'il est question de notions communes, non plus communes à tous les corps, mais communes à « au moins deux corps ». Je dirais presque : c'est celle-là qui compte. Ne vous fiez pas à l'ordre du texte ; il faut bien commencer par quelque chose. Il a des raisons importantes qui le font commencer par les notions communes les plus universelles. Mais ce n'est pas là que c'est opératoire, les notions communes. Ça nous laisse dans le vague, les notions communes les plus universelles. Ce qui est intéressant, c'est les notions communes à deux corps, c'est-à-dire c'est les notions communes les moins universelles, ou les plus précises.

Pourquoi est-ce que c'est ça qui est important ? Par exemple, entre le corps de la mer... Bien plus, je précise : notion commune à deux corps [84 :00] dont l'un est le mien -- sinon je ne formerais pas la notion commune ; je ne peux former la notion commune que parce que l'un des corps qui entre sous la notion commune est mon corps, sinon ce serait absolument abstrait -- donc c'est en fait les notions communes les moins universelles qui tiennent le secret de toutes les notions communes. Si bien qu'il a raison de commencer son ordre. Comme il fait une déduction des notions communes, il a raison de commencer par les plus universelles, mais tout le sens pratique des notions communes, c'est l'ordre inverse, c'est partir des moins universelles. Ce qui est intéressant dans la vie, c'est les notions communes au niveau de : « un autre corps et le mien », parce que c'est par l'intermédiaire de ces notions communes-là qu'on pourra s'élever petit à petit aux notions communes les plus universelles. [85 :00] Vous saisissez ?

Simplement il faudrait une confirmation de ça, que c'est bien les notions communes les moins universelles qui sont plus importantes d'abord. Eh bien, si vous allez jusqu'au livre V, vous verrez que dans le livre V, Spinoza ne prend plus l'ordre déductif des notions communes, mais prend l'ordre réel. On commence par former les notions communes les moins universelles, c'est-à-dire celles qui conviennent à un corps et au mien, et de là, on s'élève à des notions communes de plus en plus générales, de plus en plus universelles. Alors... bon, est-ce que c'est tout ? Vous voyez donc, ce second effort de la raison, c'est les notions communes et les joies actives.

Est-ce qu'on a tout épuisé ? Là on est sortis du monde [86 :00] des signes. Pourquoi ? C'est presque la conclusion à laquelle je voulais arriver aujourd'hui. Voilà, vous comprenez, hein, je n'ai plus qu'à tirer des conséquences : une notion commune, elle est forcément univoque. On est complètement sortis de l'équivocité du signe. Quand vous avez atteint le domaine des compositions de rapports, vous êtes dans l'univocité. Pourquoi c'est forcément des expressions univoques, les notions communes ? Pour une raison très simple : encore une fois, elles sont communes parce qu'elles sont communes à deux corps au moins. Dès lors, étant communes à deux corps au moins, elles se disent en un seul et même sens de l'autre corps et du mien. Elles ne peuvent pas se dire en plusieurs sens. Et les notions communes les plus universelles, elles se disent de tous les corps, d'accord, [87 :00] mais elles ne peuvent se dire qu'en un seul et même sens. Il ne peut pas y avoir d'équivocité au niveau des notions communes, pour une simple raison : c'est que l'équivocité me dit qu'une même chose, un même terme, une même notion ne

se dit pas dans le même sens pour la partie et pour le tout, pour ceci et pour cela. Au contraire, les notions communes ne peuvent avoir qu'un seul sens. [Pause]

Alors ce monde qu'on cherchait depuis le début, là, ça a presque l'air... Je suis trop rapide en un sens parce que c'est une conséquence de ce qu'on a dit. Il n'y a plus aucun problème à ce niveau. On va voir qu'il y a d'autres problèmes, mais il n'y a aucun problème. Si vous avez compris ce que c'est qu'une notion commune, par exemple le mouvement de la vague et le mouvement de mon corps [88 :00] en tant qu'ils se composent, c'est une notion absolument univoque. Seul le mauvais nageur est équivoque, seul le mauvais danseur est équivoque. Le bon danseur, c'est une expression univoque. Forcément... c'est ça le monde de la lumière. Est-ce que c'est ça seulement ? Non ! Un dernier effort... Un dernier effort, ce serait quoi ? On n'a pas tout atteint encore. Qu'est-ce qu'il y a d'autre ? Vous voyez, j'ai déjà deux niveaux : les corps envisagés dans les effets qu'ils ont les uns sur les autres ; ça c'est l'affection inadéquate. Deuxième niveau : les corps envisagés dans les rapports qui se composent ; ça, c'est la notion commune ou l'idée adéquate. [89 :00]

Est-ce que j'ai tout dit de ce qu'il y a dans le monde ? Non... Je n'ai pas dit... je n'ai pas dit un terme qui intervient constamment dans Spinoza, à savoir : les essences. Les corps envisagés dans leurs essences. Ah ça, ça va être très important pour notre avenir. Alors, la notion commune, ce n'est pas l'idée d'une essence ? Non, ça ne pouvait pas l'être ! Qu'est-ce que c'est qu'une notion commune ? Là, vous me permettez une rapide parenthèse terminologique, parce qu'encore une fois, je crois tellement qu'en philosophie, il y a une terminologie très... très simple, mais que si vous ne l'avez pas, vous ne pouvez pas comprendre. Il est très fâcheux [90 :00] de confondre deux choses. Il est très fâcheux de confondre terminologiquement ce qu'on appelle une idée abstraite et ce qu'on appelle une idée générale. La différence, elle est très importante.

L'idée abstraite, c'est un drôle de truc, au point que personne ne sait s'il y en a. Ce n'est pas Spinoza, là, mais j'en ai besoin pour Spinoza ; c'est des remarques de terminologie. Personne ne sait si ça existe, un truc comme une idée abstraite. Qu'est-ce que ce serait ? S'il y en a, qu'est-ce que ce serait ? Je fais un exemple ; prenons des exemples : vous voyez, j'ai mes lunettes-là, sur la feuille de papier. Je... j'extrais... -- elles sont posées sur la feuille de papier, hein ? -- J'extrais mes lunettes de la feuille de papier. Est-ce une abstraction ? [Rires] Vous riez, [91 :00] et vous me dites : évidemment non, ce n'est pas une abstraction. Car même vos lunettes posées sur la feuille de papier, il y avait une distinction dite « réelle » entre vos lunettes et la feuille de papier, et pas une distinction de raison. Donc, là, je ne fais pas une abstraction, je fais une séparation. Ça va ? Oui.

Stade supérieur... [bruit de feuille de papier] -- mes lunettes étaient séparables de la feuille de papier. Second stade : qu'est-ce qu'on pourrait appeler une sélection ? Je fais une sélection, et plus une séparation... [bruit de feuille de papier] Voilà, feuille de papier, je la prends pour elle-même. Vous voyez ? Ça c'est des exercices pratiques de philosophie. Je rêverais, et puis alors, il faudrait... [92 :00] C'est comme ça qu'ils faisaient au Moyen-Âge, vous voyez. Ils faisaient des cours comme ça, et puis il y avait

les... les étudiants qui intervenaient sur des questions très précises, c'était formidable, alors... Il y avait les émeutes, il y avait tout ça... [*Rires*]

Alors, voilà ma feuille de papier : une feuille de papier, ça a un recto et un verso, un envers et un endroit. Je ne peux pas les séparer. Je pouvais séparer mes lunettes et la feuille de papier ; je ne peux pas séparer le recto et le verso de la page. Vous me suivez ? En revanche, je peux les sélectionner. Sélectionner, ça veut dire quoi ? Me mettre dans l'état optique [93 :00] où je ne vois strictement qu'un côté, comme ça. J'aurai sélectionné soit le verso, soit le recto. Ha, si je la tiens comme ça...vous voyez là... eh ben, oui, je n'ai pas sélectionné ! Puis-je dire qu'une telle sélection... Car il y a beaucoup d'auteurs, c'est marrant, ces choses-là, il y a beaucoup d'auteurs qui font... -- ce n'est pas grave, hein -- mais qui font un contresens pur sur l'abstraction. Ils conçoivent l'abstraction comme une sélection du recto et du verso. C'est idiot, ce n'est pas une abstraction, ça. Pourquoi ? Parce que le recto et le verso sont donnés inséparables dans la chose, la feuille de papier, mais dans ma représentation, ils peuvent être donnés séparément. [94 :00] Ma représentation peut me donner distinctement, séparément, le recto et le verso. Je dirais : il n'y a pas abstraction.

Ça nous donne au moins une définition très stricte de l'abstraction : on ne peut employer le mot abstraction que lorsque l'on parle d'une opération qui consiste à séparer par la pensée ce qui est inséparable dans la représentation. Je ne vois pas d'autre définition possible de l'abstraction. Si vous séparez par la pensée ce qui est inséparable dans la représentation même, à ce moment-là, vous faites une abstraction. Vous me suivez ? Donc lorsque vous avez sélectionné le recto, ou le verso, vous n'avez pas fait d'abstraction puisque [95 :00] c'est donné séparément dans votre représentation, ou que c'est donnable séparément dans votre représentation. Quand est-ce que vous feriez une abstraction ? On ne sait pas si ça existe, une abstraction, encore une fois, mais en tout cas, je sais juste que si ça existe, ça doit répondre à ce critère : vous séparez par la pensée ce qui est donné comme inséparable ou inséparé dans la représentation.

Oh ben, c'est difficile ! Je prends un exemple. Je dis : « une étendue sans mouvement » ... C'est louche, hein... je n'en suis pas sûr, est-ce que c'est une abstraction ? Une étendue immobile... Est-ce que je peux vraiment me représenter une étendue immobile, ou bien est-ce que le mouvement appartient à l'étendue ? Si mouvement et étendue sont inséparables [96 :00] dans la représentation, lorsque je dis « une étendue immobile », je fais une abstraction. Prenons un exemple plus sûr : « une couleur étendue ». Ça, je sais que couleur implique étendue, couleur implique étendue. Si je dis « une couleur inétendue », je sépare par la pensée quelque chose qui n'est pas séparable dans la représentation. Une couleur inétendue, ça ce serait une abstraction, d'accord ? Est-ce qu'il y a des couleurs inétendues ? Peut-être ; je ne sais pas, je ne sais pas, c'est très compliqué. En tout cas, ce serait ça, une abstraction. Si bien que l'abstraction, au sens rigoureux du mot, « séparer par la pensée ce qui est donné comme un dans la représentation », [97 :00] « faire deux dans la pensée de ce qui est donné comme un dans la représentation », un tel truc a suscité des doutes, et plus que le doute, de beaucoup de philosophes.

Si bien que vous entendrez parler de beaucoup de philosophes qui disent : « il n'y a pas d'idée abstraite » ; « il n'y a pas d'idée abstraite, et il ne peut pas y en avoir, parce qu'une idée abstraite, c'est contradictoire ». Vous voyez que cette position qui consiste à nier les idées abstraites et la possibilité des idées abstraites consiste juste à prendre en toute rigueur la définition de l'abstraction. Vous ne pourrez pas penser comme séparé ce qui n'est pas séparable dans la représentation. Si bien que des auteurs comme Hume, comme tout ce qu'on appelle les empiristes anglais, Berkeley, Hume, d'autres encore, et beaucoup de modernes, [98 :00] nient complètement l'existence et la possibilité d'existence des idées abstraites. Alors qu'est-ce qu'ils veulent dire ? Leur thèse ne se comprend que s'ils ajoutent : « attention, il n'y a pas d'idées abstraites, mais il y a des idées générales ». C'est pour ça que c'est très différent, abstrait et général.

Parce qu'une idée générale, c'est quoi ? Vous allez voir que c'est complètement autre chose. Abstrait, ça désignait la nature de certaines idées supposées ; général, ça ne renvoie pas à une nature d'idée, général. C'est une fonction ; c'est une fonction que peuvent prendre certaines idées, ou toutes les idées. C'est une fonction. Ça veut dire quoi, une fonction ? [99 :00] Une abstraction, si ça existe, c'est quelque chose, quelque chose d'abstrait. Une généralité, c'est quoi ? Ce n'est pas un quelque chose ; c'est un rapport, c'est un rapport qui convient à plusieurs choses. Une idée générale, c'est l'idée d'un rapport qui convient à plusieurs choses. On va comprendre la différence, là je... -- Au moins, que ça vous apprenne quelque chose, tout ça -- Qu'est-ce que ce serait, l'idée abstraite d'un triangle ? L'idée abstraite d'un triangle, ce serait l'idée d'un triangle qui n'est ni droit, ni euh...ni euh... je ne sais plus quoi, je ne sais plus quoi... vous voyez... [100 :00] Ou un angle qui n'est ni droit, ni obtus, ni aigu. Ça ce serait l'idée pure d'angle. Comme disait déjà Berkeley, montrez-moi un tel angle... Alors évidemment, en disant « montrez-le moi », il n'était pas gêné puisque, par définition, c'est inmontrable, une idée abstraite. Mais il voulait dire « ça n'a strictement aucun sens ». Quand vous parlez de l'idée d'angle, aucun sens ! Il n'y a pas d'angle qui ne soit ni droit, ni aigu, ni obtus. Donc, négation des idées abstraites.

Ça n'empêche pas qu'il y a des idées générales. L'idée générale, c'est quoi ? Il n'y a pas d'idée abstraite du triangle. Le triangle est toujours ceci ou cela, [101 :00] mais un triangle, quel qu'il soit, a ses trois angles, la somme de ses trois angles égaux à deux droits. $A + B + C$ avec des petits chapeaux = deux droits. C'est quoi, ça ? Ce n'est pas quelque chose, c'est un rapport. Ce rapport convient à tous les triangles, quels qu'ils soient. Spinoza dirait : « c'est la notion commune des triangles, c'est le rapport commun à tous les triangles, c'est le rapport composé de tous les triangles... ». C'est une idée générale, ce n'est pas une idée abstraite. Il n'y a pas d'idée de triangle abstraite ; en revanche, il y a une idée générale du triangle, c'est le rapport composé [102 :00] qui convient à tous les triangles : $A + B + C =$ deux droits. Or $A + B + C =$ deux droits, ce n'est pas l'idée d'un triangle ; c'est l'idée d'un rapport, vous comprenez, c'est l'idée d'un rapport effectué par tous les triangles.

En d'autres termes, il n'y a pas d'idées abstraites, il n'y a que des idées particulières qui peuvent avoir des fonctions générales. Générale, c'est la fonction qu'une idée particulière peut assumer lorsqu'elle consiste dans un rapport composé commun à plusieurs idées

particulières. Le rapport composé commun à plusieurs idées particulières, c'est ça l'idée générale. Elle est générale par sa fonction, et non pas par sa nature. Vous comprenez ?

Eh bien, je dirais [103 :00] des notions communes de Spinoza : ce ne sont surtout pas des idées abstraites, et en effet chez Spinoza, vous trouvez... -- Il l'a en commun avec les plus purs empiristes -- vous trouvez en toutes lettres une critique radicale de l'idée abstraite ; ça le fait même beaucoup rire, l'hypothèse des idées abstraites, il trouve ça grotesque ! Et vous voyez peut-être pourquoi : c'est que pour lui, il le sent très bien, l'idée abstraite, c'est un ressort du langage équivoque. Le langage équivoque, il procède par abstraction, par pseudo abstraction, mais en fait, il n'y a pas d'abstraction. Donc Spinoza peut, là, opposer, en toutes lettres, dans le livre II, les notions communes et ce qu'il appelle les termes transcendants, les termes transcendants étant précisément les idées abstraites. Alors, bien. [Pause] [104 :00]

Je faisais cette parenthèse pour dire quoi ? Eh ben, une notion commune, aussi loin qu'elle aille, elle ne nous donne pas encore une idée de l'essence des corps. En effet, ce qu'elle nous donne, c'est un rapport composé qui convient à un certain nombre de corps, exactement comme « A+B+C » convient à tous les corps triangulaires. Mais par là, et il le dit formellement dans une démonstration du livre II, la notion commune n'énonce pas l'essence d'aucune chose, puisque l'essence d'une chose, c'est au contraire la puissance singulière de telle chose, et non pas le rapport commun entre deux choses. [105 :00]

Donc, c'est dire que la troisième étape, c'est s'élever des notions communes à la connaissance des essences singulières de chaque chose. Et par « essence singulière » -- il ne faut surtout pas, là non plus, réintroduire une abstraction -- c'est pour ça qu'il dit « singulière ». Les choses, c'est dans leur individualité, dans leur singularité que chaque chose a une essence, et son essence, c'est son degré de puissance pris en lui-même. C'est sa puissance en tant que telle. Et ça, ça déborde les notions communes, si bien qu'il faudra encore un autre type d'idée pour saisir les essences. Simplement, ce que Spinoza va s'efforcer de montrer, c'est que, à partir [106 :00] des notions communes, les notions communes sont des tremplins pour arriver jusqu'à la connaissance des essences. A ce moment-là, je saisis, moi-même, dans mon essence, les corps extérieurs dans leurs essences, et la substance -- c'est-à-dire Dieu --, dans son essence. A ce moment-là, ma connaissance ne procède plus par notions communes ; elle procède par essences singulières.

Or quand vous trouvez dans la terminologie de Spinoza la distinction de trois genres de connaissances, vous voyez que ça répond à des choses très strictes que l'on peut résumer maintenant, à savoir :

Le premier genre -- si je regroupe --, le premier genre de connaissance ce sera l'ensemble des affections et des affects-passions qui en découlent, c'est-à-dire le monde des signes. [107 :00]

Le deuxième genre de connaissance, appelé raison, ce sera l'ensemble des notions communes univoques et des affects actifs qui en découlent. Comment passe-t-on du

premier genre au second ? On l'a vu, là je ne fais que de la récapitulation ; on l'a vu très en détails : c'est en se mettant sur le vecteur joie, augmentation de puissance.

Troisièmement, ce que Spinoza appelle troisième genre de connaissance ou intuition. Cette fois, c'est la connaissance des essences. Question subsidiaire : comment passe-t-on [108 :00] des notions communes aux essences ? Ça, on ne pourra le voir que tout à fait à la fin. En tout cas, le deuxième genre et le troisième genre sont nécessairement adéquats, sont des connaissances adéquates, contrairement au premier genre et, par là même, constituent le monde de l'univocité.

Alors, je termine rapidement sur ceci : C'est une très curieuse conception à laquelle on aboutit. Dans le livre V, qui est le livre le plus difficile, le plus beau sûrement, qui justement va nager dans les essences, va se mouvoir dans le domaine des pures essences, dans le livre V, Spinoza nous dit des choses très étranges, où il y a -- Je vous ai expliqué que, il me semble que ce livre change de rythme, tout ça, a des vitesses, des accélérations très curieuses, des intuitions qui procèdent comme par éclairs, un ton très différent des autres livres. [109 :00] -- Eh bien, il dit... assez constamment, il se réfère à sa formule mystérieuse : « nous expérimentons dès maintenant, nous expérimentons dès maintenant que nous sommes éternels ». Et dans les commentaires de Spinoza, ça a beaucoup... on a beaucoup cherché qu'est-ce que c'est cette expérience, « dès maintenant », que chacun fait au deuxième et troisième genre de connaissance, en quelle il serait éternel.

Qu'est-ce que c'est que cette éternité de Spinoza ? Je veux juste... -- je ne peux pas, actuellement, dire le détail --, je veux juste renvoyer à des théorèmes du livre V, 38-40, je crois -- Ah mais je n'ai pas la référence -- oui, 38-40, où il nous dit une chose, ben, qui me paraît très plaisante, hein, pour nous, pour notre éternité à chacun. Il dit : vous comprenez, voilà, il s'agit, [110 :00] il s'agit de savoir ce que vous allez faire, ce que vous faites dans votre vie, il dit. Il dit : il y a des gens, finalement, la majeure partie d'eux-mêmes est occupée par des affections et des affects du premier genre. C'est curieux, il emploie le terme, là : « pars minima », la plus petite partie, et « pars maxima », la plus grande partie. C'est donc comme, là, une proportion qu'il essaie de dire. Il y a des gens, et ben la plus grande partie d'eux-mêmes est occupée par des affections du premier genre, et des affects du premier genre. Il dit : « ben ceux-là, évidemment... ».

Qu'est-ce qu'il veut dire ? Ça procède vraiment à toute allure ! Il dit : « bah ceux-là, oui, ils n'ont pas beaucoup de risques de se sentir éternels... ». [111 :00] Mais est-ce qu'ils le sont ? Pas sûr, même pas sûr, qu'ils le sont. Et il ajoute cette formule, qui me paraît d'un mystère, mais d'un mystère très, très lumineux ; il dit : « en revanche, les gens qui auront mené leurs vies de telle manière qu'ils auront rempli la majeure partie d'eux-mêmes » « maxima pars », -- pas tout ! -- Pourquoi pas tout ? Pas tout, on l'a vu : parce qu'il y a des tristesses inévitables, parce que tout le monde est mortel, tout ça... Mais ils auront organisé et composé leurs vies de telle manière qu'ils auront rempli la majeure partie d'eux-mêmes de notions communes et d'idées d'essences, c'est-à-dire d'affections du deuxième et du troisième genre. Ceux-là sont tels, dit-il, que quand ils meurent, c'est peu de chose d'eux-mêmes qui meurt avec eux. Oh, que c'est curieux ; [112 :00] c'est splendide ! Très, très beau ! Très beau. C'est la plus petite partie d'eux-mêmes qui va

mourir avec eux parce qu'ils ont rempli la majeure partie d'eux-mêmes par des affections et des affects qui échappent, précisément, à la mort. Qu'est-ce qu'il voulait dire ?

Bien sûr, on a raison de parler d'une espèce d'expérience mystique, d'expérience non-religieuse, sur quoi se termine le livre V. Mais c'est une mystique, encore une fois, c'est une mystique de la lumière. Je veux dire, cette histoire d'une expérimentation de l'éternité dès maintenant, ça consiste à dire : mais dès maintenant, vous pouvez faire que la majeure partie de vous-même soit effectuée, que la majeure partie de votre puissance soit effectuée par des notions communes et des idées d'essences. Et à ce moment-là, ben bien sûr, vous mourrez, vous mourrez comme tout le monde, et même comme tout le monde, vous serez [113 :00] très triste de mourir, mais ce qui mourra de vous et ce qui sera triste en vous de mourir, ce sera finalement la plus petite partie de vous.

Bizarre... On sent... Là, je ne souhaite même pas aller plus loin parce que c'est... Il n'y a plus rien à dire. Il faut voir si ça marche, pour vous, si ça veut dire quelque chose pour vous. Si ça ne veut rien dire, vous laissez tomber ; tout le reste du Spinozisme vaut. Mais, c'est ça qu'il veut nous faire sentir par : « nous expérimentons que nous sommes éternels », c'est-à-dire l'éternité est affaire d'une expérimentation. Je ne crois pas qu'il veuille dire c'est l'affaire d'une expérience donnée ; il veut dire : c'est l'affaire d'une expérimentation active. Si vous avez atteint le second genre de connaissance ou le troisième genre, à ce moment-là, vous avez construit... vous avez construit votre propre éternité, comme éternité vécue. [114 :00] Bon, mettons...

Mais tout ce sur quoi je veux conclure pour la prochaine fois, c'est que dès lors, un individu, quel qu'il soit, il est composé de trois niveaux, et ça alors, ça va relancer tous nos problèmes concernant l'univocité, l'équivocité, et on n'aura plus que ça à faire pour comprendre enfin les rapports entre l'éthique et l'ontologie, ce qui nous mènera à la fin. Les trois niveaux que je vois... Je dis : vous ou moi, ou la table -- puisqu'il n'y a pas d'idées abstraites --, la table, c'est cette table-ci. L'homme, il n'y a pas d'idée abstraite de l'homme ; c'est celui-ci ou celui-là. Il y a simplement des idées générales d'homme. Qu'est-ce que c'est qu'une idée générale d'homme ? Vous voyez la différence.

La définition de l'homme -- « l'homme est un animal raisonnable » -- ça, c'est une idée abstraite. [115 :00] Spinoza, il ne définira jamais l'homme comme un animal raisonnable. Il définira l'homme comment ? Par le rapport composé susceptible de convenir à tous les hommes, en d'autres termes, par une collectivité. C'est par là qu'il fait de la politique. Il dirait très bien : il n'y a de définition de l'homme que politique, puisque le rapport auquel tous les hommes particuliers en tant qu'hommes particuliers, le rapport tel qu'il peut convenir à tous les hommes particuliers tels que particuliers, c'est ça l'idée générale d'homme. Mais si vous cherchez une essence abstraite, non. Les essences ne sont pas abstraites. L'essence, c'est l'essence de Pierre ou de Paul, répète tout le temps Spinoza. Il n'y a pas d'essence abstraite ; il n'y a pas d'essence de l'homme. En revanche, il y a une composition de rapports de tous les hommes. [116 :00] Ce serait la société idéale. En fait, il n'y en a même pas, puisque... les hommes, pourquoi ? Parce qu'ils sont entraînés... S'ils étaient entraînés par le deuxième et troisième genre, il y aurait une communauté de tous les hommes. Il n'y a pas de communauté des hommes, parce qu'on a toujours un

ped dans le premier genre, et même pire, les deux pieds, [*Rires*] et puis jusque-là dans le premier genre... Donc, il n'y a pas, il n'y a pas. C'est pour ça qu'il faut des sociétés. Et les sociétés, c'est les moyens par lesquels, tant bien que mal, on se débrouille dans le premier genre. Bon.

Mais vous voyez, il y a des essences singulières, vous, moi, cette table-ci, elle a une essence singulière, le petit chat, le chien, n'importe quoi a une essence singulière, tout, chaque chose. Voilà, ça, c'est le noyau le plus profond d'un individu. Deuxième niveau : [117 :00] il y a des rapports, rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur. A la fois, ces rapports sont tantôt constituants d'un individu, tantôt entre deux individus. Quand ils sont entre deux individus, ce n'est pas grave ; ils sont toujours les deux à la fois, ils sont toujours à la fois entre individus et constituants d'un individu. Je veux dire : un rapport sera constituant du sang, et ce même rapport sera entre le chyle et la lymphe. Comme tout individu est composé, est composé à l'infini, c'est la même chose de dire : un rapport est entre deux individus, ou dire, un rapport est constitutif d'un troisième individu. Donc, [118 :00] les rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur sont la seconde dimension de tout individu. Donc, vous n'êtes pas seulement une essence singulière, vous êtes un ensemble de rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur différent. Vous, Pierre, c'est différent des rapports qui composent Paul. Simplement, Pierre et Paul peuvent se composer entre eux, composer leurs rapports ; à ce moment-là, ils forment une troisième individualité. Bon.

Et quoi d'autre? Il y a les affections, les affections passives qui m'arrivent. Elles sont inévitables. Le premier genre a bien un domaine, mais ce domaine, il renvoie à quelle dimension de l'individu ? Cette fois-ci, à ceci, qu'un individu a un très grand [119 :00] nombre... -- il le dit comme ça --, un très grand nombre de parties, « plurime partes », *plurime partes*, mot à mot : un très grand nombre de parties. Tout individu est composé, c'est-à-dire, a un très grand nombre de parties, qui elles-mêmes constituent des sous-individualités, etc., etc., à l'infini. J'ai donc une infinité de parties qui me composent, qui entrent dans ma composition.

Qu'est-ce qui fait l'unité de tout ? Je dirais que le très grand nombre de parties qui me constituent, qui m'appartiennent, m'appartiennent sous tel ou tel rapport -- les rapports qui me composent --, et le rapport ou les rapports qui me composent expriment mon essence. [120 :00] Mais je peux dire, l'individu a trois dimensions chez Spinoza : les parties extensives qui lui appartiennent -- entre parenthèses, sous tel rapport --, deuxième dimension : les rapports qui le caractérisent ; troisième dimension : l'essence singulière qui lui correspond.

Ben, c'est là qu'on en est, et le problème, le problème de la prochaine fois, ça va être exactement : mais qu'est-ce que c'est que ce statut des trois dimensions ? Qu'est-ce que ça veut dire, ces trois dimensions qui nous arrivent, là ? Bon, j'ai des parties, ces parties entrent sous certains rapports ; ces rapports correspondent à des essences, à une essence. Bon, mais quoi, alors ? Quel est le statut des parties extensives ? Le statut [121 :00] des rapports, on l'a vu, hein, mais là encore, les deux bouts... Cette fois c'est les deux bouts de la chaîne qui nous manquent. On a vu le statut des rapports, les notions communes.

Mais le statut des parties qui nous composent ? Vous comprenez, c'est très bizarre ; elles se renouvellent constamment, ce n'est jamais les mêmes. Je dis « ce sont mes parties » uniquement dans la mesure où elles effectuent mes rapports. Elles ne m'appartiennent que sous tel rapport. Donc, si elles changent, d'autres parties m'arrivent, ce qui revient à dire : je renouvelle constamment mes cellules, mes molécules, etc. ... Ce qui les définit comme miennes, c'est les rapports qui me constituent. Tant que des parties entrent sous ces rapports-là, ce sont « mes » parties. Mais d'où elles viennent, ces parties ? Ça, ça va être un très curieux problème.

C'est pourquoi dans le livre II de l'*Éthique*, Spinoza éprouve le besoin de couper l'ordre de ses démonstrations pour faire un exposé physico-biologique [122 :00] concernant sa propre doctrine de « ce que c'est qu'un corps » et ce que c'est qu'un corps en fonction des trois dimensions : les parties qui lui appartiennent, les rapports qui le composent, l'essence singulière qui va constituer sa puissance.

Ce que nous verrons la semaine prochaine puisqu'il n'y a pas de vacances. [*Pause*] Voilà, merci beaucoup. [*Bruits des étudiants ; fin de la séance*] [122 :45]