

DELEUZE - SPINOZA

www.webdeleuze.com

Vincennes

1978-1981

Contenu

24.01.78 – L’affect et l’idée	5
L’idée, mode de pensée représentatif	5
L’affect, mode de pensée non représentatif	5
Réalité objective – réalité formelle	6
L’affect, variation continue de la force d’exister ou de la puissance d’agir	7
Les trois sortes d’idées : affections, notions, essences	9
<i>L’affection, mode de pensée inadéquat qui représente une affection du corps</i>	10
<i>La notion, mode de pensée adéquat dû à la compréhension de la cause</i>	16
<i>L’essence, accès au monde des intensités pures</i>	20
25.11.80 – Philosophie et théologie	23
Dieu dans la philosophie	23
Leibnitz	24
Les séquences	25
<i>Platon</i>	25
<i>Plotin</i>	26
La causalité	26
Substance, attributs, modes	26
Libération de la cause immanente	27
L’Éthique	28
09.12.80 - La puissance et le droit naturel classique	30
Les problèmes de terminologie, d’invention de mots	30
La puissance ou « posset »	30
Le droit naturel classique	31
Le droit naturel selon Hobbes	33
La polarité qualitative des modes d’existence	36
12.12.80 – Le conatus, l’homme raisonnable et l’homme dément	41
Le conatus	41
L’homme raisonnable et l’homme dément	41
Le droit naturel	42
La conception politique de Spinoza	43
Le problème du mal, du point de vue de l’Éthique	46
Décembre 80 – Ontologie, Éthique	48
Éthique et morale	48
La morale comme réalisation de l’essence	48
L’éthique comme existence d’un potentiel	49
13.01.81 – Correspondance avec Blyenberg	53
Du point de vue de la nature, il n’y a que des rapports qui se composent	53
Du point de vue particulier, les rapports se composent et se décomposent	53
<i>Les actions dictées par la passion peuvent être effectuées par la raison</i>	55
<i>Bonnes et mauvaises actions</i>	55
L’idée du signe n’existe pas	57
<i>Tout ce qui est possible est nécessaire</i>	57
<i>La loi est une composition de rapports</i>	57
<i>Dieu procède par expressions et non par signes</i>	58
20.01.81 - Éternité, instantanéité, durée	60
Blyenberg	60
<i>Composition et décomposition de rapports</i>	60
<i>Instantanéité pure de l’essence</i>	62
La sphère d’appartenance de l’essence	63
L’affection enveloppe un affect	64
La durée, c’est le passage, la transition vécue	64

L'affect, augmentation et diminution de la puissance	66
Toute affection est instantanée	66
Les affects sont joie ou tristesse	67
L'essence éternelle, degré de puissance	72
Lettre à Meyer sur l'infini	73
Comment devenir raisonnable ?	74
De quoi suis-je capable ?	75
17.02.81 – Rapport, puissance et mode de l'individu	77
Les dimensions de l'individu	77
L'individu est rapport	78
L'individu est puissance	80
<i>La conception grecque : limite-contour</i>	80
<i>La conception stoïcienne : action-espace</i>	82
Corps, action, lumière : exemples	83
<i>La graine de tournesol</i>	83
<i>La forêt</i>	83
<i>La lumière</i>	84
<i>L'art byzantin</i>	84
10.03.81 - Infini actuel-éternité.	86
Un individu est composé d'une infinité de parties extensives...	86
<i>L'infini actuel est composé de termes ultimes...</i>	86
... <i>des quantités évanouissantes...</i>	87
... <i>qui n'ont pas d'intériorité</i>	88
... qui lui appartiennent sous un certain rapport...	88
<i>Les pendules simples et composés</i>	89
<i>Les trois types de rapports</i>	90
<i>Le rapport différentiel</i>	92
<i>Rapports de mouvement et de repos</i>	92
... qui définit la puissance de cet ensemble infini	93
<i>Les rapports différentiels définissent la puissance d'un ensemble infini</i>	93
<i>Des rapports différentiels qui me caractérisent</i>	93
<i>Ces rapports expriment mon essence singulière</i>	94
L'essence et l'existence	95
<i>L'existence</i>	95
<i>La mort</i>	95
<i>L'essence éternelle et l'existence temporaire</i>	96
Le mur blanc	97
<i>L'étendue</i>	97
<i>Les degrés comme distinction intrinsèque</i>	98
<i>Qualité extensive, quantités extensive et intensive</i>	99
<i>Duns Scott et la théorie des quantités intensives</i>	99
17.03.81 – Immortalité et éternité	101
Dimensions de l'individualité et genres de connaissance	101
<i>Les trois dimensions de l'individualité</i>	101
<i>Les trois genres de connaissance</i>	102
<i>Le premier genre : les idées inadéquates</i>	102
<i>Le second genre : la connaissance des rapports</i>	103
<i>Le troisième genre : la connaissance des essences</i>	105
Essence et existence	106
<i>Les essences peuvent-elles se détruire ?</i>	106
<i>C'est quoi, l'existence ?</i>	107
<i>L'éternité de l'essence et des rapports</i>	108
<i>« J'expérimente que je suis éternel »</i>	109
<i>Une affaire de proportions</i>	109
<i>L'existence en tant qu'épreuve</i>	111
<i>L'important comme critère de proportionnalité ?</i>	112
<i>Cas des morts prématurées</i>	113

Questions - réactions	114
<i>Sur la communauté des essences</i>	114
<i>Sur le suicide</i>	115
<i>Sur la durée de vie</i>	115
<i>Sur l'intériorité d'un degré de puissance</i>	116
<i>Le monde des signes équivoques</i>	118
<i>De l'utilité du troisième genre de connaissance</i>	119

24.03.81 – Les affections de l'essence 121

Les deux définitions du corps : cinétique et dynamique	123
« Il n'y a que de l'être »	123
Les différentes affections de l'essence	124
<i>L'essence peut être affectée du dehors</i>	124
<i>L'essence peut être affectée en tant qu'elle s'exprime dans un rapport</i>	125
<i>L'essence peut s'affecter elle-même</i>	125
L'exemple du soleil	126
<i>Selon le premier genre de connaissance</i>	126
<i>Selon le second genre de connaissance</i>	126
<i>Selon le troisième genre de connaissance</i>	127

24.01.78 – L'affect et l'idée

Aujourd'hui on fait une pause dans notre travail sur la variation continue, on fait un retour provisoire pour une séance à l'histoire de la philosophie, sur un point très précis. C'est comme une coupure, à la demande de certains d'entre vous. Ce point très précis concerne ceci: qu'est-ce qu'une idée et qu'est-ce qu'un affect chez Spinoza ? **Idée et affect chez Spinoza.** Dans le courant de mars, à la demande de certains d'entre vous, on fera aussi une coupure sur le problème de la synthèse et le problème du temps chez Kant.

Ça me fait un effet curieux de revenir à l'histoire. Je voudrais presque que vous preniez ce morceau d'histoire de la philosophie comme une histoire tout court. Après tout, un philosophe ce n'est pas seulement quelqu'un qui invente des notions, il invente aussi peut-être des manières de percevoir. Je procède presque par numérotage. Je commence surtout par des remarques terminologiques. Je suppose que la salle est relativement mélangée. Je crois que, de tous les philosophes dont l'histoire de la philosophie nous parle, Spinoza est dans une situation très exceptionnelle: la manière dont il touche ceux qui entrent dans ses livres n'a pas d'équivalent. Peu importe que vous l'ayez lu ou pas, je raconte une histoire. Je commence par des avertissements terminologiques. Dans le livre principal de Spinoza, et qui s'appelle l'Éthique, c'est écrit en latin, on trouve deux mots : *affectio* et *affectus*. Certains traducteurs très bizarrement traduisent de la même manière. C'est une catastrophe. Ils traduisent les deux termes, *affectio* et *affectus*, par « affection ». Je dis que c'est une catastrophe parce que, quand un philosophe emploie deux mots c'est que, par principe, il a une raison, surtout que le français nous donne aisément les deux mots qui correspondent rigoureusement à *affectio* et à *affectus*, et c'est **affection pour *affectio* et affect pour *affectus***. Certains traducteurs traduisent *affectio* par affection et *affectus* par sentiment, c'est mieux que de traduire par le même mot, mais je ne vois pas la nécessité de recourir au mot sentiment alors que le français dispose du mot affect. Donc, quand j'emploie le mot affect ça renvoie à l'*affectus* de Spinoza, quand je dirai le mot affection, ça renvoie à l'*affectio*.

L'idée, mode de pensée représentatif

Premier point : qu'est-ce que c'est une idée ? Qu'est-ce que c'est une idée pour comprendre même les propositions les plus simples de Spinoza. Sur ce point Spinoza n'est pas original, il va prendre le mot idée au sens où tout le monde l'a toujours pris. **Ce qu'on appelle idée**, au sens où tout le monde l'a toujours pris dans l'histoire de la philosophie, **c'est un mode de pensée qui représente quelque chose**. Un mode de pensée représentatif. Par exemple, l'idée du triangle est le mode de pensée qui représente le triangle. Du point de vue toujours de la terminologie, il est très utile de savoir que depuis le Moyen Âge cet aspect de l'idée est nommé « réalité objective ». Dans un texte du XVIIe siècle ou d'avant, quand vous rencontrez la réalité objective de l'idée cela veut dire toujours : l'idée envisagée comme représentation de quelque chose. **L'idée, en tant qu'elle représente quelque chose, est dite avoir une *réalité objective***. C'est le rapport de l'idée à l'objet qu'elle représente.

L'affect, mode de pensée non représentatif

Donc, on part d'une chose toute simple : l'idée, c'est un mode de pensée défini par son caractère représentatif. Ça nous donne déjà un tout premier point de départ pour distinguer idée et affect (*affectus*), parce que **on appellera affect tout mode de pensée qui ne représente rien**. Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Prenez au hasard ce que n'importe qui appelle affect ou sentiment, une espérance par exemple, une angoisse, un amour, cela n'est pas représentatif. Il y a bien une idée de la chose aimée, il y a bien une idée d'un quelque chose d'espéré, mais l'espoir en tant que tel ou l'amour en tant que tel, ne représentent rien, strictement rien.

Tout mode de pensée en tant que non représentatif sera nommé affect. Une volition, une volonté, elle implique bien, à la rigueur, que je veuille quelque chose, ce que je veux, cela est objet de représentation, ce que je veux est donné dans une idée, mais le fait de vouloir n'est pas une idée, c'est un affect parce que c'est un mode de pensée non représentatif.

Ça marche ? Ce n'est pas compliqué.

Il en conclut immédiatement un primat de l'idée sur l'affect, et c'est commun à tout le XVIIe siècle, on n'est même pas encore rentré dans ce qui est propre à Spinoza. Il y a un primat de l'idée sur l'affect pour une raison très simple qui est que pour aimer il faut avoir une idée, si confuse soit elle, si indéterminée soit elle, de ce qu'on aime. Pour vouloir il faut avoir une idée, si confuse, si indéterminée soit elle, de ce qu'on veut. Même lorsqu'on dit, « je ne sais pas ce que je sens », il y a une représentation, aussi confuse qu'elle soit, de l'objet. Il y a une idée si confuse. Il y a donc un primat à la fois chronologique et logique de l'idée sur l'affect, c'est-à-dire des modes représentatifs de la pensée sur les modes non représentatifs. Il y aurait un contresens tout à fait désastreux si le lecteur transformait ce primat logique en réduction. Que l'affect présuppose l'idée, cela surtout ne veut pas dire qu'il se

réduise à l'idée ou à une combinaison d'idées. Nous devons partir de ceci, que idée et affect sont deux espèces de mode de pensée qui diffèrent en nature, irréductible l'un à l'autre, mais simplement pris dans une telle relation que l'affect présuppose une idée, si confuse soit elle. Ça, c'est le premier point.

Réalité objective – réalité formelle

Deuxième manière moins superficielle de présenter le rapport idée-affect. Vous vous rappelez qu'on est parti d'un caractère tout à fait simple de l'idée. L'idée c'est une pensée en tant que représentative, c'est un mode de pensée en tant que représentatif, et en ce sens on parlera de la réalité objective d'une idée. Seulement une idée n'a pas seulement une réalité objective, suivant aussi la terminologie consacrée elle a aussi une réalité formelle. Qu'est-ce que la réalité formelle de l'idée une fois dit que la réalité objective c'est la réalité de l'idée en tant qu'elle représente quelque chose ? **La réalité formelle de l'idée**, dira-t-on, c'est – alors là ça devient beaucoup plus compliqué et du coup plus intéressant –, **c'est la réalité de l'idée en tant qu'elle est elle-même quelque chose.**

La réalité objective de l'idée de triangle, c'est l'idée de triangle en tant que représentant la chose triangle, mais l'idée de triangle, elle est elle-même quelque chose ; d'ailleurs, en tant qu'elle est quelque chose, je peux former une idée de cette chose, je peux toujours former une idée de l'idée. Je dirais donc que non seulement toute idée est idée de quelque chose – dire que toute idée est idée de quelque chose, c'est dire que toute idée a une réalité objective, elle représente quelque chose –, mais je dirais aussi que l'idée a une réalité formelle puisqu'elle est elle-même quelque chose en tant qu'idée. Qu'est-ce que ça veut dire, la réalité formelle de l'idée ? On ne va pas pouvoir continuer beaucoup plus loin à ce niveau, il va falloir mettre ça de côté. Il faut juste ajouter que **cette réalité formelle de l'idée, ça va être ce que Spinoza nomme très souvent un certain degré de réalité ou de perfection que l'idée a en tant que telle.** Chaque idée a, en tant que telle, un certain degré de réalité ou de perfection. Sans doute ce degré de réalité ou de perfection est lié à l'objet qu'elle représente, mais ça ne se confond pas : **la réalité formelle de l'idée**, à savoir la chose qu'est l'idée ou le degré de réalité ou de perfection qu'elle possède en soi, **c'est son caractère intrinsèque. La réalité objective de l'idée**, à savoir le rapport de l'idée à l'objet qu'elle représente, **c'est son caractère extrinsèque** ; il se peut que le caractère extrinsèque et le caractère intrinsèque de l'idée soient fondamentalement liés, mais ce n'est pas la même chose. L'idée de Dieu et l'idée de grenouille ont une réalité objective différente, à savoir : elles ne représentent pas la même chose, mais en même temps elles n'ont pas la même réalité intrinsèque, elles n'ont pas la même réalité formelle, à savoir que l'une – vous le sentez bien – a un degré de réalité infiniment plus grand que l'autre. L'idée de Dieu a une réalité formelle, un degré de réalité ou de perfection intrinsèque infiniment plus grand que l'idée de grenouille, qui est l'idée d'une chose finie.

Si vous avez compris ça, vous avez presque tout compris. Il y a donc une réalité formelle de l'idée, c'est-à-dire que l'idée est quelque chose en elle-même, cette réalité formelle c'est son caractère intrinsèque et c'est le degré de réalité ou de perfection qu'elle enveloppe en elle-même.

L'affect, variation continue de la force d'exister ou de la puissance d'agir

Tout à l'heure, quand je définissais l'idée par sa réalité objective ou par son caractère représentatif, j'opposais immédiatement l'idée à l'affect en disant que l'affect c'est précisément un mode de pensée qui n'a pas de caractère représentatif. Maintenant je viens de définir l'idée par ceci : toute idée est quelque chose, non seulement est idée de quelque chose mais est quelque chose, c'est-à-dire a un degré de réalité ou de perfection qui lui est propre.

Il faut donc que, à ce second niveau, je découvre une différence fondamentale entre idée et affect. Qu'est-ce qui se passe concrètement dans la vie ? Il se passe deux choses... Et là, c'est curieux comme Spinoza emploie une méthode géométrique, vous savez que l'Éthique se présente sous forme de propositions, démonstrations, etc., et en même temps, plus c'est mathématique, plus c'est extraordinairement concret. Tout ce que je dis et tous ces commentaires sur idée et affect renvoient aux livres II et III de l'Éthique. Dans ces livres deux et trois, il nous fait une espèce de portrait géométrique de notre vie qui, il me semble, est très très convaincant.

Ce portrait géométrique, ça consiste à nous dire en gros que nos idées se succèdent constamment : une idée chasse l'autre, une idée remplace une autre idée, par exemple à l'instant. Une perception, c'est un certain type d'idée, on verra pourquoi tout à l'heure. Tout à l'heure j'avais la tête tournée là, je voyais tel coin de la salle, je tourne, c'est une autre idée ; je me promène dans une rue où je connais des gens, je dis bonjour Pierre, et puis je me tourne, et puis je dis bonjour Paul. Ou bien c'est les choses qui changent : je regarde le soleil, et le soleil petit à petit disparaît et je me trouve dans la nuit ; c'est donc une série de successions, de coexistences d'idées, successions d'idées. Mais qu'est-ce qui se passe aussi ? Notre vie quotidienne n'est pas faite seulement des idées qui se succèdent. Spinoza emploie le terme « automaton » ; nous sommes, dit-il, des automates spirituels, c'est-à-dire que c'est moins nous qui avons des idées que les idées qui s'affirment en nous. Qu'est-ce qui se passe aussi, à part cette succession d'idées ?

Il y a autre chose, à savoir : quelque chose en moi ne cesse pas de varier. **Il y a un régime de la variation qui n'est pas la même chose que la succession des idées elles-mêmes.** Variations, ça doit nous servir pour ce que nous voulons faire, l'ennui c'est qu'il n'emploie pas le mot... Qu'est-ce que c'est que cette variation?

Je reprends mon exemple : je croise dans la rue Pierre qui m'est très antipathique, et puis je le dépasse, je dis bonjour Pierre, ou bien j'en ai peur et puis je vois soudain Paul qui m'est très très charmant, et je dis bonjour Paul, rassuré, content. Bien. Qu'est-ce que c'est ? D'une part, succession de deux idées, idée de Pierre et idée de Paul ; mais il y a autre chose : s'est opérée aussi en moi une variation – là, les mots de Spinoza sont très précis, aussi je les cite : « (variation) de ma force d'exister », ou autre mot qu'il emploie comme synonyme, *vis existendi*, la force d'exister, ou *petentia agendi*, la puissance d'agir – et ces variations sont perpétuelles. Je dirais que pour Spinoza il y a variation continue – et exister cela veut dire ça – de la force d'exister ou de la puissance d'agir.

Comment est-ce que ça se raccroche à mon exemple stupide, mais qui est de Spinoza, bonjour Pierre, bonjour Paul ? Lorsque je vois Pierre qui me déplaît, une idée, l'idée de Pierre, m'est donnée; lorsque je vois Paul qui me plaît, l'idée de Paul m'est donnée. Chacune de ces idées par rapport à moi a un certain degré de réalité ou de perfection. Je dirais que l'idée de Paul, par rapport à moi, a plus de perfection intrinsèque que l'idée de Pierre puisque l'idée de Paul me contente et l'idée de Pierre me chagrine. Lorsque l'idée de Paul succède à l'idée de Pierre, il convient de dire que ma force d'exister ou que ma puissance d'agir est augmentée ou favorisée ; lorsque, au contraire, c'est l'inverse, lorsque après avoir vu quelqu'un qui me rendait joyeux, je vois quelqu'un qui me rend triste, je dis que ma puissance d'agir est inhibée ou empêchée. A ce niveau, on ne sait même plus si on est encore dans des conventions terminologiques ou si on est déjà dans quelque chose de beaucoup plus concret.

Je dirais donc que à mesure que les idées se succèdent en nous, chacune ayant son degré de perfection, son degré de réalité ou de perfection intrinsèque, celui qui a ces idées, moi, je ne cesse de passer d'un degré de perfection à un autre, en d'autres termes **il y a une variation continue** sous la forme d'augmentation-diminution-augmentation-diminution **de la puissance d'agir ou de la force d'exister de quelqu'un d'après les idées qu'il a.**

À travers cet exercice pénible, sentez comment la beauté affleure. C'est pas mal, déjà, cette représentation de l'existence, c'est vraiment l'existence dans la rue, il faut imaginer Spinoza se baladant, et il vit vraiment l'existence comme cette espèce de variation continue: à mesure qu'une idée en remplace une autre, je ne cesse de passer d'un degré de perfection à un autre, même minuscule, et c'est cette espèce de ligne mélodique de la variation continue qui va définir l'affect (*affectus*) à la fois dans sa corrélation avec les idées et sa différence de nature avec les idées. Nous rendre compte de cette différence de nature et de cette corrélation. C'est à vous de dire si ça vous convient ou pas.

Nous tenons tous une définition plus solide de l'*affectus* ; **l'affectus chez Spinoza**, c'est la variation (c'est lui qui parle par ma bouche ; il ne l'a pas dit parce qu'il est mort trop jeune...), **c'est la variation continue de la force d'exister, en tant que cette variation est déterminée par les idées qu'on a.** Dès lors, dans un texte très important de la fin du livre III, qui porte le titre de « Définition générale de l'*affectus* », Spinoza nous dit : surtout ne croyez pas que l'*affectus* tel que je le conçois dépende d'une comparaison des idées. Il veut dire que l'idée a beau être première par rapport à l'affect, l'idée et l'affect sont deux choses qui diffèrent en nature, l'affect ne se réduit pas à une comparaison intellectuelle des idées, l'affect est constitué par la transition vécue ou par le passage vécu d'un degré de perfection à un autre, en tant que ce passage est déterminé par les idées ; mais en lui-même il ne consiste pas en une idée, il constitue l'affect.

Lorsque je passe de l'idée de Pierre à l'idée de Paul, je dis que ma puissance d'agir est augmentée ; lorsque je passe de l'idée de Paul à l'idée de Pierre, je dis que ma puissance d'agir est diminuée. Ce qui revient à dire que lorsque je vois Pierre, je suis affecté de tristesse ; lorsque je vois Paul, je suis affecté de joie. Et, sur cette ligne mélodique de la variation continue constituée par l'affect, Spinoza va assigner deux pôles, **joie-tristesse, qui seront pour lui les passions fondamentales**, et la tristesse ce sera toute passion, n'importe quelle passion enveloppant une diminution de ma puissance d'agir, et joie sera toute passion enveloppant une augmentation de ma puissance d'agir.

Ce qui permettra à Spinoza de s'ouvrir par exemple sur un problème moral et politique très fondamental, qui sera sa manière à lui de poser le problème politique : comment se fait-il que les gens qui ont le pouvoir, dans n'importe quel domaine, ont besoin de nous affecter d'une manière triste ? Les passions tristes comme nécessaires. Inspirer des passions tristes est nécessaire à l'exercice du pouvoir. Et Spinoza dit, dans le Traité théologico-politique, que c'est cela le lien profond entre le despote et le prêtre, ils ont besoin de la tristesse de leurs sujets.

Là, vous comprenez bien qu'il ne prend pas tristesse dans un sens vague, il prend tristesse au sens rigoureux qu'il a su lui donner : la tristesse **c'est l'affect en tant qu'il enveloppe la diminution de la puissance d'agir.**

Lorsque je disais, dans ma première différence idée-affect, que l'affect c'est le mode de pensée qui ne représente rien, je dirais en termes techniques que ce n'était qu'une simple définition nominale, ou, si vous préférez, extérieure,

extrinsèque. La seconde, lorsque je dis, d'une part, que l'idée, c'est ce qui a en soi une réalité intrinsèque, et l'affect, c'est la variation continue ou le passage d'un degré de réalité à un autre, ou d'un degré de perfection à un autre, nous ne sommes plus dans le domaine des définitions dites nominales, là nous tenons déjà une définition réelle, en appelant définition réelle la définition qui montre, en même temps qu'elle définit la chose, la possibilité de cette chose.

Ce qui est important c'est que vous voyez comment, selon Spinoza, nous sommes fabriqués en tant qu'automates spirituels. En tant qu'automates spirituels, il y a tout le temps des idées qui se succèdent en nous, et suivant cette succession d'idées, notre puissance d'agir ou notre force d'exister est augmentée ou est diminuée d'une manière continue, sur une ligne continue, et c'est cela que nous appelons *affectus*, c'est ça que nous appelons exister.

L'*affectus* c'est donc la variation continue de la force d'exister de quelqu'un, en tant que cette variation est déterminée par les idées qu'il a.

Mais encore une fois, « déterminée » ne veut pas dire que la variation se réduise aux idées qu'il a, puisque l'idée que j'ai ne rend pas compte que sa conséquence, à savoir qu'elle augmente ma puissance d'agir ou au contraire la diminue par rapport à l'idée que j'avais tout à l'heure, et il ne s'agit pas d'une comparaison, il s'agit d'une espèce de glissade, de chute ou de hausse de la puissance d'agir.

Pas de problème ? Pas de question ?

Les trois sortes d'idées : affections, notions, essences

Pour Spinoza, il va y avoir trois sortes d'idées. Pour le moment, on ne parle plus d'*affectus*, de l'affect, puisqu'en effet l'affect est déterminé par les idées qu'on a, il ne se réduit pas aux idées qu'on a, il est déterminé par les idées qu'on a ; donc ce qui est essentiel, c'est de voir un peu quelles sont ces idées qui déterminent les affects, tout en gardant bien présent dans notre esprit que l'affect ne se réduit pas aux idées qu'on a, il est absolument irréductible. Il est d'un autre ordre.

Les trois espèces d'idées que Spinoza distingue, ce sont des idées **affections**, *affectio*. On va voir que l'*affectio*, contrairement à l'*affectus*, c'est un certain type d'idées. Il y aurait donc premièrement des idées *affectio*, deuxièmement il nous arrive aussi d'avoir des idées que Spinoza appelle des **notions**, et troisièmement, pour un petit nombre d'entre nous, parce que c'est très difficile, il arrive d'avoir des idées **essences**. C'est donc avant tout ces trois sortes d'idées.

L'affection, mode de pensée inadéquat qui représente une affection du corps

Qu'est-ce que c'est qu'une affection (*affectio*) ? Je vois littéralement vos yeux qui tombent... Pourtant c'est drôle, tout ça.

A première vue, et à s'en tenir à la lettre au texte de Spinoza, ça n'a rien à voir avec une idée, mais ça n'a rien à voir non plus avec un affect. On avait déterminé l'*affectus* comme la variation de la puissance d'agir. Une affection, c'est quoi ? En première détermination, une affection, c'est ceci : c'est l'état d'un corps en tant qu'il subit l'action d'un autre corps. Qu'est-ce que ça veut dire ? « Je sens le soleil sur moi », ou bien, « un rayon de soleil se pose sur vous » ; c'est une affection de votre corps. Qu'est-ce qui est une affection de votre corps ? Pas le soleil, mais l'action du soleil ou l'effet du soleil sur vous. En d'autres termes, un effet, ou l'action qu'un corps produit sur un autre, une fois dit que Spinoza, pour des raisons de sa physique à lui, ne croit pas à une action à distance – l'action implique toujours un contact – eh bien c'est un mélange de corps. L'*affectio* c'est un mélange de deux corps, un corps qui est dit agir sur l'autre, et l'autre recueillir la trace du premier. **Tout mélange de corps sera nommé affection.**

Spinoza en conclut que l'*affectio* étant défini comme un mélange de corps, elle indique la nature du corps modifié, la nature du corps affectonné ou affecté ; l'affection indique la nature du corps affecté beaucoup plus que la nature du corps affectant. Il analyse son exemple célèbre, « quand nous regardons le soleil, nous imaginons qu'il est distant de nous d'environ deux-cent pieds » [Livre II, proposition 35, scolie]. Ça c'est une *affectio* ou, tout du moins, c'est la perception d'une *affectio*. Il est clair que ma perception du soleil indique beaucoup plus la constitution de mon corps, la manière dont mon corps est constitué, que la manière dont le soleil est constitué. Je perçois le soleil ainsi en vertu de l'état de mes perceptions visuelles. Une mouche percevra le soleil autrement.

Pour garder la rigueur de sa terminologie, Spinoza dira qu'une *affectio* indique la nature du corps modifié plutôt que la nature du corps modifiant, et elle enveloppe la nature du corps modifiant. Je dirais que **la première sorte d'idée pour Spinoza, c'est tout mode de pensée qui représente une affection du corps** ; c'est-à-dire le mélange d'un corps avec un autre corps, ou bien la trace d'un autre corps sur mon corps sera nommée idée d'affection. C'est en ce sens qu'on pourrait dire que c'est une idée-affection, c'est le premier type d'idées. Et ce premier type d'idées répond à ce que Spinoza nomme **le premier genre de connaissance**. C'est le plus bas.

Pourquoi c'est le plus bas ? Ça va de soi que c'est le plus bas parce que ces idées d'affection ne connaissent les chose que par leurs effets : je sens l'affection du soleil sur moi, la trace du soleil sur moi. C'est l'effet du soleil sur mon corps. Mais les causes, à savoir ce qu'est mon corps, ce qu'est le corps du soleil, et le rapport entre ces deux corps de telle manière que l'un produise sur l'autre tel effet plutôt qu'autre chose, je n'en sais absolument rien. Prenons un autre exemple : « le soleil fait fondre la cire et durcir l'argile. » Ce n'est pas rien, ça. C'est des idées d'*affectio*. Je vois la cire qui coule, et puis juste à côté je vois l'argile qui durcit ; c'est une affection de la cire et une affection de l'argile, et moi j'ai une idée de ces affections, je perçois des effets. En vertu de quelle constitution corporelle l'argile durcit-elle sous l'action du soleil ? Tant que j'en reste à la perception de l'affection, je n'en sais rien. On dira que les idées-affections sont des représentations d'effets sans leurs causes, et c'est précisément cela que Spinoza appelle des **idées inadéquates**. C'est des idées de mélange séparées des causes du mélange.

Et en effet, que, au niveau des idées-affections, nous n'ayons que des idées inadéquates et confuses, ça se comprend très bien puisque c'est quoi, dans l'ordre de la vie, les idées-affections ? Et sans doute, hélas, beaucoup d'entre nous, qui ne font pas assez de philosophie, ne vivent que comme ça. Une fois, une seule fois, Spinoza emploie un mot latin, qui est très étrange mais très important, qui est *ocursus*. C'est littéralement la rencontre. Tant que j'ai des idées-affections, je vis au hasard des rencontres : je me promène dans la rue, je vois Pierre qui ne me plaît pas, c'est en fonction de la constitution de son corps et de son âme et de la constitution de mon corps et de mon âme. Quelqu'un qui me déplaît, corps et âme, qu'est-ce que ça veut dire ?

Je voudrais vous faire comprendre pourquoi Spinoza a eu notamment une réputation très forte de matérialiste alors qu'il ne cessait de parler de l'esprit et de l'âme, une réputation d'athée alors qu'il ne cessait de parler de Dieu – c'est très curieux. On voit bien pourquoi les gens se disaient que c'est du pur matérialisme. Quand je dis : celui-là ne me plaît pas, ça veut dire, à la lettre, que l'effet de son corps sur le mien, l'effet de son âme sur la mienne, m'affecte désagréablement, c'est des mélanges de corps ou des mélanges d'âmes. Il y a un mélange nocif ou un bon mélange, aussi bien au niveau du corps que de l'âme. C'est exactement comme : je n'aime pas le fromage. Qu'est-ce que ça veut dire ? Je n'aime pas le fromage. **Ça veut dire que ça se mélange avec mon corps de manière à ce que je suis modifié d'une manière désagréable**, ça ne veut rien dire d'autre. Donc il n'y a aucune raison de faire des différences entre des sympathies spirituelles et des rapports corporels. Dans « je n'aime pas le fromage », il y a aussi une affaire d'âme, mais dans « Pierre ou Paul ne me plaît pas », il y a aussi une affaire de corps, c'est du pareil au même tout cela. Simplement pourquoi est-ce que c'est une idée confuse, cette idée-affection, ce mélange ? C'est forcément confus et inadéquat puisque je ne sais absolument pas, à ce niveau, en vertu de quoi et comment le corps ou l'âme de Pierre est constitué, de telle manière qu'elle ne convienne pas avec la mienne, ou de telle manière que son corps ne convienne pas avec le mien. Je peux juste dire que ça ne convient pas, mais en vertu de quelle constitution des deux corps, et du corps affectant et du corps affecté, et du corps qui agit et du corps qui subit, à ce niveau là je n'en sais rien. Comme dit Spinoza, ce sont des conséquences séparées de leurs prémices ou, si vous préférez, c'est une connaissance des effets indépendamment de la connaissance des causes. C'est donc au hasard des rencontres. Qu'est-ce qui peut se passer au hasard des rencontres ?

Mais qu'est-ce qu'un corps ? Je ne vais pas développer, ça ferait l'objet d'un cours spécial. La théorie de qu'est-ce que c'est qu'un corps, ou bien une âme, ça revient au même, elle se trouve dans le livre II de l'Éthique. Pour Spinoza, l'individualité d'un corps se définit par ceci : c'est lorsque un certain rapport composé (j'insiste là-dessus, très composé, très complexe) ou complexe de mouvement et de repos se maintient à travers tous les changements qui affectent les parties de ce corps. C'est la permanence d'un rapport de mouvement et de repos à travers tous les changements qui affectent toutes les parties à l'infini du corps considéré. Vous comprenez qu'un corps est nécessairement composé à l'infini. Mon œil, par exemple, mon œil et la relative constance de mon œil, se définit par un certain rapport de mouvement et de repos à travers toutes les modifications des diverses parties de mon œil ; mais mon œil lui-même, qui a déjà une infinité de parties, il est une partie des parties de mon corps, l'œil à son tour est une partie du visage et le visage, à son tour, est une partie de mon corps, etc. Donc vous avez toutes sortes de rapports qui vont se composer les uns avec les autres pour former une individualité de tel ou tel degré. Mais à chacun de ces niveaux ou degrés, l'individualité sera définie par un certain rapport composé de mouvement et de repos.

Qu'est-ce qui peut se passer si mon corps est ainsi fait, un certain rapport de mouvement et de repos qui subsume une infinité de parties ? Il peut se passer deux choses : je mange quelque chose que j'aime, ou bien, autre exemple, je mange quelque chose et je m'écroule empoisonné. À la lettre, dans un cas, j'ai fait une bonne rencontre, dans l'autre cas, j'ai fait une mauvaise rencontre. Tout ça, c'est de la catégorie de l'*ocursus*. Lorsque je fais une mauvaise rencontre, cela veut dire que le corps qui se mélange au mien détruit mon rapport constituant, ou tend à détruire un de mes rapports subordonnés. Par exemple, je mange quelque chose et j'ai mal au ventre, ça ne me tue pas ; ça a donc détruit ou ça a inhibé, compromis un de mes sous-rapports, un de mes rapports composants. Puis je mange quelque chose et je meurs. Là, ça a décomposé mon rapport composé, ça a décomposé le rapport complexe qui définissait mon individualité. Ça n'a pas simplement détruit un de mes rapports subordonnés qui composait une de mes sous individualités, ça a détruit le rapport caractéristique de mon corps. Inversement quand je mange quelque chose qui me convient.

« Qu'est-ce que c'est que le mal ? » demande Spinoza. On trouve ça dans la correspondance. Ce sont des lettres qu'il envoya à un jeune hollandais qui était méchant comme tout. Ce hollandais n'aimait pas Spinoza et l'attaquait constamment, il lui demandait : dites moi ce que c'est pour vous que le mal. Vous savez qu'en ce temps-là, les lettres, c'était très important, et les philosophes envoyaient beaucoup de lettres. Spinoza, qui est très très gentil, croit au début que c'est un jeune homme qui veut s'instruire et, petit à petit, il comprend que ce n'est pas du tout ça, que le hollandais veut sa peau. De lettre en lettre, la colère de Blyenberg, qui était un bon chrétien, gonfle, et il finit par lui dire : mais vous êtes le diable ! Spinoza dit que le mal, ce n'est pas difficile, le mal c'est une mauvaise rencontre. Rencontrer un corps qui se mélange mal avec le vôtre. Se mélanger mal, ça veut dire se mélanger dans des conditions telles que un de vos rapports subordonnés ou que votre rapports constituant est, ou bien menacé ou compromis, ou bien même détruit. De plus en plus gai, voulant montrer qu'il a raison, Spinoza analyse à sa manière l'exemple d'Adam.

Dans les conditions dans lesquelles nous vivons, nous semblons absolument condamnés à n'avoir qu'une seule sorte d'idées, les idées-affections. Par quel miracle on pourrait sortir de ces actions de corps qui ne nous ont pas attendus pour exister, comment pourrait-on s'élever à une connaissance des causes ? Pour le moment on voit bien que depuis que nous naissons nous sommes condamnés au hasard des rencontres, alors ça ne va pas fort. Ça implique quoi ? Ça implique déjà une **réaction forcenée contre Descartes** puisque Spinoza affirmera très fort, dans le livre II, que nous ne pouvons nous connaître nous-mêmes, et nous ne pouvons connaître les corps extérieurs que par les affections que les corps extérieurs produisent sur le nôtre.

Pour ceux qui se rappellent un peu Descartes, c'est la proposition anti-cartésienne de base puisque cela exclut toute appréhension de la chose pensante par elle-même, à savoir cela exclut toute possibilité du cogito. Je ne connais jamais que les mélanges de corps et je ne me connais moi-même que par l'action des autres corps sur moi, et par les mélanges. C'est non seulement de l'anti-cartésianisme, mais c'est aussi de l'anti-christianisme. Pourquoi ? Parce qu'un des points fondamentaux de la théologie, c'est la perfection immédiate du premier homme créé, ce qu'on appelle, en théologie, la théorie de la perfection adamique. Adam, avant de pécher, est créé aussi parfait qu'il peut l'être, et puis il y a l'histoire du péché qui est précisément l'histoire de la chute, mais la chute présuppose un Adam parfait en tant que créature.

Cette idée paraît très drôle à Spinoza. Son idée, c'est que ce n'est pas possible ; à supposer que l'on se donne l'idée d'un premier homme, on ne peut se la donner comme celle de l'être le plus impuissant, le plus imparfait qui soit puisque le premier homme ne peut exister qu'au hasard des rencontres et des actions des autres corps sur lui-même. Donc, à supposer qu'Adam existe, il existe sur un mode de l'imperfection et de l'inadéquation absolue, il existe sur le mode d'un petit bébé qui est livré au hasard des rencontres, à moins qu'il ne soit dans un milieu protégé, mais là j'en ai trop dit... Qu'est-ce que ce serait, un milieu protégé ?

Le mal, c'est une mauvaise rencontre. Ça veut dire quoi ? Spinoza, dans sa correspondance au hollandais, lui dit : tu me rapportes tout le temps l'exemple de Dieu qui a interdit à Adam de manger la pomme, et tu cites ça comme l'exemple d'une loi morale. Le premier interdit. Spinoza lui dit : mais ce n'est pas du tout ça ce qui se passe, et Spinoza reprend toute l'histoire d'Adam sous la forme d'un empoisonnement et d'une intoxication. Qu'est-ce qui s'est passé en réalité ? Dieu n'a jamais interdit quoi que ce soit à Adam, il lui a accordé une révélation. Il l'a prévenu de l'effet nocif que le corps de la pomme aurait sur la constitution de son corps à lui, Adam. En d'autres termes, la pomme est un poison pour Adam. Le corps de la pomme existe sous un tel rapport caractéristique [que la pomme] ne peut agir sur le corps d'Adam tel qu'il est constitué qu'en décomposant le rapport du corps d'Adam. Et s'il a eu tort de ne pas écouter Dieu, ce n'est pas au sens de ceci qu'il aurait désobéi, c'est qu'il n'a rien compris. Ça existe aussi chez les animaux, certains ont un instinct qui les détourne de ce qui est poison pour eux, il y en a d'autres qui, sur tel point, n'ont pas cet instinct.

Lorsque je fais une rencontre telle que le rapport du corps qui me modifie, qui agit sur moi, se combine avec mon propre rapport, avec le rapport caractéristique de mon propre corps, qu'est-ce qui se passe ? Je dirais que ma puissance d'agir est augmentée ; elle est au moins augmentée sous ce rapport-là. Lorsque, au contraire, je fais une rencontre telle que le rapport caractéristique du corps qui me modifie compromet ou détruit un de mes rapports, ou mon rapport caractéristique, je dirais que ma puissance d'agir est diminuée, ou même détruite. Nous retrouvons là nos deux affects – *affectus* –, fondamentaux : la tristesse et la joie.

Pour tout regrouper à ce niveau, en fonction des idées d'affection que j'ai, il y a deux sortes d'idées d'affection : idée d'un effet qui se concilie ou qui favorise mon propre rapport caractéristique. Deuxième type d'idée d'affection : l'idée d'un effet qui compromet ou détruit mon propre rapport caractéristique. À ces deux types d'idées d'affection vont correspondre les deux mouvements de la variation dans l'*affectus*, les deux pôles de la variation : dans un cas ma puissance d'agir est augmentée et j'éprouve un *affectus* de joie, dans l'autre cas ma puissance d'agir est diminuée et j'éprouve un *affectus* de tristesse. Et toutes les passions, dans leurs détails, Spinoza va les engendrer à partir de ces deux affects fondamentaux : la joie comme augmentation de la puissance d'agir, la tristesse comme diminution ou destruction de la puissance d'agir. Ce qui revient à dire que chaque chose, corps

ou âme, se définit par un certain rapport caractéristique, complexe, mais j'aurais aussi bien dit que chaque chose, corps ou âme, se définit par un certain pouvoir d'être affecté.

Tout se passe comme si chacun de nous avait un certain pouvoir d'être affecté. Si vous considérez des bêtes, Spinoza sera très fort pour nous dire que ce qui compte dans les animaux, ce n'est pas du tout les genres et les espèces ; les genres et les espèces c'est des notions absolument confuses, c'est des idées abstraites. Ce qui compte, c'est : **de quoi un corps est-il capable ?** Et il lance là une des questions les plus fondamentales de toute sa philosophie (avant il y avait eu Hobbes et d'autres) en disant que la seule question, c'est que nous ne savons même pas de quoi un corps est capable, nous bavardons sur l'âme et sur l'esprit et nous ne savons pas ce que peut un corps. Or, un corps doit être défini par l'ensemble des rapports qui le composent, ou, ce qui revient exactement au même, par son pouvoir d'être affecté. Et tant que vous ne saurez pas quel est le pouvoir d'être affecté d'un corps, tant que vous l'apprendrez comme ça, au hasard des rencontres, vous n'aurez pas la vie sage, vous n'aurez pas la sagesse. Savoir de quoi vous êtes capable. Pas du tout comme question morale, mais avant tout comme question physique, comme question au corps et à l'âme. Un corps a quelque chose de fondamentalement caché : on pourra parler de l'espèce humaine, du genre humain, ça ne nous dira pas qu'est-ce qui est capable d'affecter notre corps, qu'est-ce qui est capable de le détruire. La seule question, c'est ce pouvoir d'être affecté.

Qu'est-ce qui distingue une grenouille d'un singe ? Ce ne sont pas des caractères spécifiques ou génériques, dit Spinoza, c'est qu'ils ne sont pas capables des mêmes affects. Donc il faudrait faire, pour chaque animal, de véritables cartes d'affects, les affects dont une bête est capable. Et pareil pour les hommes : les affects dont tel homme est capable. On s'apercevrait à ce moment-là que, suivant les cultures, suivant les sociétés, les hommes ne sont capables des mêmes affects. Il est bien connu qu'une méthode avec laquelle certains gouvernements ont liquidé les Indiens d'Amérique du sud, ça a été de laisser sur les chemins où passent les Indiens des vêtements de grippés, des vêtements pris dans les dispensaires parce que les Indiens ne supportent pas l'affect grippe. Même pas besoin de mitrailleuse, ils tombaient comme des mouches. Il va de soi que nous, dans les conditions de vie de la forêt, on risque de ne pas vivre très longtemps. Donc, genre humain, espèce humaine ou même race, Spinoza dira que ça n'a aucune importance tant que vous n'aurez pas fait la liste des affects dont quelqu'un est capable, au sens le plus fort du mot capable, y compris les maladies dont il est capable. C'est évident que cheval de course et cheval de labour c'est la même espèce, ce sont deux variétés de la même espèce, pourtant les affects sont très différents, les maladies sont absolument différentes, la capacité d'être affecté est complètement différente et, de ce point de vue là, il faut dire que un cheval de labour est plus proche d'un bœuf que d'un cheval de course. Donc, une carte éthologique des affects, c'est très différent d'une détermination générique et spécifique des animaux.

Vous voyez que le pouvoir d'être affecté peut être rempli de deux manières : lorsque je suis empoisonné, mon pouvoir d'être affecté est absolument rempli, mais il est rempli de telle manière que ma puissance d'agir tend vers zéro, c'est-à-dire qu'elle est inhibée ; inversement, lorsque j'éprouve de la joie, c'est à dire lorsque je rencontre un corps qui compose son rapport avec le mien, mon pouvoir d'être affecté est rempli également et ma puissance d'agir augmente et tend vers... quoi ? Dans le cas d'une mauvaise rencontre, toute ma force d'exister (*vis existendi*) est concentrée, tendue vers le but suivant : investir la trace du corps qui m'affecte pour repousser l'effet de ce corps, si bien que ma puissance d'agir est diminuée d'autant.

Ce sont des choses très concrètes. Vous avez mal à la tête et vous dites : je ne peux même plus lire. Ça veut dire que votre force d'exister investit tellement la trace migraine, ça implique des changements dans un de vos rapports subordonnés, elle investit tellement la trace de votre migraine que votre puissance d'agir est diminuée d'autant. Au contraire, quand vous dites : oh ! je me sens bien, et que vous êtes content, vous êtes content aussi parce que des corps se sont mélangés avec vous dans des proportions et des conditions qui sont favorables à votre rapport ; à ce moment-là, la puissance du corps qui vous affecte se combine avec la vôtre de telle manière que votre puissance d'agir est augmentée. Si bien que dans les deux cas votre pouvoir d'être affecté sera complètement effectué, mais il peut être effectué de telle manière que la puissance d'agir diminue à l'infini ou que la puissance d'agir augmente à l'infini.

A l'infini ? Est-ce que c'est vrai ? Évidemment non, puisque à notre niveau les forces d'exister, les pouvoirs d'être affecté et les puissances d'agir sont forcément finis. Seul Dieu a une puissance absolument infinie. Bon, mais dans certaines limites, je ne cesserai de passer par ces variations de la puissance d'agir en fonction des idées d'affection que j'ai, je ne cesserai de suivre la ligne de variation continue de l'*affectus* en fonction des idées-affection que j'ai et des rencontres que je fais, de telle manière que, à chaque instant, mon pouvoir d'être affecté est complètement effectué, complètement rempli. Simplement rempli sur le mode de la tristesse ou sur le mode de la joie. Bien entendu les deux à la fois aussi puisque c'est bien entendu que, dans les sous-rapports qui nous composent, une partie de nous-mêmes peut être composée de tristesse et une autre partie de nous-mêmes être composée de joie. Il y a des tristesses locales et des joies locales. Par exemple, Spinoza donne comme définition du chatouillement : une joie locale, ça ne veut pas dire que tout est joie dans le chatouillement, ça peut être une joie d'une telle nature que ça implique une irritation coexistante d'une autre nature, irritation qui est tristesse: mon pouvoir d'être affecté

tend à être dépassé. Rien n'est bon pour quelqu'un qui dépasse son pouvoir d'être affecté. Un pouvoir d'être affecté, c'est réellement une intensité ou un seuil d'intensité.

Ce que veut réellement Spinoza, c'est définir l'essence de quelqu'un d'une façon intensive comme une quantité intensive. Tant que vous ne connaissez pas vos intensités, vous risquez la mauvaise rencontre et vous aurez beau dire: que c'est beau, et l'excès, et la démesure... pas de démesure du tout, il n'y a que l'échec, rien d'autre que l'échec. Avis pour les overdoses. C'est précisément le phénomène du pouvoir d'être affecté qui est dépassé avec une destruction totale.

Sûrement dans ma génération, en moyenne, on était beaucoup plus cultivé ou savant en philosophie, quand on en faisait, et en revanche on avait une espèce d'inculture très frappante dans d'autres domaines, en musique, en peinture, en cinéma. J'ai l'impression que pour beaucoup d'entre vous le rapport a changé, c'est à dire que vous ne savez absolument rien, rien en philosophie et que vous savez, ou plutôt que vous avez un maniement concret de choses comme une couleur, vous savez ce que c'est qu'un son ou ce que c'est qu'une image. Une philosophie, c'est une espèce de synthétiseur de concepts, créer un concept ce n'est pas du tout de l'idéologie. Un concept, c'est une bête.

Ce que j'ai défini jusqu'à maintenant c'est uniquement augmentation et diminution de la puissance d'agir, ou que la puissance d'agir augmente ou diminue, l'affect correspondant (*affectus*) est toujours une passion. Que ce soit une joie qui augmente ma puissance d'agir ou une tristesse qui diminue ma puissance d'agir, dans les deux cas ce sont des passions : **passions joyeuses ou passions tristes**. Encore une fois Spinoza dénonce un complot dans l'univers de ceux qui ont intérêt à nous affecter de passions tristes. Le prêtre a besoin de la tristesse de ses sujets, il a besoin que ses sujets se sentent coupables. Je n'ai pas encore défini ce qu'est la puissance d'agir. Les auto-affectations ou affects actifs supposent que nous possédions notre puissance d'agir et que, sur tel ou tel point, nous soyons sortis du domaine des passions pour entrer dans le domaine des actions. C'est ce qui nous reste à voir.

Comment pourrions-nous sortir des idées-affection, comment pourrions-nous sortir des affects passifs qui consistent en augmentation ou diminution de notre puissance d'agir, comment pourrions-nous sortir du monde des idées inadéquates une fois dit que notre condition semble nous condamner strictement à ce monde ? C'est par là qu'il faut lire l'Éthique comme préparant une espèce de coup de théâtre. Il va nous parler d'affects actifs où il n'y a plus de passions, où la puissance d'agir est conquise au lieu de passer par toutes ces variations continues. Là, il y a un point très strict. Il y a une différence fondamentale entre éthique et morale. Spinoza ne fait pas de la morale, pour une raison toute simple : jamais il ne se demande ce que nous devons, il se demande tout le temps de quoi nous sommes capables, qu'est-ce qui est en notre puissance ; **l'éthique c'est un problème de puissance, c'est jamais un problème de devoir**. En ce sens Spinoza est profondément immoral. Le problème moral, le bien et le mal, il a une heureuse nature parce qu'il ne comprend même pas ce que ça veut dire. Ce qu'il comprend, c'est les bonnes rencontres, les mauvaises rencontres, les augmentations et les diminutions de puissance. Là, il fait une éthique et pas du tout une morale. C'est pourquoi il a tant marqué Nietzsche.

Nous sommes complètement enfermés dans ce monde des idées-affection et de ces variations affectives continues de joie et de tristesse, alors tantôt ma puissance d'agir augmente, d'accord, tantôt elle diminue ; mais qu'elle augmente ou qu'elle diminue, je reste dans la passion parce que, dans les deux cas, je ne la possède pas, je suis encore séparé de ma puissance d'agir. Alors quand ma puissance d'agir augmente ça veut dire que j'en suis relativement moins séparé, et inversement, mais je suis séparé formellement de ma puissance d'agir, je ne la possède pas. En d'autres termes, je ne suis pas cause de mes propres affects, et puisque je ne suis pas cause de mes propres affects, ils sont produits en moi par autre chose : je suis donc passif, je suis dans le monde de la passion. Mais il y a les idées-notion et les idées-essence.

La notion, mode de pensée adéquat dû à la compréhension de la cause

C'est déjà au niveau des idées-notion que va apparaître une espèce d'issue dans ce monde. On est complètement étouffé, on est enfermé dans un monde d'impuissance absolue, même quand ma puissance d'agir augmente, c'est sur un segment de variation, rien ne me garantit que, au coin de la rue, je ne vais pas recevoir un grand coup de bâton sur la tête et que ma puissance d'agir va retomber. Vous vous rappelez qu'une idée-affection, c'est l'idée d'un mélange, c'est-à-dire l'idée d'un effet d'un corps sur le mien.

Une idée-notion ne concerne plus l'effet d'un autre corps sur le mien, c'est une idée qui concerne et qui a pour objet la convenance ou la disconvenance des rapports caractéristiques entre les deux corps.

Si il y a une idée telle – on ne sait pas encore si il y en a, mais on peut toujours définir quelque chose quitte à conclure que ça ne peut pas exister –, c'est ce qu'on appellera une définition nominale. Je dirais que la définition nominale de la notion c'est que c'est une idée qui, au lieu de représenter l'effet d'un corps sur un autre, c'est à dire le mélange de deux corps, représente la convenance ou la disconvenance interne des rapports caractéristiques des deux corps.

Exemple : si j'en savais assez sur le rapport caractéristique du corps nommé arsenic et sur le rapport caractéristique du corps humain, je pourrais former une notion de ce en quoi ces deux rapports disconviennent au point que l'arsenic, sous son rapport caractéristique, détruit le rapport caractéristique de mon corps. Je suis empoisonné, je meurs.

Vous voyez que, à la différence de l'idée d'affection, au lieu d'être la saisie du mélange extrinsèque d'un corps avec un autre, ou de l'effet d'un corps sur un autre, **la notion s'est élevée à la compréhension de la cause**, à savoir, si le mélange a tel ou tel effet, c'est en vertu de la nature du rapport des deux corps considérés et de la manière dont le rapport de l'un des corps se compose avec le rapport de l'autre corps. Il y a toujours composition de rapports. Lorsque je suis empoisonné, c'est que le corps arsenic a induit les parties de mon corps à entrer sous un autre rapport que le rapport qui me caractérise. A ce moment-là, les parties de mon corps entrent sous un nouveau rapport induit par l'arsenic, qui se compose parfaitement avec l'arsenic; l'arsenic est heureux puisqu'il se nourrit de moi. L'arsenic éprouve une passion joyeuse car, comme le dit bien Spinoza, tout corps a une âme. Donc l'arsenic est joyeux, moi évidemment je ne le suis pas. Il a induit des parties de mon corps à entrer sous un rapport qui se compose avec le sien, arsenic. Moi je suis triste, je vais vers la mort. Vous voyez que la notion, si on pouvait y arriver, c'est un truc formidable.

On n'est pas loin d'une géométrie analytique. Une notion, ce n'est pas du tout un abstrait, c'est très concret : ce corps-ci, ce corps-là. Si j'avais le rapport caractéristique de l'âme et du corps de celui dont je dis qu'il ne me plaît pas, par rapport à mon rapport caractéristique à moi, je comprendrais tout, je connaîtrais par les causes au lieu de ne connaître que des effets séparés de leurs causes. A ce moment-là, j'aurais une **idée adéquate**.

De même, si je comprenais pourquoi quelqu'un me plaît. J'ai pris comme exemple les rapports alimentaires, il n'y a pas à changer une ligne pour les rapports amoureux. Ce n'est pas du tout que Spinoza conçoive l'amour comme de l'alimentation, il concevrait tout aussi bien l'alimentation comme de l'amour. Prenez un ménage à la Strindberg, cette espèce de décomposition des rapports et puis ils se recomposent pour recommencer. Qu'est-ce que c'est que cette variation continue de l'*affectus*, et comment ça se fait que certaine disconvenance convienne à certains ? Pourquoi certains ne peuvent vivre que sous la forme de la scène de ménage indéfiniment répétée ? Ils en sortent comme si ça avait été un bain d'eau fraîche pour eux.

Vous comprenez la différence entre une idée-notion et une idée-affection. Une idée-notion est forcément adéquate puisque c'est une connaissance par les causes. Spinoza emploie là, non seulement le terme de notion pour qualifier cette deuxième sorte d'idée, mais il emploie le terme de **notion commune**. Le mot est très ambigu : est-ce que ça veut dire commune à tous les esprits ? Oui et non, c'est très minutieux chez Spinoza. En tous cas, ne confondez jamais une notion commune avec une abstraction.

Une notion commune, il la définit toujours comme ceci : c'est l'idée de quelque chose qui est commun à tous les corps ou à plusieurs corps – deux au moins – et qui est commun au tout et à la partie. Donc, il y a sûrement des notions communes qui sont communes à tous les esprits, mais elles ne sont communes à tous les esprits que dans la mesure où elles sont d'abord l'idée de quelque chose qui est commun à tous les corps. Donc ce n'est pas du tout des notions abstraites. Qu'est-ce qui est commun à tous les corps ? Par exemple, être en mouvement ou en repos. Le mouvement et le repos seront objets de notions dites communes à tous les corps. Donc il y a des notions communes qui désignent quelque chose de commun à deux corps ou à deux âmes. Par exemple, quelqu'un que j'aime. Encore une fois les notions communes, ça n'est pas abstrait, ça n'a rien à voir avec des espèces et des genres, c'est vraiment l'énoncé de ce qui est commun à plusieurs corps ou à tous les corps ; or, comme il n'y a pas un seul corps qui ne soit lui-même plusieurs, on peut dire qu'il y a des choses communes ou des notions communes dans chaque corps. D'où on retombe sur la question : comment est-ce qu'on peut sortir de cette situation qui nous condamne aux mélanges ?

Là, les textes de Spinoza sont très compliqués. On ne peut concevoir cette sortie que de la manière suivante : quand je suis affecté, au hasard des rencontres, ou bien je suis affecté de tristesse, ou bien de joie – en gros. Quand je suis affecté de tristesse, ma puissance d'agir diminue, c'est-à-dire que je suis encore plus séparé de cette puissance. Quand je suis affecté de joie, elle augmente, c'est-à-dire que je suis moins séparé de cette puissance. Bien. Si vous vous considérez comme affecté de tristesse, je crois que tout est foutu, il n'y a plus d'issue pour une raison simple : rien dans la tristesse qui diminue votre puissance d'agir, rien ne peut vous induire dans la tristesse à former la notion commune d'un quelque chose qui serait commun aux corps qui vous affectent de tristesse et au vôtre. Pour une raison très simple, c'est que le corps qui vous affecte de tristesse ne vous affecte de tristesse que dans la mesure où il vous affecte sous un rapport qui ne convient pas avec le vôtre. Spinoza veut dire quelque chose de très simple, c'est que la tristesse, ça ne rend pas intelligent. La tristesse, on est foutu. C'est pour ça que les pouvoirs ont besoin que les sujets soient tristes. L'angoisse n'a jamais été un jeu de culture de l'intelligence ou de la vivacité. Tant que vous avez un affect triste, c'est que un corps agit sur le vôtre, une âme agit sur la vôtre dans des conditions telles et sous un rapport qui ne convient pas avec le vôtre. Dès lors, rien dans la tristesse ne peut vous induire à former la notion commune, c'est-à-dire l'idée d'un quelque chose de commun entre les deux corps et les deux âmes. C'est plein de sagesse ce qu'il est en train de dire. C'est pour ça que penser à la mort, c'est la chose la plus immonde. Il

s'oppose à toute la tradition philosophique qui est une méditation de la mort. Sa formule, c'est que la philosophie est une méditation de la vie et non de la mort. Évidemment, parce que la mort, c'est toujours une mauvaise rencontre.

Autre cas. Vous êtes affecté de joie. Votre puissance d'agir est augmentée, ça ne veut pas dire que vous la possédiez encore, mais le fait que vous soyez affecté de joie signifie et indique que le corps ou l'âme qui vous affecte ainsi, vous affecte sous un rapport qui se combine avec le vôtre et qui se compose avec le vôtre, et ça va de la formule de l'amour à la formule alimentaire. Dans un affect de joie, donc, le corps qui vous affecte est indiqué comme composant son rapport avec le vôtre et non pas son rapport décomposant le vôtre. Dès lors, quelque chose vous induit pour former la notion de ce qui est commun au corps qui vous affecte et au vôtre, à l'âme qui vous affecte et à la vôtre. En ce sens, la joie rend intelligent.

Là on sent que c'est un drôle de truc parce que, méthode géométrique ou pas, on lui accorde tout, il peut le démontrer. Mais il y a un appel évident à une espèce d'expérience vécue. Il y a un appel évident à une manière de percevoir, et bien plus, à une manière de vivre. Il faut déjà avoir une telle haine des passions tristes, la liste des passions tristes chez Spinoza est infinie, il va jusqu'à dire que toute idée de récompense enveloppe une passion triste, toute idée d'orgueil, la culpabilité. **C'est un des moments les plus merveilleux de l'Éthique.**

Les affects de joie, c'est comme si c'était un tremplin, ils vous font passer à travers quelque chose qu'on aurait jamais pu passer s'il n'y avait que des tristesses. Il nous sollicite de former l'idée de ce qui est commun au corps affectant et au corps affecté. Ça peut rater, mais ça peut réussir et je deviens intelligent. Quelqu'un qui devient bon en latin en même temps qu'il devient amoureux... ça s'est vu dans les séminaires. C'est lié en quoi ? Comment quelqu'un fait des progrès ? On ne fait jamais des progrès sur une ligne homogène, c'est un truc ici qui nous fait faire des progrès là-bas, comme si une petite joie là avait déclenché un déclic. A nouveau nécessité d'une carte : qu'est-ce qui s'est passé là pour que ça se débloque ici ? Une petite joie nous précipite dans un monde d'idées concrètes qui a balayé les affects tristes ou qui est en train de lutter, tout ça fait partie de la variation continue. Mais en même temps, cette joie nous propulse en quelque sorte hors de la variation continue, elle nous fait acquérir au moins la potentialité d'une notion commune. Il faut concevoir ça très concrètement, c'est des trucs très locaux. Si vous réussissez à former une notion commune, sur quel point votre rapport de vous avec telle personne ou avec tel animal, vous dites : enfin j'ai compris quelque chose, je suis moins bête qu'hier. Le « j'ai compris » qu'on se dit, parfois c'est le moment où vous avez formé une notion commune. Vous l'avez formée très localement, ça ne vous a pas donné toutes les notions communes. Spinoza ne pense pas du tout comme un rationaliste – chez les rationalistes il y a le monde de la raison et il y a les idées. Si vous en avez une, évidemment vous les avez toutes : vous êtes raisonnable. Spinoza pense qu'être raisonnable, ou être sage, c'est un problème de devenir, ce qui change singulièrement le contenu du concept de raison. Il faut savoir faire les rencontres qui vous conviennent.

Quelqu'un ne pourra jamais dire qu'est bon pour lui quelque chose qui dépasse son pouvoir d'être affecté. Le plus beau, c'est de vivre sur les bords, à la limite de son propre pouvoir d'être affecté, à condition que ce soit la limite joyeuse puisqu'il y a la limite de joie et la limite de tristesse ; mais tout ce qui excède votre pouvoir d'être affecté est laid. Relativement laid – ce qui est bon pour les mouches n'est pas forcément bon pour vous...

Il n'y a plus de notion abstraite, il n'y a aucune formule qui est bonne pour l'homme en général. Ce qui compte, c'est quel est votre pouvoir à vous. Lawrence disait une chose directement spinoziste : une intensité qui dépasse votre pouvoir d'être affecté, cette intensité là est mauvaise (cf. les écrits posthumes). C'est forcé : un bleu trop intense pour mes yeux, on ne me fera pas dire que c'est beau, ce sera peut-être beau pour quelqu'un d'autre. Il y a du bon pour tous, vous me direz... Oui, parce que les pouvoirs d'être affecté se composent. A supposer qu'il y ait un pouvoir d'être affecté qui définisse le pouvoir d'être affecté de l'univers entier, c'est bien possible puisque tous les rapports se composent à l'infini, mais pas dans n'importe quel ordre. Mon rapport ne se compose pas à celui de l'arsenic, mais qu'est-ce que ça peut faire ? Évidemment, à moi, ça fait beaucoup, mais à ce moment là les parties de mon corps rentrent sous un nouveau rapport qui se compose avec celui de l'arsenic. Il faut savoir dans quel ordre les rapports se composent. Or si on savait dans quel ordre les rapports de tout l'univers se composent, on pourrait définir un pouvoir d'être affecté de l'univers entier, ce serait le cosmos, le monde en tant que corps ou en tant qu'âme.

A ce moment là, le monde entier n'est qu'un seul corps suivant l'ordre des rapports qui se composent. A ce moment là, vous avez un pouvoir d'être affecté universel à proprement parler : Dieu, qui est l'univers entier en tant que cause, a par nature un pouvoir d'être affecté universel. Inutile de dire qu'il est en train de faire un drôle d'usage de l'idée de Dieu. Vous éprouvez une joie, vous sentez que cette joie vous concerne vous, qu'elle concerne quelque chose d'important quant à vos rapports principaux, vos rapports caractéristiques. Là, alors il faut vous en servir comme d'un tremplin, vous former l'idée-notion : en quoi le corps qui m'affecte et le mien conviennent-ils ? En quoi l'âme qui m'affecte et la mienne conviennent-ils, du point de vue de la composition de leurs rapports, et non plus du point de vue du hasard de leurs rencontres. Vous faites l'opération inverse de celle qu'on fait généralement.

Généralement les gens font la sommation de leurs malheurs, c'est même là que la névrose commence, ou la dépression, quand on se met à faire des totaux : oh merde ! il y a ceci, et il y a cela... Spinoza propose l'inverse : au lieu de faire la sommation de nos tristesses, prendre un point de départ local sur une joie à condition qu'on sente qu'elle nous concerne vraiment. Là-dessus on forme la notion commune, là-dessus on essaie de gagner localement, d'étendre cette joie. C'est un travail de la vie. On essaie de diminuer la portion respective des tristesses par rapport à la portion respective d'une joie, et on tente le coup formidable suivant : on est assez assuré de notions communes qui renvoient à des rapports de convenance entre tel et tel corps et le mien, on va tenter alors d'appliquer la même méthode à la tristesse, mais on ne pouvait pas le faire à partir de la tristesse, c'est-à-dire qu'on va tenter de former des notions communes par lesquelles on arrivera à comprendre de manière vitale en quoi tel et tel corps disconviennent et non plus conviennent. Ça devient non plus une variation continue, ça devient une courbe en cloche. Vous partez des passions joyeuses, augmentation de la puissance d'agir; vous vous en servez pour former des notions communes d'un premier type, notion de ce qu'il y avait de commun entre le corps qui m'affectait de joie et le mien, vous étendez au maximum vos notions communes vivantes et vous redescendez vers la tristesse, cette fois-ci avec des notions communes que vous formez pour comprendre en quoi tel corps disconvient avec le vôtre, telle âme disconvient avec la vôtre.

À ce moment-là, vous pouvez déjà dire que vous êtes dans l'idée adéquate puisque, en effet, vous êtes passé dans la connaissance des causes. Vous pouvez déjà dire que vous êtes dans la philosophie. une seule chose compte, c'est les manières de vivre. Une seule chose compte, c'est la méditation de la vie, et la philosophie ça ne peut être qu'une méditation de la vie, et loin d'être une méditation de la mort, c'est l'opération qui consiste à faire que la mort n'affecte finalement que la proportion relativement la plus petite en moi, à savoir la vivre comme une mauvaise rencontre. Simplement on sait bien que, à mesure qu'un corps se fatigue, les probabilités de mauvaises rencontres augmentent. C'est une notion commune, une notion commune de disconvenance. Tant que je suis jeune, la mort c'est vraiment quelque chose qui vient du dehors, c'est vraiment un accident extrinsèque, sauf cas de maladie interne. Il n'y a pas de notion commune, en revanche c'est vrai que quand un corps vieillit, sa puissance d'agir diminue : je ne peux plus faire ce que hier encore je pouvais faire ; ça, ça me fascine, dans le vieillissement, cette espèce de diminution de la puissance d'agir.

Qu'est-ce que c'est qu'un clown, vitale ? C'est le type qui, précisément, n'accepte pas le vieillissement, il ne sait pas vieillir assez vite. Il ne faut pas vieillir trop vite parce que c'est aussi une autre manière d'être clown : faire le vieux. Plus on vieillit et moins on a envie de faire des mauvaises rencontres, mais quand on est jeune on se lance dans le risque de la mauvaise rencontre. C'est fascinant le type qui, à mesure que sa puissance d'agir diminue en fonction du vieillissement, son pouvoir d'être affecté varie, il ne s'y fait pas, il continue à vouloir faire le jeune. C'est très triste. Il y a un passage fascinant dans un roman de Fitzgerald « Le numéro de ski nautique », il y a dix pages de toute beauté sur le ne pas savoir vieillir... Vous savez, les spectacles qui sont gênants pour les spectateurs eux-mêmes. Le savoir vieillir c'est arriver au moment où les notions communes doivent vous faire comprendre en quoi les choses et les autres corps disconviennent avec le vôtre. Alors, forcément, il va falloir trouver une nouvelle grâce qui sera celle de votre âge, surtout pas s'accrocher. C'est une sagesse. Ce n'est pas la bonne santé qui fait dire « vive la vie », ce n'est pas non plus la volonté de s'accrocher à la vie. Spinoza a su mourir admirablement, mais il savait très bien de quoi il était capable, il savait dire merde aux autres philosophes. Leibniz venait lui piquer des morceaux de manuscrits pour dire après que c'était lui. Il y a des histoires très curieuses – c'était un homme dangereux, Leibniz.

Je termine en disant qu'à ce second niveau, on a atteint à l'idée-notion où les rapports se composent, et encore une fois ce n'est pas abstrait puisque j'ai essayé de dire que c'était une entreprise extraordinairement vivante. On est sorti des passions. On a acquis la possession formelle de la puissance d'agir. La formation des notions, qui ne sont pas des idées abstraites, qui sont à la lettre des règles de vie, me donnent la possession de la puissance d'agir. Les notions communes, c'est le **deuxième genre de connaissance**.

L'essence, accès au monde des intensités pures

Pour comprendre le troisième, il faut déjà comprendre le second. Le troisième genre, il n'y a que Spinoza qui y soit entré. Au-dessus des notions communes... vous avez remarqué que si les notions communes ne sont pas abstraites, elles sont collectives, elles renvoient toujours à une multiplicité, mais elles n'en sont pas moins individuelles. C'est ce en quoi tel et tel corps conviennent, à la limite ce en quoi tous les corps conviennent, mais à ce moment là, c'est le monde entier qui est une individualité. Donc les notions communes sont toujours individuelles.

Au-delà encore des compositions de rapports, des convenances intérieures qui définissent les notions communes, il y a les essences singulières. Quelles différences ? Il faudrait dire à la limite que le rapport et les rapports qui me caractérisent expriment mon essence singulière, mais pourtant ce n'est pas la même chose. Pourquoi ? Parce que le rapport qui me caractérise – ce que je dis là n'est pas absolument dans le texte, mais ça y est presque –, c'est que les notions communes ou les rapports qui me caractérisent concernent encore les parties extensives de mon

corps. Mon corps est composé d'une infinité de parties étendues à l'infini, et ces parties entrent sous tels et tels rapports qui correspondent à mon essence. Les rapports qui me caractérisent correspondent à mon essence mais ne se confondent pas avec mon essence, car les rapports qui me caractérisent sont encore des règles sous lesquelles s'associent, en mouvement et en repos, les parties étendues de mon corps. Tandis que l'essence singulière, c'est un degré de puissance, c'est-à-dire ce sont mes seuils d'intensité. Entre le plus bas et le plus haut, entre ma naissance et ma mort, ce sont mes seuils intensifs. Ce que Spinoza appelle l'essence singulière, il me semble que c'est une quantité intensive, comme si chacun de nous était défini par une espèce de complexe d'intensités qui renvoie à son essence, et aussi des rapports qui règlent les parties étendues, les parties extensives. Si bien que, lorsque j'ai la connaissance des notions, c'est-à-dire des rapports de mouvement et de repos qui règlent la convenance ou la disconvenance des corps du point de vue de leurs parties étendues, du point de vue de leur extension, je n'ai pas encore pleine possession de mon essence en tant qu'intensité.

Et Dieu, qu'est-ce que c'est ? Lorsque Spinoza définit Dieu par la puissance absolument infinie, il s'exprime bien. Tous les termes qu'il emploie explicitement : degré, degré en latin c'est *gradus*, et *gradus* ça renvoie à une longue tradition dans la philosophie du Moyen Âge. Le *gradus*, c'est la quantité intensive, par opposition ou par différence avec les parties extensives. Donc il faudrait concevoir que l'essence singulière de chacun ce soit cette espèce d'intensité, ou de limite d'intensité. Elle est singulière parce que, quelle que soit notre communauté de genre ou d'espèce, nous sommes tous des hommes par exemple, aucun de nous n'a les mêmes seuils d'intensité que l'autre.

Le **troisième genre de connaissance**, ou la découverte de l'idée d'essence, c'est lorsque, à partir des notions communes, par un nouveau coup de théâtre, on arrive à passer dans cette troisième sphère du monde : le monde des essences. Là on connaît dans leur corrélation ce que Spinoza appelle – de toute manière on ne peut pas connaître l'un sans l'autre –, et l'essence singulière qui est la mienne et l'essence singulière qui est celle de Dieu et l'essence singulière des choses extérieures.

Que ce troisième genre de connaissance fasse appel à, d'une part, toute une tradition de la mystique juive, que d'autre part, ça implique une espèce d'expérience mystique même athée, propre à Spinoza, je crois que la seule manière de comprendre ce troisième genre, c'est de saisir que, au-delà de l'ordre des rencontres et des mélanges, il y a cet autre stade des notions qui renvoie aux rapports caractéristiques. Mais au-delà des rapports caractéristiques, il y a encore le monde des essences singulières. Alors, lorsque là on forme des idées qui sont comme de pures intensités, où ma propre intensité va convenir avec l'intensité des choses extérieures, à ce moment-là c'est le troisième genre parce que, si c'est vrai que tous les corps ne conviennent pas les uns avec les autres, si c'est vrai que, du point [de vue] des rapports qui régissent les parties étendues d'un corps ou d'une âme, les parties extensives, tous les corps ne conviennent pas les uns avec les autres ; si vous arrivez à un monde de pures intensités, toutes sont supposées convenir les unes avec les autres. À ce moment, l'amour de vous-même, est en même temps, comme dit Spinoza, l'amour des autres choses que vous, est en même temps l'amour de Dieu, est l'amour que Dieu se porte à lui-même, etc.

Ce qui m'intéresse dans cette pointe mystique, c'est ce monde des intensités. Là, vous êtes en possession, non seulement formelle, mais accomplie. Ce n'est même plus la joie. Spinoza trouve le mot mystique de béatitude ou l'affect actif, c'est-à-dire l'auto-affect. Mais ça reste très concret. Le troisième genre, c'est un monde d'intensités pures.

25.11.80 – Philosophie et théologie

Dieu dans la philosophie

C'est très curieux à quel point la philosophie, jusqu'à la fin du XVII^e siècle, finalement nous parle tout le temps de Dieu. Et après tout, Spinoza, juif excommunié, n'est pas le dernier à nous parler de Dieu. Et le premier livre de son grand ouvrage l'Éthique s'appelle « De Dieu ». Et tous, que ce soit Descartes, Malebranche, Leibniz, on a l'impression que la frontière entre la philosophie et la théologie est extrêmement vague. Pourquoi la philosophie s'est-elle tellement compromise avec Dieu ? et ce, jusqu'au coup révolutionnaire des philosophes du XVIII^e siècle ? Est-ce que c'est une compromission ou bien quelque chose d'un peu plus pur ?

On pourrait dire que la pensée, jusqu'à la fin du XVII^e siècle, doit beaucoup tenir compte des exigences de l'Église. Donc elle est bien forcée de tenir compte de beaucoup de thèmes religieux. Mais on sent très bien que c'est beaucoup trop facile ; on pourrait dire également que, jusqu'à cette époque, elle a un peu son sort lié avec celui d'un sentiment religieux. Je reprends une analogie avec la peinture parce que c'est vrai que la peinture est pénétrée avec les images de Dieu.

Ma question c'est : est-ce qu'il suffit de dire que c'est une contrainte inévitable à cette époque ? Il y a deux réponses possibles. La première c'est que oui, c'est une contrainte inévitable à l'époque et qui renvoie aux conditions de l'art à cette époque. Ou bien dire, un peu plus positivement, que c'est parce qu'il y a un sentiment religieux auquel le peintre, et bien plus la peinture, n'échappent pas. Le philosophe et la philosophie n'y échappent pas non plus. Est-ce que ça suffit ? Est-ce qu'on ne pourrait pas faire une autre hypothèse, à savoir que la peinture à cette époque a d'autant plus besoin de Dieu que le divin, loin d'être une contrainte pour le peintre, est le lieu de son émancipation maximum. En d'autres termes, avec Dieu il peut faire n'importe quoi, il peut faire ce qu'il ne pourrait pas faire avec les humains, avec les créatures. Si bien que Dieu est investi directement par la peinture, par une espèce de flux de peinture et que, à ce niveau, la peinture va trouver une espèce de liberté pour son compte qu'elle n'aurait jamais trouvé autrement. À la limite ne s'opposent pas : le peintre le plus pieux, et le même en tant qu'il fait de la peinture et qui, d'une certaine manière, est le plus impie, parce que la manière dont la peinture investit le divin est une manière qui n'est rien d'autre que picturale, et où la peinture ne trouve rien d'autre que les conditions de son émancipation radicale.

Je donne trois exemples :

le Greco... Cette création, il ne pouvait l'obtenir qu'à partir des figures du Christianisme. Alors c'est vrai que, à un certain niveau, c'étaient des contraintes s'exerçant sur eux, et à un autre niveau l'artiste c'est celui qui – Bergson disait cela du vivant, il disait que le vivant c'est ce qui - tourne les obstacles en moyens ; ce serait une bonne définition de l'artiste. C'est vrai qu'il y a des contraintes de l'église qui s'exercent sur le peintre, mais il y a transformation des contraintes en moyens de création. Ils se servent de Dieu pour obtenir une libération des formes, pour pousser les formes jusqu'à un point où alors les formes n'ont plus rien à voir avec une illustration. Les formes se déchaînent. Elles se lancent dans une espèce de Sabbat, une danse très pure, les lignes et les couleurs perdent toute nécessité d'être vraisemblables, d'être exactes, de ressembler à quelque chose. C'est le grand affranchissement des lignes et des couleurs qui se fait à la faveur de cette apparence : la subordination de la peinture aux exigences du christianisme.

Autre exemple : une création du monde... L'ancien Testament leur sert à une espèce de libération des mouvements, une libération des formes, des lignes et des couleurs. Si bien que, en un sens, l'athéisme n'a jamais été extérieur à la religion : l'athéisme, c'est la puissance-artiste qui travaille la religion. Avec Dieu, tout est permis.

J'ai le vif sentiment que pour la philosophie ça a été exactement la même chose, et que si les philosophes nous ont tellement parlé de Dieu – et ils pouvaient bien être chrétiens ou croyants –, ce n'était pas sans une intense rigolade. Ce n'était pas une rigolade d'incrédulité, mais c'était une joie du travail qu'ils étaient en train de faire. De même que je disais que Dieu et le Christ ont été pour la peinture une extraordinaire occasion de libérer les lignes, les couleurs et les mouvements des contraintes de la ressemblance, de même pour la philosophie Dieu et le thème de Dieu a été l'occasion irremplaçable de libérer ce qui est l'objet de la création en philosophie, c'est-à-dire les concepts, des contraintes que leur aurait imposé... la simple représentation des choses. C'est au niveau de Dieu que le concept est libéré parce qu'il n'a plus pour tâche de représenter quelque chose ; il devient à ce moment là le signe d'une présence. Pour parler en analogie, il prend des lignes, des couleurs, des mouvements qu'il n'aurait jamais eu sans ce détour par Dieu. C'est vrai que les philosophes subissent les contraintes de la théologie, mais dans des conditions telles que, de cette contrainte, ils vont faire un moyen de création fantastique, à savoir ils vont

lui arracher une libération du concept sans même que personne ne s'en doute. Sauf dans le cas où un philosophe va trop fort ou trop loin.

Peut-être est-ce le cas de Spinoza ? Dès le début, Spinoza s'est mis dans des conditions où ce qu'il nous disait n'avait plus rien à représenter. Voilà que ce que Spinoza va nommer Dieu, dans le livre premier de l'Éthique, va être la chose la plus étrange du monde. Ça va être le concept en tant qu'il réunit l'ensemble de toutes ces possibilités... À travers le concept philosophique de Dieu, se fait – et ça ne pouvait se faire qu'à ce niveau –, se fait la plus étrange création de la philosophie comme système de concepts. Ce que les peintres, ce que les philosophes ont fait subir à Dieu représente, ou bien la peinture comme passion, ou bien la philosophie comme passion. Les peintres font subir une nouvelle passion au corps du Christ : ils le ramassent, ils le contractent... La perspective est libérée de toute contrainte de représenter quoi que ce soit, et c'est la même chose pour les philosophes.

Leibnitz

Je prends l'exemple de Leibniz. Leibniz recommence la création du monde. Il demande comment est-ce que Dieu crée le monde. Il reprend le problème classique : quel est le rôle de l'entendement de Dieu et de la volonté de Dieu dans la création du monde ? Supposons que ce Leibniz nous raconte ceci : Dieu a un entendement, bien sûr un entendement infini. Il ne ressemble pas au nôtre. Le mot « entendement » serait lui-même équivoque. Il n'aurait pas qu'un seul sens puisque l'entendement infini ce n'est absolument pas la même chose que notre entendement à nous qui est un entendement fini. Dans l'entendement infini, qu'est-ce qui se passe ? Avant que Dieu ne crée le monde, il y a bien un entendement, mais il n'y a rien, il n'y a pas de monde. Non, dit Leibniz, mais il y a des possibles. Il y a des possibles dans l'entendement de Dieu, et tous ces possibles tendent à l'existence. **Voilà que l'essence c'est, pour Leibniz, une tendance à l'existence**, une possibilité qui tend à l'existence. Tous ces possibles pèsent d'après leur quantité de perfection. L'entendement de Dieu devient comme une espèce d'enveloppe où tous les possibles descendent et se heurtent. Tous veulent passer à l'existence. Mais Leibniz nous dit que ce n'est pas possible, tous ne peuvent pas passer à l'existence. Pourquoi ? Parce que chacun pour son compte pourrait passer à l'existence, mais eux tous ne forment pas des combinaisons compatibles. Il y a des incompatibilités du point de vue de l'existence. Tel possible ne peut pas être compossible avec tel autre compossible.

Voilà le deuxième stade. Il est en train de créer une relation logique d'un type complètement nouveau : il n'y a pas seulement les possibilités, il y a aussi les problèmes de compossibilité. Est-ce qu'un possible est compossible avec tel autre possible ? Alors quel est l'ensemble de possibles qui passera à l'existence ? Seul passera à l'existence l'ensemble de possibles qui, pour son compte, aura la plus grande quantité de perfection. Les autres seront refoulés. C'est la volonté de Dieu qui choisit le meilleur des mondes possibles. C'est une extraordinaire descente pour la création du monde, et, à la faveur de cette descente, Leibniz crée toutes sortes de concepts. On ne peut même pas dire de ces concepts qu'ils soient représentatifs puisqu'ils précèdent les choses à représenter. Et Leibniz lance sa célèbre métaphore : **Dieu crée le monde comme on joue aux échecs, il s'agit de choisir la meilleure combinaison**. Et le calcul d'échecs va dominer la vision leibnizienne de l'entendement divin. C'est une création de concepts extraordinaire, qui trouve dans le thème de Dieu la condition même de sa liberté et de sa libération.

Les séquences

Encore une fois, de même que le peintre devait se servir de Dieu pour que les lignes, les couleurs et les mouvements ne soient plus astreints à représenter quelque chose d'existant, le philosophe se sert de Dieu, à cette époque, pour que les concepts ne soient plus astreints à représenter quelque chose de préalable, de donné tout fait. Il ne s'agit pas de se demander ce que représente un concept, il faut se demander quelle est sa place dans un ensemble d'autres concepts. **Chez la plupart des grands philosophes, les concepts qu'ils créent sont inséparables, et sont pris dans de véritables séquences**. Et si vous ne comprenez pas la séquence dont un concept fait partie, vous ne pouvez pas comprendre le concept. J'emploie ce terme de séquence parce que je fais une espèce de rapprochement avec la peinture. Si c'est vrai que l'unité constituante du cinéma c'est la séquence, je crois que, toutes choses égales, on pourrait le dire aussi du concept et de la philosophie.

Platon

Au niveau du problème de l'Être et de l'Un, c'est vrai que les philosophes dans leur tentative de création conceptuelle sur les rapports de l'Être et de l'Un, vont rétablir une séquence. A mon avis, les premières grandes séquences dans la philosophie, au niveau des concepts, c'est Platon qui les fait dans la seconde partie du Parménide. Il y a en effet deux séquences. La deuxième partie du Parménide est faite de sept hypothèses. Ces sept hypothèses

se divisent en deux groupes : trois hypothèses d'abord, quatre hypothèses ensuite. Ce sont deux séquences. Premier temps : supposons que l'Un est supérieur à l'Être, l'Un est au-dessus de l'Être. Second temps : l'Un est égal à l'Être. Troisième temps : l'Un est inférieur à l'Être, et dérive de l'Être. Vous ne direz jamais qu'un philosophe se contredit ; vous demanderez telle page, dans quelle séquence la mettre, à quel niveau de la séquence ? Et c'est évident que l'Un dont Platon nous parle, ce n'est pas le même suivant qu'il est situé au niveau de la première, de la seconde ou de la troisième hypothèse.

Plotin

Un disciple de Platon, Plotin, à un certain niveau nous parle de l'Un comme origine radicale de l'Être. Là, l'Être sort de l'Un. L'Un fait être, donc il n'est pas, il est supérieur à l'Être. Ça, ce sera le langage de la pure émanation : l'Un émane de l'Être. C'est-à-dire que l'Un ne sort pas de soi pour produire l'Être, parce qu'il sortait de soi il deviendrait Deux, mais l'Être sort de l'Un. Ça c'est la formule même de la **cause émanative**. Mais quand on s'installe au niveau de l'Être, le même Plotin va nous parler en termes splendides et en termes lyriques de l'Être qui contient tous les êtres, l'Être qui comprend tous les êtres. Et il lance toute une série de formules qui auront une très grande importance sur toute la philosophie de la Renaissance. Il dira que l'Être complique tous les êtres. C'est une formule admirable. Pourquoi est-ce que l'Être complique tous les êtres ? Parce que chaque être explique l'Être. Il y aura là un doublet : compliquer, expliquer. Chaque chose explique l'Être, mais l'Être complique toutes les choses, c'est-à-dire les comprend en soi. Alors ces pages de Plotin, ce n'est plus de l'émanation. Vous vous dites que la séquence a évolué : il est en train de nous parler d'une cause immanente. Et, en effet, l'Être se comporte comme une cause immanente par rapport aux êtres, mais en même temps l'Un se comporte par rapport à l'Être comme une cause émanative. Et si l'on descend encore, on verra chez Plotin, qui pourtant n'est pas chrétien, quelque chose qui ressemble beaucoup à une cause créative.

D'une certaine manière, si vous ne tenez pas compte des séquences, vous ne saurez plus de quoi il nous parle au juste. À moins qu'il n'y ait des philosophes qui détruisent les séquences parce qu'ils veulent faire autre chose. Une séquence conceptuelle ce serait l'équivalent des nuances en peinture. Un concept change de ton, ou, à la limite un concept change de timbre. Il y aurait comme des timbres, des tonalités. Jusqu'à Spinoza, la philosophie a essentiellement marché par séquences. Et dans cette voie les nuances concernant la causalité étaient très importantes.

La causalité

La causalité originelle, la cause première est-elle émanative ? immanente ? créative ? ou encore quelque chose d'autre ? Si bien que la cause immanente était présente de tout temps dans la philosophie, mais toujours comme thème qui n'allait pas jusqu'au bout de soi-même. Pourquoi ? Parce que c'était sans doute le thème le plus dangereux. Que Dieu soit traité comme **cause émanative**, ça peut aller parce qu'il y a encore distinction entre la cause et l'effet. Mais comme **cause immanente** tel qu'on ne sait plus très bien comment distinguer la cause et l'effet, c'est-à-dire Dieu et la créature même, là ça devient beaucoup plus difficile. L'immanence, c'était avant tout le danger. Si bien que l'idée d'une cause immanente apparaît constamment dans l'histoire de la philosophie mais comme réfrénée, maintenue à tel niveau de la séquence, n'ayant pas de valeur et devant être corrigée aux autres moments de la séquence, et que l'accusation d'immanentisme a été, pour toute l'histoire des hérésies, l'accusation fondamentale : vous confondez Dieu et la créature. Ça, c'est l'accusation qui ne pardonne pas. Donc la cause immanente était là constamment, mais elle n'arrivait pas à se faire un statut. Elle n'avait qu'une petite place dans la séquence des concepts.

Substance, attributs, modes

Spinoza arrive. Il a été précédé sans doute par tous ceux qui avaient plus ou moins d'audace concernant la cause immanente, c'est-à-dire cette cause bizarre telle que, non seulement elle reste en soi pour produire, mais ce qu'elle produit reste en elle. Dieu est dans le monde, le monde est en Dieu. Dans l'Éthique, je crois que l'Éthique est construite sur une première grande proposition qu'on pourrait appeler la proposition spéculative ou théorique. La proposition spéculative de Spinoza, c'est : il n'y a qu'une seule substance absolument infinie, c'est-à-dire possédant tous les attributs, et ce qu'on appelle créatures, ce ne sont pas les créatures, mais ce sont les modes ou les manières d'être de cette substance. Donc, une seule substance ayant tous les attributs et dont les produits sont les modes, les manières d'être. Dès lors, si ce sont les manières d'être de la substance ayant tous les attributs, ces modes existent dans les attributs de la substance. Ils sont pris dans les attributs. Toutes les conséquences apparaissent immédiatement. Il n'y a aucune hiérarchie dans les attributs de Dieu, de la substance. Pourquoi ? Si

la substance possède également tous les attributs, il n'y a pas de hiérarchie entre les attributs, l'un ne vaut pas plus que l'autre.

En d'autres termes, si la pensée est un attribut de Dieu et si l'étendue est un attribut de Dieu ou de la substance, entre la pensée ou l'étendue il n'y aura aucune hiérarchie. Tous les attributs auront même valeur dès le moment où ils sont attributs de la substance. On est encore dans l'abstrait. C'est la figure spéculative de l'immanence. J'en tire quelques conclusions. C'est ça que Spinoza va appeler Dieu. Il appelle ça Dieu puisque c'est l'absolument infini. Qu'est-ce que ça représente? C'est très curieux. Est-ce qu'on peut vivre comme ça ? J'en tire deux conséquences .

Libération de la cause immanente

Première conséquence : c'est lui qui ose faire ce que beaucoup ont eu envie de faire, à savoir libérer complètement la cause immanente de toute subordination à d'autres processus de causalité. Il n'y a qu'une cause, elle est immanente. Et ça a une influence sur la pratique. Spinoza n'intitule pas son livre Ontologie, il est trop malin pour ça, il l'intitule Éthique. Ce qui est une manière de dire que, quelle que soit l'importance de mes propositions spéculatives, vous ne pourrez les juger qu'au niveau de l'éthique qu'elles enveloppent ou impliquent. Il libère complètement la cause immanente avec laquelle les juifs, les chrétiens, les hérétiques avaient beaucoup joué jusque là, mais à l'intérieur de séquences très précises de concepts. Spinoza l'arrache à toute séquence et fait un coup de force au niveau des concepts. Il n'y a plus de séquence. Du fait qu'il a extrait la causalité immanente de la séquence des grandes causes, des causes premières, du fait qu'il a tout aplati sur une substance absolument infinie qui comprend toute chose comme ses modes, qui possède tous les attributs, il a substitué à la séquence un véritable plan d'immanence. C'est une révolution conceptuelle extraordinaire : chez Spinoza tout se passe comme sur un plan fixe. Un extraordinaire plan fixe qui ne va pas être du tout un plan d'immobilité puisque toutes les choses vont se mouvoir – et pour Spinoza ne compte que le mouvement des choses – sur ce plan fixe. Il invente un plan fixe. La proposition spéculative de Spinoza, c'est ça : **arracher le concept à l'état des variations de séquences et tout projeter sur un plan fixe qui est celui de l'immanence.** Ça implique une technique extraordinaire. C'est aussi un certain mode de vie, vivre dans un plan fixe. Je ne vis plus selon des séquences variables.

Alors, vivre sur un plan fixe, qu'est-ce que ce serait ? C'est Spinoza qui polit ses lunettes, qui a tout abandonné, son héritage, sa religion, toute réussite sociale. Il ne fait rien et avant qu'il ait écrit quoi que ce soit on l'injurie, on le dénonce. Spinoza, c'est l'athée, c'est l'abominable. Il ne peut pratiquement pas publier. Il écrit des lettres. Il ne voulait pas être prof. Dans le traité politique, il conçoit que le professorat serait une activité benévole et que, bien plus, il faudrait payer pour enseigner. Les professeurs enseigneraient au péril de leur fortune et de leur réputation. Ce serait ça, un vrai prof public. Spinoza est en rapport avec un grand groupe collégial. Il leur envoie l'Éthique à mesure qu'il l'écrit, et ils s'expliquent à eux-mêmes les textes de Spinoza, et ils écrivent à Spinoza qui répond. Ce sont des gens très intelligents. Cette correspondance est essentielle. Il a son petit réseau. Il s'en tire grâce à la protection des frères De Witt car il est dénoncé de partout. C'est comme s'il inventait le plan fixe au niveau des concepts. C'est à mon avis la tentative la plus fondamentale pour donner un statut à l'univocité de l'être, un être absolument univoque. L'être univoque, c'est précisément ce que Spinoza définit comme étant la substance ayant tous les attributs égaux, ayant toute chose comme modes. Les modes de la substance, c'est ce qui est l'étant. La substance absolument infinie, c'est l'être en tant qu'être, les attributs tous égaux les uns aux autres, c'est l'essence de l'être, et là vous avez cette espèce de plan sur lequel tout est rabattu et où tout s'inscrit.

L'Éthique

Jamais philosophe n'a été traité par ses lecteurs comme Spinoza ne l'a été, Dieu merci. Spinoza a été un des auteurs essentiels par exemple pour le romantisme allemand. Or, même ces auteurs les plus cultivés nous disent quelque chose de très curieux. Ils disent à la fois que l'Éthique c'est l'œuvre qui nous présente la totalité la plus systématique, c'est le système poussé à l'absolu, c'est l'être univoque, l'être qui ne se dit qu'en un seul sens. C'est l'extrême pointe du système. C'est la totalité la plus absolue. Et en même temps, lorsqu'on lit l'Éthique, on a toujours le sentiment que l'on n'arrive pas à comprendre l'ensemble. L'ensemble nous échappe. On n'est pas assez rapide pour tout retenir ensemble. Il y a une page très belle de Goethe où il dit qu'il a relu dix fois la même chose et qu'il ne comprend toujours pas l'ensemble, et chaque fois que je le lis je comprends un autre bout. C'est le philosophe qui a l'appareil de concept parmi les plus systématiques de toute la philosophie. Et pourtant, on a toujours l'impression, nous lecteurs, que l'ensemble nous échappe et qu'on est réduits à être saisi par tel ou tel bout. On est vraiment saisi par telle ou telle partie. À un autre niveau, c'est le philosophe qui pousse le système des concepts le plus loin, donc qui exige une très grande culture philosophique. Le début de l'Éthique commence par des définitions : de la substance, de l'essence, etc. Ça renvoie à toute la scolastique et en même temps il n'y a

pas de philosophe autant que celui-là que l'on puisse lire sans rien savoir du tout. Et il faut maintenir les deux. Allez donc comprendre ce mystère. Delbos dit de Spinoza que c'est un grand vent qui nous entraîne. Ça va bien avec mon histoire de plan fixe. Peu de philosophes ont eu ce mérite d'arriver au statut d'un grand vent calme. Et les misérables, les pauvres types qui lisent Spinoza comparent ça à des rafales qui nous prennent. Qu'il y ait une lecture analphabète et une compréhension analphabète de Spinoza, comment le concilier avec cet autre fait que Spinoza soit un des philosophes qui, encore une fois, constitue l'appareil de concept le plus minutieux du monde ?

Il y a une réussite au niveau du langage. L'Éthique est un livre que Spinoza considère comme achevé. Il ne publie pas son livre car il sait que s'il le publie, il se retrouve en prison. Tout le monde lui tombe dessus, il n'a plus de protecteur. Ça va très mal pour lui. Il renonce à la publication et, en un sens, ça ne fait rien puisque les collégiens avaient déjà le texte. Leibniz connaît le texte. De quoi est fait ce texte. Il commence par l'Éthique démontrée à la manière géométrique. C'est l'emploi de la méthode géométrique. Beaucoup d'auteurs ont déjà employé cette méthode, mais généralement sur une séquence où une proposition philosophique est démontrée à la manière d'une proposition géométrique, d'un théorème. Spinoza arrache ça à l'état d'un moment dans une séquence et il va en faire la méthode complète de l'exposition de l'Éthique. Si bien que l'Éthique se divise en cinq livres. Il commence par définitions, axiomes, propositions ou théorèmes, démonstrations du théorème, corollaire du théorème, c'est-à-dire les propositions qui découlent du théorème, etc. C'est ça le grand vent, ça forme une espèce de nappe continue. L'exposition géométrique, ce n'est plus du tout l'expression d'un moment dans une séquence, il peut l'extraire complètement puisque la méthode géométrique, ça va être le processus qui consiste à remplir le plan fixe de la substance absolument infinie. Donc un grand vent calme. Et dans tout ça il y a un enchaînement continu de concepts, chaque théorème renvoie à d'autres théorèmes, chaque démonstration renvoie à d'autres démonstrations.

09.12.80 - La puissance et le droit naturel classique

Les problèmes de terminologie, d'invention de mots

Pour désigner un nouveau concept, tantôt vous prendrez un mot très courant, ce sera même là les meilleures coquetteries. Seulement, implicitement, ce mot très courant prendra un sens tout à fait nouveau ; tantôt vous prendrez un sens très spécial d'un mot courant, et vous chargerez ce sens, et tantôt il vous faudra un mot nouveau. **C'est pour ça quand on reproche à un philosophe de ne pas parler comme tout le monde, ça n'a pas de sens.** C'est tantôt, tantôt, tantôt. Tantôt c'est très bien de n'utiliser que des mots courants, tantôt il faut marquer le coup, le moment de la création de concepts, par un mot insolite.

Je vous ai parlé la dernière fois de ce grand philosophe qui a eu de l'importance pendant la renaissance, Nicolas de Cuses. Nicolas de Cuses il avait créé une espèce de mot-valise, il avait contaminé deux mots latins. Pourquoi ? C'est une bonne création verbale. À ce moment-là, on parlait latin alors il est passé par le latin, il disait : l'Être des choses, c'est le « *possest* ». ça fait rien si vous n'avez pas fait de latin, je vais expliquer. *Possest*, ça n'existe pas comme mot, c'est un mot inexistant, c'est lui qui le crée, ce mot, le *possest*. C'est un bien joli mot, c'est un joli mot pour le latin. C'est un affreux barbarisme, ce mot est affreux. Mais philosophiquement il est beau, c'est une réussite. Quand on crée un mot il faut qu'il, il y a des ratages, rien n'est fait d'avance.

Possest, c'est fait de deux termes en latin : *posse* qui est l'infinitif du verbe pouvoir, et *est* qui est la troisième personne du verbe être à l'indicatif présent, il est. *Posse* et *est*, il contamine les deux et ça donne *possest*. Et qu'est ce que c'est le *possest* ? Le *possest* c'est précisément l'identité de la puissance et de l'acte par quoi je définis quelque chose. Donc je ne définirais pas quelque chose par son essence, ce qu'elle est, je la définirais par cette définition barbare, son *possest* : ce qu'elle peut. À la lettre : ce qu'elle peut en acte.

La puissance ou « *possest* »

Bien. Qu'est-ce que ça veut dire ? ça veut dire que les choses sont des puissances. Ce n'est pas seulement qu'elles ont de la puissance, c'est qu'elles se ramènent à la puissance qu'elles ont, tant en action qu'en passion. Donc si vous comparez deux choses, elles ne peuvent pas la même chose, mais la puissance c'est une quantité. Vous aurez, grâce à cette quantité très spéciale. Mais vous comprenez le problème que ça cause : la puissance est une quantité d'accord, mais ce n'est pas une quantité comme la longueur. Est-ce que c'est une quantité comme la force ? Est-ce que ça veut dire que le plus fort l'emporte ? Très douteux. D'abord il faudrait arriver à définir les quantités qu'on appelle forces. Ce n'est pas des quantités comme on en connaît, ce n'est pas des quantités dont le statut est simple. Je sais que ce n'est pas des qualités, ça je le sais. La puissance ce n'est pas une qualité, mais ce n'est pas non plus des quantités dites extensives. Alors, même si c'est des quantités intensives, c'est une échelle quantitative très spéciale, une échelle intensive. ça voudrait dire : les choses ont plus ou moins d'intensité ; ce serait ça l'intensité de la chose qui serait, qui remplacerait son essence, qui définirait la chose en elle-même, ce serait son intensité.

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

*

* *

Quelqu'un pose une question sur l'intensité et la chose (inaudible).

La question ce n'est pas ce qu'on croit, la question c'est comment on essaie de se débrouiller dans ce monde de puissances. Quand j'ai dit intensité, si ce n'est pas ça, ça fait rien puisque c'était déjà déterminé, ce type de quantités. Ce n'est pas ça. On en est encore à évaluer en quoi ce peut être important de tenir un discours sur la puissance, une fois dit que les contresens, que de toutes manières on est en train d'éviter, c'est comprendre ça comme si Spinoza nous disait, et Nietzsche après, ce que les choses veulent c'est la puissance. Évidemment s'il y a quelque chose que la formule « la puissance est l'essence même » ne veut pas dire, on pourrait traduire ça par « ce que chacun veut c'est le pouvoir ». On voit ce que Spinoza nous dit, ou Nietzsche après, ce que les choses veulent, c'est la puissance. Non, « ce que chacun veut c'est le pouvoir », c'est une formule qui n'a rien à voir. Premièrement, c'est une banalité, deuxièmement, c'est une chose évidemment fausse, troisièmement, ce n'est sûrement pas ce que veut dire Spinoza. Ce n'est pas ce que veut dire Spinoza parce que c'est bête et que Spinoza ne peut pas dire des choses idiotes. Ce n'est pas : ha, tout le monde, des pierres aux hommes, en passant par les animaux, ils veulent de plus en plus de

puissance, ils veulent du pouvoir. Non ce n'est pas ça ! On le sait que ce n'est pas ça puisque ça ne veut pas dire que la puissance soit l'objet de la volonté. Non. Donc on sait ça au moins, c'est consolant.

*

* *

Mais je voudrais insister, encore une fois je fais appel à votre sentiment d'évaluation des importances, dans ce que les philosophes ont à nous dire. Je voudrais essayer de développer pourquoi c'est très très important cette histoire, cette conversion où les choses ne sont plus définies par une essence qualitative, l'homme animal raisonnable, mais sont définies par une puissance quantifiable.

Je suis loin encore de savoir qu'est-ce que c'est cette puissance quantifiable, mais j'essaie justement d'y arriver en passant par cette espèce de rêverie sur en quoi c'est important, pratiquement. Pratiquement, ça change quelque chose ? Oui, vous devez déjà sentir que pratiquement, ça change beaucoup de choses. **Si je m'intéresse à ce que peut quelque chose, à ce que peut la chose, c'est très différent de ceux qui s'intéressent à ce qu'est l'essence de la chose.** Je ne regarde pas, ce n'est pas vraiment la même manière d'être dans le monde. Mais je voudrais essayer de montrer ça par, précisément, un moment précis dans l'histoire de la pensée.

Le droit naturel classique

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

Je dis ceci, et vous allez voir pourquoi je le dis maintenant et en quoi c'est vraiment au cœur du stade où j'en suis. Je dis : pendant très longtemps, il y a eu une théorie du droit naturel, qui consistait en quoi ? Finalement elle me semble importante historiquement parce qu'elle a été le recueil de la plupart des traditions de l'antiquité et le point de confrontation du christianisme avec les traditions de l'antiquité.

À cet égard, il y a deux noms importants par rapport à la conception classique du droit naturel : c'est d'une part, Cicéron qui recueille dans l'antiquité toutes les traditions, platonicienne, aristotélicienne et stoïcienne sur le sujet. Il fait une espèce de présentation du droit naturel dans l'antiquité qui va avoir une extrême importance. C'est dans Cicéron que les philosophes chrétiens, les juristes chrétiens, prendront (plus d'autres auteurs), c'est avant tout dans Cicéron que se fera cette espèce d'adaptation au christianisme du droit naturel, notamment chez saint Thomas. Donc là on aura une espèce de lignée historique que je vais appeler par commodité, pour que vous vous y retrouviez, la lignée du droit naturel classique, antiquité-christianisme.

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

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

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

Deuxième proposition, dans cette théorie classique : dès lors, vous comprenez, le droit naturel ne peut pas renvoyer, et c'est frappant que chez la plupart des auteurs de l'antiquité c'est bien comme ça, le droit naturel ne renvoie pas à un état qui serait supposé précéder la société. L'état de nature n'est pas un état pré-social, surtout pas, il ne peut pas l'être. L'état de nature c'est l'état conforme à l'essence dans une bonne société. Qu'est-

ce qu'on appelle une bonne société ? On appellera bonne société, une société où l'homme peut réaliser son essence. Donc l'état de nature n'est pas avant l'état social, l'état de nature c'est l'état conforme à l'essence dans la meilleure société possible, c'est à dire la plus apte à réaliser l'essence. Voilà la seconde proposition du droit naturel classique.

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

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

Donc, si je résume cette conception classique du droit naturel, du coup vous comprenez pourquoi le christianisme sera très intéressé par cette conception antique du droit naturel. Il va l'intégrer dans ce qu'il appellera la théologie naturelle, il en fera une de ses pièces fondamentales.

Les quatre propositions se concilient immédiatement avec le christianisme.

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

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

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

Quatrième proposition : dès lors, il y a compétence de quelqu'un de supérieur, que ce soit l'église, que ce soit le prince ou que ce soit le sage. Il y a un savoir des essences. Donc l'homme qui sait les essences sera apte à nous dire en même temps comment nous conduire dans la vie. Se conduire dans la vie sera justiciable d'un savoir, au nom de quoi je ne pourrais dire si c'est bien ou si c'est mal. Il y aura donc un homme de bien, de quelque manière qu'il soit déterminé, comme homme de Dieu ou homme de la sagesse, qui aura une compétence.

Retenez bien ces quatre propositions. Imaginez une espèce de coup de tonnerre, un type arrive et dit : non, non, non, et dans un sens c'est même le contraire. Seulement l'esprit de contradiction ça ne marche jamais. Il faut avoir des raisons, même secrètes, il faut avoir les plus importantes raisons pour renverser une théorie. Un jour quelqu'un arrive et va faire scandale dans le domaine de la pensée. C'est Hobbes. Il avait très mauvaise réputation. Spinoza l'a beaucoup lu.

Le droit naturel selon Hobbes

Et voilà ce que nous dit Hobbes : première proposition de Hobbes : ce n'est pas ça. Il dit que les choses ne se définissent pas par une essence, elles se définissent par une puissance. Donc le droit naturel c'est, non pas ce qui est conforme à l'essence de la chose, c'est tout ce que peut la chose. Et dans le droit de quelque chose, animal ou homme, tout ce qu'il peut. Est dans son droit tout ce qu'il peut. C'est à ce moment-là que commencent les grandes propositions du type : mais les gros poissons mangent les petits. C'est son droit de nature. Vous tombez sur une proposition de ce type, vous voyez qu'elle est signée Hobbes, il est dans le droit naturel que le gros poisson mange le petit. Vous risquez de passer à côté, mais vous ne pouvez rien comprendre si vous dites : Ah bon ! c'est comme ça. En disant qu'il est dans le droit naturel du gros poisson de manger le petit, Hobbes lance une espèce de provocation qui est énorme puisque ce que l'on appelait jusque là droit naturel, c'était ce qui était conforme à l'essence, et donc l'ensemble des actions qui étaient permises au nom de l'essence. Là, permis prend un tout autre sens : Hobbes nous annonce qu'est permis tout ce qu'on peut. **Tout ce que vous pouvez est permis, c'est le droit naturel.** C'est une idée simple, mais c'est une idée qui est bouleversante. Où veut-il en venir ? Il appelle droit naturel ça. Tout le monde savait de tout temps que les gros poissons mangeaient les petits, jamais personne n'avait appelé ça droit naturel, Pourquoi ? Parce qu'on réservait le mot droit naturel pour tout à fait autre chose : l'action

morale conforme à l'essence. Hobbes arrive et dit : droit naturel égal puissance, donc ce que vous pouvez c'est votre droit naturel. Est dans mon droit naturel tout ce que je peux.

Deuxième proposition : dès lors, l'état de nature se distingue de l'état social, et théoriquement le précède. Pourquoi ? Hobbes s'empresse de le dire : dans l'état social, il y a des interdits, il y a des défenses, il y a des choses que je peux faire mais c'est défendu. Ça veut dire que ce n'est pas du droit naturel, c'est du droit social. C'est dans votre droit naturel, tuer votre voisin, mais ce n'est pas dans votre droit social. En d'autres termes, le droit naturel qui est identique à la puissance, est nécessairement et renvoie à un état qui n'est pas l'état social. D'où, à ce moment là, la promotion de l'idée qu'un état de nature distingue de l'état social. Dans l'état de nature, tout est permis de ce que je peux. La loi naturelle c'est qu'il n'y ait rien de défendu de ce que je peux. L'état de nature précède donc l'état social. Déjà au niveau de cette seconde proposition, nous, on ne comprend rien du tout. On croit liquider tout ça en disant est-ce qu'il y a un état de nature; ils ont cru qu'il y avait un état de nature ceux qui disaient ça. Rien du tout, ils ne croient rien à cet égard. Ils disent que logiquement, le concept de l'état de nature est antérieur à l'état social. Ils ne disent pas que cet état a existé. Si le droit de nature c'est tout ce qui est dans la puissance d'un être, on définira l'état de nature comme étant la zone de cette puissance. C'est son droit naturel. C'est donc instinct de l'état social puisque l'état social comporte et se définit par des défenses portant sur quelque chose que je peux. Bien plus, si on me le défend c'est que je le peux. C'est à ça que vous reconnaissez une défense sociale. Donc, l'état de nature est premier par rapport à l'état social du point de vue conceptuel. Ça veut dire quoi ? Personne ne naît social. Social d'accord, peut-être qu'on le devient. Et le problème de la politique ça va être : comment faire pour que les hommes deviennent sociaux ? Mais personne ne naît social. Ça veut dire que vous ne pouvez penser la société que comme produit d'un devenir. Et le droit, c'est l'opération du devenir social. Et de la même manière, personne ne naît raisonnable. C'est pour cette raison que ces auteurs s'opposent tellement à un thème chrétien à quoi le christianisme tenait également, à savoir le thème qui est connu dans le christianisme sous le nom de la tradition adamique. La tradition adamique c'est la tradition selon laquelle Adam était parfait avant le péché. Le premier homme était parfait et le péché lui fait perdre la perfection. Cette tradition adamique est philosophiquement importante : le droit naturel chrétien se concilie très bien avec la tradition adamique. Adam, avant le péché, c'est l'homme conforme à l'essence, il est raisonnable. C'est le péché, c'est à dire les aventures de l'existence qui lui font perdre l'essence, sa perfection première. C'est conforme à la théorie du droit naturel classique tout ça. Tandis que personne ne naît social, personne ne naît raisonnable. Raisonnable c'est comme social, c'est un devenir. Et le problème de l'éthique ce sera peut-être comment faire pour que l'homme devienne raisonnable, mais non pas du tout comment faire pour qu'une essence de l'homme, qui serait raisonnable, se réalise. C'est très différent que vous posiez la question comme ceci ou comme cela, vous allez dans des directions très différentes. La seconde proposition de Hobbes, ce sera : l'état de nature est pré-social, c'est à dire l'homme ne naît pas social, il le devient.

Troisième proposition : si ce qui est premier c'est l'état de nature, ou si ce qui est premier c'est le droit, c'est pareil puisque dans l'état de nature, tout ce que je peux c'est mon droit. Dès lors, ce qui est premier, c'est le droit. Dès lors, les devoirs ne seront que des obligations secondes tendant à limiter les droits pour le devenir social de l'homme. Il faudra limiter les droits pour que l'homme devienne social, mais ce qui est premier c'est le droit. Le devoir est relatif au droit, alors que, dans la théorie du droit naturel classique, c'est juste le contraire, le droit était juste relatif au devoir. Ce qui était premier c'était l'*officium*.

Quatrième proposition : si mon droit c'est ma puissance, si les droits sont premiers par rapport aux devoirs, si les devoirs c'est seulement l'opération par laquelle les droits sont amenés à se limiter pour que les hommes deviennent sociaux, toutes sortes de questions sont mises entre parenthèses. Pourquoi est-ce qu'ils doivent devenir sociaux ? Est-ce que c'est intéressant de devenir sociaux ? Toutes sortes de questions qui ne se posaient pas du tout.

Du point de vue du droit naturel, il le dit Hobbes, et Spinoza reprendra tout ça, mais du point de vue du droit naturel, l'homme le plus raisonnable du monde et le fou le plus complet se valent strictement. Pourquoi il y a une égalité absolue du sage et du fou ? C'est une drôle d'idée. C'est un monde très baroque. Le point de vue du droit naturel c'est : mon droit égal ma puissance, le fou c'est celui qui fait ce qui est en sa puissance, exactement comme l'homme raisonnable c'est celui qui fait ce qui est dans la sienne. Ils ne disent pas des idioties, ils ne disent pas que le fou et l'homme raisonnable c'est pareil, ils disent qu'il n'y a aucune différence entre l'homme raisonnable et le fou du point de vue du droit naturel. Pourquoi ? Parce que chacun fait tout ce qu'il peut. L'identité du droit et de la puissance assure l'égalité, l'identité de tous les êtres sur l'échelle quantitative. Bien sûr, il y aura une différence entre le raisonnable et le fou, mais dans l'état civil, dans l'état social, pas du point de vue du droit naturel. Ils sont en train de miner, de saper tout le principe de la compétence du sage ou de la compétence de quelqu'un de supérieur. Et ça, politiquement, c'est très important.

Personne n'est compétent pour moi. Voilà. Voilà la grande idée qui va animer l'Éthique comme l'anti-système du Jugement. D'une certaine manière personne ne peut rien pour moi et personne, mais personne ne peut être

compétent pour moi. Sentez ! Qu'est-ce que ça veut dire ? Il faudrait tout y mettre dans cette phrase « personne n'est compétent pour moi ! » On a tellement voulu juger à ma place. Il y a aussi une découverte émerveillée : ah ! c'est formidable, mais personne ne peut savoir, personne ne peut savoir pour moi. Est ce que c'est complètement vrai ? D'une certaine manière ce n'est pas tout à fait vrai ! Peut-être qu'il y a des compétences. Mais, sentez enfin ce qu'il pourrait y avoir d'étrange dans ces propositions... En effet, toute cette théorie nouvelle du Droit Naturel, droit naturel égale puissant, ce qui est premier c'est le droit, ce n'est pas le devoir, aboutit à quelque chose : il n'y a pas de compétence du sage, personne n'est compétent pour moi-même. Dès lors si la société se forme, ça ne peut être, d'une manière ou d'une autre, que par le consentement de ceux qui y participent, et pas parce que le sage me dirait la meilleure manière de réaliser l'essence. Or, évidemment, la substitution d'un principe de consentement au principe de compétence, a pour toute la politique, une importance fondamentale.

Donc, vous voyez, ce que j'ai essayé de faire c'est juste un tableau de propositions, quatre propositions contre quatre propositions, et je dis simplement que, **dans les propositions de la théorie du Droit Naturel classique, Cicéron-saint Thomas, vous avez le développement juridique d'une vision morale du monde, et, dans l'autre cas, la conception qui trouve son point de départ avec Hobbes, vous avez le développement et tous les germes d'une conception juridique de l'Éthique : les Êtres se définissent par leur puissance.**

Si j'ai fait toute cette longue parenthèse c'est pour montrer que la formule « les Êtres se définissent par leur puissance et non pas par une essence » avait des conséquences politiques, juridiques, qu'on est juste en train de pressentir. Or j'ajoute juste, pour en finir avec ce thème, que Spinoza reprend toute cette conception du Droit naturel chez Hobbes. Il changera des choses, il changera des choses relativement importantes, il n'aura pas les mêmes conceptions politiques que celle de Hobbes, mais sur ce point même du droit naturel il déclare lui-même s'en tenir et être disciple de Hobbes. Vous voyez que, là, dans Hobbes, il a trouvé la confirmation juridique d'une idée qu'il s'était formée d'autre part, lui Spinoza, à savoir une étonnante confirmation de **l'idée selon laquelle l'essence des choses ce n'était rien d'autre que leur puissance**, et c'est ça qui l'intéresse dans l'idée du Droit Naturel. Et j'ajoute, pour être tout à fait honnête historiquement, que jamais ça ne surgit comme ça d'un coup, il serait possible de chercher, déjà, dans l'antiquité, un courant, mais un courant très partiel, très timide, où se formerait déjà dans l'antiquité, une conception comme ça du Droit Naturel égale puissance, mais elle sera étouffée. Vous la trouvez chez certains sophistes et chez certains philosophes appelés cyniques, mais son explosion moderne, ce sera bien avec Hobbes et avec Spinoza.

Pour le moment je n'ai même pas expliqué, j'ai précisé ce que pourrait bien vouloir dire « les existants se distinguent d'un point de vue quantitatif ». Ça veut dire exactement que les existants ne se définissent pas par une essence, mais par la puissance et ils ont plus ou moins de puissance. Leur droit ce sera la puissance de chacun, le droit de chacun ce sera la puissance de chacun, ils ont plus ou moins de puissance. Il y a donc une échelle quantitative des Êtres du point de vue de la puissance.

La polarité qualitative des modes d'existence

Il faudrait maintenant passer à la seconde chose, à savoir la polarité qualitative des modes d'existence et voir si l'un découle des autres. L'ensemble nous donnerait une vision cohérente, ou nous donnerait un début de vision cohérente de ce qu'on appelle une éthique.

Alors vous voyez pourquoi vous n'êtes pas des Être du point de vue de Spinoza, vous êtes des manières d'être, ça se comprend : si chacun se définit par ce qu'il peut. C'est très curieux : vous ne vous définissez pas par une essence, ou plutôt votre essence est identique à ce que vous pouvez, c'est-à-dire que vous êtes un degré sur une échelle de puissances. Si chacun d'entre nous est un degré sur une de puissance, alors vous me direz : il y en a qui valent mieux, ou pas mieux. On laisse ça de côté. Pour le moment on ne sait pas. Mais si c'est comme ça vous n'avez pas d'essence ou vous n'avez qu'une essence identique à votre puissance, c'est-à-dire que vous êtes un degré sur cette échelle. Dès lors vous êtes en effet des manières d'être. La manière d'être ce sera, précisément, cette espèce d'existant, d'existence quantifiée d'après la puissance, d'après le degré de puissance qui la définit. Vous êtes des quantificateurs. Vous n'êtes pas des quantités, ou alors vous êtes des quantités très spéciales. Chacun de nous c'est une quantité, mais de quel type ? C'est une vision du monde très très curieuse, très nouvelle : voir les gens comme des quantités, comme des paquets de puissance, il faut le vivre. Il faut le vivre si ça vous dit.

D'où l'autre question : mais en même temps, ces mêmes auteurs, par exemple Spinoza ne va pas cesser de nous dire qu'il y a en gros deux modes d'existence. Et quoi que vous fassiez vous êtes bien amenés à choisir entre les deux modes d'existence. Vous existez de telle manière que vous existez tantôt sur tel mode, tantôt sur tel autre mode, et l'Éthique ça va être l'exposé de ces modes d'existence. Là ce n'est plus l'échelle quantitative de la

puissance, c'est la polarité de modes d'existence distincts. Comment est-ce qu'il passe de la première idée à la seconde, et qu'est-ce qu'il veut nous dire avec la seconde ? Il y a des modes d'existence qui se distinguent comme des pôles de l'existence. *Vous pourriez ouvrir un peu les fenêtres...* Vous ne vous demandez pas ce que ça vaut, faire quelque chose ou subir quelque chose c'est exister d'une certaine façon. Vous ne vous demandez pas ce que ça vaut, mais vous vous demandez quel mode d'existence ça implique.

C'est ce que Nietzsche aussi disait avec son histoire d'Éternel retour, il disait : « Ce n'est pas difficile de savoir si quelque chose est bien ou pas bien, ce n'est pas très compliqué cette question ; ça n'est pas une affaire de morale ». Il disait : « Faites l'épreuve suivante, ne serait-ce que dans votre tête ». Est-ce que vous vous voyez le faire une infinité de fois ? C'est un bon critère. Vous voyez c'est le critère du mode d'existence. Ce que je fais, ce que je dis, est-ce que je pourrais en faire un mode d'existence ? Si je ne peux pas, c'est moche, c'est mal, c'est mauvais. Si je peux, alors oui ! Vous voyez que tout change, ce n'est pas de la morale. En quel sens ? Je dis à l'alcoolique, par exemple, je lui dis : « Tu aimes boire ? Tu veux boire ? Bon, très bien. Si tu bois, bois de telle manière que à chaque fois que tu bois, tu serais prêt à boire, reboire, reboire une infinité de fois. Bien sûr à ton rythme. » Il ne faut pas pousser... à ton rythme. À ce moment là, au moins, soit d'accord avec toi-même. Alors les gens vous font beaucoup moins chier quand ils sont d'accord avec eux-mêmes. Ce qu'il faut redouter avant tout dans la vie, c'est les gens qui ne sont pas d'accord avec eux-mêmes, ça Spinoza l'a dit admirablement. Le venin de la névrose c'est ça ! La propagation de la névrose, je te propage mon mal, c'est terrible, terrible. C'est avant tout ceux qui ne sont pas d'accord avec eux-mêmes. C'est des vampires. Tandis que l'alcoolique qui boit, sur le mode perpétuel de : ah ! c'est la dernière fois, c'est le dernier verre ! Une seule fois, ou encore une fois. Ça c'est un mauvais mode d'existence. Si vous faites quelque chose, faites le comme si vous deviez le faire un million de fois. Si vous n'arrivez pas à le faire comme ça, faites autre chose. C'est Nietzsche qui le dit, ce n'est pas moi, toute objection s'adresse à Nietzsche. Ça peut marcher, ça peut ne pas marcher. Tout ça je ne sais pas pourquoi on discute, ce que je dis. Ce n'est pas affaire de vérité tout ça, ça touche ceux que ça peut toucher, c'est affaire de pratique de vivre. Il y a des gens qui vivent comme ça.

Spinoza qu'est-ce qu'il essaye de nous dire ? C'est très curieux, Je dirais que tout le livre IV de l'Éthique développe avant tout l'idée des modes d'existence polaires. Et à quoi est-ce que vous le reconnaissez chez Spinoza. À quoi est-ce que vous le reconnaissez ? Pour le moment je dis des choses extrêmement simples. À quoi vous le reconnaissez ? Vous le reconnaissez à un certain ton de Spinoza, lorsqu'il parle, de temps en temps, le fort, il dit en latin : l'homme fort, ou bien l'homme libre. Ou bien, au contraire il dit l'esclave, ou bien l'impuissant. Là vous reconnaissez un style qui appartient à l'Éthique. Il ne parle pas du méchant ou de l'homme de bien. Le méchant et l'homme de bien c'est l'homme rapporté aux valeurs en fonction de son essence. Mais la manière dont Spinoza parle, vous sentez que c'est un autre ton. C'est comme pour les instruments de musique. Il faut sentir le ton des gens. C'est un autre ton ; il vous dit : voilà ce que fait l'homme fort, voilà à quoi vous reconnaissez un homme fort et libre. Est-ce que ça veut dire un type costaud ? Et bien non ; un homme fort peut être très peu fort d'un certain point de vue, il peut même être malade, il peut être tout ce que vous voulez. Donc, qu'est-ce que c'est ce truc de l'homme fort ? C'est un mode de vie, c'est un mode d'existence, et ça s'oppose au mode d'existence de ce qu'il appelle l'esclave ou l'impuissant. Qu'est-ce que ça veut dire, ces styles de vie ? C'est un style de vie. Il y aura un style de vie : vivre en esclave, vivre en impuissant. Et puis un autre type de vie. Encore une fois, qu'est-ce que c'est ? Encore une fois cette polarité des modes, sous la forme, et sous les deux pôles : le fort ou le puissant, et l'impuissant ou l'esclave ça doit nous dire quelque chose.

Continuons à aller dans la nuit, là, et regardons d'après les textes ce que Spinoza appelle **l'esclave ou l'impuissant**. C'est curieux. On s'aperçoit que ce qu'il appelle l'esclave ou l'impuissant, c'est là que - et je ne crois pas forcer les textes - les ressemblances avec Nietzsche sont fondamentales, parce que Nietzsche ne fera pas autre chose que distinguer ces deux modes d'existence polaires et les répartir à-peu-près de la même manière. Parce qu'on s'aperçoit avec stupeur que ce que Spinoza appelle l'impuissant, c'est l'esclave. Les impuissants c'est les esclaves. Bon. Mais les esclaves ça veut dire quoi ? Les esclaves de conditions sociales ? On sent bien que non ! C'est un mode de vie. Il y a donc des gens qui ne sont pas du tout socialement esclaves, mais ils vivent comme des esclaves ! L'esclavage comme mode de vie et non pas comme statut social. Donc il y a des esclaves. Mais du même côté, des impuissants ou des esclaves, il met qui ? ça va devenir plus important pour nous : il met les tyrans. Les tyrans ! Et bizarrement, là il y aura plein d'histoires, les prêtres. Le tyran, le prêtre et l'esclave. Nietzsche ne dira pas plus. Dans ses textes les plus violents, Nietzsche ne dira pas plus, Nietzsche fera la **trinité : le tyran, le prêtre et l'esclave**. Bizarre ça, que ce soit déjà tellement à la lettre dans Spinoza. Et qu'est-ce qu'il y a de commun entre un tyran qui a le pouvoir, un esclave qui n'a pas le pouvoir, et un prêtre qui semble n'avoir d'autre pouvoir que spirituel. Et qu'est-ce qu'il y a de commun ? Et en quoi sont-ils impuissants puisque, au contraire, ça semble être, au moins pour le tyran et pour le prêtre, des hommes de pouvoir ? L'un le pouvoir politique, et l'autre le pouvoir spirituel. Si on sent, c'est ça que j'appelle se débrouiller par sentiments.

On sent qu'il y a bien un point commun. Et quand on lit Spinoza, de textes en textes, on est que confirmés sur ce point commun. C'est presque comme une devinette : **qu'est-ce qu'il y a de commun pour Spinoza entre un tyran qui a le pouvoir politique, un esclave, et un prêtre qui exerce un pouvoir spirituel ?** Ce quelque chose de commun c'est ce qui va faire dire à Spinoza : mais **ce sont des impuissants !** C'est que d'une certaine manière ils ont besoin d'attrister la vie ! Curieux cette idée. Nietzsche aussi dira des choses comme ça : ils ont besoin de faire régner la tristesse ! Il le sent, il le sent très profondément : ils ont besoin de faire régner la tristesse parce que le pouvoir qu'ils ont ne peut être fondé que sur la tristesse. Et Spinoza fait un portrait très étrange du tyran, en expliquant que le tyran c'est quelqu'un qui a besoin, avant tout, de la tristesse de ses sujets, parce qu'il n'y a pas de terreur qui n'ait une espèce de tristesse collective comme base. Le prêtre, peut-être pour de toutes autres raisons, il a besoin de la tristesse de l'homme sur sa propre condition. Et quand il rit, ce n'est pas plus rassurant. Le tyran peut rire, et les favoris, les conseillers du tyran peuvent rire, eux aussi. C'est un mauvais rire. Et pourquoi c'est un mauvais rire ? Pas à cause de sa qualité, Spinoza ne dirait pas ça, c'est un rire qui précisément n'a pour objet que la tristesse et la communication de la tristesse. Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est bizarre. Le prêtre, selon Spinoza, a besoin essentiellement d'une action par le remord. Introduire le remord. C'est une culture de la tristesse. Quelles que soient les fins, Spinoza dira qu'à ce moment les fins ça nous est égal. Il ne juge que ça : cultiver la tristesse. Le tyran pour son pouvoir politique a besoin de cultiver la tristesse, le prêtre a besoin de cultiver la tristesse telle que le voit Spinoza, qui a l'expérience du prêtre juif, du prêtre catholique et du prêtre protestant.

Or Nietzsche, il lance une grande phrase, en disant : je suis le premier à faire une psychologie du prêtre dit-il dans des pages très comiques, et à introduire ce sujet là en philosophie. Il définira précisément l'opération du prêtre par ce qu'il appellera, lui, la mauvaise conscience, c'est-à-dire cette même culture de la tristesse. Il dira que c'est attrister la vie, il s'agit toujours d'attrister la vie quelque part. Et en effet pourquoi ? Parce qu'il s'agit de juger la vie. Or, vous ne jugerez pas la vie. Vous ne la soumettez pas au jugement. La vie n'est pas objet de jugement, la vie n'est pas jugeable, la seule manière par laquelle vous puissiez la faire passer en jugement c'est d'abord lui inoculer la tristesse. Et bien sûr on rit, je veux dire que le tyran peut rire, le prêtre rit, mais dit Spinoza dans une page que je trouve très belle, son rire c'est celui de la satire, et le rire de la satire c'est un mauvais rire. Pourquoi ? Parce que c'est le rire qui communique la tristesse ; On peut se moquer de la nature, le rire de la satire c'est lorsque je me moque des hommes. Je fais de l'ironie. L'espèce d'ironie grinçante, je me moque des hommes... La satire c'est une autre manière de dire que la nature humaine est misérable. Ah, voyez ! Quelle misère, la nature humaine ! C'est la proposition du jugement moral : ah ! quelle misère la nature humaine ! Ça peut être l'objet d'un prêche ou l'objet d'une satire. Et Spinoza, dans des textes très beaux, dit : « Justement ce que j'appelle une Éthique, c'est le contraire de la satire. »

Et pourtant il y a des pages très comiques dans l'Éthique de Spinoza, mais ce n'est pas du tout le même rire. Quand Spinoza rit, c'est sur le mode : Oh ! regardez celui-là, de quoi il est capable ! ho ho ! ça alors, on a jamais vu ça ! ça peut être une vilénie atroce, fallait le faire, aller jusque là. Ce n'est jamais un rire de satire, ce n'est jamais : voyez comme notre Nature est misérable ! Ce n'est pas le rire de l'ironie. C'est un type de rire complètement différent. Je dirais que c'est beaucoup plus l'humour juif. C'est très spinoziste ça, c'est vas-y, encore un pas de plus, ça j'aurais jamais cru qu'on aurait pu le faire ! C'est une espèce de rire très particulier et Spinoza est un des auteurs les plus gais du monde. Je crois, en effet, que tout ce qu'il déteste c'est ce que la religion a conçu comme satire de la nature humaine. Le tyran, l'homme de la religion, ils font des satires, c'est-à-dire que, avant tout ils dénoncent la nature humaine comme misérable puisque il s'agit, avant tout, de la faire passer en jugement. Et, dès lors, il y a une complicité, et c'est ça l'intuition de Spinoza : il y a une complicité du tyran de l'esclave et du prêtre. Pourquoi ? Parce que l'esclave c'est celui qui se sent d'autant mieux que tout va mal. Plus que ça va mal, plus qu'il est content. C'est ça le mode d'existence de l'esclave ! L'esclave, quelle que soit la situation, il faut toujours qu'il voit le côté moche. Le truc moche-là. Il y a des gens qui ont du génie pour ça : c'est ça les esclaves. Ça peut être un tableau, ça peut être une scène dans la rue, il y a des gens qui ont du génie pour ça. Il y a un génie de l'esclave et en même temps, c'est le bouffon. L'esclave et le bouffon. Dostoïevski a écrit des pages très profondes sur l'unité de l'esclave et du bouffon, et du tyran, ils sont tyranniques ces types-là, ils s'accrochent, ils ne vous lâchent pas... Ils ne cessent pas de vous mettre le nez dans une merde quelconque. Ils ne sont pas contents, il faut toujours qu'ils abaissent les trucs. Ce n'est pas que les trucs soient forcément hauts, mais il faut toujours qu'ils abaissent, c'est toujours trop haut. Il faut toujours qu'ils trouvent une petite ignominie, une ignominie dans l'ignominie, là ils deviennent roses de joie, plus que c'est dégueulasse plus qu'ils sont contents. Ils ne vivent que comme ça ; ça c'est l'esclave ! Et c'est aussi l'homme du remord et c'est aussi l'homme de la satire, c'est tout ça.

Et c'est à ça que Spinoza oppose la conception d'un homme fort un homme puissant, dont le rire n'est pas le même. C'est une espèce de rire très bienveillant, le rire de l'homme dit libre ou fort. Il dit : « Si c'est ça que tu veux, alors va y ! c'est rigolo, oui c'est rigolo ! » C'est le contraire de la satire. C'est le rire éthique !

12.12.80 – Le conatus, l'homme raisonnable et l'homme dément

Intervention de Comtesse (inaudible à partir de la K7).

Le conatus

Je sens venir entre toi [Comtesse] et moi encore une différence. Tu as tendance à mettre l'accent très vite sur une notion authentiquement spinoziste, celle de tendance à persévérer dans l'être. La dernière fois, tu me parlais du *conatus*, c'est-à-dire la tendance à persévérer dans l'être, et tu me demandais : qu'est-ce que tu ne fais ? Moi, je lui répondais que pour le moment je ne peux pas l'introduire parce que, dans ma lecture, je mets des accents sur d'autres notions spinozistes, et la tendance à persévérer dans l'être, je la conclurai d'autres notions qui sont pour moi les notions essentielles, celles de puissance et d'affect. Aujourd'hui, tu reviens au même thème. Il n'y a même pas lieu à une discussion, tu proposerais une autre lecture, c'est à dire une lecture accentuée différemment.

L'homme raisonnable et l'homme dément

Quant au problème de l'homme raisonnable et de l'homme dément, je répondrai exactement ceci : qu'est-ce qui distingue le dément et le raisonnable selon Spinoza ? et inversement, en même temps il y a : qu'est-ce qui ne les distingue pas ? De quel point de vue est-ce qu'ils n'ont pas à être distingués, de quel point de vue est-ce qu'ils ont à être distingués ? Je dirais, pour ma lecture, que la réponse de Spinoza est très rigoureuse.

Si je résume la réponse de Spinoza, il me semble que ce résumé serait ceci : d'un certain point de vue, il n'y a aucune raison de faire une différence entre l'homme raisonnable et le dément. D'un autre point de vue, il y a une raison de faire une différence.

Premièrement, du point de vue de la puissance, il n'y a aucune raison d'introduire une différence entre l'homme raisonnable et l'homme dément. Qu'est-ce que ça veut dire ? Est-ce que ça veut dire qu'ils ont la même puissance ? Non, ça ne veut pas dire qu'ils ont la même puissance, mais ça veut dire que chacun, pour autant qu'il ait en lui, réalise ou effectue sa puissance. C'est-à-dire chacun, pour autant qu'il ait en lui, s'efforce de persévérer dans son être. Donc, du point de vue de la puissance, en tant que chacun, d'après le droit naturel, s'efforce de persévérer dans son être, c'est-à-dire effectue sa puissance. Vous voyez, je mets toujours entre parenthèses « effort ». Ce n'est pas qu'il essaie de persévérer, de toute manière, il persévère dans son être autant qu'il ait en lui, c'est pour ça que je n'aime pas bien l'idée de *conatus*, l'idée d'effort, qui ne traduit pas la pensée de Spinoza car ce qu'il appelle un effort pour persévérer dans l'être c'est le fait que j'effectue ma puissance à chaque moment, autant qu'il ait en moi. Ce n'est pas un effort, mais du point de vue de la puissance, donc, je peux dire que chacun se vaut, non pas du tout parce que chacun aurait la même puissance, en effet la puissance du dément n'est pas la même que celle de l'homme raisonnable, mais ce qu'il y a de commun entre les deux, c'est que, quelle que soit la puissance, chacun effectue la sienne. Donc, de ce point de vue, je ne dirais pas que l'homme raisonnable vaut mieux que le dément. Je ne peux pas, je n'ai aucun moyen de le dire : chacun a une puissance, chacun effectue cette puissance autant qu'il ait en lui. C'est le droit naturel, c'est le monde de la nature. De ce point de vue, je ne pourrais établir aucune différence de qualité entre l'homme raisonnable et le fou.

Mais d'un autre point de vue, je sais bien que l'homme raisonnable est « meilleur » que le fou. Meilleur, ça veut dire quoi ? Plus puissant, au sens spinoziste du mot. Donc, de ce second point de vue, je dois faire et je fais une différence entre l'homme raisonnable et le fou. Quel est ce point de vue ? Ma réponse, selon Spinoza, ce serait exactement ceci : du point de vue de la puissance, vous n'avez aucune raison de distinguer le raisonnable et le fou, mais de l'autre point de vue, à savoir celui des affects, vous distinguez le raisonnable et le fou. D'où vient cet autre point de vue ? Vous vous rappelez que la puissance est toujours en acte, elle est toujours effectuée. Ce sont les affects qui les effectuent. Les affects sont les effectuations de la puissance. Ce que j'éprouve en action ou en passion, c'est cela qui effectue ma puissance, à chaque instant.

Si l'homme raisonnable et le fou se distinguent, ce n'est pas par la puissance, chacun réalise sa puissance, c'est par les affects. Les affects de l'homme raisonnable ne sont pas les mêmes que ceux du fou. D'où tout le problème de la raison sera converti par Spinoza en un cas spécial du problème plus général des affects. La raison désigne un certain type d'affects.

ça, c'est très nouveau. Dire que la raison ne va pas se définir par des idées, bien sûr, elle se définira aussi par des idées. Il y a une raison pratique qui consiste en un certain type d'affects, en une certaine manière d'être affecté. Ça, ça pose un problème très pratique de la raison. Qu'est-ce que ça veut dire être raisonnable, à ce moment là ?

Forcément c'est un ensemble d'affects, la raison, pour la simple raison que c'est précisément les formes sous lesquelles la puissance s'effectue dans telles et telles conditions.

Donc, à la question que vient de poser Comtesse, ma réponse est relativement stricte ; en effet : **quelle différence y a-t-il entre un homme raisonnable et le fou ? D'un certain point de vue, aucune, c'est le point de vue de la puissance ; d'un autre point de vue, différence énorme, du point de vue des affects qui effectuent la puissance.**

Le droit naturel

Intervention de Comtesse.

Tu marques une différence entre Spinoza et Hobbes et tu as complètement raison. Si je la résume, la différence est celle-ci : pour l'un comme pour l'autre, Spinoza et Hobbes, on est censé sortir de l'état de nature par un contrat. Mais dans le cas de Hobbes, il s'agit bien d'un contrat par lequel je renonce à mon droit de nature. Je précise car c'est plus compliqué : s'il est vrai que je renonce à mon droit naturel, en revanche, le souverain, lui, ne renonce pas aussi. Donc, d'une certaine manière, le droit de nature est conservé.

Pour Spinoza, au contraire, dans le contrat je ne renonce pas à mon droit de nature, et il y a la formule célèbre de Spinoza dans une lettre : « Je conserve le droit de nature même dans l'état civil ». Cette formule célèbre de Spinoza signifie clairement, pour tout lecteur de l'époque, que sur ce point, je romps avec Hobbes. Lui, d'une certaine manière, conservait aussi le droit naturel dans l'état civil, mais seulement au profit du souverain. Je dis ça trop vite. Spinoza, en gros, est disciple de Hobbes. Pourquoi ? Parce que sur deux points généraux, mais fondamentaux, il suit entièrement la révolution hobbsienne, et je crois que la philosophie politique de Spinoza aurait été impossible sans l'espèce de coup de force que Hobbes avait introduit dans la philosophie politique.

Quel est ce double coup de force, nouveauté prodigieuse très, très importante ?

C'est, première nouveauté, avoir conçu l'état de nature et le droit naturel d'une manière qui rompait entièrement avec la tradition cicéronienne. Or, sur ce point, Spinoza entérine entièrement la révolution de Hobbes.

Deuxième point : dès lors, avoir substitué l'idée d'un pacte de consentement comme fondement de l'état civil à la relation de compétence telle qu'elle était dans la philosophie classique, de Platon à saint Thomas. Or, sur ces deux points fondamentaux, l'état civil ne peut renvoyer qu'à un pacte de consentement et pas à une relation de compétence où il y aurait une supériorité du sage, et toute la conception, d'autre part, de l'état de nature et du droit naturel comme puissance et effectuation de la puissance, ces deux points fondamentaux appartiennent à Hobbes.

C'est en fonction de ces deux points fondamentaux que je dirais que la différence évidente que Comtesse vient de signaler entre Spinoza et Hobbes, suppose et ne peut s'inscrire que dans une ressemblance préalable, ressemblance par laquelle Spinoza suit les deux principes fondamentaux de Hobbes. Ça devient ensuite un règlement de comptes entre eux, mais à l'intérieur de ces nouveaux présupposés introduits dans la philosophie politique par Hobbes.

La conception politique de Spinoza

La conception politique de Spinoza, on sera amenés à en parler cette année du point de vue des recherches qu'on fait sur l'Ontologie : en quel sens est-ce que l'Ontologie peut comporter ou doit comporter une philosophie politique ? N'oubliez pas qu'il y a tout un parcours politique de Spinoza, je vais très vite. Un parcours politique très fascinant parce que on ne peut pas même lire un livre de philosophie politique de Spinoza sans comprendre quels problèmes il pose, et quels problèmes politiques il vit. Les Pays-Bas à l'époque de Spinoza, ce n'était pas simple et tous les écrits politiques de Spinoza sont très branchés sur cette situation. Ce n'est pas par hasard que Spinoza fait deux livres de philosophie politique, l'un le Traité Théologico-politique, l'autre le Traité Politique, et que, entre les deux, il s'est passé assez de choses pour que Spinoza ait évolué.

Les Pays-Bas à cette époque là, étaient déchirés entre deux tendances. Il y avait la tendance de la maison d'Orange, et puis il y avait la tendance libérale des frères De Witt. Or les frères De Witt, dans des conditions très obscures, l'ont emporté à un moment. La maison d'Orange ce n'était pas rien : ça mettait en jeu les rapports de politique extérieure, les rapports avec l'Espagne, la guerre ou la paix. Les frères De Witt étaient fondamentalement pacifistes. Ça mettait en jeu la structure économique, la maison d'Orange appuyait les grandes compagnies, les frères étaient très hostiles aux grandes compagnies. Cette opposition brassait tout. Or les frères De Witt ont été assassinés dans

des conditions absolument pénibles. Spinoza a ressenti ça comme vraiment le dernier moment où il ne pourrait plus écrire, il pouvait y passer lui aussi. L'entourage des frères De Witt protégeaient Spinoza. Ça lui a porté un coup. La différence de ton politique entre le Traité Théologico-politique et le Traité Politique s'explique parce que, entre les deux, il y a eu l'assassinat, et Spinoza ne croit plus tellement à ce qu'il disait avant, à la monarchie libérale.

Son problème politique il se le pose d'une manière très belle, encore très actuelle : oui, il n'y a qu'un problème politique, c'est qu'il faudrait essayer de comprendre, faire de l'éthique en politique. Comprendre quoi ? Comprendre pourquoi est-ce que les gens se battent pour leur esclavage. Ils ont l'air d'être tellement contents, d'être esclaves, qu'ils sont prêts à tout pour rester esclaves. Comment expliquer un pareil truc ? Ça le fascine. À la lettre, comment expliquer que les gens ne se révoltent pas ? Mais en même temps, révolte ou révolution, vous ne trouverez jamais ça chez Spinoza.

On dit des choses très bêtes. En même temps, il faisait des dessins. On a une reproduction d'un dessin de lui qui est une chose très obscure. Il s'était dessiné lui-même sous forme d'un révolutionnaire napolitain qui était connu à l'époque. Il avait mis sa propre tête. C'est bizarre. Pourquoi est-ce qu'il ne parle jamais de révolte ou de révolution ? Est-ce parce qu'il est modéré ? Sans doute, il doit être modéré ; mais supposons qu'il soit modéré. Mais à ce moment là, même les extrémistes hésitaient à parler de révolution, même les gauchistes de l'époque. Et les Collégiens qui étaient contre l'église, ces catholiques étaient assez ce qu'on appellerait aujourd'hui des catholiques d'extrême gauche. Pourquoi est-ce qu'on ne parle pas de révolution ?

Il y a une bêtise qu'on dit, même dans les manuels d'histoire, qu'il n'y a pas eu de révolution anglaise. Tout le monde sait parfaitement qu'il y a eu une révolution anglaise, la formidable révolution de Cromwell. Et la révolution de Cromwell est un cas presque pur de révolution trahie aussitôt faite. Tout le XVIIe siècle est plein de réflexion sur comment une révolution peut ne pas être trahie. La révolution a toujours été pensée par les révolutionnaires comme comment ça se fait que ce truc-là soit toujours trahi. Or, l'exemple récent pour les contemporains de Spinoza c'est la révolution de Cromwell, qui a été le plus fantastique traître à la révolution que lui-même, Cromwell, avait imposée. Si vous prenez, bien après le romantisme anglais, c'est un mouvement poétique et littéraire fantastique, mais c'est un mouvement politique intense. Tout le romantisme anglais est centré sur le thème de la révolution trahie. Comment vivre encore alors que la révolution est trahie et semble avoir comme destination d'être trahie ? Le modèle qui obsède les grands romantiques anglais c'est toujours Cromwell. Cromwell est vécu à cette époque comme Staline l'est aujourd'hui. Personne ne parle de révolution, pas du tout parce qu'ils n'ont pas comme un équivalent dans la tête, c'est pour une toute autre raison. Ils n'appelleront pas ça révolution parce que la révolution c'est Cromwell.

Or, au moment du Traité théologico-politique, Spinoza croit encore en une monarchie libérale, en gros. Ça n'est plus vrai du Traité Politique. Les frères De Witt ont été assassinés, il n'y a plus de compromis possible. Spinoza renonce à publier l'Éthique, il sait que c'est foutu. À ce moment là, Spinoza semble-t-il, aurait beaucoup plus tendance à penser aux chances d'une démocratie. Mais le thème de la démocratie apparaît beaucoup plus dans le Traité Politique que dans le Traité Théologico-politique qui en restait à la perspective d'une monarchie libérale. Une démocratie ce serait quoi au niveau des Pays-Bas ? C'est ce qui a été liquidé avec l'assassinat des frères De Witt. Spinoza meurt, comme par symbole, quand il en est au chapitre "démocratie". On ne saura pas ce qu'il aurait dit.

Il y a un rapport fondamental entre l'Ontologie et un certain style de politique. En quoi consiste ce rapport, on ne sait pas encore. En quoi consiste une philosophie politique qui se place dans une perspective ontologique ? Est-ce qu'elle se définit par le problème de l'état ? Pas spécialement, parce que les autres aussi. Une philosophie de l'un passera aussi par le problème de l'état. La différence réelle ne paraîtrait ailleurs entre les ontologies pures et les philosophies de l'Un. Les philosophies de l'un sont des philosophies qui impliquent fondamentalement une hiérarchie des existants, d'où le principe de conséquence, d'où le principe de l'émanation : de l'Un émane l'Être, de l'Être émane autre chose, etc. Les hiérarchies des néoplatoniciens. Donc, le problème de l'état, ils le rencontreront quand ils se rencontrent au niveau de ce problème : l'institution d'une hiérarchie politique. Chez les néoplatoniciens, il y a des hiérarchies partout, il y a une hiérarchie céleste, une hiérarchie terrestre, et tout ce que les néoplatoniciens appellent les hypostases, c'est précisément les termes dans l'instauration d'une hiérarchie. Ce qui me paraît frappant dans une ontologie pure, c'est à quel point elle répudie les hiérarchies. En effet, s'il n'y a pas d'Un supérieur à l'Être, si l'Être se dit de tout ce qui est et se dit de tout ce qui est en un seul et même sens, c'est ça qui m'a paru être la proposition ontologique clef : il n'y a pas d'unité supérieure à l'Être et, dès lors, l'Être se dit de tout ce dont il se dit, c'est à dire se dit de tout ce qui est, se dit de tout étant, en un seul et même sens. C'est le monde de l'immanence. Ce monde de l'immanence ontologique est un monde essentiellement anti-hiérarchique.

Bien sûr, il faut tout corriger : ces philosophes de l'ontologie, nous dirons qu'évidemment il faut une hiérarchie pratique, l'ontologie n'aboutit pas à des formules qui seraient celles du nihilisme ou du non-être, du type tout se vaut. Et pourtant, à certains égards, tout se vaut, du point de vue d'une ontologie, c'est à dire du point de vue de l'Être. Tout étant effectue son être autant qu'il est en lui. Un point c'est tout. C'est la pensée anti-hiérarchique. À la limite, c'est une espèce d'anarchie. Il y a une anarchie des étants dans l'être. C'est l'intuition de base de l'ontologie : tous les êtres se valent. La pierre, l'insensé, le raisonnable, l'animal, d'un certain point de vue, du point de vue de l'être, ils se valent. Chacun est autant qu'il est en lui, et l'être se dit en un seul et même sens de la pierre de l'homme, du fou, du raisonnable. C'est une très belle idée. C'est une espèce de monde très sauvage.

Là-dessus, ils rencontrent le domaine politique, mais la manière dont ils rencontreront le domaine politique dépend précisément de cette espèce d'intuition de l'être égal, de l'être anti-hiérarchie. Et la manière dont ils pensent l'état, ce n'est plus le rapport de quelqu'un qui commande et d'autres qui obéissent. Chez Hobbes, le rapport politique, c'est le rapport de quelqu'un qui commande et de quelqu'un qui obéit. C'est ça le rapport politique pur. Du point de vue d'une ontologie, ce n'est pas ça. Là, Spinoza ne serait pas du tout avec Hobbes. Le problème d'une ontologie c'est, dès lors, en fonction de ceci : l'être se dit de tout ce qui est, c'est comment être libre. C'est à dire comment effectuer sa puissance dans les meilleurs conditions. Et l'état, bien plus l'état civil, c'est à dire la société toute entière est pensée comme ceci : l'ensemble des conditions sous lesquelles l'homme peut effectuer sa puissance de la meilleure façon. Donc ce n'est pas du tout un rapport d'obéissance. L'obéissance viendra en plus, elle devra être justifiée par ceci que elle s'inscrit dans un système où la société ne peut signifier qu'une chose, à savoir le meilleur moyen pour l'homme d'effectuer sa puissance. L'obéissance est seconde par rapport à cette exigence là. Dans une philosophie de l'un, l'obéissance est évidemment première, c'est à dire que le rapport politique c'est le rapport d'obéissance, ce n'est pas le rapport de l'effectuation de puissance. On retrouvera ce problème chez Nietzsche : qu'est-ce qui est égal ? Ce qui est égal c'est que chaque être, quel qu'il soit, de toutes manières effectue tout ce qu'il peut de sa puissance, ça, ça rend tous les êtres égaux. Mais les puissances ne sont pas égales. Mais chacun s'efforce de persévérer dans son être, c'est à dire effectue sa puissance. De ce point de vue, tous les êtres se valent, ils sont tous dans l'être et l'être est égal. L'être se dit également de tout ce qui est, mais tout ce qui est n'est pas égal, c'est à dire n'a pas la même puissance. Mais l'Être qui se dit de tout ce qui est, lui, il est égal. Là-dessus, ça n'empêche pas qu'il y ait des différences entre les êtres. Du point de vue de la différence entre les êtres, peut se rétablir toute une idée de l'aristocratie, à savoir il y en a de meilleurs.

Si j'essaie de résumer, comprenez où on en était la dernière fois. On posait un problème très précis, le problème que j'ai traité jusqu'à maintenant, c'est ceci : quel est le statut, non pas de l'être, mais de l'étant ? c'est-à-dire, quel est le statut de ce qui est du point de vue d'une ontologie ? Quel est le statut de l'étant ou de l'existant du point de vue d'une ontologie ? J'avais essayé de montrer que les deux conceptions, celle de la distinction quantitative entre existants, et l'autre point de vue, celui de l'opposition qualitative entre modes d'existence, loin de se contredire, s'imbriquaient l'un dans l'autre tout le temps. ça finissait cette première rubrique : qu'est-ce que ça veut dire une ontologie, et comment ça se distingue des philosophies qui ne sont pas des ontologies.

Deuxième grande rubrique : quel est le statut de l'étant du point de vue d'une ontologie pure comme celle de Spinoza ?

Intervention inaudible.

Vous dites que du point de vue de la hiérarchie, ce qui est premier c'est la différence et on va de la différence à l'identité. C'est très juste, mais j'ajoute juste : de quel type de différence s'agit-il ? Réponse : c'est finalement toujours une différence entre l'être et quelque chose de supérieur à l'être, puisque la hiérarchie ça va être une différence dans le jugement. Donc, le jugement se fait au nom d'une supériorité de l'Un sur l'Être. On peut juger de l'Être précisément parce qu'il y a une instance supérieure à l'être. Donc la hiérarchie est inscrite dès cette différence, puisque la hiérarchie, son fondement même, c'est la transcendance de l'Un sur l'Être. Et ce que vous appelez différence c'est exactement cette transcendance de l'Un sur l'Être. Quand vous invoquez Platon, la différence n'est première chez Platon qu'en un sens très précis, à savoir l'Un est plus que l'Être. Donc c'est une différence hiérarchique. L'ontologie va de l'Être aux étants, c'est-à-dire qu'elle va du même, de ce qui est, et seul ce qui est différent, elle va donc de l'être aux différences, ce n'est pas une différence hiérarchique. Tous les êtres sont également dans l'Être.

Au Moyen Âge, il y a une école très importante, elle a reçu le nom d'École de Chartres ; et l'École de Chartres, ils dépendent assez de Duns Scot, et ils insistent énormément sur le terme latin d'égalité. L'être égal. Ils disent tout le temps que l'être est fondamentalement égal. ça ne veut pas dire que les existants ou les étants soient égaux, non. Mais l'être est égal pour tous, ce qui signifie, d'une certaine manière, que tous les étants sont dans l'Être. Ensuite, quelle que soit la différence à laquelle vous atteindrez, puisqu'il y a une non différence de l'être, et il y a des

différences entre les étants, ces différences ne seront pas conçues de manière hiérarchique. Ou alors, ce sera conçu de manière hiérarchique très, très secondairement, pour rattraper, pour concilier les choses. Mais dans l'intuition première, la différence n'est pas hiérarchique. Alors que dans les philosophies de l'Un la différence est fondamentalement hiérarchique. Je dirais beaucoup plus : dans l'ontologie, la différence entre les étants est quantitative et qualitative à la fois. Différence quantitative des puissances, différence qualitative des modes d'existence, mais elle n'est pas hiérarchique. Alors, bien sûr, ils parlent souvent comme s'il y avait une hiérarchie, ils diront que l'homme raisonnable vaut mieux que le méchant, mais vaut mieux en quel sens et pourquoi ? C'est pour des raisons de puissance et d'effectuation de puissance, pas pour des raisons de hiérarchie.

Le problème du mal, du point de vue de l'Éthique

Je voudrais passer à une troisième rubrique qui s'enchaîne à la seconde et qui reviendrait à dire que si l'Éthique - j'ai défini comme deux coordonnées de l'Éthique : la distinction quantitative du point de vue de la puissance, l'opposition qualitative du point de vue des modes d'existence. J'ai essayé de montrer la dernière fois comment on passait perpétuellement de l'un à l'autre. Je voudrais commencer une troisième rubrique qui est, du point de vue de l'Éthique, comment se pose le problème du mal. Car, encore une fois, on a vu que ce problème se posait d'une manière aiguë, pourquoi ?

Je vous rappelle que j'ai commenté en quel sens, de tout temps, la philosophie classique avait érigé cette proposition paradoxale, en sachant bien que c'était un paradoxe, à savoir « le mal n'est rien ». Mais justement, le mal n'est rien, comprenez que c'est au moins deux manières de parler possible. Ces deux manières ne se concilient pas du tout. Car lorsque je dis le mal n'est rien, je peux vouloir dire une première chose : le mal n'est rien parce que tout est bien. Si je dis tout est Bien. Si vous écrivez Bien avec un grand B, si vous l'écrivez comme ça, vous pouvez commenter la formule mot à mot : il y a l'Être, bien : l'Un est supérieur à l'Être, et la supériorité de l'Un sur l'Être fait que l'Être se retourne vers l'Un comme étant le Bien. En d'autres termes, « le mal n'est rien » veut dire : forcément le mal n'est rien puisque c'est le Bien, supérieur à l'Être, qui est cause de l'Être. En d'autres termes, le Bien fait être. Le Bien c'est l'Un comme raison d'être. L'Un est supérieur à l'Être. Tout est Bien veut dire que c'est le bien qui fait être ce qui est. Je suis en train de commenter Platon. Vous comprenez que le mal n'est rien veut dire que seul le Bien fait être, et corrélat : fait agir. C'était l'argument de Platon : le méchant n'est pas méchant volontairement puisque ce que le méchant veut, c'est le bien, c'est un bien quelconque. Je peux donc dire que le mal n'est rien, au sens de seul le Bien fait être et fait agir, donc le mal n'est rien. Dans une Ontologie pure, où il n'y a pas d'Un supérieur à l'Être, je dis le mal n'est rien, il n'y a pas de mal. Il y a l'Être, d'accord.

Mais ça m'engage à quelque chose de tout à fait nouveau, c'est que si le mal n'est rien, c'est que le bien n'est rien non plus. C'est donc pour des raisons tout à fait opposées que je peux dire dans les deux cas que le mal n'est rien. Dans un cas, je dis que le mal n'est rien parce que seul le Bien fait être et fait agir, dans l'autre cas, je dis que le mal n'est rien parce que le Bien non plus, parce qu'il n'y a que de l'Être. Or on avait vu que cette négation du bien comme du mal n'empêchait pas Spinoza de faire une éthique. Comment faire une éthique s'il n'y a ni bien ni mal. À partir de la même formule, à la même époque, si vous prenez la formule : le mal n'est rien, signée Leibniz, et signée Spinoza, ils disent tous les deux la même formule, le mal n'est rien, mais elle a deux sens opposés. Chez Leibniz qui dérive de Platon, et chez Spinoza qui, lui, fait une ontologie pure, ça se complique.

D'où mon problème : quel est le statut du mal du point de vue de l'éthique, c'est-à-dire de tout ce statut des étants, des existants ? On va rentrer dans les coins où l'éthique est vraiment pratique. On dispose d'un texte de Spinoza exceptionnel : c'est un échange de huit lettres, quatre chacun. Un ensemble de huit lettres avec un jeune homme qui s'appelle Blyenberg. L'objet de cette correspondance c'est uniquement le mal. Le jeune Blyenberg demande à Spinoza de s'expliquer sur le mal...

Bande inaudible... et fin de la première partie.

Décembre 80 – Ontologie, Éthique

Éthique et morale

Sur le projet d'une ontologie pure, comment se fait-il que Spinoza appelle cette ontologie pure une Éthique ? Ce serait par une accumulation de traits qu'on s'aperçoive que c'était bien qu'il appelle ça une Éthique. On a vu l'atmosphère générale de ce lien entre une Ontologie et une Éthique avec le soupçon que une éthique c'est quelque chose qui n'a rien à voir avec une morale. Et pourquoi on a un soupçon du lien qui fait que cette Ontologie pure prend le nom d'Éthique ? On l'a vu. L'Ontologie pure de Spinoza se présente comme la position unique absolument infinie. Dès lors, les étants, cette substance unique absolument infinie, c'est l'être. L'être en tant qu'être. Dès lors, les étants ne seront pas des êtres, ce seront ce que Spinoza appelle des modes, des modes de la substance absolument infinie. Et un mode c'est quoi ? C'est une manière d'être. Les étants ou les existants ne sont pas des êtres, il n'y a comme être que la substance absolument infinie. Dès lors, nous qui sommes des étants, nous qui sommes des existants, nous ne serons pas des êtres, nous serons des manières d'être de cette substance.

Et si je me demande quel est le sens le plus immédiat du mot éthique, en quoi c'est déjà autre chose que de la morale, et bien l'éthique nous est plus connue aujourd'hui sous un autre nom, c'est le mot éthologie. Lorsqu'on parle d'une éthologie à propos des animaux, ou à propos de l'homme, il s'agit de quoi ? L'éthologie au sens le plus rudimentaire c'est une science pratique, de quoi ? Une science pratique des manières d'être. La manière d'être c'est précisément le statut des étants, des existants, du point de vue d'une ontologie pure. En quoi c'est déjà différent d'une morale ? On essaie de composer une espèce de paysage qui serait le paysage de l'ontologie. On est des manières d'être dans l'être, c'est ça l'objet d'une éthique, c'est-à-dire d'une éthologie.

La morale comme réalisation de l'essence

Dans une morale, au contraire, il s'agit de quoi ? Il s'agit de deux choses qui sont fondamentalement soudées. Il s'agit de l'essence et des valeurs. Une morale nous rappelle à l'essence, c'est-à-dire à notre essence, et qui nous y rappelle par les valeurs. Ce n'est pas le point de vue de l'être. Je ne crois pas qu'une morale puisse se faire du point de vue d'une ontologie. Pourquoi ? Parce que la morale ça implique toujours quelque chose de supérieur à l'Être ; ce qu'il y a de supérieur à l'Être c'est quelque chose qui joue le rôle de l'Un, du Bien, c'est l'un supérieur à l'Être. En effet, la morale c'est l'entreprise de juger non seulement tout ce qui est, mais l'être lui-même. Or on ne peut juger de l'être que au nom d'une instance supérieure à l'être. En quoi est-ce que, dans une morale, il s'agit de l'essence et des valeurs ? Ce qui est en question dans une morale c'est notre essence. Qu'est-ce que c'est notre essence ? **Dans une morale il s'agit toujours de réaliser l'essence.** Ça implique que l'essence est dans un état où elle n'est pas nécessairement réalisée, ça implique que nous ayons une essence. Ce n'est pas évident qu'il y ait une essence de l'homme. Mais c'est très nécessaire à la morale de parler et de nous donner des ordres au nom d'une essence. Si on nous donne des ordres au nom d'une essence, c'est que cette essence n'est pas réalisée par elle-même. On dira qu'elle est en puissance dans l'homme cette essence. Qu'est-ce que c'est que l'essence de l'homme en puissance dans l'homme, du point de vue d'une morale ? C'est bien connu, l'essence de l'homme, c'est d'être animal raisonnable. Aristote : « L'homme est un animal raisonnable. » L'essence, c'est ce que la chose est, animal raisonnable c'est l'essence de l'homme. Mais l'homme a beau avoir pour essence animal raisonnable, il ne cesse pas de se conduire de manière déraisonnable. Comment ça se fait ? C'est que l'essence de l'homme, en tant que telle, n'est pas nécessairement réalisée. Pourquoi ? Parce que l'homme n'est pas raison pure, alors il y a des accidents, il ne cesse pas d'être détourné. Toute la conception classique de l'homme consiste à le convier à rejoindre son essence parce que cette essence est comme une potentialité, qui n'est pas nécessairement réalisée, et la morale c'est le processus de la réalisation de l'essence humaine. Or, comment peut-elle se réaliser cette essence qui n'est qu'en puissance ? Par la morale.

Dire qu'elle est à réaliser par la morale c'est dire qu'elle doit être prise pour fin. L'essence de l'homme doit être prise pour fin par l'homme existant. Donc, se conduire de manière raisonnable, c'est-à-dire faire passer l'essence à l'acte, c'est ça la tâche de la morale. Or l'essence prise comme fin, c'est ça la valeur. Voyez que la vision morale du monde est faite d'essence. L'essence n'est qu'en puissance, il faut réaliser l'essence, cela se fera dans la mesure où l'essence est prise pour fin, et les valeurs assurent la réalisation de l'essence. C'est cet ensemble que je dirais moral.

L'éthique comme existence d'un potentiel

Dans un monde éthique, essayons de convertir, il n'y a plus rien de tout cela. Qu'est-ce qu'ils nous diront dans une Éthique ? On ne va rien retrouver. C'est un autre paysage. Spinoza parle très souvent de l'essence, mais pour lui, l'essence c'est jamais l'essence de l'homme. L'essence c'est toujours une détermination singulière. Il y a l'essence de celui-ci, de celui-là, il n'y a pas d'essence de l'homme. Il dira lui-même que les essences générales ou les essences abstraites du type l'essence de l'homme, c'est des idées confuses. Il n'y a pas d'idée générale dans une Éthique. Il y a vous, celui-ci, celui-là, il y a des singularités. Le mot essence risque fort de changer de sens. Lorsqu'il parle d'essence, ce qui l'intéresse ce n'est pas l'essence, ce qui l'intéresse c'est l'existence et l'existant.

En d'autres termes, ce qui est ne peut être mis en rapport avec l'être qu'au niveau de l'existence, et pas au niveau de l'essence. À ce niveau, il y a déjà un existentialisme chez Spinoza. Il ne s'agit donc pas d'une essence de l'homme, chez Spinoza, ce n'est pas la question d'une essence de l'homme qui ne serait qu'en puissance et que la morale se chargerait de réaliser, il s'agit de tout à fait autre chose. Vous reconnaissez une éthique à ce que celui qui vous parle de l'éthique vous dit de deux choses l'une. Il s'intéresse aux existants dans leur singularité :

Tantôt, il va vous dire qu'entre les existants il y a une distinction, une **différence quantitative d'existence** ; les existants peuvent être considérés sur une espèce d'échelle quantitative d'après laquelle ils sont plus ou moins... Plus ou moins quoi ? On va voir. Pas du tout une essence commune à plusieurs choses, mais une distinction quantitative de plus et de moins entre existants, là c'est de l'Éthique.

D'autre part, le même discours d'une éthique se poursuit en disant qu'il y a aussi une **opposition qualitative entre modes d'existence**.

Les deux critères de l'éthique, en d'autres termes, la distinction quantitative des existants, et l'opposition qualitative des modes d'existence, la polarisation qualitative des modes d'existence, vont être les deux manières dont les existants sont dans l'être. Ça va être les liens de l'Éthique avec l'Ontologie. Les existants ou les étants sont dans l'être de deux points de vue simultanés, du point de vue d'une opposition qualitative des modes d'existence, et du point de vue d'une échelle quantitative des existants. C'est complètement le monde de l'immanence. Pourquoi c'est le monde de l'immanence ? Parce que, vous voyez à quel point c'est différent du monde des valeurs morales telles que je viens de les définir, les valeurs morales étant précisément cette espèce de tension entre l'essence à réaliser et la réalisation de l'essence. Je dirais que la valeur c'est exactement l'essence prise comme fin. ça, c'est le monde moral. L'achèvement du monde moral, on peut dire que c'est Kant, c'est là en effet qu'une essence humaine supposée se prend pour fin, dans une espèce d'acte pur. L'Éthique c'est pas ça du tout, c'est comme deux mondes absolument différents. Qu'est-ce que Spinoza peut avoir à dire aux autres ? Rien.

Il s'agirait de montrer tout ça concrètement.

Dans une morale, vous avez toujours l'opération suivante : vous faites quelque chose, vous dites quelque chose, vous le jugez vous-même. C'est le système du jugement. La morale, c'est le système du jugement. Du double jugement, vous vous jugez vous-même et vous êtes jugé. Ceux qui ont le goût de la morale, c'est eux qui ont le goût du jugement. Juger, ça implique toujours une instance supérieure à l'être, ça implique toujours quelque chose de supérieur à une ontologie. Ça implique toujours l'Un plus que l'Être, le Bien qui fait être et qui fait agir, c'est le Bien supérieur à l'Être, c'est l'Un. La valeur exprime cette instance supérieure à l'être. Donc, les valeurs sont l'élément fondamental du système du jugement. Donc, vous vous référez toujours à cette instance supérieure à l'être pour juger.

Dans une éthique, c'est complètement différent, vous ne jugez pas. D'une certaine manière, vous dites : quoique vous fassiez, vous n'aurez jamais ce que vous méritez. Quelqu'un dit ou fait quelque chose, vous ne rapportez pas ça à des valeurs. Vous vous demandez comment est-ce que c'est possible, ça ? Comment est-ce possible de manière interne ? En d'autres termes, vous rapportez la chose ou le dire au mode d'existence qu'il implique, qu'il enveloppe en lui-même. Comment il faut être pour dire ça ? Quelle manière d'être ça implique ? Vous cherchez les modes d'existence enveloppés, et non pas les valeurs transcendantes. C'est l'opération de l'immanence. (...) Le point de vue d'une éthique c'est : de quoi es-tu capable ? qu'est-ce que tu peux ? D'où, retour à cette espèce de cri de Spinoza : **qu'est-ce que peut un corps** ? On ne sait jamais d'avance ce que peut un corps. On ne sait jamais comment s'organisent et comment les modes d'existence sont enveloppés dans quelqu'un. Spinoza explique très bien que tel ou tel corps, ce n'est jamais un corps quelconque, c'est qu'est-ce que tu peux, toi ?

Mon hypothèse, c'est que le discours de l'éthique a deux caractères : il nous dit que **les étants ont une distinction quantitative** de plus et de moins, et d'autre part, il nous dit aussi que les **modes d'existence ont une polarité qualitative** ; en gros, il y a deux grands modes d'existence.

Qu'est-ce que c'est ? Quand on nous suggère que, entre vous et moi, entre deux personnes, entre une personne et un animal, entre un animal et une chose, il n'y a éthiquement, c'est-à-dire ontologiquement, qu'une distinction quantitative, de quelle quantité s'agit-il ? Quand on nous suggère que ce qui fait le plus profond de nos singularités, c'est quelque chose de quantitatif, qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire ? Fichte et Schelling ont développé une théorie de l'individuation très intéressante qu'on résume sous le nom de l'individuation quantitative. Si les choses s'individuent quantitativement, on comprend vaguement. Quelle quantité ? Il s'agit de définir les gens, les choses, les animaux, n'importe quoi, par ce que chacun peut. Les gens, les choses, les animaux se distinguent par ce qu'ils peuvent, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas la même chose. Qu'est-ce que c'est ce que je peux ? Jamais un moraliste ne définirait pas l'homme par ce qu'il peut, un moraliste définit l'homme par ce qu'il est, par ce qu'il est en droit. Donc, un moraliste définit l'homme par animal raisonnable. C'est l'essence.

Spinoza ne définit jamais l'homme comme un animal raisonnable, il définit l'homme par ce qu'il peut, corps et âme. Si je dis que « raisonnable » ce n'est pas l'essence de l'homme, mais c'est quelque chose que l'homme peut, ça change tellement que déraisonnable aussi c'est quelque chose que l'homme peut. Être fou aussi ça fait partie du pouvoir de l'homme. Au niveau d'un animal, on voit bien le problème.

Si vous prenez ce qu'on appelle l'histoire naturelle, elle a sa fondation dans Aristote. Elle définit l'animal par ce que l'animal est. Dans son ambition fondamentale, il s'agit de dire qu'est-ce que l'animal est. Qu'est-ce qu'un vertébré ? qu'est-ce qu'un poisson ? Et l'histoire naturelle d'Aristote est pleine de cette recherche de l'essence. Dans ce qu'on appelle les classifications animales, on définira l'animal avant tout, chaque fois que c'est possible, par son essence, c'est-à-dire par ce qu'il est.

Imaginez ces types qui arrivent et qui procèdent tout à fait autrement : ils s'intéressent à ce que la chose ou ce que l'animal peut. Ils vont faire une espèce de registre des pouvoirs de l'animal. Celui-là peut voler, celui-ci mange de l'herbe, tel autre mange de la viande. Le régime alimentaire, vous sentez qu'il s'agit des modes d'existence. Une chose inanimée aussi, qu'est-ce qu'elle peut, le diamant qu'est-ce qu'il peut ? C'est-à-dire de quelles épreuves est-il capable ? qu'est-ce qu'il supporte ? qu'est-ce qu'il fait ? Un chameau, ça peut ne pas boire pendant longtemps ? C'est une passion du chameau. On définit les choses par ce qu'elles peuvent, ça ouvre des expérimentations. C'est toute une exploration des choses, ça n'a rien à voir avec l'essence. Il faut voir les gens comme des petits paquets de pouvoir. Je fais comme une espèce de description de ce que peuvent les gens. **Du point de vue d'une éthique, tous les existants, tous les étants sont rapportés à une échelle quantitative qui est celle de la puissance.** Ils ont plus ou moins de puissance. Cette quantité différenciable, c'est la puissance. Le discours éthique ne cessera pas de nous parler, non pas des essences, il ne croit pas aux essences, il ne nous parle que de la puissance, à savoir les actions et passions dont quelque chose est capable. Non pas ce que la chose est, mais ce qu'elle est capable de supporter et capable de faire. Et s'il n'y a pas d'essence générale, c'est que, à ce niveau de la puissance tout est singulier. On ne sait pas d'avance alors que l'essence nous dit ce qu'est un ensemble de choses. L'éthique ne nous dit rien, ne peut pas savoir. Un poisson ne peut pas ce que le poisson voisin peut. Il y aura donc une différenciation infinie de la quantité de puissance d'après les existants. Les choses reçoivent une distinction quantitative parce qu'elles sont rapportées à l'échelle de la puissance.

Lorsque, bien après Spinoza, Nietzsche lancera le concept de volonté de puissance, je ne dis pas qu'il veuille dire que cela, mais il veut dire, avant tout, cela. Et on ne peut rien comprendre chez Nietzsche si l'on croit que c'est l'opération par laquelle chacun de nous tendrait vers la puissance. La puissance ce n'est pas ce que je veux, par définition, c'est ce que j'ai. J'ai telle ou telle puissance et c'est cela qui me situe dans l'échelle quantitative des êtres. Faire de la puissance l'objet de la volonté c'est un contresens, c'est juste le contraire. C'est d'après la puissance que j'ai que je veux ceci ou cela. Volonté de puissance ça veut dire que vous définirez les choses, les hommes, les animaux d'après la puissance effective qu'ils ont. Encore une fois, c'est la question : qu'est-ce que peut un corps ? C'est très différent de la question morale : **qu'est-ce que tu dois en vertu de ton essence, c'est qu'est-ce que tu peux, toi, en vertu de ta puissance.**

Voilà donc que la puissance constitue l'échelle quantitative des êtres. C'est la quantité de puissance qui distingue un existant d'un autre existant. Spinoza dit très souvent que l'essence c'est la puissance. Comprenez le coup philosophique qu'il est en train de faire.

13.01.81 – Correspondance avec Blyenberg

Du point de vue de la nature, il n'y a que des rapports qui se composent

... on se trouve devant les deux objections de Blyenberg.

La première concerne le point de vue de la nature en général. Elle revient à dire à Spinoza que c'est très joli d'expliquer que chaque fois qu'un corps en rencontre un autre, il y a des rapports qui se composent et des rapports qui se décomposent, tantôt à l'avantage d'un des deux corps, tantôt à l'avantage de l'autre corps. Mais la nature, elle, combine tous les rapports à la fois. Donc dans la nature, en général, ce qui n'arrête pas, c'est que tout le temps il y a des compositions et des décompositions de rapports, tout le temps puisque, finalement, les décompositions sont comme l'envers des compositions. Mais il n'y a aucune raison de privilégier la composition de rapports sur la décomposition puisque les deux vont toujours ensemble. *Exemple* : je mange. Je compose le rapport avec la nourriture que j'absorbe. Mais ça se fait en décomposant les rapports propres de la nourriture. *Autre exemple* : je suis empoisonné. L'arsenic décompose mon rapport, d'accord, mais il compose son propre rapport avec les nouveaux rapports dans lesquels les parties de mon corps rentrent sous l'action de l'arsenic. Donc il y a toujours, à la fois, composition et décomposition. Donc la nature, dit Blyenberg, **la nature telle que vous la concevez, n'est rien qu'un immense chaos**. Sous l'objection, Spinoza vacille.

Spinoza ne voit aucune difficulté et sa réponse est très claire. Il dit que ce n'est pas comme pour une raison simple : c'est que du point de vue de la nature entière, on ne peut pas dire qu'il y a à la fois composition et décomposition puisque, du point de vue de la nature entière, il n'y a que des compositions. Il n'y a que des compositions de rapports. C'est en effet du point de vue de notre entendement que nous disons que tel et tel rapport se compose, au détriment de tel autre rapport qui doit se décomposer pour que les deux autres se composent. Mais c'est parce que nous isolons une partie de la nature. **Du point de vue de la nature tout entière, il n'y a jamais que des rapports qui se composent**. J'aime bien cette réponse : la décomposition de rapports n'existe pas du point de vue de la nature entière puisque la nature entière embrasse tous les rapports. Donc, il y a forcément des compositions, un point c'est tout.

Cette réponse très simple, très claire, très belle, prépare une autre difficulté. Elle renvoie à la seconde objection de Blyenberg.

Du point de vue particulier, les rapports se composent et se décomposent

Supposons, à la limite, qu'il lâche sur le problème de la nature entière, alors venons en à l'autre aspect, un point de vue particulier, mon point de vue particulier, c'est-à-dire le point de vue d'un rapport précis et fixe. En effet, ce que j'appelle MOI, c'est un ensemble de rapports précis et fixes qui me constituent. De ce point de vue, et c'est uniquement d'un point de vue particulier déterminable, vous ou moi, que je peux dire que là il y a des compositions et des décompositions. Je dirais qu'il y a composition lorsque mon rapport est conservé et se compose avec un autre rapport extérieur, mais je dirais qu'il y a décomposition lorsque le corps extérieur agit sur moi de telle manière que un de mes rapports, ou même beaucoup de mes rapports, sont détruits ; à savoir, cessent d'être effectués par des parties actuelles. Autant, du point de vue de la nature, je pouvais dire qu'il n'y a que des compositions de rapports, dès que je prends un point de vue particulier déterminé, je dois dire qu'il y a des décompositions qui ne se confondent pas avec les compositions. D'où l'objection de Blyenberg qui consiste à dire que finalement ce que vous appelez vice et vertu, c'est ce qui vous arrange. Vous appellerez vertu chaque fois que vous composez des rapports, quels que soient les rapports que vous détruisez, et vous appellerez vice chaque fois qu'un de vos rapports est décomposé. En d'autres termes, vous appellerez vertu ce qui vous convient et vice ce qui ne vous convient pas. Ça revient à dire que l'aliment, ça vous convient, et que le poison, ça ne vous convient pas. Or, quand généralement on parle de vice et de vertu, on se réclame d'autre chose que d'un tel critère du goût, à savoir ce qui m'arrange et ce qui ne m'arrange pas. Cette objection se distingue de la précédente puisqu'elle se fait au nom d'un point de vue particulier et non plus au nom de la nature entière. Et elle se résume en ceci que Blyenberg ne cesse de dire : **vous réduisez la morale à une affaire de goût**.

Spinoza va se lancer dans une tentative pour montrer qu'il conserve un critère objectif pour la distinction du bon et du mauvais, ou de la vertu et du vice. Il va tenter de montrer que le spinozisme nous propose un critère proprement éthique du bon et du mauvais, du vice et de la vertu, et que ce critère n'est pas un simple critère de goût selon ce qui m'arrange ou ne m'arrange pas. Il va essayer de montrer que, d'un point de vue particulier, il ne confond pas le vice et la vertu avec ce qui m'arrange.

Il va le montrer dans deux textes qui, à ma connaissance, sont les plus étranges de Spinoza, au point que l'un semble incompréhensible et l'autre est peut-être compréhensible mais semble très bizarre. Enfin, tout se résout dans une limpidité merveilleuse.

Le premier, c'est dans les lettres à Blyenberg (lettre 23). Il veut montrer que non seulement il a un critère pour distinguer le vice et la vertu, mais que ce critère s'applique dans des cas très compliqués en apparence, et que bien plus, c'est un critère de distinction, non seulement pour distinguer le vice et la vertu, mais que, si on comprend bien son critère, on peut distinguer dans les crimes.

Je lis ce texte : « Le matricide d'Oreste, en tant qu'il contient quelque chose de positif, n'était pas un crime. » Vous voyez ce que veut dire Spinoza ? Le mal n'est rien. Donc, en tant qu'un acte est positif, ça ne peut pas être un crime, ça ne peut pas être mal. Alors un acte comme un crime, si c'est un crime, ce n'est pas en tant qu'il contient quelque chose de positif, c'est d'un autre point de vue. Soit, on peut comprendre ça abstraitement. « Néron a tué sa mère. Oreste a tué sa mère aussi. Oreste a pu accomplir un acte qui, extérieurement, est le même, et avoir en même temps l'intention de tuer sa mère, sans mériter la même accusation que Néron. » En effet, nous traitons Oreste d'une autre manière que nous traitons Néron, bien que tous les deux aient tué leur mère avec l'intention de la tuer. « Quel est donc le crime de Néron ? Il consiste uniquement en ce que, dans son acte, Néron s'est montré ingrat, impitoyable et insoumis. » L'acte est le même, l'intention est la même, il y a une différence au niveau de quoi ? C'est une troisième détermination. Spinoza termine : « aucun de ces caractères n'exprime quoi que ce soit d'une essence. » Ingrat, impitoyable, aucun de ces caractères n'exprime quoi que ce soit d'une essence. On reste songeur. Est-ce que c'est une réponse à Blyenberg ? Qu'est-ce qu'on peut tirer d'un texte pareil ? Ingrat, impitoyable et insoumis. Alors, si l'acte de Néron est mauvais, ce n'est pas parce qu'il tue sa mère, ce n'est pas parce qu'il a l'intention de la tuer, c'est parce que Néron, en tuant sa mère, se montre « ingrat », « impitoyable » et « insoumis ». Oreste tue sa mère mais il n'est ni ingrat ni insoumis. Alors on cherche.

Les actions dictées par la passion peuvent être effectuées par la raison

On tombe sur le livre IV de l'Éthique, et on tombe sur un texte qui paraît ne rien avoir à faire avec le précédent. On a l'impression que Spinoza est pris ou bien d'une espèce d'humour diabolique, ou bien de folie (livre IV, proposition 59, scolie). Le texte de la proposition ne paraît déjà pas simple. Il s'agit de démontrer, pour Spinoza, que toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par un sentiment qui est une passion, nous pouvons être déterminés à les faire sans lui (sans ce sentiment), nous pouvons être déterminés à les faire par la raison. Tout ce que nous faisons poussés par la passion, nous pouvons le faire poussés par la raison pure. Le scolie arrive : « Expliquons cela plus clairement par un exemple. Ainsi l'action de frapper en tant qu'elle est considérée physiquement et que nous considérons le seul fait qu'un homme lève le bras, serre le poing et meut son bras tout entier avec force de haut en bas, c'est une vertu qui se conçoit par la structure du corps humain. » Il ne triche pas avec le mot vertu, c'est une effectuation de la puissance du corps, c'est ce que mon corps peut faire, c'est une des choses qu'il peut faire. Ça fait partie de la *potentia* du corps humain, de cette puissance en acte, c'est un acte de puissance, et par là même c'est cela qu'on appelle vertu. « Si donc un homme, poussé par la colère ou par la haine (i. e par une passion) est déterminé (déterminé par la passion) à serrer le poing ou à mouvoir le bras, cela vient, comme nous l'avons montré dans la deuxième partie, de ce qu'une seule et même action peut être associée à n'importe quelle image de chose. » Spinoza est en train de nous dire quelque chose de très bizarre. Il est en train de nous dire qu'il appelle détermination de l'action l'association, le lien qui unit l'image de l'action à une image de chose. C'est ça, la détermination de l'action. La détermination de l'action c'est l'image de chose à laquelle l'image de l'acte est liée. C'est vraiment un rapport qu'il présente lui-même comme étant un rapport d'association : une seule et même action peut être associée à n'importe quelle image de chose. Suite de la citation de Spinoza : « Et par conséquent nous pouvons être déterminés à une même et unique action, aussi bien par les images des choses que nous concevons confusément que par les images de choses que nous concevons clairement et distinctement. Aussi est-il clair que tout désir qui naît d'un sentiment qui est une action ne serait d'aucun usage si les hommes pouvaient être conduits par la raison. » C'est-à-dire que **toutes les actions que nous faisons déterminées par des passions, nous pourrions les faire aussi bien déterminées par la raison pure.**

Qu'est-ce que c'est que cette introduction du confus et du distinct ? Voilà ce que je retiens du texte et c'est à la lettre dans le texte. Il dit qu'une image d'action peut être associée à des images de choses très différentes. Dès lors, une même action peut être associée aussi bien à des images de choses confuses qu'à des images de choses claires et distinctes. Donc, j'abats mon poing sur la tête de ma mère. Voilà un cas. Et, avec la même violence, j'abats mon poing sur la membrane d'une grosse caisse. Ce n'est pas le même geste. Mais cette objection, Spinoza l'a supprimée. Il y a répondu par avance. En effet, Spinoza a posé le problème dans des conditions telles que cette objection ne

peut pas valoir. En effet, il nous demande de consentir à une analyse de l'action très paradoxale qui est celle-ci : **entre l'action et l'objet sur lequel elle porte, il y a un rapport qui est un rapport d'association.** En effet, si entre l'action et l'objet sur lequel elle porte, le rapport est associatif, si c'est un rapport d'association, alors en effet Spinoza a raison. À savoir que c'est bien la même action, quelles que soient les variantes qui, dans un cas est associée à la tête de ma mère et qui, dans l'autre cas, est associée à la grosse caisse. L'objection est supprimée.

Bonnes et mauvaises actions

Quelle différence y a-t-il entre ces deux cas ? On sent ce que veut dire Spinoza ; et ce n'est pas rien, ce qu'il veut dire. Revenons au critère dont on est sûr : qu'est-ce qu'il y a de mauvais lorsque je fais ça, qui est une effectuation de puissance de mon corps et qui, en ce sens, est bon ? Je fais ça, simplement je donne un coup sur la tête. Qu'est-ce qui est mauvais ? c'est que je décompose un rapport, à savoir la tête de ma mère. La tête de la mère, comme tout, c'est un rapport de mouvement et de repos entre particules. En tapant comme ça sur la tête de ma mère, je détruis le rapport constituant de la tête : ma mère meurt ou bien s'évanouit sous le coup. En termes spinozistes, je dirais que dans ce cas j'associe mon action à l'image d'une chose dont le rapport est directement décomposé par cette action. J'associe l'image de l'acte à l'image de quelque chose dont le rapport constituant est décomposé par cet acte. Lorsque j'abats mon poing sur une grosse caisse, la membrane se définit comment ? La tension de la membrane sera définie aussi par un certain rapport. Mais dans ce cas-là, si la puissance d'une membrane c'est, mettons, des harmoniques, là j'ai associé mon action à l'image de quelque chose dont le rapport se composait directement avec cette action. À savoir, j'ai tiré de la membrane des harmoniques. Quelle est la différence ? Elle est énorme !

Dans un cas [la grosse caisse] j'ai associé mon action, encore une fois, à l'image d'une chose dont le rapport **se compose directement avec le rapport de** mon acte, et, dans l'autre cas [la tête], j'ai associé mon acte à l'image d'une chose dont le rapport **est immédiatement et directement décomposé par** mon acte.

Vous tenez le critère de l'Éthique pour Spinoza. C'est un critère très modeste, mais là, Spinoza nous donne une règle. Il aimait bien les décompositions de rapports, il adorait les combats d'araignées, ça le faisait rire. Imaginez vos actions quotidiennes : il y en a un certain nombre qui ont pour caractère de s'associer avec une image de chose ou d'être qui se compose directement avec l'action, et d'autres qui, au contraire (un type d'action), sont associées à des images de choses dont le rapport est décomposé par l'action.

Alors, par convention, on va appeler BON les actions de composition directe et on va appeler MAUVAIS les actions de décomposition directe.

On en est encore à patauger dans beaucoup de problèmes. Premier problème : en quoi est-ce que le texte de l'Éthique peut nous apporter une lueur sur le texte de la lettre, la différence entre Oreste et Néron ? Dans la lettre, il s'agit de deux actions qui sont également des crimes. Pourquoi est-ce que Néron a fait quelque chose de mauvais, alors que selon Spinoza on ne peut même pas dire que Oreste, en tuant sa mère, ait fait quelque chose de mauvais ? Comment peut-on dire une chose pareille ? On peut dire une chose pareille en fonction de ce qui suit : on a maintenant la méthode d'analyse de l'action selon Spinoza. Toute action sera analysée selon deux dimensions : l'image de l'acte comme puissance du corps, ce que peut le corps, et l'image de la chose associée, c'est-à-dire de l'objet sur lequel l'acte porte. Entre les deux il y a un rapport d'association. C'est une logique de l'action. Néron tue sa mère. En tuant sa mère, Néron a associé son acte directement à l'image d'un être dont le rapport serait décomposé par cet acte : il a tué sa mère. Donc le rapport d'association primaire, direct, est entre l'acte et une image de chose dont le rapport est décomposé par cet acte. Oreste tue sa mère parce qu'elle a tué Agamemnon, c'est-à-dire parce qu'elle a tué le père d'Oreste. En tuant sa mère, Oreste poursuit une *sacrée vengeance*. Spinoza ne dirait pas une vengeance. Selon Spinoza, Oreste associe son acte, non pas à l'image de Clytemnestre dont le rapport va être décomposé par cet acte, mais il l'associe au rapport d'Agamemnon qui a été décomposé par Clytemnestre. En tuant sa mère, Oreste recompose son rapport avec le rapport de son père.

Spinoza est en train de nous dire que, d'accord, au niveau d'un point de vue particulier, vous ou moi, il y a toujours à la fois composition et décomposition de rapports. Est-ce que ça veut dire que le bon et le mauvais se mélangent et deviennent indiscernables ? Non, répond Spinoza, parce qu'au niveau d'une logique du point de vue particulier, il y aura toujours un primat. Tantôt la composition de rapports sera directe et la décomposition indirecte, tantôt, au contraire, la décomposition sera directe et la composition indirecte. Spinoza nous dit : j'appelle « bonne » une action qui opère une composition directe des rapports même si elle opère une décomposition indirecte, et j'appelle « mauvaise » une action qui opère une décomposition directe, même si elle opère une composition indirecte. En

d'autres termes, il y a deux types d'actions : les actions où la décomposition vient comme par conséquence et non pas en principe, parce que le principe est une composition – et ça ne vaut que pour mon point de vue, parce que du point de vue de la nature tout est composition et c'est pour cela que Dieu ne connaît ni le mal ni le mauvais. Et inversement, il y a des actions qui directement décomposent et n'impliquent de compositions qu'indirectement. C'est là le critère du bon et du mauvais, et c'est avec ça qu'il faut vivre.

L'idée du signe n'existe pas

Tout ce qui est possible est nécessaire

Spinoza est un auteur qui, chaque fois qu'il a rencontré le problème d'une dimension symbolique, n'a cessé de l'expurger, de le chasser, et de tenter de montrer que c'était une idée confuse de la pire imagination. Le prophétisme, c'est l'acte par lequel je reçois un signe et par lequel j'émet des signes. Il y a bien une théorie du signe chez Spinoza, qui consiste à rapporter le signe à l'entendement et à l'imagination la plus confuse du monde, et dans le monde tel qu'il est selon Spinoza, l'idée du signe n'existe pas. Il y a des expressions, il n'y a jamais de signe. Lorsque Dieu révèle à Adam que la pomme agira comme un poison, il lui révèle une composition de rapports, il lui révèle une vérité physique, et il ne lui envoie pas du tout un signe. C'est dans la mesure où on ne comprend rien au rapport substance-mode que l'on invoque des signes. Spinoza dit mille fois que Dieu ne fait aucun signe, il donne des expressions. Il ne donne pas un signe qui renverrait à une signification ou à un signifiant (notion démente pour Spinoza), il s'exprime, c'est-à-dire qu'il révèle des rapports. Et révéler, ce n'est ni mystique, ni symbolique. Révéler, c'est donner à comprendre. Il donne à comprendre des rapports dans l'entendement de Dieu. La pomme tombe, c'est une révélation de Dieu, c'est une composition de rapports... S'il y a un ordre des filiations chez Spinoza, ce n'est évidemment pas un ordre symbolique, c'est un ordre qui, de proche en proche, fait que la nature – et la nature est un individu, un individu qui englobe tous les individus –, il y a un ordre de composition des rapports et il faut bien que tous les rapports soient effectués. **La nécessité de la nature, c'est qu'il n'y aura pas de rapports non effectués.** Tout le possible est nécessaire, ce qui signifie que tous les rapports ont été ou seront effectués.

La loi est une composition de rapports

Spinoza ne ferait pas d'éternel retour, le même rapport ne sera pas exécuté deux fois. Il y a une infinité de rapports ; la nature entière, c'est la totalité des effectuations de tous les rapports possibles, donc nécessaires. Ça, c'est l'identité chez Spinoza, l'identité absolue du possible et du nécessaire. Sur le prophétisme, Spinoza dit une chose très simple qui sera reprise par Nietzsche, par tous ces auteurs dont on peut dire qu'ils sont, en ce sens, ceux qui ont poussé le positivisme le plus loin possible. Voilà en gros l'idée qu'ils se font : d'accord, il y a des lois. Ces lois sont des lois de la nature et donc, quand on parle de révélation divine, il n'y a rien de mystérieux. La révélation divine, c'est l'exposition des lois. **Spinoza appelle une loi une composition de rapports.** C'est ça qu'on appellera loi de la nature. Quand on est très borné, on ne comprend pas les lois comme des lois. Comment on les comprend ? $2 + 2 = 4$, c'est une composition de rapports. Vous avez le rapport $2 + 2$, vous avez le rapport 4, et vous avez le rapport d'identité entre le rapport $2 + 2$ et le rapport 4. Si vous ne comprenez rien, vous entendez cette loi comme un ordre, ou comme un commandement. Le petit enfant à l'école comprend la loi de la nature comme une loi morale : il faut que – et s'il dit autre chose, il sera puni. Ça procède comme ça en fonction de notre entendement borné. Si nous saissions les lois pour ce qu'elles sont, pour des compositions physiques de rapports, des compositions de corps, des notions aussi étranges que commandement, obéissance, nous resteraient complètement inconnues. C'est dans la mesure où nous percevons une loi que nous ne comprenons pas, que nous l'appréhendons comme un ordre.

Dieu n'a absolument rien interdit, explique Spinoza au sujet d'Adam. Il lui a révélé une loi, à savoir que la pomme se composait avec un rapport qui excluait mon rapport constituant. Donc c'est une loi de la nature. C'est exactement comme l'arsenic. Adam ne comprend rien à rien, et au lieu de saisir ça comme une loi, il saisit ça comme un interdit de Dieu. Alors quand je saisis les choses sous la forme commandement-obéissance, au lieu de saisir des compositions de rapports, à ce moment-là je me mets à dire que Dieu est comme un père, je réclame un signe.

Dieu procède par expressions et non par signes

Le prophète c'est quelqu'un qui, ne saisissant pas les lois de la nature, va juste demander le signe qui lui garantit que l'ordre est juste. Si je ne comprend rien à la loi, je réclame en revanche un signe pour être sûr que ce qu'on m'ordonne de faire est bien ce qu'on m'ordonne de faire. La première réaction du prophète c'est : Dieu donne-moi un signe que c'est bien toi qui me parles. Ensuite quand le prophète a le signe, il va lui-même émettre des signes. Ça va être le langage des signes.

Spinoza est un positiviste parce qu'il oppose l'expression et le signe : Dieu exprime, les modes expriment, les attributs expriment. Pourquoi ? En langage logique, on dira que le signe est toujours équivoque, il y a une équivocité du signe, c'est-à-dire que le signe signifie, mais qu'il signifie en plusieurs sens. Par opposition, l'expression est uniquement et complètement univoque : il n'y a qu'un seul sens de l'expression, c'est le sens suivant lequel les rapports se composent. Selon Spinoza, Dieu procède par expression et jamais par signe. Le vrai langage est celui de l'expression. Le langage de l'expression c'est celui de la composition des rapports à l'infini. Tout ce que consentirait Spinoza c'est que, parce que nous ne sommes pas philosophes, parce que notre entendement est borné, on a toujours besoin de certains signes.

Il y a une nécessité vitale des signes parce qu'on ne comprend que très peu de choses dans le monde. C'est comme ça que Spinoza justifie la société. La société c'est l'instauration du minimum de signes indispensables à la vie. Bien sûr, il y a des rapports d'obéissance et de commandement, si on avait la connaissance, il n'y aurait pas besoin d'obéir ni de commander. Mais il se trouve qu'on a une connaissance très limitée, donc tout ce qu'on peut demander à ceux qui commandent et qui obéissent, c'est de ne pas se mêler de la connaissance. Si bien que toute obéissance et commandement portant sur la connaissance est nul et non avenu. Ce que Spinoza exprime dans une très belle page du Traité Théologico-politique, à savoir qu'**il n'y a qu'une liberté absolument inaliénable, c'est la liberté de penser**. Si il y a un domaine symbolique, c'est celui de l'ordre, du commandement et de l'obéissance. Ça c'est le domaine des signes. Le domaine de la connaissance c'est le domaine des rapports, c'est-à-dire des expressions univoques.

20.01.81 - Éternité, instantanéité, durée

Éternité, instantanéité, durée.
Affectio et affectus,
Affection et affect.
La durée.
Théorie des affects.
Blyenberg, l'Éthique.
Tristesse et joie.
Haine.
La puissance.
Les sphères d'appartenance.
L'illimité, l'infini.

Blyenberg

Composition et décomposition de rapports

Exemple de Spinoza dans les lettres à Blyenberg : « Je suis mené par un appétit bassement sensuel » ou bien, autre cas : « J'éprouve un véritable amour ». Qu'est-ce que c'est que ça, c'est deux cas ? Il faut essayer de les comprendre en fonction des critères que Spinoza nous donne. Un appétit bassement sensuel, rien que l'expression, on sent que ce n'est pas bien, que c'est mauvais, ça. C'est mauvais en quel sens ? Lorsque je suis mené par un appétit bassement sensuel, ça veut dire quoi ? Ça veut dire : là-dedans il y a une action, ou une tendance à l'action : par exemple le désir. Qu'est-ce qui se passe pour le désir lorsque je suis mené par un appétit bassement sensuel ? C'est le désir de... Bon. Qu'est-ce que c'est ce désir ? Il ne peut être qualifié que par son association à une image de chose, par exemple je désire une mauvaise femme... (*Richard Pinhas : plusieurs ! [Éclats de rire généralisés]*)... ou pire encore, pire encore : plusieurs ! Ouais. Qu'est-ce que ça veut dire ? On l'a vu un peu quand il suggérait la différence entre l'adultère, tout ça. Oubliez le grotesque des exemples, mais ils ne sont pas grotesques, c'est des exemples, quoi. Dans ce cas, ce qu'il appelle bassement sensuel, appétit bassement sensuel : le bassement sensuel consiste en ceci que l'action, de toutes manières, par exemple même faire l'amour, l'action c'est une vertu ! Pourquoi ? Parce que c'est quelque chose que mon corps peut ; n'oubliez pas toujours le thème de la puissance. C'est dans la puissance de mon corps, donc c'est une vertu. Et en ce sens c'est l'expression d'une puissance.

Mais si j'en restais là, je n'aurais aucun moyen de distinguer l'appétit bassement sensuel du plus beau des amours. Mais voilà, quand **il y a appétit bassement sensuel**, c'est pourquoi ? C'est **parce que**, en fait, **j'associe mon action**, ou l'image de mon action, **à l'image d'une chose dont le rapport est décomposé par cette action**. De plusieurs manières différentes, de toute manière, par exemple si je suis marié, dans l'exemple même que prenait Spinoza, je décompose un rapport, le rapport du couple. Ou si la personne est mariée, je décompose le rapport du couple. Mais bien plus, dans un appétit bassement sensuel je décompose toutes sortes de rapports : l'appétit bassement sensuel avec son goût de destruction, bon on peut tout reprendre sur les décompositions de rapports, une espèce de fascination de la décomposition de rapports, de la destruction de rapports. Au contraire dans le plus beau des amours. Remarquez que là, je n'invoque pas du tout l'esprit, ce ne serait pas spinoziste, en fonction du parallélisme. J'invoque un amour dans le cas du plus beau des amours, un amour qui n'est pas moins corporel que l'amour le plus bassement sensuel. Simplement la différence c'est que, **dans le plus beau des amours, mon action, la même, exactement la même, mon action physique, mon action corporelle, est associée à une image de chose dont le rapport se combine directement, se compose directement avec le rapport de mon action**. C'est en ce sens que les deux individus s'unissant amoureusement forment un individu qui les a tous les deux comme parties, dirait Spinoza. Au contraire, dans l'amour bassement sensuel, l'un détruit l'autre, l'autre détruit l'un, c'est-à-dire il y a tout un processus de décomposition de rapports. Bref, ils font l'amour comme si ils se tapaient dessus.

Très concret tout ça. Donc ça marche.

Seulement on se heurte toujours à ceci, Spinoza nous dit : vous ne choisissez pas, finalement, l'image de chose à laquelle votre action est associée. Ça engage tout un jeu de causes et d'effets qui vous échappent. En effet, qu'est-ce qui fait que vous êtes pris par cet amour bassement sensuel ? Vous ne pouvez pas vous dire : ha ! je pourrais faire autrement. Spinoza n'est pas de ceux qui croit à une volonté, non c'est tout un déterminisme qui associe les

images de choses aux actions. Alors d'autant plus inquiétante est la formule : **je suis aussi parfait que je peux l'être en fonction des affections que j'ai**. C'est-à-dire que si je suis dominé par un appétit bassement sensuel, je suis aussi parfait que je peux l'être, aussi parfait qu'il est possible, aussi parfait qu'il est en mon pouvoir.

Et est-ce que je pourrais dire : je manque d'un état meilleur ? Spinoza semble très ferme. Dans les lettres à Blyenberg, il dit : je ne peux pas dire que je manque d'un état meilleur, je ne peux même pas dire ça. Parce que ça n'a aucun sens. Dire au moment où j'éprouve un appétit bassement sensuel... — encore une foi, vous verrez dans le texte si vous ne l'avez pas déjà vu, cet exemple qui revient, parce que Blyenberg s'accroche à cet exemple. En effet il est très simple, il est très clair. Lorsque je dis, au moment où j'éprouve un appétit bassement sensuel, lorsque je dis : ah ! je manque du véritable amour. Si je dis ça, qu'est-ce que ça veut dire ? je manque de quelque chose ? À la lettre, ça ne veut rien dire, absolument rien dire chez Spinoza, mais rien ! Ça veut dire uniquement que mon esprit compare un état que j'ai à un état que je n'ai pas, en d'autres termes ce n'est pas une relation réelle, c'est une comparaison de l'esprit. Une pure comparaison de l'esprit. Et Spinoza va si loin qu'il dit : autant dire à ce moment-là que la pierre manque de la vue. Autant dire que la pierre manque de la vue. En effet, pourquoi est-ce que je ne comparerais pas la pierre à un organisme humain, et au nom d'une même comparaison de l'esprit, je dirais : la pierre ne voit pas donc elle manque de la vue. Et Spinoza dit formellement - je ne cherche même pas les textes parce que vous les lirez, j'espère - Spinoza répond formellement à Blyenberg : il est aussi stupide de parler de la pierre en disant d'elle qu'elle manque de la vue qu'il serait stupide, au moment où j'éprouve un appétit bassement sensuel, de dire que je manque d'un amour meilleur.

Alors, à ce niveau, on écoute Spinoza, et on se dit qu'il y a quelque chose qui ne va pas, parce que dans sa comparaison, je prends les deux jugements, je dis de la pierre : elle ne voit pas, elle manque de la vue, et je dis de quelqu'un qui éprouve un appétit bassement sensuel qu'il manque de vertu. Est-ce que les deux propositions sont, comme le prétend Spinoza, du même type ? Il est tellement évident qu'elles ne sont pas du même, que on peut faire confiance à Spinoza si il nous dit qu'elles sont du même type, c'est qu'il veut faire de la provocation. Il veut nous dire : je vous met au défi de me dire la différence entre les deux propositions ! Mais la différence, on la sent. La provocation de Spinoza va nous permettre peut-être de la trouver. Est-ce que dans les deux cas, pour les deux propositions, la pierre manque de la vue, ou bien Pierre — le prénom cette fois-ci — manque de vertu, est-ce que la comparaison de l'esprit entre deux états, un état que j'ai et un état que je n'ai pas, est-ce que la comparaison de l'esprit est du même type ? Évidemment non ! Pourquoi ? Dire que la pierre manque de vue, c'est, en gros, dire que rien en elle ne contient la possibilité de voir. Tandis que, lorsque je dis : il manque du véritable amour, ce n'est pas une comparaison du même type, puisque, cette fois-ci, je n'exclue pas qu'à d'autres moments cet être là ait éprouvé quelque chose qui ressemblait au véritable amour.

En d'autres termes, la question se précise, je vais très lentement, même si vous avez l'impression que ça va de soi tout ça : est-ce qu'une comparaison à l'intérieur du même être est analogue à une comparaison entre deux êtres ? Spinoza ne recule pas devant le problème, il prend le cas de l'aveugle, et il nous dit tranquillement — mais encore une fois, qu'est-ce qu'il a dans la tête pour nous dire des choses comme ça, qui sont si manifestement inexactes ? —, il nous dit : l'aveugle ne manque de rien ! Pourquoi ? Il est aussi parfait qu'il peut être en fonction des affections qu'il a. Il est privé d'images visuelles, bon. Être aveugle, c'est être privé d'images visuelles ; ça veut dire qu'il ne voit pas, mais la pierre non plus elle ne voit pas. Et il dit : il n'y a aucune différence entre l'aveugle et la pierre de ce point de vue, à savoir : l'un comme l'autre n'a pas d'images visuelles. Donc il est aussi stupide - dit Spinoza - il est aussi stupide de dire que l'aveugle manque de la vue que de dire : la pierre manque de la vue. Et l'aveugle alors ? Il est aussi parfait qu'il peut être, en fonction de quoi ? Vous voyez quand même, Spinoza ne nous dit pas « en fonction de sa puissance », il dit que l'aveugle est aussi parfait qu'il peut être en fonction des affections de sa puissance, c'est-à-dire en fonction des images dont il est capable. En fonction des images de choses dont il est capable, qui sont les véritables affections de sa puissance. Donc ce serait tout à fait la même chose de dire « la pierre n'a pas de vue », et de dire « l'aveugle n'a pas de vue ».

Instantanéité pure de l'essence

Blyenberg commence là à comprendre quelque chose. Il commence à comprendre. Quand même, Spinoza... Pourquoi est-ce qu'il fait cette espèce de provocation ? Et Blyenberg... Encore une fois ça me paraît un exemple typique de à quel point les commentateurs se trompent, il me semble, en disant que Blyenberg est idiot, parce que Blyenberg, il ne rate pas Spinoza. Blyenberg répond tout de suite à Spinoza en disant : c'est très joli tout ça, mais vous ne pouvez vous en tirer que si vous soutenez (il ne le dit pas sous cette forme, mais vous verrez le texte, ça revient vraiment au même) une espèce d'instantanéité pure de l'essence. C'est intéressant comme objection, ça c'est une bonne objection. Blyenberg riposte : vous ne pouvez assimiler l'aveugle ne voit pas et la pierre ne voit pas, vous ne pouvez faire une telle assimilation que si, en même temps, vous posez une espèce d'instantanéité pure

de l'essence. À savoir : n'appartient à une essence que l'affection présente, instantanée, qu'elle [l'essence] éprouve en tant qu'elle l'éprouve. L'objection là est très très forte. Si en effet je dis : n'appartient à mon essence que l'affection que j'éprouve ici et maintenant, alors, en effet, je ne manque de rien. Si je suis aveugle je ne manque pas de la vue, si je suis dominé par un appétit bassement sensuel, je ne manque pas du meilleur amour. Je ne manque de rien. N'appartient à mon essence, en effet, que l'affection que j'éprouve ici et maintenant. Et Spinoza répond tranquillement : oui, c'est comme ça !

C'est curieux ça. Qu'est-ce qui est curieux ? C'est que c'est le même homme qui ne cesse pas de nous dire que l'essence est éternelle. Les essences singulières, c'est-à-dire la vôtre, la mienne, toutes les essences sont éternelles. Remarquez que c'est une manière de dire que l'essence ne dure pas. Or justement **il y a deux manières de ne pas durer**, à première vue : **la manière éternité ou la manière instantanéité**. Or c'est très curieux comment en douce il passe de l'un à l'autre. Il commençait à nous dire : les essences sont éternelles, et voilà qu'il nous dit : les essences sont instantanées. Si vous voulez ça devient une position très bizarre. À la lettre du texte : les essences sont éternelles, mais les appartenances de l'essence sont instantanées ; n'appartient à mon essence que ce que j'éprouve actuellement en tant que je l'éprouve actuellement. Et en effet, la formule « je suis aussi parfait que je peux être en fonction de l'affection qui détermine mon essence » implique ce stricte instantanéisme.

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

Or c'est curieux parce que Spinoza arrête la correspondance. Sur ce point aucune réponse de Spinoza. Et comme en même temps Blyenberg fait une imprudence, c'est-à-dire sentant qu'il pose à Spinoza une question importante, il se met à poser toutes sortes de questions, il pense coincer Spinoza, et Spinoza l'envoie chier. Il lui dit : « Lâche-moi un peu, laisse-moi tranquille ! » Il coupe la correspondance, il arrête, il ne répondra plus.

Tout ça est très dramatique parce qu'on peut se dire : ah bon ! alors il n'avait rien à répondre... S'il avait à répondre parce que la réponse que Spinoza aurait pu faire, et on est bien forcé de conclure qu'il aurait pu la faire, donc que s'il ne l'a pas faite c'est qu'il n'en avait aucune envie, la réponse elle est toute dans l'Éthique. Donc autant sur certains points la correspondance avec Blyenberg va plus loin que l'Éthique, autant sur d'autres points, et pour une raison simple je crois, c'est que Spinoza ne veut surtout pas donner à Blyenberg, pour des raisons qui sont les siennes, il ne veut surtout pas donner à Blyenberg l'idée de ce que c'est que ce livre dont tout le monde parle à l'époque, que Spinoza éprouve le besoin de cacher parce qu'il estime qu'il a trop à redouter. Il ne veut pas donner à Blyenberg, dont il sent que c'est un ennemi, il ne veut pas donner une idée sur ce que c'est que l'Éthique. Donc il arrête la correspondance. On peut considérer à cet égard qu'il a une réponse qu'il ne veut pas donner. Il se dit : je vais encore avoir des ennuis.

La sphère d'appartenance de l'essence

Mais c'est à nous d'essayer de reconstituer cette réponse. Spinoza sait bien qu'il y a de la durée. Vous voyez qu'on est en train de jouer maintenant avec trois termes : éternité, instantanéité, durée. Qu'est-ce que c'est l'instantanéité ? L'éternité on ne sait pas encore du tout ce que c'est chez Spinoza, mais l'éternité c'est la modalité de l'essence. C'est la modalité propre de l'essence. Supposons que l'essence est éternelle, c'est-à-dire qu'elle n'est pas soumise au temps. Qu'est-ce que ça veut dire ? on ne sait pas.

Qu'est-ce que c'est que l'instantanéité ? L'instantanéité c'est la modalité de l'affection de l'essence. Formule : je suis toujours aussi parfait que je peux l'être en fonction que j'ai ici et maintenant. Donc l'affection c'est véritablement une coupe instantanée. En effet c'est l'espèce de relation horizontale entre une action et une image de chose. Troisième dimension, c'est comme si on était en train de constituer les trois dimensions de ce qu'on pourrait appeler la *sphère* - là je prends un mot qui n'est pas du tout spinoziste, mais je prends un mot qui nous permettrait de regrouper ça, un mot de Husserl, la sphère d'appartenance de l'essence : l'essence est ce qui lui

appartient. Je crois que Spinoza dirait que cette sphère de l'appartenance de l'essence, elle a comme trois dimensions. Il y a l'essence elle-même, éternelle, il y a les affections de l'essence ici et maintenant qui sont comme autant d'instants, à savoir ce qui m'affecte en ce moment. Et puis, il y a quoi ?

Il se trouve, et là, la terminologie est importante, Spinoza distingue avec beaucoup de rigueur *affectio* et *affectus*. C'est compliqué parce qu'il y a beaucoup de traducteurs qui traduisent *affectio* par affection, ça tous les traducteurs traduisent *affectio* par affection, ça, ça va, mais beaucoup traduisent *affectus* par sentiment. D'une part, ça ne parle pas beaucoup, en français, la différence entre affection et sentiment, et d'autre part, c'est dommage, il vaut mieux un mot même un peu plus barbare, mais il vaut mieux, il me semble, traduire *affectus* par affect, puisque le mot existe en français ; ça garde au moins la même racine commune à *affectio* et à affect. Donc Spinoza, ne serait-ce que par sa terminologie, distingue bien l'*affectio* et l'*affectus*, l'affection et l'affect.

L'affection enveloppe un affect

Qu'est-ce que c'est, l'affect ? Spinoza nous dit que c'est quelque chose que l'affection enveloppe. L'affection enveloppe un affect. Vous vous rappelez, l'affection c'est l'effet - à la lettre s'il voulait en donner une définition absolument rigoureuse - c'est l'effet instantané d'une image de chose sur moi. Par exemple les perceptions sont des affections. L'image de choses associées à mon action est une affection. L'affection enveloppe, implique, tout ça c'est des mots que Spinoza emploie constamment. Envelopper : il faut les prendre vraiment comme métaphore matérielle, c'est-à-dire qu'au sein de l'affection, il y a un affect. Il y a une différence de nature entre l'affect et l'affection. L'affect ce n'est pas une dépendance de l'affection, c'est enveloppé par l'affection, mais c'est autre chose. Il y a une différence de nature entre l'affect et l'affection. Qu'est-ce que mon affection, c'est-à-dire l'image de chose et l'effet de cette image sur moi, qu'est-ce qu'elle enveloppe ? Elle enveloppe un passage ou une transition. Seulement il faut prendre passage ou transition en un sens très fort. Pourquoi ?

La durée, c'est le passage, la transition vécue

Vous voyez, ça veut dire : c'est autre chose qu'une comparaison de l'esprit, là on n'est plus du tout dans le domaine de la comparaison de l'esprit. Ce n'est pas une comparaison de l'esprit entre deux états, c'est un passage ou une transition enveloppée par l'affection, par toute affection. Toute affection instantanée enveloppe un passage ou transition. Transition quoi ? Passage quoi ? Encore une fois, pas du tout une comparaison de l'esprit, je dois ajouter pour aller très lentement : un passage vécu, une transition vécue, ce qui ne veut pas dire forcément consciente. Tout état implique un passage ou transition vécue. Passage de quoi à quoi, entre quoi et quoi ? Et bien précisément, si rapprochés que soient les deux moments du temps, les deux instants que je considère, instant A et instant A', il y a un passage de l'état antérieur à l'état actuel. Le passage de l'état antérieur à l'état actuel diffère en nature avec l'état antérieur et avec l'état actuel. Il y a une spécificité de la transition, et c'est précisément ça qu'on appellera durée et que Spinoza appelle durée. La durée c'est le passage vécu, la transition vécue. Qu'est-ce que la durée : jamais une chose mais le passage d'une chose à une autre, il suffit d'ajouter : en tant que vécue.

Quand, des siècles après, Bergson fera de la durée un concept philosophique, ce sera évidemment avec de toutes autres influences. Ce sera en fonction de lui-même avant tout, ce ne sera pas sous l'influence de Spinoza. Pourtant je remarque juste que l'emploi bergsonien de la durée coïncide strictement. Lorsque Bergson essaie de nous faire comprendre ce qu'il appelle « durée », il dit : vous pouvez considérer des états psychiques aussi proche que vous voulez dans le temps, vous pouvez considérer l'état A et l'état A' aussi bien séparés par une minute, mais aussi bien par une seconde, par un millième de seconde, c'est-à-dire vous pouvez faire des coupes, de plus en plus, de plus en plus serrées, de plus en plus proches les unes des autres. Vous aurez beau aller jusqu'à l'infini, dit Bergson, dans votre décomposition du temps, en établissant des coupes de plus en plus rapides, vous n'atteindrez jamais que des états. Et il ajoute que les états c'est toujours de l'espace. Les coupes c'est toujours spatial. Et vous aurez beau rapprocher vos coupes, vous laisserez forcément échapper quelque chose, c'est le passage d'une coupe à une autre, si petit qu'il soit. Or, qu'est-ce qu'il appelle durée, au plus simple ? C'est le passage d'une coupe à une autre, c'est le passage d'un état à un autre. Le passage d'un état à un autre n'est pas un état, vous me direz que tout ça ce n'est pas fort, mais c'est un statut du vécu vraiment profond. Car comment parler du passage, du passage d'un état à un autre, sans en faire un état ? ça va poser des problèmes d'expression, de style, de mouvement, ça va poser toutes sortes de problèmes. Or la durée c'est ça, c'est le passage vécu d'un état à un autre en tant qu'irréductible à un état comme à l'autre, en tant qu'irréductible à tout état. C'est ce qui se passe entre deux coupes.

En un sens la durée c'est toujours derrière notre dos, c'est dans notre dos qu'elle se passe. C'est entre deux clins d'yeux. Si vous voulez une approximation de la durée : je regarde quelqu'un, je regarde quelqu'un, la durée elle n'est ni là ni là. La durée elle est : qu'est-ce qui s'est passé entre les deux ? J'aurais beau allé aussi vite que je

voudrais, la durée elle va encore plus vite, par définition, comme si elle était affectée d'un coefficient de vitesse variable : aussi vite que j'aïlle, ma durée va plus vite. Si vite que je passe d'un état à un autre le passage est irréductible aux deux états. C'est ça que toute affection enveloppe. Je dirais : toute affection enveloppe le passage par lequel on arrive à elle. Ou aussi bien : toute affection enveloppe le passage par lequel on arrive à elle, et par lequel on sort d'elle, vers une autre affection, si proches soient les deux affections considérées. Donc pour avoir ma ligne complète il faudrait que je fasse une ligne à trois temps : A', A', A''; A c'est l'affection instantanée, du moment présent, A' c'est celle de tout à l'heure, A'' c'est celle d'après, qui va venir. J'ai beau les rapprocher au maximum il y a toujours quelque chose qui les sépare, à savoir le phénomène du passage. Ce phénomène du passage, en tant que phénomène vécu, c'est la durée : c'est ça la troisième appartenence de l'essence.

J'ai donc une définition un peu plus stricte de l'affect, l'affect : ce que toute affection enveloppe, et qui pourtant est d'une autre nature c'est le passage, c'est la transition vécue de l'état précédent à l'état actuel, ou de l'état actuel à l'état suivant. Bon. Si vous comprenez tout ça, pour le moment on fait une espèce de décomposition des trois dimensions de l'essence, des trois appartenances de l'essence. **L'essence s'appartient à elle-même sous la forme de l'éternité, l'affection appartient à l'essence sous la forme de l'instantanéité, l'affect appartient à l'essence sous la forme de la durée.**

L'affect, augmentation et diminution de la puissance

Or le passage c'est quoi ? Qu'est-ce que peut être un passage ? Il faut sortir de l'idée trop spatiale. Tout passage nous dit Spinoza, et ça va être la base de sa théorie de l'*affectus*, de sa théorie de l'affect, tout passage est — là il ne dira pas « implique », comprenez que les mots sont très très importants —, il nous dira de l'affection qu'elle implique un affect. Toute affection implique, enveloppe, mais justement l'enveloppé et l'enveloppant n'ont pas la même nature. Toute affection, c'est-à-dire tout état déterminable à un moment enveloppe un affect, un passage. Mais le passage, lui, je ne me demande pas ce qu'il enveloppe, lui il est l'enveloppé ; je me demande en quoi il consiste, qu'est-ce qu'il est ? Et ma réponse de Spinoza, c'est évident qu'est-ce qu'il est ? Il est augmentation et diminution de ma puissance. Il est augmentation ou diminution de ma puissance, même infinitésimale. Je prends deux cas : je suis dans une pièce noire. Je développe tout ça, c'est peut-être inutile, je ne sais pas, mais c'est pour vous persuader que quand vous lisez un texte philosophique il faut que vous ayez dans la tête les situations les plus ordinaires, les plus quotidiennes. Vous êtes dans une pièce noire, vous êtes aussi parfait, Spinoza dira : jugeons du point de vue des affections, **vous êtes aussi parfait que vous pouvez l'être en fonction des affections que vous avez.** Vous n'avez rien, vous n'avez pas d'affections visuelles, c'est tout. Voilà, c'est tout. Mais vous êtes aussi parfaits que vous pouvez l'être. Tout d'un coup quelqu'un entre et allume sans prévenir : je suis complètement ébloui. Remarquez j'ai pris le pire exemple pour moi. Alors, non... Je le change, j'ai eu tort. Je suis dans le noir, et quelqu'un arrive doucement, tout ça, et allume une lumière, ça va être très compliqué cet exemple. Vous avez vos deux états qui peuvent être très rapprochés dans le temps. L'état que j'appelle : état noir, et petit b, l'état lumineux. C'est très rapproché. Je dis : il y a un passage de l'un à l'autre, si rapide que ce soit même inconscient, tout ça, au point que tout votre corps, en termes spinozistes c'est des exemples du corps, tout votre corps a une espèce de mobilisation de soi, pour s'adapter à ce nouvel état. L'affect c'est quoi ? C'est le passage. L'affection c'est l'état noir et l'état lumineux. Deux affections successives, en coupes. Le passage c'est la transition vécue de l'un à l'autre. Remarquez que dans ce cas-là il n'y a pas de transition physique, il y a une transition biologique, c'est votre corps qui fait la transition.

Toute affection est instantanée

Qu'est-ce que ça veut dire ? le passage c'est nécessairement une augmentation de puissance ou une diminution de puissance. Il faut déjà comprendre et c'est pour ça que c'est tellement concret tout ça, ce n'est pas joué d'avance. Supposez que dans le noir vous étiez profondément en état de méditer. Tout votre corps était tendu vers cette méditation extrême. Vous teniez quelque chose. L'autre brute arrive et éclaire, au besoin même vous êtes en train de perdre une idée que vous alliez avoir. Vous vous retournez, vous êtes furieux. On retient ça parce que le même exemple nous resservira. Vous le haïssez, même pas longtemps, mais vous le haïssez, vous lui dites : « Ah... Écoute ! » Dans ce cas-là, le passage à l'état lumineux vous aura apporté quoi ? Une diminution de puissance. Évidemment si vous cherchiez vos lunettes dans le noir, là ça vous apporte une augmentation de puissance. Le type qui a allumé, vous lui dites : « Merci beaucoup, je t'aime. » Bon. On se dit déjà que, peut-être cette histoire d'augmentation et de diminution de puissance ça va jouer dans des directions et des contextes très variables. Mais, en gros, il y a des directions. Si on vous colle, on peut dire en général, sans tenir compte du contexte, si on augmente les affections dont vous êtes capable, il y a une augmentation de puissance, si on diminue les affections dont vous êtes capable il y a une diminution de puissance. On peut dire ça en très gros même en sachant que ce n'est pas toujours comme ça. Qu'est ce que je veux dire ? Je veux dire une chose très simple : c'est que toute affection est

instantanée. Spinoza, vous voyez en quoi il est très très curieux, en vertu de sa rigueur à lui, il dira : « **Toute affection est instantanée** ». Et c'est ça qu'il répondait à Blyenberg, il ne voulait pas en dire plus.

On ne peut pas dire qu'il déformait sa pensée, il n'en donnait qu'une sphère, il n'en donnait qu'un bout. Toute affection est instantanée, il dira ça toujours, et il dira toujours : je suis aussi parfait que je peux l'être en fonction que j'ai dans l'instant. C'est la sphère d'appartenance de l'essence instantanée. En ce sens, il n'y a ni bien ni mal. Mais en revanche, l'état instantané enveloppe toujours une augmentation ou une diminution de puissance, et en ce sens il y a du bon et du mauvais. Si bien que, non pas du point de vue de son état, mais du point de vue de son passage, du point de vue de sa durée, il y a bien quelque chose de mauvais dans devenir aveugle, il y a quelque chose de bon dans devenir voyant, puisque c'est ou bien diminution de puissance ou bien augmentation de puissance. Et là ce n'est plus le domaine d'une comparaison de l'esprit entre deux états, c'est le domaine du passage vécu d'un état à un autre, passage vécu dans l'affect. Si bien qu'il me semble qu'on ne peut rien comprendre à l'Éthique, c'est-à-dire à la théorie des affects, si on n'a pas très présent à l'esprit l'opposition que Spinoza établit entre les comparaisons de l'esprit entre deux états, et les passages vécus d'un état à un autre, passages vécus qui ne peuvent être vécus que dans des affects.

Les affects sont joie ou tristesse

Il nous reste assez peu de choses à comprendre. Je ne dirais pas que les affects signalent des diminutions ou des augmentations de puissance, je dirais que les affects sont les diminutions et les augmentations de puissance vécues. Pas forcément conscientes encore une fois. C'est je crois une conception très très profonde de l'affect. Alors donnons leur des noms pour mieux nous repérer. Les affects qui sont des augmentations de puissance on les appellera des joies, les affects qui sont de diminutions de puissances on les appellera des tristesses. Et les affects sont ou bien à base de joie, ou bien à base de tristesse. D'où les définitions très rigoureuses de Spinoza : la tristesse c'est l'affect qui correspond à une diminution de puissance, la joie c'est l'affect qui correspond à une augmentation de ma puissance. La tristesse c'est un affect enveloppé par une affection. L'affection c'est quoi ? C'est une image de chose qui me cause de la tristesse, qui me donne de la tristesse. Vous voyez, là tout se retrouve, cette terminologie est très rigoureuse. Je répète... Je ne sais plus ce que je disais... L'affect de tristesse est enveloppé par une affection, l'affection c'est quoi, c'est l'image de chose qui me donne de la tristesse, cette image peut être très vague, très confuse, peu importe. Voilà ma question: pourquoi est-ce que l'image de chose qui me donne de la tristesse, pourquoi est-ce que cette image de chose enveloppe-t-elle une diminution de la puissance d'agir ? Qu'est-ce que c'est que la chose qui me donne de la tristesse ? On a au moins tous les éléments pour répondre à ça, maintenant tout se regroupe, si vous m'avez suivi tout devrait se regrouper harmonieusement, très harmonieusement.

La chose qui me donne de la tristesse c'est la chose dont les rapports ne conviennent pas avec les miens. Ça c'est l'affection. Toute chose dont les rapports tendent à décomposer un de mes rapports ou la totalité de mes rapports m'affecte de tristesse. En termes d'*affectio* vous avez là une stricte correspondance, en termes d'*affectio*, je dirais : la chose a des rapports qui ne se composent pas avec le mien, et qui tendent à décomposer les miens. Là je parle en termes d'*affectio*. En termes d'affects je dirais: cette chose m'affecte de tristesse, donc par la même, en la même, diminue ma puissance. Vous voyez j'ai le double langage des affections instantanées et des affects de passage. D'où je reviens toujours à ma question: pourquoi, mais pourquoi, si on comprenait pourquoi, peut-être qu'on comprendrait tout. Qu'est-ce qui se passe. Vous voyez qu'il prend tristesse en un sens, c'est les deux grandes tonalités affectives, ce n'est pas deux cas particuliers. Tristesse et joie c'est les deux grandes tonalités affectives, c'est-à-dire affectives au sens de *affectus*, l'affect. On va voir comme deux lignées : la lignée à base de tristesse et la lignée à base de joie, ça va parcourir la théorie des affects. Pourquoi la chose dont les rapports ne conviennent pas avec le mien, pourquoi est-ce qu'elle m'affecte de tristesse, c'est à dire diminue ma puissance d'agir ? Vous voyez on a une double impression : à la fois qu'on a compris d'avance, et puis qu'il nous manque quelque chose pour comprendre. Qu'est-ce qui se passe, lorsque quelque chose se présente ayant des rapports qui ne se composent pas avec le mien ? ça peut être un courant d'air.

Je reviens, je suis dans le noir, dans ma pièce, je suis tranquille, on me fout la paix. Quelqu'un entre et il me fait sursauter, il tape sur la porte, il tape sur la porte et il me fait sursauter. Je perds une idée. Il entre et il se met à parler ; j'ai de moins en moins d'idées. Aï aï aï, je suis affecté de tristesse. Oui, j'ai une tristesse. On me dérange quoi. Spinoza dira, la lignée de la tristesse c'est quoi ? Alors là-dessus je le hais ! Je lui dis : « Oh, écoute, ça va ! » Ça peut être pas très grave, ça peut être une petite haine, il m'agace quoi : « Oh ! je ne peux pas avoir la paix ! », tout ça, je le hais ! Qu'est-ce que ça veut dire, la haine ? Vous voyez, la tristesse, il nous a dit : votre puissance d'agir est diminuée, alors vous éprouvez de la tristesse en tant qu'elle est diminuée, votre puissance d'agir. D'accord. « Je le hais », ça veut dire que la chose dont les rapports ne se composent pas avec le vôtre, vous tendez,

ne serait-ce qu'en esprit, vous tendez à sa destruction. Haïr c'est vouloir détruire ce qui risque de vous détruire. C'est ça que veut dire haïr. C'est-à-dire vouloir décomposer ce qui risque de vous décomposer. Donc la tristesse engendre la haine. Remarquez qu'elle engendre des joies aussi.

La haine engendre des joies. Donc les deux lignées, d'une part la tristesse, d'autre part la joie, ne vont pas être des lignées pures. Qu'est-ce que c'est que les joies de la haine ? Il y a des joies de la haine. Comme dit Spinoza : si vous imaginez malheureux l'être que vous haïssez, votre cœur éprouve une étrange joie. On peut même faire un engendrement des passions. Et Spinoza le fait à merveille. Il y a des joies de la haine. Est-ce que c'est des joies ? La moindre des choses c'est qu'on peut dire, et ça va nous avancer beaucoup pour plus tard, c'est des joies étrangement compensatoires, c'est-à-dire indirectes. Ce qui est premier dans la haine, quand vous avez des sentiments de haine, cherchez toujours la tristesse de base, c'est-à-dire : votre puissance d'agir a été empêchée, a été diminuée. Et vous aurez beau, si vous avez un cœur diabolique, vous aurez beau croire que ce cœur s'épanouit dans les joies de la haine, et bien ces joies de la haine, si immenses qu'elles soient, n'ôteront jamais la sale petite tristesse dont vous êtes parti ; vos joies c'est des joies de compensation. L'homme de la haine, l'homme du ressentiment, etc., pour Spinoza, c'est celui dont toutes les joies sont empoisonnées par la tristesse de départ, parce que la tristesse est dans ces joies mêmes. Finalement il ne peut tirer de joie que de la tristesse. Tristesse qu'il éprouve lui-même en vertu de l'existence de l'autre, tristesse qu'il imagine infliger à l'autre pour lui faire plaisir à lui, tout ça c'est des joies minables, dit Spinoza. C'est des joies indirectes. On retrouve notre critère du direct et de l'indirect, tout se retrouve à ce niveau.

Si bien que je reviens à ma question, alors oui, il faut le dire quand même : en quoi est-ce que une affection, c'est-à-dire l'image de quelque chose que ne convient pas à mes propres rapports, en quoi est-ce que cela diminue ma puissance d'agir ? À la fois c'est évident et cela ne l'est pas. Voilà ce que veut dire Spinoza : supposez que vous ayez une puissance, mettons en gros la même. Et voilà : premier cas, vous vous heurtez à quelque chose dont les rapports ne se composent pas avec les vôtres ; deuxième cas, au contraire, vous rencontrez quelque chose dont les rapports se composent avec les vôtres. Spinoza, dans l'Éthique, emploie le terme latin *occursus*. *Occursus*, c'est exactement ce cas, la rencontre. Je rencontre des corps, mon corps ne cesse pas de rencontrer des corps. Le corps qu'il rencontre, tantôt ils ont des rapports qui se composent, tantôt ils ont des rapports qui ne se composent pas avec le sien. Qu'est-ce qui se passe lorsque je rencontre un corps dont le rapport ne se compose pas avec le mien ? Bien voilà, je dirais - et vous verrez que dans le livre IV de L'Éthique cette doctrine est très forte... Je ne peux pas dire qu'elle soit absolument affirmée, mais elle est tellement suggérée — il se passe un phénomène qui est comme une espèce de fixation. Qu'est-ce que ça veut dire, une fixation ? **C'est-à-dire une partie de ma puissance est toute entière consacrée à investir et à localiser la trace, sur moi, de l'objet qui ne me convient pas.** C'est comme si je tendais mes muscles, reprenez l'exemple : quelqu'un que je ne souhaite pas voir entre dans la pièce, je me dis « Oh là là ! », et en moi se fait comme une espèce d'investissement : toute une partie de ma puissance est là pour conjurer l'effet sur moi de l'objet, de l'objet disconvenant. J'investis la trace de la chose sur moi. J'investis l'effet de la chose sur moi. J'investis la trace de la chose sur moi, j'investis l'effet de la chose sur moi. En d'autres termes, j'essaie au maximum d'en circonscrire l'effet, de le localiser, en d'autres termes je consacre une partie de ma puissance à investir la trace de la chose. Pourquoi ? Évidemment pour la soustraire, pour la mettre à distance, pour la conjurer. Comprenez que ça va de soi : cette quantité de puissance que j'ai consacré à investir la trace de la chose non convenante, c'est autant de ma puissance qui est diminuée, qui m'est ôtée, qui est comme immobilisée.

Voilà ce que veut dire : ma puissance diminue. Ce n'est pas que j'ai moins de puissance, c'est qu'une partie de ma puissance est soustraite en ce sens qu'elle est nécessairement affectée à conjurer l'action de la chose. Tout se passe comme si toute une partie de ma puissance, je n'en disposais plus. C'est ça la tonalité affective tristesse: une partie de ma puissance sert à cette besogne indigne qui consiste à conjurer la chose, conjurer l'action de la chose. Autant de puissance immobilisée. Conjurant la chose, c'est-à-dire empêcher qu'elle détruise mes rapports, donc je durcis mes rapports, là ; ça peut être un effort formidable, Spinoza dit : « Comme c'est du temps perdu ! comme il aurait mieux valu éviter cette situation ! » De toutes manières une partie de ma puissance est fixée, c'est ça que veut dire : une partie de ma puissance diminue. En effet une partie de ma puissance m'est soustraite, elle n'est plus en ma possession. Elle a investi, c'est comme une espèce d'induration, une induration de puissance, au point que ça fait presque mal, quoi. Que de temps perdu ! au contraire dans la joie, c'est très curieux. L'expérience de la joie telle que Spinoza la présente, par exemple je rencontre quelque chose qui convient, qui convient avec mes rapports ; par exemple la musique. Il y a des sons blessants. Il y a des sons blessants qui m'inspirent une énorme tristesse. Ce qui complique tout c'est qu'il y a toujours des gens pour trouver ces sons blessants, au contraire, délicieux et harmonieux. Mais c'est ça qui fait la joie de la vie, c'est-à-dire les rapports d'amour et de haine. Parce que ma haine contre le son blessant, elle va s'étendre à tous ceux qui aiment, eux, ce son blessant. Alors je rentre chez moi, j'entends ces sons blessants qui me paraissent des défis, qui vraiment décomposent tous mes rapports, ils m'entrent dans la tête, ils m'entrent dans le ventre, tout ça. Toute une partie de ma puissance s'indure pour tenir

à distance ces sons qui me pénètrent. J'obtiens le silence et je mets la musique que j'aime ; tout change. La musique que j'aime ça veut dire quoi ? Ça veut dire des rapports sonores qui se composent avec mes rapports. Et supposez qu'à ce moment là ma machine casse. Ma machine casse : j'éprouve de la haine ! (*Richard: ah non !*) Une Objection ? (*Rires de Gilles Deleuze*) Enfin j'éprouve une tristesse, une grande tristesse. Bon, je mets la musique que j'aime, là, tout mon corps, et mon âme — ça va de soi — compose ses rapports avec les rapports sonores. C'est ça que ça signifie la musique que j'aime : ma puissance est augmentée. Donc pour Spinoza, ce qui m'intéresse là-dedans c'est que, dans l'expérience de la joie il n'y a jamais la même chose que dans la tristesse, il n'y a pas du tout un investissement — et on va voir pourquoi —, il n'y a pas du tout un investissement d'une partie indurée qui ferait que une certaine quantité de puissance est soustraite à mon pouvoir. Il n'y a pas ça, pourquoi ? Parce que quand les rapports se composent, les deux choses dont les rapports se composent, forment un individu supérieur, un troisième individu qui englobe et qui prend comme parties. En d'autres termes, par rapport à la musique que j'aime, tout se passe comme si la composition des rapports directs (vous voyez qu'on est toujours dans le critère du direct), là se fait une composition directe des rapports, de telle manière que se constitue un troisième individu, individu dont moi, ou la musique, ne sommes plus qu'une partie. Je dirais, dès lors, que ma puissance est en expansion, ou qu'elle augmente.

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

Je reviens. Qu'est-ce qui distingue mon appétit bassement sensuel de mon amour le meilleur, le plus beau ? C'est exactement pareil ! L'appétit bassement sensuel, vous savez, c'est toutes les phrases, on peut tout convier, c'est pour rire, donc on peut dire n'importe quoi, la tristesse... Après l'amour, l'animal est triste, qu'est ce que c'est que ça ? cette tristesse ? De quoi il nous parle ? Spinoza ne dirait jamais ça. Ou alors ça ne vaut pas la peine, il n'y a pas de raison, tristesse, bon... Il y a des gens qui cultivent la tristesse... Sentez, sentez à quoi on en arrive, cette dénonciation qui va parcourir L'Éthique, à savoir : il y a des gens qui sont tellement impuissants que c'est ceux-là qui sont dangereux, c'est ceux-là qui prennent le pouvoir. Et ils ne peuvent prendre le pouvoir, tellement les notions de puissance et de pouvoir sont lointaines. Les gens du pouvoir c'est des impuissants qui ne peuvent construire leur pouvoir que sur la tristesse des autres. Ils ont besoin de la tristesse. Ils ne peuvent régner que sur des esclaves, et l'esclave c'est précisément le régime de la diminution de puissance. Il y a des gens qui ne peuvent régner, qui n'acquièrent de pouvoir que par la tristesse et en instaurant un régime de la tristesse du type « Repentez-vous », du type « Haïssez quelqu'un » et si vous n'avez personne à haïr, haïssez-vous vous-même, etc. Tout ce que Spinoza diagnostique comme une espèce d'immense culture de la tristesse, la valorisation de la tristesse. Tous ceux qui vous disent : si vous ne passez pas par la tristesse, vous ne fructifiez pas. Or pour Spinoza c'est l'abomination, ça. Et s'il écrit une Éthique, c'est pour dire : « Non ! Non ! Tout ce que vous voulez, mais pas ça ! » Alors en effet, bon = joie, mauvais = tristesse. Mais l'appétit bassement sensuel, vous voyez maintenant, et le plus beau des amours, ce n'est pas du tout un truc spirituel, mais pas du tout. C'est lorsqu'une rencontre marche, comme on dit, lorsque ça fonctionne bien. C'est du fonctionnalisme, mais un très beau fonctionnalisme. Qu'est-ce que ça veut dire ça ? Idéalement ce n'est jamais comme ça complètement, parce que il y a toujours des tristesses locales, Spinoza ne l'ignore pas ça. Il y a toujours des tristesses. La question ce n'est pas s'il y en a ou s'il n'y en a pas, la question c'est la valeur que vous leur donnez, c'est-à-dire la complaisance que vous leur accordez. Plus vous leur accorderez de complaisance, c'est-à-dire que plus vous investirez de votre puissance pour investir la trace de la chose, plus vous perdrez de puissance. Alors dans un amour heureux, dans un amour de joie, qu'est ce qui se passe ? Vous composez un maximum de rapports avec un maximum de rapport de l'autre, corporel, perceptif, toutes sortes de natures. Bien sûr corporel, oui, pourquoi pas ; mais perceptif aussi : « Ha bon... on va écouter de la musique ! » D'une certaine manière on ne cesse pas d'inventer.

Quand je parlais du troisième individu dont les deux autres ne sont plus que des parties, ça ne veut pas dire du tout que ce troisième individu préexistait, c'est toujours en composant mes rapports avec d'autres rapports, et c'est sous tel profil, sous tel aspect que j'invente ce troisième individu dont l'autre et moi-même ne seront plus que des parties, des sous-individus. C'est ça, chaque fois que vous procédez par composition de rapports et composition de rapports composés, vous augmentez votre puissance. Au contraire, l'appétit bassement sensuel, ce n'est pas parce qu'il est sensuel qu'il est mal. C'est parce que, fondamentalement, il ne cesse pas de jouer sur les décompositions de rapports. C'est vraiment du type : fais-moi mal, attriste-moi que je t'attriste. La scène de ménage, etc. Ah, comme on est bien avec la scène de ménage ! Oh, comme c'est bien après ! C'est-à-dire les

petites joies de compensation. C'est dégoûtant tout ça, mais c'est l'infect, c'est la vie la plus minable du monde. Ah ! allez, on va faire notre scène... Parce qu'il faut bien se haïr, après on s'aime encore plus. Spinoza il vomit, il dit : qu'est-ce que c'est que ces fous ? S'ils faisaient ça, encore, pour leur compte, mais ces des contagieux, c'est des propagateurs. Ils ne vous lâcheront pas tant qu'ils ne vous auront pas inoculé leur tristesse. Bien plus, ils vous traitent de cons si vous leur dites que vous ne comprenez pas, que ce n'est pas votre truc. Ils vous disent que c'est ça la vraie vie ! Et plus qu'ils se font leur bauge, à base de scènes de ménage, à base de conneries, d'angoisse de Haaaa, Heu... Plus ils vous tiennent, plus ils vous inoculent ; s'ils peuvent vous tenir, alors ils vous la passent.... (Gilles Deleuze prend l'air extrêmement écœuré).

Claire Parnet : « Richard voudrait que tu parles de l'appétit.... »

De la composition des rapports ?! (*Rires*). J'ai tout dit sur la composition des rapports. Comprenez, le contresens ça serait de croire : cherchons un troisième individu dont nous ne serions que les parties. ça ne préexiste pas, ni la manière dont les rapports ne sont décomposés. ça préexiste dans la Nature puisque la Nature c'est le tout, mais de votre point de vue, c'est très compliqué. Là on va voir quels problèmes ça pose pour Spinoza parce que c'est très concret quand même tout ça, sur les manières de vivre. Comment vivre? Vous ne savez pas d'avance quels sont les rapports. Par exemple vous n'allez pas trouver nécessairement votre musique à vous. Je veux dire : ce n'est pas de la science, en quel sens ? Vous n'avez pas une connaissance scientifique des rapports qui vous permettrait de dire : « Voilà la femme ou l'homme qu'il me faut ! » On y va à tâtons, on y va en aveugle. Ça marche, ça ne marche pas, etc. Et comment expliquer qu'il y a des gens qui ne se lancent que dans des choses où ils se disent que ça ne va pas marcher ? (*rires généraux*). C'est ceux-là les gens de la tristesse, c'est ceux-là les cultivateurs de la tristesse, parce qu'ils pensent que c'est ça le fond de l'existence. Sinon le long apprentissage par lequel, en fonction d'un pressentiment de mes rapports constitutifs, j'appréhende vaguement d'abord ce qui me convient et ce qui ne me convient pas. Vous me direz que si c'est pour aboutir à ça, c'est pas fort. Rien que la formule : ne faites surtout pas ce qui vous convient pas. Ce n'est pas Spinoza qui l'a dit le premier, d'abord, mais la proposition, elle ne veut rien dire « ne faites pas ce qui vous convient pas », si vous la coupez de tout contexte. Si vous l'amenez en conclusion de cette conception — que moi je trouve très grandiose — des rapports qui se composent, etc. Comment est-ce que quelqu'un de très concret va mener son existence de telle manière qu'il va acquérir une espèce d'affection, d'affect, ou de pressentiment, des rapports qui lui conviennent, des rapports qui ne lui conviennent pas, des situations dont il doit se retirer, des situations où il doit s'engager, etc. Ce n'est plus du tout : « Il faut faire ceci », ce n'est plus du tout du domaine de la morale. Il ne faut rien faire du tout. Il faut trouver. Il faut trouver son truc, c'est-à-dire, pas du tout se retirer. Il faut inventer les individualités supérieures dans lesquelles je peux entrer à titre de partie, car ces individualités ne préexistent pas. Tout ce que je voulais dire prend, je crois, une signification concrète. Prennent une signification concrète les deux expressions... [...] l'essence est éternelle.

L'essence éternelle, degré de puissance

L'essence éternelle, qu'est-ce que ça veut dire ? Votre essence est éternelle, votre essence singulière, c'est-à-dire votre essence à vous en particulier, qu'est-ce que ça veut dire ? Pour le moment on ne peut lui donner qu'un sens à cette formule, à savoir : vous êtes un degré de puissance. Vous êtes un degré de puissance : c'est ça que Spinoza veut dire lorsque il dit, textuellement : « Je suis une partie (*pars*) de la puissance de Dieu ». ça veut dire, à la lettre : je suis un degré de puissance. Tout de suite objection. Je suis un degré de puissance, mais enfin : moi bébé, tout petit, adulte, vieillard, ce n'est pas le même degré de puissance, il varie donc mon degré de puissance. D'accord on laisse ça de côté. Comment, pourquoi est-ce que ce degré de puissance a une latitude. D'accord. Mais je dis en gros : **je suis un degré de puissance et c'est en ce sens que je suis éternel**. Personne n'a le même degré de puissance qu'un autre. Voyez, on en aura besoin plus tard, que c'est une conception quantitative de l'individuation. Mais c'est une quantité spéciale puisque c'est une quantité de puissance. Une quantité de puissance, on a toujours appelé ça une intensité. C'est à cela et à cela uniquement que Spinoza affecte le terme « éternité ». Je suis un degré de la puissance de Dieu, ça veut dire : je suis éternel.

Deuxième sphère d'appartenance : j'ai des affections instantanées. On l'a vu c'est la dimension de l'instantanéité. Suivant cette dimension les rapports se composent ou ne se composent pas. C'est la dimension de l'*affectio* : composition ou décomposition entre les choses.

Troisième dimension de l'appartenance : les affects. À savoir : chaque fois qu'une affection effectue ma puissance, et elle l'effectue aussi parfaitement qu'elle le peut, aussi parfaitement que c'est possible. L'affection, en effet, c'est-à-dire l'appartenance de, effectue ma puissance ; elle réalise ma puissance, et elle réalise ma puissance aussi parfaitement qu'elle le peut, en fonction des circonstances, en fonction du ici-maintenant. Elle effectue ma puissance ici-maintenant, en fonction de mon rapport avec les choses. La troisième dimension c'est que chaque

fois qu'une affection effectue ma puissance, elle ne l'effectue pas sans que ma puissance augmente ou diminue, c'est la sphère de l'affect. Donc « ma puissance est un degré éternel », ça n'empêche pas qu'elle ne cesse pas, dans la durée, d'augmenter et de diminuer. Cette même puissance qui est éternelle en soi, ne cesse d'augmenter et de diminuer, c'est-à-dire de varier dans la durée, comment comprendre ça, enfin ? Comprendre ça, enfin ? ce n'est pas difficile. Si vous réfléchissez, je viens de dire : l'essence c'est un degré de puissance, c'est-à-dire : si c'est une quantité, c'est une quantité intensive. Mais une quantité intensive ce n'est pas du tout comme une quantité extensive. Une quantité intensive c'est inséparable d'un seuil, c'est-à-dire qu'une quantité intensive c'est fondamentalement, en elle-même, c'est déjà une différence. La quantité intensive est faite de différences. Est-ce que Spinoza va jusqu'à dire une chose comme ça ?

Lettre à Meyer sur l'infini

Là, je fais une parenthèse de pseudo-érudition. C'est important. Je peux dire que Spinoza, premièrement, dit explicitement *pars potentiae*, partie de puissance, et il dit que notre essence est une partie de notre puissance divine. Je dis, il n'est pas question de forcer les textes, « partie de puissance », c'est pas une partie extensive, c'est forcément une partie intensive. Je remarque toujours dans le domaine d'une érudition - mais là j'en ai besoin pour justifier tout ce que je dis - que dans la scolastique au Moyen Âge, est absolument courant l'égalité de deux termes : *gradus* ou *pars*, partie ou degré. Or les degrés c'est des parties très spéciales, c'est des parties intensives ; ça c'est le premier point. Deuxième point : je signale que dans la lettre 12 à Meyer - un monsieur qui s'appelle Meyer -, il y a un texte que nous verrons sûrement la prochaine fois parce qu'il nous permettra de tirer des conclusions sur l'individualité. Je signale dès maintenant et je voudrais que pour la prochaine fois, ceux qui ont la correspondance de Spinoza, aient lu la lettre à Meyer, qui est une lettre célèbre, qui porte sur l'infini. Dans cette lettre, Spinoza développe un exemple géométrique très bizarre, très curieux. Et cet exemple géométrique, il a fait l'objet de toutes sortes de commentaires et il paraît très bizarre. Et Leibniz, qui lui était un très grand mathématicien, qui a eu connaissance de la lettre à Meyer, déclare qu'il admire particulièrement Spinoza pour cet exemple géométrique qui montre que Spinoza comprenait des choses que même ses contemporains ne comprenaient pas, disait Leibniz. Donc le texte est d'autant plus intéressant avec la bénédiction de Leibniz.

Voilà la figure que Spinoza propose à notre réflexion : deux cercles dont l'un est intérieur à l'autre, mais surtout ils ne sont pas concentriques ; deux cercles concentriques dont l'un est intérieur à l'autre. On marque la plus grande distance et la plus petite d'un cercle à l'autre. Vous comprenez la figure ? Voilà ce que nous dit Spinoza. Spinoza nous dit une chose très intéressante, il me semble, il nous dit : dans le cas de cette double figure, vous ne pouvez pas dire que vous n'avez pas de limite ou de seuil. Vous avez un seuil, vous avez une limite. Vous avez même deux limites : le cercle extérieur, le cercle intérieur, ou ce qui revient au même la plus grande distance d'un cercle à l'autre, ou la plus grande distance. Vous avez un maximum et un minimum. Et il dit : considérez la somme - là le texte latin est très important - la somme des inégalités de distances. Vous voyez : vous tracez toutes les lignes, tous les segments qui vont d'un cercle à l'autre ; vous en avez évidemment une infinité. Spinoza nous dit : considérez la somme des inégalités de distances. Vous comprenez ? À la lettre il ne nous dit pas considérez la somme des distances inégales, c'est-à-dire des segments qui vont d'un cercle à un autre. Il nous dit : la somme des inégalités de distances, c'est-à-dire la somme des différences. Et il dit : « C'est très curieux cet infini-là ». On verra ce qu'il veut dire, mais je cite pour le moment ce texte parce que j'ai une idée précise, il nous dit : « C'est très curieux, c'est une somme infinie ». La somme des inégalités de distances est infinie. Il aurait pu le dire aussi des distances inégales, c'est une somme infinie. Et pourtant il y a une limite. Il y a bien une limite puisque vous avez la limite du grand cercle et la limite du petit cercle. Donc il y a de l'infini et pourtant ce n'est pas de l'illimité, et il dit que ça c'est un drôle d'infini, c'est un infini géométrique très particulier : **c'est un infini que vous pouvez dire infini bien qu'il ne soit pas illimité**. Et en effet, l'espace compris entre les deux cercles n'est pas illimité ; l'espace compris entre les deux cercles est parfaitement limité. Je retiens juste l'expression de la lettre à Meyer : somme des inégalités de distances, alors qu'il aurait pu faire le même raisonnement en s'en tenant au cas plus simple : somme des distances inégales. Pourquoi est-ce qu'il veut mettre en sommation des différences ?

Pour moi c'est vraiment un texte qui est important, parce que, qu'est-ce qu'il a dans la tête et qu'il ne dit pas ? Il en a besoin en vertu de son problème des essences. Les essences sont des degrés de puissance, mais qu'est-ce que c'est, un degré de puissance ? Un degré de puissance c'est une différence entre un maximum et un minimum. C'est par là que c'est une quantité intensive. Un degré de puissance, c'est une différence en elle-même. [...]

Comment devenir raisonnable ?

Comme beaucoup de penseurs de son temps, il fait partie des philosophes qui ont dit le plus profondément : « Vous savez, vous ne naissez ni raisonnables ni libres ni intelligents. » Si vous devenez raisonnable, si vous devenez libre,

etc. C'est affaire d'un devenir. Mais il n'y a pas d'auteur qui soit plus indifférent, par exemple, au problème de la liberté comme appartenant à la nature de l'homme. Il pense que rien du tout appartient à la nature de l'homme. C'est un auteur qui pense tout, vraiment, en termes de Devenir. Alors, bon, d'accord, sans doute. Qu'est ce que ça veut dire, devenir raisonnable ? Qu'est-ce que ça veut dire, devenir libre, une fois dit qu'on ne l'est pas ? On ne naît pas libre, on ne naît pas raisonnable. On est complètement à la merci des rencontres, c'est-à-dire : on est complètement à la merci des décompositions. Et vous devez comprendre que c'est normal chez Spinoza ; les auteurs qui pensent que nous sommes libres par nature, c'est ceux qui se font de la nature une certaine idée. Je ne crois qu'on puisse dire : nous sommes libres par nature si l'on ne se conçoit pas comme une substance, c'est-à-dire comme une chose relativement indépendante. Si vous vous concevez comme un ensemble de rapports, et pas du tout comme une substance, la proposition « je suis libre » est strictement dénuée de sens. Ce n'est même pas que je sois le contraire : ça n'a aucun sens, liberté ou pas liberté. En revanche, peut-être a un sens la question : « Comment devenir libre ? » De même « être raisonnable », ça peut se comprendre si je me définis comme « animal raisonnable », du point de vue de la substance, c'est la définition aristotélicienne qui implique que je sois une substance. Si je suis un ensemble de rapports c'est, peut-être, des rapports rationnels, mais dire que c'est raisonnable, c'est strictement dénué de tout sens. Donc si raisonnable, libre, etc., ont un sens quelconque ça ne peut être que le résultat d'un devenir. Déjà ça. C'est très nouveau. Être jeté au monde c'est précisément risquer à chaque instant de rencontrer quelque chose qui me décompose.

D'où je disais : il y a un premier aspect de la raison. Le premier effort de la raison, je crois - c'est très curieux chez Spinoza - c'est une espèce d'effort extraordinairement tâtonnant. Et là, vous ne pouvez pas dire que c'est insuffisant parce qu'il rencontre des tâtonnements concrets. C'est tout une espèce d'apprentissage pour évaluer ou avoir des signes, je dis bien des signes, organiser ou trouver des signes me disant un peu quels rapports me conviennent et quels rapports ne me conviennent pas. Il faut essayer, il faut expérimenter. Et mon expérience à moi, je ne peux même pas la transmettre parce que peut-être que ça ne convient pas à l'autre. À savoir, c'est comme une espèce de tâtonnement pour que chacun découvre à la fois ce qu'il aime et ce qu'il supporte. Bon c'est un peu comme ça qu'on vit quand on prend des médicaments : il faut trouver ses doses, ses trucs, il faut faire des sélections, et ce n'est pas l'ordonnance du médecin qui suffira. Elle vous servira. Il y a quelque chose qui dépasse une simple science, ou une simple application de la science. Il faut trouver votre truc, c'est comme l'apprentissage d'une musique, trouver à la fois ce qui vous convient, ce que vous êtes capable de faire. C'est ça déjà que Spinoza appellera, et ce sera le premier aspect de la raison, une espèce de double aspect sélectionner-composer. Sélectionner, sélection-composition, c'est-à-dire arriver à trouver par expérience avec quels rapports les miens se composent, et en tirer les conséquences. C'est-à-dire, à tout prix fuir le plus que je peux — je ne peux pas tout, je ne peux pas complètement —, mais fuir au plus, au maximum, la rencontre avec les rapports qui ne me conviennent pas ; et composer au maximum, me composer au maximum avec les rapports qui me conviennent. Là encore c'est ça la première détermination de la liberté ou de la raison. Alors le thème de Rousseau, ce qu'il appelait lui-même « le matérialisme du sage », vous vous rappelez quand j'en avais parlé un peu de cette idée de Rousseau, très très curieuse, une espèce d'art de composer des situations, cet art de composer des situations qui consiste surtout à se retirer des situations qui ne vous conviennent pas, à entrer dans des situations qui vous conviennent, etc. C'est ça le premier effort de la raison. Mais j'insiste là-dessus : à ce niveau, nous n'avons aucune connaissance préalable, on n'a aucune connaissance préexistante, on n'a pas de connaissance scientifique. Ce n'est pas de la science. C'est vraiment de l'expérimentation vivante. C'est de l'apprentissage : je ne cesse pas de me tromper, je ne cesse pas de me flanquer dans des situations qui ne me conviennent pas, je ne cesse pas etc., etc.

Et c'est petit à petit que s'esquisse comme une espèce de début de sagesse, qui revient à quoi ? Qui revient à ce que disait Spinoza depuis le début : mais que chacun sache un peu, ait une vague idée de ce dont il est capable, une fois dit que les gens incapables ce n'est pas des gens incapables, c'est des gens qui se précipitent sur ce dont ils ne sont pas capables, et qui laissent tomber ce dont ils sont capables. Mais, demande Spinoza, **qu'est-ce que peut un corps ?** Ça ne veut pas dire : ce que peut un corps en général, ça veut dire : le tien, le mien. De quoi t'es capable ? C'est cette espèce d'expérimentation de la capacité. Essayer d'expérimenter la capacité, et en même temps la construire, en même temps qu'on l'expérimente, c'est très concret. Or on n'a pas de savoir préalable. Bon je ne sais pas quoi, il y a des domaines... de quoi je suis capable ? Qui peut se dire, dans les deux sens, il y a les gens trop modestes qui se disent : « ça je n'en suis pas capable parce que je n'y arriverais pas », et puis il y a les gens trop sûrs d'eux, qui se disent : « Ah ça ! une chose aussi vilaine, je n'en suis pas capable ! », mais ils le feraient peut-être, on ne sait pas. Personne ne sait ce dont il est capable.

De quoi suis-je capable ?

Je pense qu'une des choses, à la belle époque de l'existentialisme, il y avait... Comme c'était quand même très lié à la fin de la guerre, aux camps de concentration, etc. Il y avait un thème que Jaspers avait lancé, et qui était un thème, il me semble, qui était très profond : il distinguait deux types de situations, les situations limites et les

situation simplement quotidiennes. Il disait : les situations limites, elles peuvent nous tomber dessus tout le temps, c'est précisément des situations où on ne peut pas dire d'avance. Qu'est ce que vous voulez : quelqu'un qui n'a pas été torturé qu'est ce que ça veut dire ? Il n'a aucune idée de s'il tiendra le coup ou s'il ne tiendra pas. Au besoin, les types les plus courageux s'effondrent, et les types qu'on aurait cru, comme ça, des minables quoi, ils tiennent le coup une merveille. On ne sait pas. La situation limite, c'est vraiment une situation telle que là, j'apprends au dernier moment, parfois trop tard, ce dont j'étais capable. Ce dont j'étais capable pour le pire ou pour le mieux. Mais on ne peut pas dire d'avance. C'est trop facile de dire : « Ah ça ! jamais je ne le ferais, moi ! » Et inversement, on passe notre temps, nous, à faire des trucs comme ça, mais ce dont on est vraiment capable, on passe à côté. Tant de gens meurent sans savoir et ne sauront jamais ce dont ils étaient capables. Encore une fois : dans l'atroce comme dans le très bien. C'est des surprises, il faut se faire des surprises à soi-même. On se dit : Ah tiens ! je n'aurais jamais cru que j'aurais fait ça ». Les gens, vous savez, ils ont beaucoup d'art. Généralement on parle toujours de la manière — c'est du spinozisme très compliqué parce qu'on parle toujours de la manière dont les gens se détruisent eux-mêmes -, mais je crois que, finalement, c'est souvent du discours ça aussi. C'est triste, c'est toujours un spectacle très triste, et puis c'est embêtant quoi. Ils ont aussi une espèce de prudence : la ruse des gens. C'est marrant les ruses des gens, parce qu'il y a beaucoup de gens qui se détruisent sur les points où, précisément, ils n'ont pas besoin d'eux-mêmes. Alors évidemment ils sont perdants, vous comprenez, ouais, je suppose quelqu'un qui, à la limite, se rend impotent, mais c'est quelqu'un qui n'a pas tellement envie de marcher, c'est pas son truc. En d'autres termes, c'est pour lui un rapport très secondaire. Bouger c'est un rapport très secondaire. Bon. Il arrive à se mettre dans des états où il ne peut plus bouger. D'une certaine manière il a ce qu'il voulait puisqu'il a lâché sur un rapport secondaire. C'est très différent lorsque quelqu'un se détruit dans ce qu'il vit lui-même comme étant ses rapports constitutifs, principaux. Si ça ne vous intéresse pas beaucoup de courir, vous pouvez toujours beaucoup fumer, hein ! On vous dira : « Tu te détruits toi-même ! » Alors très bien, moi je me contenterais d'être sur une petite chaise, au contraire ce sera mieux comme ça, j'aurai la paix ! Très bien. Alors, je me détruis moi-même ? Non pas tellement. Évidemment je me détruis moi-même parce que si je ne peux plus du tout bouger, à la fin je risque d'en crever, à la fin j'aurai des ennuis d'une autre nature que je n'aurai pas prévus. Ah oui ! c'est embêtant. Mais vous voyez, même dans les choses où il y a destruction de soi, il y a des ruses qui impliquent tout un calcul des rapports. On peut très bien se détruire sur un point qui n'est pas essentiel pour la personne même, et essayer de garder l'essentiel, c'est complexe tout ça, c'est complexe. On est sournois, vous ne savez pas à quel point vous êtes sournois tous, tout le monde. Voilà.

J'appellerais raison, ou effort de la raison, *conatus* de la raison, effort de la raison, cette tendance à sélectionner, à apprendre les rapports, cet apprentissage des rapports qui se composent ou qui ne se composent pas. Or je dis bien, comme vous n'avez aucune science préalable, vous comprenez ce que veut dire Spinoza : la science, vous allez peut-être y arriver à une science des rapports. Mais qu'est-ce qu'elle sera ? Drôle de science. Ce ne sera pas une science théorique. La théorie en fera peut-être partie, mais ce sera une science au sens de science vitale. [...]

Le signe c'est l'expression équivoque : je me débrouille comme je peux. Et les signes c'est quoi ? C'est les signes du langage qui sont fondamentalement équivoques, selon Spinoza, c'est d'une part les signes du langage, d'autre part les signes de Dieu, les signes prophétiques, et d'autre part les signes de la société : récompenses, punitions, etc. **Signes prophétiques, signes sociaux, signes linguistiques, c'est les trois grands types de signes.** Or à chaque fois c'est ça le langage de l'équivocité. Nous sommes forcés de partir de là, de passer par là, pour construire notre apprentissage, c'est-à-dire pour sélectionner nos joies, éliminer nos tristesses, c'est-à-dire avancer dans une espèce d'appréhension des rapports qui se composent, arriver à une connaissance approximative par signes des rapports qui me conviennent et des rapports qui ne me conviennent pas. Donc le premier effort de la raison, vous voyez, exactement, c'est tout faire ce qui est en mon pouvoir pour augmenter ma puissance d'agir, c'est-à-dire pour éprouver des joies passives, pour éprouver des joies passions. Les joies passions, c'est ce qui augmente ma puissance d'agir en fonction de signes encore équivoques où je ne possède pas cette puissance. Vous voyez ? Très bien. La question à laquelle j'en suis c'est : à supposer que ce soit comme ça, qu'il y ait ce moment de long apprentissage, comment est-ce que je peux passer, comment est-ce que ce long apprentissage peut me mener à un stade plus sûr, où je suis plus sûr de moi-même, c'est-à-dire où je deviens raisonnable, où je deviens libre. Comment est-ce que ça peut se faire, ça ? On le verra la prochaine fois.

17.02.81 – Rapport, puissance et mode de l'individu

Pour analyser les différentes dimensions de l'individualité, j'avais essayé de développer ce thème de la présence de l'infini dans la philosophie du XVII^e siècle, et sous quelle forme se présentait cet infini. C'est un thème très flou et je voudrais en tirer des thèmes concernant la nature, cette conception de l'individu, cette conception infinitiste de l'individu. Spinoza donne une expression parfaite, et comme poussée jusqu'au bout, de thèmes épars chez d'autres auteurs du XVII^e siècle.

Les dimensions de l'individu

Dans toutes ses dimensions, l'**individu**, tel que le présente Spinoza, je voudrais en dire trois choses. **D'une part, il est rapport ; d'autre part, il est puissance ; et enfin, il est mode.** Mais un mode très particulier. Un mode qu'on pourrait appeler mode intrinsèque.

L'individu en tant que rapport nous renvoie à tout un plan qui peut être désigné sous le nom de la composition (*compositio*). Tout l'individu étant rapports, il y a une composition des individus entre eux, et l'individuation n'est pas séparable de ce mouvement de la composition.

Deuxième point, l'individu est puissance (*potentia*). C'est le second grand concept de l'individualité. Non plus la composition qui renvoie aux rapports, mais la *potentia*.

Le *modus intrinsecus* vous le retrouvez très souvent au Moyen Âge, dans certaines traditions, sous le nom de *gradus*. C'est le degré. Le mode intrinsèque, ou le degré.

Il y a quelque chose de commun à ces trois thèmes : c'est par là que l'individu n'est pas substance. S'il est rapport, il n'est pas substance parce que la substance concerne un thème et non un rapport. La substance est *terminus* ; c'est un terme. S'il est puissance, il n'est pas substance non plus parce que, fondamentalement, ce qui est substance, c'est la forme. C'est la forme qui est dite substantielle. Et enfin, s'il est degré, il n'est pas substance non plus car tout degré renvoie à une qualité qu'elle gradue, tout degré est degré d'une qualité. Or, ce qui détermine une substance, c'est une qualité, mais le degré d'une qualité n'est pas substance. Vous voyez que tout ça tourne autour de la même intuition de l'individu comme n'étant pas substance.

L'individu est rapport

Je commence par le premier caractère. L'individu est rapport. C'est peut-être la première fois dans l'histoire de l'individu que va se dessiner une tentative pour penser le rapport à l'état pur. Mais qu'est-ce que ça veut dire, le rapport à l'état pur ? Est-il possible, d'une certaine manière, de penser le rapport indépendamment de ses termes ? Qu'est-ce que ça veut dire un rapport indépendant de ses termes ? Il y avait déjà eu une tentative assez forte chez Nicolas de Cuses. Dans beaucoup de ses textes, que je trouve très beaux, il y a eu une idée qui sera reprise ensuite. Il me semble que c'est chez lui qu'elle apparaît fondamentalement, à savoir que tout rapport est mesure, seulement que toute mesure, tout rapport, plonge dans l'infini. Il s'occupait beaucoup de la mesure des poids, de la pesée, en tant que la mesure relative de deux poids renvoie à une mesure absolue, et que la mesure absolue, elle, met toujours en jeu l'infini. C'est le thème qu'il y a une immanence du rapport pur et de l'infini. On entend par rapport pur le rapport séparé de ses termes. Donc, c'est pour cela que c'est tellement difficile de penser le rapport pur indépendamment de ses termes. Ce n'est pas parce que c'est impossible, mais parce que ça met en jeu une immanence mutuelle de l'infini et du rapport. L'intellect a été souvent défini comme la faculté de poser des rapports. Précisément, dans l'activité intellectuelle, il y a une espèce d'infini qui est impliqué. C'est au niveau du rapport que se ferait l'implication de l'infini par l'activité intellectuelle.

Qu'est-ce que ça veut dire ? Sans doute il faudra attendre le XVII^e siècle pour trouver un premier statut du rapport indépendant de ses termes. C'est ce que beaucoup de philosophes recherchaient depuis la Renaissance, y compris avec les moyens mathématiques dont ils disposaient. Ça va être porté à une première perfection grâce au calcul infinitésimal. Le calcul infinitésimal met en jeu un certain type de rapport. Lequel ? La méthode d'exhaustion était comme une espèce de préfiguration du calcul infinitésimal. Le rapport auquel le calcul infinitésimal donne un statut solide, c'est ce qu'on appelle un rapport différentiel, et un rapport différentiel est du type $dy = dx$, on verra à quoi c'est égal. Comment définir ce rapport $dy = dx$? Ce qu'on appelle dy , c'est une quantité infiniment petite, ou ce qu'on nomme une quantité évanouissante. Une quantité plus petite que toute quantité donnée ou donnable.

Quelle que soit la quantité de y que vous vous donniez, dy sera plus petit que cette valeur. Donc je peux dire que dy , en tant que quantité évanouissante, est strictement égal à zéro par rapport à y . De la même manière, dx est strictement égal à zéro par rapport à x . dx est la quantité évanouissante de x . Donc, je peux écrire, et les mathématiciens écrivent, $dy = 0$. C'est le rapport différentiel. Si j'appelle y une quantité des abscisses, et x une quantité des ordonnées, je dirais que $dy = 0$ par rapport aux abscisses, $dx = 0$ par rapport aux ordonnées. $dy = 0$, est-ce que c'est égal à zéro ? Évidemment non. dy n'est rien par rapport à y , dx n'est rien par rapport à x , mais dy sur dx ne s'annule pas. Le rapport subsiste et le rapport différentiel se présentera comme la subsistance du rapport quand les termes s'évanouissent. Ils ont trouvé la convention mathématique qui leur permet de traiter des rapports indépendamment de leurs termes. Or, quelle est cette convention mathématique ? Je résume. C'est l'infiniment petit. Le rapport pur implique donc nécessairement l'infini sous la forme de l'infiniment petit car le rapport pur ce sera le rapport différentiel entre quantités infiniment petites. C'est au niveau du rapport différentiel qu'est exprimée à l'état pur l'immanence réciproque de l'infini et du rapport. $dy = 0$, mais 0 ce n'est pas zéro. En effet, ce qui subsiste lorsque y et x s'annulent sous forme dy et dx , ce qui subsiste, c'est le rapport dy qui, lui, n'est pas rien. Or ce rapport dy , qu'est-ce qu'il désigne ? A quoi est-ce qu'il est égal ? On dira que dy égal z , c'est-à-dire qu'il ne concerne rien de y ou de x , puisque c'est y et x sous forme de quantités évanouissantes. Quand vous avez un rapport dy dégagé à partir du cercle, ce rapport $dy = 0$ ne concerne rien du cercle, mais renvoie à une tangente dite trigonométrique. On comprend que $dy = z$, c'est-à-dire que le rapport qui est indépendant de ses termes, va désigner un troisième terme et va servir à la mesure et à la détermination d'un troisième terme : la tangente trigonométrique. Je peux dire en ce sens que le rapport infini, c'est-à-dire le rapport entre infiniment petit, renvoie à quelque chose de fini. L'immanence mutuelle de l'infini et du rapport est dans le fini. C'est dans le fini lui-même qu'il y a immanence du rapport et de l'infiniment petit. Pour réunir ces trois termes, le rapport pur, l'infini et le fini, je dirais que le rapport différentiel dy tend vers une limite, et cette limite c'est z , c'est-à-dire la détermination de la tangente trigonométrique. On est dans un nœud de notions d'une extraordinaire richesse. Lorsque, après, les mathématiciens diront non, que c'est barbare d'interpréter le calcul infinitésimal par l'infiniment petit, que ce n'est pas ça. Peut-être ont-ils raison d'un certain point de vue, mais c'est tellement mal poser le problème. Le fait est que le XVII^e siècle, par son interprétation du calcul infinitésimal, trouve un moyen de souder trois concepts clés, à la fois pour les mathématiques et pour la philosophie. Ces trois concepts clés, ce sont les concepts d'infini, de rapport et de limite. Donc, si j'extraie une formule de l'infini du XVII^e siècle, je dirais que quelque chose de fini comporte une infinité sous un certain rapport. Cette formule peut paraître toute plate : quelque chose de fini comporte l'infini sous un certain rapport, en fait elle est extraordinairement originale. Elle marque un point d'équilibre de la pensée du XVII^e siècle, entre l'infini et le fini, par une théorie nouvelle des rapports. Alors quand ces types ensuite considèrent comme allant de soi que, dans la moindre dimension finie, il y a l'infini – quand dès lors ils parlent de l'existence de Dieu tout le temps, mais c'est beaucoup plus intéressant qu'on ne croit, il ne s'agit finalement pas de Dieu –, il s'agit de la richesse de cette implication de concepts : rapport, infini, limite.

En quoi l'individu est-il rapport ? Vous allez retrouver au niveau de l'individu fini une limite. Ça n'empêche pas qu'il y ait de l'infini, ça n'empêche pas qu'il y a des rapports et que ces rapports se composent, que les rapports d'un individu se composent avec un autre ; et il y a toujours une limite qui marque la finitude de l'individu, et il y a toujours un infini d'un certain ordre qui est engagé par le rapport. C'est une drôle de vision du monde. Ils ne pensaient pas seulement comme ça, ils voyaient comme ça. C'était leur goût à eux, c'était leur manière de traiter les choses. Quand ils voient que les microscopes se montent, ils y voient une confirmation : le microscope, c'est l'instrument à nous donner un pressentiment sensible et confus de cette activité de l'infini sous tout rapport fini. Et le texte de Pascal sur l'infini – là aussi c'est un grand mathématicien, mais lorsqu'il a le besoin de nous faire savoir comment il voit le monde, il n'a pas besoin de tout son savoir mathématique –, les deux se confortent. Alors Pascal peut faire son texte sur les deux infinis sans aucune référence à quoi que ce soit de mathématique. Il dit des choses extrêmement simples mais extrêmement originales. Et, en effet, l'originalité c'est dans cette manière de souder trois concepts : rapport, limite, infini. Ça fait un drôle de monde. Nous, on ne pense plus comme ça. Ce qui a changé tout un système de mathématique comme conventions, mais ça n'a changé que si vous comprenez que les mathématiques modernes pointent aussi leurs concepts sur des ensembles de notions d'un autre type, mais également originales.

[Suite à une remarque] La limite vers laquelle tend le rapport, c'est la raison de connaître le rapport comme indépendant de ses termes, c'est-à-dire dx et dy , et l'infini, l'infiniment petit, c'est la raison d'être du rapport ; en effet, c'est la raison d'être de dy . La formule de Descartes : l'infini conçu et pas compris. On ne comprend pas l'infini parce qu'il est incompréhensible, mais on le conçoit. C'est la grande formule de Descartes : on peut le concevoir clairement et distinctement, mais le comprendre, c'est autre chose. Donc, on le conçoit, il y a une raison de connaissance de l'infini. Il y a une raison de connaître qui est distincte de la raison d'être. Comprendre, ce serait saisir la raison d'être, mais nous on ne peut saisir la raison d'être de l'infini parce que il faudrait être adéquat à Dieu ; or, notre entendement est seulement fini. En revanche, on peut concevoir l'infini, le concevoir clairement

et distinctement. Donc on a une raison de le connaître. Les exercices pratiques en philosophie, ce devrait être des expériences de pensée. C'est une notion allemande : des expériences que l'on ne peut faire que par la pensée.

Passons au second point. J'ai du invoquer la notion de limite. En effet, pour rendre compte de l'immanence de l'infini dans le rapport, je reviens au point précédent. La logique des rapports, des relations, est une chose fondamentale pour la philosophie, et hélas, la philosophie française ne s'est jamais très intéressée à cet aspect. Mais la logique des relations ça a été une des grandes créations des anglais et des américains. Mais il y a eu deux stades. Le premier stade est anglo-saxon, c'est la logique des relations telle qu'elle se fait à partir de Russell, à la fin du XIXe siècle. Or, cette logique des relations prétend se fonder sur ceci : l'indépendance du rapport par rapport à ses termes, mais cette indépendance, cette autonomie du rapport par rapport à ses termes, se fonde sur des considérations finies. Elles se fondent sur un finitisme. Russell a même une période atomiste pour développer sa logique des relations. Ce stade avait été préparé par un stade très différent. Le grand stade classique de la théorie des rapports, ce n'est pas comme on dit. On dit qu'avant ils confondaient logique des relations et logique d'attribution, ils confondaient les deux types de jugement : les jugements de relation (Pierre est plus petit que Paul), et les jugements d'attribution (Pierre est jaune ou blanc), donc ils n'avaient pas conscience des rapports. Ce n'est pas du tout ça. Dans la pensée dite classique, il y a une prise de conscience fondamentale de l'indépendance du rapport par rapport aux relations, seulement cette prise de conscience passe par l'infini. La pensée du rapport en tant que pur rapport ne peut se faire que par référence à l'infini. C'est une des grandes originalités du XVIIe siècle.

L'individu est puissance

Je reviens à mon second thème : l'individu est puissance. L'individu n'est pas forme, il est puissance. Pourquoi ça s'enchaîne ? C'est que ce que je viens de dire sur le rapport différentiel 0 n'est pas égal à zéro, mais tend vers une limite. Lorsque vous dites ça, la tension vers une limite, toute cette idée de la tendance au XVIIe siècle, que vous retrouvez chez Spinoza au niveau d'un concept spinoziste, celui de *conatus*. Chaque chose tend à persévérer dans son être. Chaque chose s'efforce. En latin, s'efforcer ça se dit *conor*, l'effort ou la tendance, le *conatus*. Voilà que la limite est définie en fonction d'un effort, et la puissance, c'est la tendance même ou l'effort même en tant qu'il tend vers une limite. Tendre vers une limite, c'est ça la puissance. Concrètement, on vivra comme puissance tout ce qui est saisi sous l'aspect de tendre vers une limite. Si la limite est saisie à partir de la notion de puissance, à savoir tendre vers une limite, en termes de calcul infinitésimal les plus rudimentaires, le polygone qui multiplie ses côtés tend vers une limite qui est la ligne courbe. La limite, c'est précisément le moment où la ligne angulaire, à force de multiplier ses côtés, à l'infini... C'est la tension vers une limite qui maintenant implique l'infini. Le polygone, en tant qu'il multiplie ses côtés à l'infini, tend vers le cercle. Quel changement dans la notion de limite ça fait intervenir ?

La conception grecque : limite-contour

La limite, c'était une notion bien connue. On ne parlait pas de tendre vers une limite. La limite, c'est un concept philosophique clé. Il y a une véritable mutation dans la manière de penser un concept. Limite, qu'est-ce que c'était ? En grec, c'est *peras*. Au plus simple, la limite, c'est les contours. Ce sont des termes. Les géomètres. La limite, c'est un terme ; un volume a pour limite des surfaces. Par exemple, un cube est limité par six carrés. Un segment de droite est limité par deux points. Platon a une théorie de la limite dans le *Timée* : les figures et leurs contours. Et pourquoi cette conception de la limite comme contour peut être considérée comme à la base de ce qu'on pourrait appeler une certaine forme d'idéalisme ? La limite, c'est le contour de la forme, que la forme soit purement pensée ou qu'elle soit sensible, de toutes manières on appellera limite le contour de la forme, et ça se concilie très bien avec un idéalisme parce que, si la limite c'est le contour de la forme, après tout qu'est-ce que ça peut me faire ce qu'il y a entre les limites. Que je mette du sable ou de la matière pensée, de la matière intelligible, entre mes limites, ce sera toujours un cube ou un cercle. En d'autres termes, l'essence, c'est la forme même rapportée à son contour. Je pourrais parler du cercle pur parce qu'il y a un pur contour du cercle. Je pourrais parler d'un cube pur, sans préciser de quoi il s'agit. Je les nommerais idée du cercle, idée du cube. D'où l'importance du *peras*-contour dans la philosophie de Platon, où l'idée ce sera la forme rapportée à son contour intelligible. En d'autres termes, dans l'idée de la limite-contour, la philosophie grecque trouve une confirmation fondamentale pour sa propre abstraction. Non pas qu'elle soit plus abstraite qu'une autre philosophie, mais elle voit la justification de l'*abstractio*, telle qu'elle la conçoit, à savoir l'abstraction des idées. **Dès lors, l'individu, ce sera la forme rapportée à son contour.**

Si je cherche sur quoi s'applique concrètement une telle conception, je dirais, à propos de la peinture par exemple, que la forme rapportée à son contour, c'est un monde tactile-optique. La forme optique est rapportée, ne serait-ce que par l'œil, à un contour tactile. Alors ça peut être le doigt de l'esprit pur, le contour a forcément une espèce de

référence tactile, et si on parle du cercle ou du cube comme une pure idée, dans la mesure où on le définit par son contour et on rapporte la forme intelligible à son contour, il y a une référence – si indirecte qu'elle soit –, à une détermination tactile. Il est complètement faux de définir le monde grec comme le monde de la lumière, c'est un monde optique. Mais pas du tout un monde optique pur. Le monde optique que la Grèce promet est déjà suffisamment attesté par le mot dont ils se servent pour parler de l'idée : *eidōs*. *Eidōs*, c'est un terme qui renvoie à la visibilité, au visible : la vue de l'esprit. Mais cette vue de l'esprit n'est pas purement optique, elle est optique-tactile. Pourquoi ? Parce que la forme visible est rapportée, ne serait-ce qu'indirectement, au contour tactile. Ce n'est pas étonnant que quelqu'un qui réagira contre l'idéalisme platonicien, au nom d'une certaine inspiration technologique, c'est Aristote. Mais si vous considérez Aristote, là, la référence tactile du monde optique grec apparaît de toute évidence dans une théorie toute simple qui consiste à dire que la substance, ou que les substances sensibles, sont un composé de forme et de matière, et c'est la forme qui est l'essentiel. Et la forme est rapportée à son contour, et l'expérience constamment invoquée par Aristote, c'est le sculpteur. La statue a la plus grande importance dans ce monde optique ; c'est un monde optique mais de [la] sculpture, c'est-à-dire où la forme est déterminée en fonction d'un contour tactile. Tout se passe comme si la forme visible était impensable hors d'un moule tactile. Ça, c'est l'équilibre grec. C'est l'équilibre grec tactilo-optique. L'*eidōs* est saisie par l'âme. L'*eidōs*, l'idée pure, n'est évidemment saisissable que par l'âme pure. Comme l'âme pure, nous ne pouvons en parler, selon Platon lui-même, que par analogie – vu que notre âme nous ne l'expérimentons qu'en tant qu'elle est liée à un corps –, nous ne pouvons en parler que par analogie. Donc, du point de vue de l'analogie, j'aurais toujours à me dire : d'accord, c'est l'âme pure qui saisit l'idée pure. Rien de corporel. C'est une saisie purement intellectuelle ou spirituelle. Mais cette âme pure qui saisit l'idée, est-ce qu'elle procède à la manière d'un œil ou est-ce qu'elle procède aussi à la manière d'un toucher ? Toucher qui serait alors purement spirituel, comme l'œil qui serait également spirituel. Cet œil, c'est le troisième œil. Ce serait une manière de dire, mais il leur faut bien l'analogie. Il faut bien à Platon des raisonnements analogiques. Alors toute ma remarque consiste à dire que l'âme pure n'a pas plus d'œil que de toucher, elle est en rapport avec les idées. Mais ça n'empêche pas que le philosophe, pour parler de cette appréhension de l'idée par l'âme, doit se demander quel est le rôle d'un analogon d'œil et d'un analogon de toucher ? Un analogue d'œil et un analogue de toucher dans la saisie de l'idée. Il y a bien ces deux *analogia* car l'idée est constamment... Ça, c'était la première conception de la limite-contour.

La conception stoïcienne : action-espace

Or, qu'est-ce qu'il se passe lorsque, quelques siècles plus tard, on se fait de la limite une tout autre conception, et que les signes les plus divers nous en viennent ? Premier exemple, avec les stoïciens. Ils s'en prennent très violemment à Platon. Les stoïciens, ce ne sont pas les Grecs ; ils sont au pourtour du monde grec. Et ce monde grec a beaucoup changé. Il y a eu le problème de comment faire le monde grec, puis Alexandre. Voilà que ces stoïciens attaquent Platon, il y a un nouveau courant oriental. Les stoïciens nous disent que Platon et les Idées, ce n'est pas cela qu'il nous faut, c'est une conception insoutenable. Le contour de quelque chose, c'est l'endroit où la chose cesse d'être. Le contour du carré, ce n'est pas du tout là où se finit le carré. Vous voyez que c'est très fort, comme objection. Ils prennent à la lettre ce platonisme que j'ai esquissé très sommairement, à savoir que la forme intelligible, c'est la forme rapportée à un tact spirituel, c'est-à-dire la figure rapportée au contour. Ils diront, comme Aristote, que l'exemple du sculpteur, c'est complètement artificiel. La nature n'a jamais procédé par moulage. Ces exemples ne sont pas pertinents, disent-ils. Dans quel cas est-ce que la nature procède avec des moules ? Il faudrait les compter, c'est sûrement dans les phénomènes superficiels que la nature procède avec des moules. Ce sont des phénomènes dits superficiels précisément parce qu'ils affectent les surfaces, mais la nature, en profondeur, ne procède pas avec des moules. J'ai le bonheur d'avoir un enfant qui me ressemble. Je n'ai pas envoyé un moule. Remarquez que des biologistes, jusqu'au XVIII^e siècle, se sont accrochés à l'idée du moule. Ils ont insisté sur le spermatozoïde analogue à un moule, ce n'est pas bien raisonnable. Buffon là-dessus avait de grandes idées. Il disait que si l'on veut comprendre quelque chose à la production du vivant, il faudrait s'élever jusqu'à l'idée d'un moule intérieur. Le concept de Buffon, « moule intérieur », pourrait nous servir. Ça veut dire quoi ? C'est gênant parce qu'on pourrait aussi bien parler d'une surface massive. Il dit que le moule intérieur, c'est un concept contradictoire. Il y a des cas où on est obligé de penser par concept contradictoire. Le moule, par définition, est extérieur. On ne moule pas l'intérieur. C'est dire que, pour le vivant déjà, le thème du moule ne marche pas. Pourtant il y a bien une limite du vivant. Les stoïciens sont en train de tenir quelque chose de très fort : la vie ne procède pas par moulage. Aristote a pris des exemples artificiels. Et sur Platon, ils se déchaînent encore plus : l'idée du carré. Comme si c'était sans importance que le carré soit fait en bois, ou en marbre, ou en ce que vous voulez. Mais ça compte beaucoup. Quand on définit une figure par ses contours, disent les stoïciens, à ce moment là tout ce qui se passe à l'intérieur, ça n'a plus d'importance. C'est à cause de ça, disent les stoïciens, que Platon a pu abstraire l'idée pure. Ils dénoncent une espèce de tour de passe-passe. Et ce que disent les stoïciens cesse d'être simple : ils sont en train de se faire de la limite une tout autre image.

Quel est leur exemple, opposé à la figure optique-tactile ? Ils vont opposer des problèmes de vitalité. Où s'arrête l'action ? Au contour. Mais ça, ça n'a aucun intérêt. La question, ce n'est pas du tout où s'arrête une forme, parce que c'est déjà une question abstraite et artificielle. La vraie question, c'est : où s'arrête une action ? Toute chose a-t-elle un contour ? Bateson, qui est un génie, a écrit un petit texte qui s'appelle « Toute chose a-t-elle un contour ? » Prenons l'expression « hors du sujet », c'est-à-dire en dehors du sujet. Est-ce que ça veut dire que le sujet a un contour ? Peut-être. Sinon, est-ce que ça veut dire hors limites ? A première vue, ça a l'air spatial. Mais est-ce que c'est le même espace ? Est-ce que le hors limites et le hors du contour appartiennent au même espace ? Est-ce que la conversation ou mon cours d'aujourd'hui a un contour ? Ma réponse est oui. On peut le toucher.

Corps, action, lumière : exemples

La graine de tournesol

Revenons aux stoïciens. Leur exemple favori c'est : jusqu'où va l'action d'une graine ? Une graine de tournesol perdue dans un mur est capable de faire sauter ce mur. Une chose qui avait un si petit contour. Jusqu'où va la graine de tournesol, est-ce que ça veut dire jusqu'où va sa surface ? Non, la surface, c'est là où se termine la graine. Dans leur théorie de l'énoncé, ils diront que ça énonce exactement ce que la graine n'est pas. C'est-à-dire là où la graine n'est plus, mais sur ce qu'est la graine, ça ne nous dit rien. Ils diront de Platon que, avec sa théorie des idées, il nous dit très bien ce que les choses ne sont pas, mais il ne nous dit rien sur ce que sont les choses. Les stoïciens lancent triomphants : « **Les choses sont des corps. » Des corps, et pas des idées. Les choses sont des corps, ça veut dire que les choses sont des actions.** La limite de quelque chose, c'est la limite de son action et non pas le contour de sa figure.

La forêt

Exemple encore plus simple : vous marchez dans la forêt touffue, vous avez peur. Enfin, vous arrivez et petit à petit, la forêt s'est éclaircie, vous êtes content. Vous arrivez à un endroit et vous dites : « Ouf, voici la lisière. » La lisière de la forêt, c'est une limite. Est-ce que ça veut dire, que la forêt se définit par son contour ? C'est une limite de quoi ? Est-ce une limite de la forme de la forêt ? C'est limite de l'action de la forêt, c'est-à-dire que la forêt qui avait tant de puissance arrive à la limite de sa puissance, elle ne peut plus mordre sur le terrain, elle s'éclaircit. Ce qui montre que ce n'est pas un contour, c'est que vous ne pouvez même pas assigner le moment précis où ce n'est plus la forêt. Il y avait tendance, et cette fois la limite n'est pas séparable, une espèce de tension vers la limite. C'est une limite dynamique qui s'oppose à la limite contour. **La chose n'a pas d'autre limite que la limite de sa puissance ou de son action.** La chose est donc puissance et non pas forme. La forêt ne se définit pas par une forme, elle se définit par une puissance : puissance de faire pousser des arbres jusqu'au moment où elle ne peut plus. La seule question que j'ai à poser à la forêt, c'est : quelle est ta puissance ? C'est-à-dire : jusqu'où iras-tu ? Voilà ce que les stoïciens découvrent et ce qui les autorise à dire : tout est corps. Lorsqu'ils disent que tout est corps, ils ne veulent pas dire que tout est chose sensible, parce qu'ils ne sortiraient pas du point de vue platonicien. S'ils définissaient la chose sensible par forme et contour, ça n'aurait aucun intérêt. Lorsqu'ils disent que tout est corps, par exemple un cercle ne s'étend pas dans l'espace de la même façon s'il est en bois ou en marbre. Bien plus, tout est corps signifiera qu'un cercle rouge et un cercle bleu ne s'étendent pas dans l'espace de la même façon. Donc, c'est la tension. Quand ils disent que toutes les choses sont des corps, ils veulent dire que toutes les choses se définissent par *tonos*, l'effort contracté qui définit la chose. L'espèce de contraction, la force embryonnée qui est dans la chose, si vous ne la trouvez pas, vous ne connaissez pas la chose. Ce que Spinoza reprendra avec l'expression, « qu'est-ce que peut un corps ? »

La lumière

Autre exemple. Après les stoïciens, au début du christianisme, se développe un type de philosophie très extraordinaire : l'école néo-platonicienne. Le préfixe néo est particulièrement bien fondé. C'est en s'appuyant sur des textes de Platon extrêmement importants que les néo-platoniciens vont complètement décentrer tout le platonisme. Si bien que, en un certain sens, on pourrait dire que ça y était déjà chez Platon. Seulement, ça y était comme pris dans un ensemble qui n'était pas celui-là. Plotin, on en a recueilli les Ennéades. Parcourez l'Ennéade IV, livre 5. Vous verrez une espèce de prodigieux cours sur la lumière, texte prodigieux où Plotin va essayer de montrer que la lumière ne peut être comprise ni en fonction du corps émetteur, ni en fonction du corps récepteur. Son problème, c'est que la lumière fait partie de ces choses bizarres qui vont être, pour Plotin, les vraies choses idéales. On ne peut plus dire qu'elle commence là et qu'elle finit là. Où commence une lumière ? Où finit une lumière ? Pourquoi ne pouvait-on pas dire la même chose trois siècles plus tôt ? Pourquoi est-ce apparu dans le monde dit alexandrin ? C'est un manifeste pour un monde optique pur. La lumière n'a pas de limite tactile, et

pourtant il y a bien une limite. Mais ce n'est pas une limite telle que je pourrais dire ça commence là et ça finit là. Je ne pourrais dire ça. En d'autres termes, la lumière va jusqu'où va sa puissance. Plotin est hostile aux stoïciens, il se dit platonicien. Mais il pressentait l'espèce de retournement du platonisme qu'il est train de faire. **C'est avec Plotin que commence, en philosophie, un monde optique pur.** Les idéalités ne seront plus qu'optiques. Elles seront lumineuses, sans aucune référence tactile. Dès lors la limite est d'une toute autre nature. La lumière fouille les ombres. Est-ce que l'ombre fait partie de la lumière ? Oui, elle fait partie de la lumière et vous aurez une gradation lumière-ombre qui développera l'espace. Ils sont en train de trouver que, plus profond que l'espace, il y a la spatialisation. Ça, Platon ne le savait pas. Si vous lisez les textes de Platon sur la lumière – la République, fin du livre 6 –, et, en face, les textes de Plotin, vous voyez qu'il fallait quelques siècles entre un texte et l'autre. Il faut ces nuances. Ce n'est plus le même monde. Vous le savez de certitude avant de savoir pourquoi, que la manière dont Plotin extrait ses textes de Platon, développe pour lui-même un thème de la lumière pure. Ça ne pouvait pas être dans Platon. **Encore une fois, le monde de Platon n'était pas un monde optique, mais un monde tactile-optique.** La découverte d'une lumière pure, de la suffisance de la lumière pour constituer un monde, cela implique que, sous l'espace, on ait découvert la spatialisation. Ça n'est pas une idée platonicienne, pas même dans le Timée. L'espace saisi comme le produit d'une expansion, c'est-à-dire que l'espace est second par rapport à l'expansion et non pas premier. L'espace est le résultat d'une expansion, ça c'est une idée qui, pour un Grec classique, serait incompréhensible. C'est une idée qui vient d'Orient. Que la lumière soit spatialisante, ce n'est pas elle qui est dans l'espace, c'est elle qui constitue l'espace. Ce n'est pas une idée grecque.

L'art byzantin

Encore quelques siècles après éclate une forme d'art qui a une très grande importance, l'art byzantin. C'est un problème pour les critiques d'art que de rechercher en quoi, à la fois l'art byzantin reste lié à l'art grec classique, et, d'un autre point de vue, rompt complètement avec l'art grec classique. Si je prends le meilleur critique à cet égard, Riegl, il dit une chose rigoureuse : « Dans l'art grec, vous avez un primat de l'avant-plan. » La différence entre l'art grec et l'art égyptien, c'est que dans l'art grec se fait la distinction d'un avant-plan et d'un arrière-plan, tandis que dans l'art égyptien, en gros, les deux sont sur le même plan – le bas-relief. Je résume très sommairement. L'art grec, c'est le temple grec, c'est l'avènement du cube. Les égyptiens, c'était la pyramide, des surfaces planes. Où que vous vous mettiez vous êtes toujours sur une surface plane. C'est diabolique, car c'est une manière de cacher le volume. Ils mettent le volume dans un petit cube qui est la chambre funéraire, et ils mettent des surfaces planes, des triangles isocèles, pour cacher le cube. Les égyptiens ont honte du cube. Le cube, c'est l'ennemi, c'est le noir, l'obscur, c'est le tactile. Les grecs inventent le cube. Ils font des temples cubiques, c'est-à-dire qu'ils décalent l'avant-plan et l'arrière-plan. Mais, dit Riegl, il y a un primat de l'avant-plan, et le primat de l'avant-plan est lié à la forme parce que c'est la forme qui a le contour. C'est pour ça qu'il définira le monde grec comme un monde tactile-optique. Les byzantins, c'est très curieux. Ils nichent les mosaïques, ils les reculent. Il n'y a pas de profondeur dans l'art byzantin, et pour une raison très simple, c'est que la profondeur, elle est entre l'image et moi. Toute la profondeur byzantine, c'est l'espace entre le spectateur et la mosaïque. Si vous supprimez cet espace, c'est comme si vous regardiez un tableau hors de toute condition de perception – c'est odieux. Les byzantins font un coup de force énorme. Ils mettent le privilège dans l'arrière-plan, et toute la figure va sortir de l'arrière-plan. Toute l'image va sortir de l'arrière-plan. Mais à ce moment-là, comme par hasard, la formule de la figure ou de l'image, ce n'est plus forme-contour. Forme-contour, c'était pour la sculpture grecque. Et pourtant il y a bien une limite, il y a même des contours, mais ce n'est pas ça qui agit, ce n'est plus par là que l'œuvre agit, contrairement à la statuaire grecque où le contour capte la lumière. Pour la mosaïque byzantine, c'est lumière-couleur, c'est-à-dire que ce qui définit, que ce qui marque les limites, ça n'est plus forme-contour, mais c'est le couple lumière-couleur – c'est-à-dire que la figure se poursuit jusqu'où va la lumière qu'elle capte ou qu'elle émet, et jusqu'où va la couleur dont elle est composée. L'effet sur le spectateur est prodigieux, à savoir qu'un œil noir va exactement jusqu'où ce noir rayonne. D'où l'expression de ces figures dont le visage est dévoré par les yeux.

En d'autres termes, il n'y a plus un contour de la figure, il y a une expansion de la lumière-couleur. La figure ira jusqu'où elle agit par lumière et par couleur. C'est le renversement du monde grec. Les grecs n'avaient pas su ou pas voulu procéder à cette libération de la lumière et de la couleur. C'est avec l'art byzantin que se libèrent et la couleur et la lumière par rapport à l'espace parce que ce qu'ils découvrent, c'est que la lumière et la couleur sont spatialisantes. Donc l'art ne doit pas être un art de l'espace, ce doit être un art de la spatialisation de l'espace. Entre l'art byzantin et les textes un peu antérieurs de Plotin sur la lumière, il y a une résonance évidente. Ce qui s'affirme, c'est une même conception de la limite. Il y a une limite-contour et il y a une limite-tension. Il y a une limite-espace et il y a une limite-spatialisation.

10.03.81 - Infini actuel-éternité.

Confrontation avec le commentaire de Guérout.
Logique des relations.

Cette semaine et l'autre semaine je parle encore de Spinoza, et puis c'est fini. À moins que vous ayez des questions à poser, ce que je voudrais beaucoup. Alors voilà : mon rêve, ce serait que ce soit très clair pour vous, cette conception de l'individualité telle qu'on essayait de la dégager dans la philosophie de Spinoza, parce que, finalement, il me semble que c'est un des éléments les plus nouveaux du spinozisme. C'est cette manière dont l'individu, comme tel, va être porté, rapporté, reporté dans l'Être.

Et pour essayer de faire comprendre cette conception de l'individualité qui me semble si nouvelle chez Spinoza, je reviens toujours au thème : c'est comme si un individu, un individu quelconque, avait trois couches, comme s'il était composé, là, de trois couches. On avait avancé, au moins dans la première dimension, dans la première couche de l'individu, et je dis : bien oui, tout individu a une infinité de parties extensives. C'est ça le premier point : une infinité de parties extensives. En d'autres termes, il n'y a d'individu que composé. Un individu simple, je crois que, pour Spinoza, c'est une notion dénuée de sens. Tout individu, comme tel, est composé d'une infinité de parties. J'essaie de résumer très vite : qu'est-ce que ça veut dire cette idée que l'individu est composé d'une infinité de parties ? Qu'est-ce que c'est, ces parties ? Encore une fois, c'est ce que Spinoza appelle les corps les plus simples : tout corps est composé d'une infinité de corps très simples.

Un individu est composé d'une infinité de parties extensives...

L'infini actuel est composé de termes ultimes...

Mais qu'est-ce que c'est, des corps très simples ? On était arrivé à un statut assez précis : ce ne sont pas des atomes, c'est-à-dire des corps finis, et ce ne sont pas non plus des indéfinis. C'est quoi ? Et là Spinoza appartient au XVII^e siècle. Encore une fois ce qui me frappe vraiment quant à la pensée du XVII^e siècle, c'est l'impossibilité de saisir cette pensée si on ne tient pas compte d'une des notions les plus riches à cette époque, qui est à la fois une notion métaphysique, physique, mathématique, etc. : **la notion d'infini actuel**. Or, l'infini actuel ce n'est ni du fini ni de l'indéfini.

Le fini ça signifie, avant tout, ça renvoie à, si je cherche la formule du fini, c'est : il y a un moment où vous devez vous arrêter. C'est-à-dire : lorsque vous analysez quelque chose il y aura toujours un moment où il faudra vous arrêter. Mettons, et pendant longtemps, ce moment du fini, ce moment fondamental du fini qui marque la nécessité à des termes finis, c'est tout ce qui a inspiré l'atomisme depuis Épicure, depuis Lucrèce : l'analyse rencontre une limite, cette limite c'est l'atome. L'atome est justiciable d'une analyse finie.

L'indéfini, c'est si loin que vous alliez, vous ne pourrez pas vous arrêter. C'est-à-dire : si loin que vous portiez l'analyse, le terme auquel vous arriverez pourra toujours être, à son tour, divisé et analysé. Il n'y aura jamais de dernier terme. Le point de vue de l'infini actuel, il me semble, dont on a perdu complètement le sens, et on a perdu ce sens-là pour mille raisons, je suppose, entre autre pour des raisons scientifiques, tout ça... Mais ce qui m'importe, ce n'est pas pourquoi on a perdu ce sens, c'est comme si j'arrivais à pouvoir restituer devant vous la manière dont ces penseurs pensaient. Réellement, c'est fondamental dans leur pensée. Encore une fois, si je considère que Pascal écrit des textes très représentatif du XVII^e siècle, c'est essentiellement les textes sur l'homme par rapport à l'infini. C'est des gens qui pensent vraiment naturellement, philosophiquement, en termes d'infini actuel.

Or cette idée d'un infini actuel, c'est-à-dire ni fini ni indéfini, ça revient à nous dire quoi ? Ça revient à nous dire : il y a des derniers termes, il y a des termes ultimes — vous voyez, ça c'est contre l'indéfini, ce n'est pas de l'indéfini puisqu'il y a des termes ultimes, seulement ces termes ultimes ils sont à l'infini. Donc ce n'est pas de l'atome. Ce n'est ni du fini ni de l'indéfini. L'infini est actuel, l'infini est en acte. En effet, l'indéfini c'est, si vous voulez, de l'infini, mais virtuel, à savoir : vous pouvez toujours aller plus loin. Là ce n'est pas ça ; ils nous disent : il y a des termes derniers. Les corps les plus simples pour Spinoza. C'est bien des termes ultimes, c'est bien des termes qui sont les derniers, que vous ne pouvez plus diviser. Seulement, ces termes ce sont des infiniment petits. Ce sont des infiniment petits, et c'est ça, l'infini actuel. Voyez que c'est une lutte contre deux fronts : à la fois contre le finitisme et contre l'indéfini. Qu'est-ce que ça veut dire ? Il y a des termes ultimes, mais ce ne sont pas des atomes puisque ce sont des infiniment petits, ou comme Newton dira, ce sont des évanouissants, des termes évanouissants.

... des quantités évanouissantes...

En d'autres termes, plus petits que toute quantité donnée. Qu'est-ce que ça implique ça ? Des termes infiniment petits, vous ne pouvez pas les traiter un par un. Là aussi c'est un non-sens : parler d'un terme infiniment petit que je considérerais singulièrement, ça n'a aucun sens. Les infiniment petits, ça ne peut aller que par collections infinies. Donc il y a des collections infinies d'infiniment petits. Les corps simples de Spinoza, ils n'existent pas un par un. Ils existent collectivement et non pas distributivement. Ils existent par ensembles infinis. Et je ne peux pas parler d'un corps simple, je ne peux pas parler que d'un ensemble infini de corps simples. Si bien qu'un individu n'est pas un corps simple, un individu, quel qu'il soit, et si petit soit-il, un individu a une infinité de corps simples, un individu a une collection infinie d'infiniment petits. C'est pourquoi, malgré toute la force du commentaire de Guérout sur Spinoza, je ne peux pas comprendre comment Guérout pose la question de savoir si les corps simples chez Spinoza n'auraient pas une figure et une grandeur... C'est évident que si les corps simples sont des infiniment petits, c'est-à-dire des quantités dites « évanouissantes », ils n'ont ni figure ni grandeur, pour une simple raison : c'est que ça n'a pas de sens. Un infiniment petit n'a ni figure ni grandeur. Un atome, oui, a une figure et une grandeur, mais un terme infiniment petit, par définition, ne peut pas avoir ni figure ni grandeur : il est plus petit que toute grandeur donnée. Alors, qu'est-ce qui a une figure et une grandeur ? Ce qui a une figure et une grandeur, là la réponse devient très simple, ce qui a une figure et une grandeur, c'est une collection, c'est une collection elle-même infinie d'infiniment petits. Ça oui, la collection infinie d'infiniment petits, elle a une figure et une grandeur. Si bien qu'on bute sur ce problème : oui, mais d'où elle vient cette figure et cette grandeur ? Je veux dire : si les corps simples sont tous des infiniment petits, qu'est-ce qui permet de distinguer telle collection infinie d'infiniment petits et telle autre collection infinie d'infiniment petits ? Du point de vue de l'infini actuel, comment est-ce qu'on peut faire des distinctions dans l'infini actuel ? Ou bien alors est-ce qu'il n'y a qu'une seule collection ? Une seule collection de tous les infiniment petits possibles ? Or Spinoza est très ferme, là. Il nous dit : à chaque individu correspond une collection infinie de corps très simples, chaque individu est composé d'une infinité de corps très simples.

Il faut donc que j'ai le moyen de reconnaître la collection d'infiniment petits qui correspond à tel individu, et celle qui correspond à tel autre individu. Comment est-ce que ça se fera ? Avant d'arriver à cette question, essayons de voir comment sont ces infiniment petits. Ils entrent donc dans des collections infinies, et, je crois que là le XVII^e siècle a tenu quelque chose que les mathématiques, avec de tout autres moyens, de tout autres procédés – je ne veux pas faire de rapprochements arbitraires – mais que les mathématiques modernes redécouvriront avec de tout autres procédés, à savoir : une théorie des ensembles infinis. Les infiniment petits entrent dans des ensembles infinis et ces ensembles infinis ne se valent pas. C'est-à-dire : il y a des distinctions entre ensembles infinis. Que ce soit Leibniz, que ce soit Spinoza, toute cette seconde moitié du XVII^e siècle est pénétrée de cette idée de l'infini actuel, l'infini actuel qui consiste en ces ensembles infinis d'infiniment petits. Mais alors, ces termes évanouissants, ces termes infiniment petits, quels sont leur... Comment ils sont ?

... qui n'ont pas d'intériorité

Je voudrais que ça prenne une figure un peu concrète. C'est évident qu'ils n'ont pas d'intériorité. J'essaie de dire d'abord ce qu'ils ne sont pas, avant de dire ce qu'ils sont. Ils n'ont aucune intériorité, ils entrent dans des ensembles infinis, l'ensemble infini peut avoir une intériorité. Mais ses termes extrêmes, infiniment petits, évanouissants, ils n'ont aucune intériorité, ils vont constituer quoi ? Ils vont constituer une véritable matière d'extériorité. Les corps simples n'ont les uns avec les autres que des rapports strictement extrinsèques, des rapports d'extériorité. Ils forment une espèce de matière, en suivant la terminologie de Spinoza : une matière modale, une matière modale de pure extériorité, c'est-à-dire : ils réagissent les uns sur les autres, ils n'ont pas d'intériorité, ils n'ont que des rapports extérieurs les uns avec les autres. Mais alors, je reviens toujours à ma question : s'ils n'ont que des rapports d'extériorité, qu'est-ce qui permet de distinguer un ensemble infini d'un autre ? Encore une fois tous les individus, chaque individu - là je peux dire chaque individu puisque l'individu ce n'est pas le corps très simple -, chaque individu, distributivement, à un ensemble infini de parties infiniment petites. Ces parties, elles sont actuellement données. Mais qu'est-ce qui distingue mon ensemble infini, l'ensemble infini qui me revient, et l'ensemble qui revient au voisin ?

... qui lui appartiennent sous un certain rapport...

D'où, et déjà on entame comme la seconde couche de l'individualité, ça revient à demander : sous quel aspect un ensemble infini de corps très simples appartiennent à tel ou tel individu ? Sous quel aspect ? C'est entendu, j'ai un ensemble infini de parties infiniment petites, mais sous quel aspect est-ce que cet ensemble infini m'appartient ? Sous quel aspect un ensemble infini de corps très simples appartiennent à tel ou tel individu. C'est entendu, j'ai

un ensemble infini, là, de parties infiniment petites. Mais sous quel aspect est-ce que cet ensemble infini m'appartient ? Vous voyez que j'ai juste à peine transformé la question parce que lorsque je demande sous quel aspect l'ensemble infini m'appartient-il, c'est une autre manière de demander qu'est-ce qui va me permettre de distinguer tel ensemble infini de tel autre ensemble infini. Encore une fois, à première vue, dans l'infini tout devrait se confondre, ça devrait être la nuit noire ou la lumière blanche. Qu'est-ce qui fait que je peux distinguer des infinis les uns des autres ? Sous quel aspect un ensemble infini est-il dit m'appartenir ou appartenir à quelqu'un d'autre ?

La réponse de Spinoza me semble être : un ensemble infini de parties infiniment petites m'appartient, à moi, et non pas à l'autre, dans la mesure où cet ensemble infini effectue un certain rapport. C'est toujours sous un rapport que les parties m'appartiennent. Au point que, si les parties qui me composent prennent un autre rapport, à ce moment là, elles ne m'appartiennent plus. Elles appartiennent à une autre individualité, elles appartiennent à un autre corps. D'où la question : quel est ce rapport ? Sous quel rapport des éléments infiniment petits peuvent-ils être dits appartenir à quelque chose ? Si je réponds à la question, j'ai vraiment la réponse que je cherchais ! J'aurais montré comment, à quelle condition, un ensemble infini peut être dit appartenir à une individualité finie. Sous quel rapport des infiniment petits peuvent-ils appartenir à une individualité finie ? Bon. La réponse de Spinoza, si je reste à la lettre de Spinoza, c'est : sous un certain rapport de mouvement et de repos. Seulement on en était toujours là, rapport de mouvement et de repos, nous savons que ça ne veut pas du tout dire — et que là on aurait tort de lire trop vite le texte —, ça ne veut pas du tout dire comme chez Descartes, une somme (ça on l'a vu : le rapport de mouvement et de repos, ça ne peut pas être la formule cartésienne mv , masse-vitesse). Non, il ne dirait pas « rapport ». Ce qui définit l'individu, c'est donc un rapport de mouvement et de repos parce que c'est sous ce rapport qu'une infinité de parties infiniment petites appartiennent à l'individu. Si bien que, qu'est-ce que c'est ce rapport de mouvement et de repos qu'il invoque tellement, Spinoza ?

Les pendules simples et composés

Là, je recommence une confrontation avec le commentaire de Guérout. Guérout fait une hypothèse extrêmement intéressante, mais là aussi je ne comprends pas ; je ne comprends pas pourquoi il fait cette hypothèse-là, mais elle est très intéressante. Il dit : finalement les rapports de mouvement et de repos c'est une vibration. À la fois c'est une réponse qui me paraît très curieuse. Il faut que la réponse soit très précise : c'est une vibration ! Ça veut dire quoi ? Ça voudrait dire que ce qui définit l'individu, au niveau de sa seconde couche, à savoir le rapport sous lequel des parties lui appartiennent, des parties infiniment petites lui appartiennent, c'est une façon de vibrer. Chaque individu... Tiens, ce serait bien, ça serait très concret, ce qui vous définirait, vous, moi, c'est qu'on aurait une espèce de manière de vibrer. Pourquoi pas ? Pourquoi pas... Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Ou bien c'est une métaphore, ou bien ça veut dire quelque chose. Une vibration, ça renvoie à quoi, en physique ? Ça renvoie au plus simple, à un phénomène bien connu qui est celui des pendules. Tiens, là l'hypothèse de Guérout semble prendre un sens très intéressant parce que la physique, au XVII^e siècle, a beaucoup avancé l'étude des corps tournants et des pendules, et notamment a fondé une distinction entre les pendules simples et les pendules composés. Alors bon... à ce moment-là vous voyez que l'hypothèse de Guérout deviendrait celle-ci : chaque corps simple est un pendule simple, et l'individu qui a une infinité de corps simples, c'est un pendule composé. On serait tous des pendules composés. C'est bien, ça ! ou des disques tournants. C'est une conception intéressante de chacun de nous. Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? En effet, un pendule simple, il se définit par quoi ? Il se définit, si vous vous souvenez vaguement des souvenirs de physique, mais de physique très simple, il se définit d'une certaine manière par un temps, un temps de vibration ou un temps d'oscillation. Pour ceux qui se rappellent, il y a la fameuse formule : $t = \pi \sqrt{l/g}$ racine de l sur g . « t » c'est la durée de l'oscillation, « l » c'est la longueur du fil auquel est suspendu le pendule, « g » c'est ce qu'on appelle au XVII^e siècle l'intensité de la pesanteur, peu importe... Bien. Ce qui est important c'est que dans la formule, voyez qu'un pendule simple a un temps d'oscillation qui est indépendant de l'amplitude de l'oscillation, c'est-à-dire de la distance entre le point d'équilibre et le point où vous éloignez la tige du pendule, donc tout à fait indépendant de l'amplitude de l'oscillation, indépendant de la masse du pendule — ça répond bien à la situation d'un corps infiniment petit, et indépendant du poids du fil. Poids du fil, masse du pendule, n'entreront en jeu que du point de vue du pendule composé. Donc il semble que, à mille égards, l'hypothèse de Guérout marche. Donc il faudrait dire : voilà une réponse. C'est bien. C'est une réponse, très bien. Les individus pour Spinoza, ce serait des espèces de pendules composés, composés chacun d'une infinité de pendules simples. Et ce qui définirait un individu, c'est une vibration. Bon.

Alors je dis avec beaucoup de liberté, comme ça, je développe ça pour ceux qui s'intéressent très techniquement à Spinoza, les autres vous pouvez en retenir ce que vous voulez... À la fois c'est curieux parce que, à la fois cette hypothèse elle m'attire, et je ne vois pas bien pourquoi. Il y a une chose qui me gêne : c'est que c'est vrai que toute l'histoire des pendules et des disques tournants, au XVII^e siècle, elle est très poussée ; mais justement, si c'est ça que Spinoza avait voulu dire, pourquoi il ne ferait aucune allusion à ces problèmes de vibrations, même dans ses

lettres ? Et puis surtout, surtout, le modèle du pendule ne rend pas du tout compte, à ce qui me paraît pour moi l'essentiel, à savoir : cette présence de l'infini actuel et le terme « infiniment petit ». Vous voyez la réponse de Guérout, en tant qu'il commente Spinoza, c'est : le rapport de mouvement et de repos doit se comprendre comme la vibration du pendule simple. Voilà. Je ne dis pas du tout que j'ai raison, vraiment pas... Je dis : s'il est vrai que les corps très simples — c'est pour ça d'ailleurs que Guérout a besoin d'affirmer que les corps très simples ont quand même, chez Spinoza, une figure et une grandeur. Supposez au contraire — mais je ne dis pas du tout que j'ai raison —, supposez que les corps très simples soient vraiment des infiniment petits, c'est-à-dire qu'ils n'ont ni figure ni grandeur. À ce moment-là, le modèle du pendule simple ne peut pas marcher, et ça ne peut pas être une vibration qui définit le rapport de mouvement et de repos.

En revanche on a une autre voie, puis vous pouvez peut-être en trouver d'autres — sûrement vous pouvez en trouver d'autres. L'autre voie ce serait ceci : encore une fois je reviens à ma question, entre des termes supposés infiniment petits, quels types de rapports peut-il y avoir ? La réponse est toute simple : entre des termes infiniment petits, si on comprend ce que veut dire au XVII^e siècle l'infiniment petit, c'est-à-dire : qui n'a pas d'existence distributive, mais qui entre nécessairement dans une collection infinie, eh bien, entre termes infiniment petits, il ne peut y avoir qu'un type de rapport : des rapports différentiels. Pourquoi ? Les termes infiniment petits, c'est des termes évanouissants, c'est-à-dire les seuls rapports que peuvent avoir entre eux des termes infiniment petits, c'est des rapports qui subsistent lorsque les termes s'évanouissent. Une question toute simple, c'est : qu'est-ce que des rapports tels qu'ils subsistent lorsque leurs termes s'évanouissent ?

Les trois types de rapports

Faisons là des mathématiques très très simples. Je vois, si j'en reste au XVII^e siècle et à un certain état des mathématiques, et ce que je dis est très rudimentaire, je vois comme bien connus au XVII^e siècle trois types de rapports :

- il y a des rapports fractionnaires qui sont connus depuis très très longtemps ;
- il y a des rapports algébriques qui sont connus — qui étaient pressentis bien avant, ça va de soi —, mais qui ont reçu un statut très ferme, au XVI^e et au XVII^e siècle. Au XVII^e siècle avec Descartes, c'est-à-dire dans la première moitié du XVII^e ;
- et enfin des rapports différentiels, qui au moment de Spinoza et de Leibniz, sont la grande question des mathématiques de cette époque.

Je donne des exemples. Je voudrais que ce soit limpide pour vous, même si ce n'est pas des mathématiques que je fais, pas du tout :

- exemple de rapport fractionnaire : $\frac{2}{3}$;
- exemple de rapport algébrique : $ax+by = \text{etc.}$ D'où vous pouvez tirer $x/y =$;
- exemple de rapport différentiel, on l'a vu : $dx/dy = z$.

Bien. Quelle différence il y a-t-il entre ces trois types de rapports ? Je dirais que le rapport fractionnaire, c'est déjà très intéressant parce que sinon on pourrait faire comme une échelle : le rapport fractionnaire il est irréductiblement un rapport. Pourquoi ? Si je dis $\frac{2}{3}$. $\frac{2}{3}$, encore une fois ce n'est pas un nombre. Pourquoi est-ce que $\frac{2}{3}$, ce n'est pas un nombre ? c'est parce que il n'y a pas de nombre assignable qui multiplié par 3 donne 2. Donc ce n'est pas un nombre. Une fraction ce n'est pas un nombre, c'est un complexe de nombres, que je décide, par convention, de traiter comme un nombre ; c'est-à-dire que je décide par convention de soumettre aux règles de l'addition, de la soustraction, de la multiplication. Mais une fraction n'est évidemment pas un nombre. Une fois que j'ai trouvé la fraction, je peux traiter les nombres comme des fractions, c'est-à-dire, une fois que je dispose du symbolisme fractionnaire, je peux traiter un nombre, par exemple, comme une fraction 2 : je peux toujours écrire 4 sur 2 ; 4 sur 2 = 2. Mais les fractions, dans leur irréductibilité aux nombres entiers, ne ont pas des nombres, c'est des complexes de nombres entiers. C'est des complexes de nombres entiers. Bon. Donc déjà la fraction fait surgir une sorte d'indépendance du rapport par rapport à ses termes. Dans cette question très importante d'une logique des rapports, tout le point de départ d'une logique des rapports c'est évidemment : en quel sens y a-t-il une consistance du rapport indépendamment de ses termes ? Le nombre fractionnaire me donnerait déjà comme une espèce de première approximation, mais ça n'empêche pas que, dans le rapport fractionnaire, les termes doivent être encore spécifiés. Les termes doivent être spécifiés, c'est à dire que vous pouvez toujours écrire 2 sur 3, mais le rapport est entre deux termes : 2 et 3. Il est irréductible à ces termes puisque lui-même n'est pas un nombre mais un complexe de nombres ; mais les termes doivent être spécifiés, les termes doivent être donnés. Dans une fraction, le rapport est comme indépendant de ses termes, oui, mais les termes doivent être donnés.

Un pas de plus. Quand je tiens un rapport algébrique du type x sur y , cette fois-ci je n'ai pas des termes donnés, j'ai deux variables. J'ai des variables. Vous voyez que tout se passe comme si le rapport avait acquis un degré d'indépendance supérieur par rapport à ses termes. Je n'ai plus besoin d'assigner une valeur déterminée. Dans un rapport fractionnaire je ne peux pas échapper à ceci : je dois assigner une valeur déterminée aux termes du rapport. Dans un rapport algébrique je n'ai même plus besoin d'assigner une valeur déterminée aux termes du rapport. Les termes du rapport sont des variables. Mais ça n'empêche pas qu'il faut encore que mes variables aient une valeur déterminable. En d'autres termes x et y peuvent avoir toutes sortes de valeurs singulières, mais ils doivent en avoir une. Vous voyez, dans le rapport fractionnaire, je ne peux avoir qu'une valeur singulière, ou des valeurs singulières équivalentes. Dans un rapport algébrique je n'ai plus besoin d'une valeur singulière, ça n'empêche pas que mes termes continuent à avoir une valeur spécifiée, et le rapport est bien indépendant de toute valeur particulière de la variable, mais il n'est pas indépendant d'une valeur déterminable de la variable.

Le rapport différentiel

Ce qu'il y a de très nouveau avec le rapport différentiel, c'est qu'on fait comme un troisième pas. Lorsque je dis dy sur dx , vous vous rappelez ce qu'on a vu : dy par rapport à y égal zéro ; c'est une quantité infiniment petite. Dx par rapport à x égal zéro ; donc je peux écrire, et ils écrivent constamment au XVIIe siècle, sous cette forme : dy sur $dx = 0$ sur 0 . Or le rapport 0 sur 0 n'est pas égal à 0 . En d'autres termes quand les termes s'évanouissent, le rapport subsiste. Cette fois-ci les termes entre lesquels le rapport s'établit ne sont ni déterminés, ni même déterminables. Seul est déterminé le rapport entre ses termes. C'est là que la logique va faire un bond, mais un bond fondamental. Est découvert un domaine, sous cette forme du calcul différentiel est découvert un domaine où les relations ne dépendent plus de leurs termes : les termes sont réduits à des termes évanouissants, à des quantités évanouissantes, et le rapport entre ces quantités évanouissantes n'est pas égal à 0 . Au point que j'écrirais, là je rends tout très sommaire : dy sur $dx = z$. Qu'est-ce que ça veut dire « $= z$ » ? Ça veut dire, bien sûr, que le rapport différentiel dy sur dx , qui se fait entre quantités évanouissantes de y et quantités évanouissantes de x , ne nous dit strictement rien sur x et y , mais nous dit quelque chose sur z . Par exemple, appliqué au cercle, le rapport différentiel dy sur dx nous dit quelque chose sur une tangente dite « tangente trigonométrique ».

Pour en rester au plus simple, il n'y a besoin de rien comprendre, je peux donc écrire $dy/dx = z$. Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Voyez que le rapport, tel qu'il subsiste lorsque ses termes s'évanouissent, va renvoyer à un troisième terme, z . C'est intéressant ; ça devrait être très intéressant : c'est à partir de là qu'une logique des relations est possible. Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? On dira de z que c'est la limite du rapport différentiel. En d'autres termes le rapport différentiel tend vers une limite. Lorsque les termes du rapport s'évanouissent, x et y , et deviennent dy et dx , lorsque les termes du rapport s'évanouissent, le rapport subsiste parce que il tend vers une limite : z . **Lorsque le rapport s'établit entre termes infiniment petits, il ne s'annule pas en même temps que ses termes, il tend vers une limite.** C'est la base du calcul différentiel tel qu'il est compris ou interprété au XVIIe siècle.

Rapports de mouvement et de repos

Dès lors vous comprenez évidemment pourquoi cette interprétation du calcul différentiel ne fait qu'un avec la compréhension d'un infini actuel, c'est-à-dire avec l'idée de quantités infiniment petites de termes évanouissants. Dès lors, moi ma réponse à la question : mais qu'est ce que c'est au juste, ce dont Spinoza nous parle lorsqu'il parle de rapports de mouvement et de repos, de proportions de mouvement et de repos, et dit : des infiniment petits, **une collection infinie d'infiniment petits appartient à tel individu sous tel rapport de mouvement et de repos**, qu'est-ce que c'est ce rapport ? Je ne pourrais pas dire comme Guérout que c'est une vibration qui assimile l'individu à un pendule, **c'est un rapport différentiel**. C'est un rapport différentiel tel qu'il se dégage dans les ensembles infinis, dans les ensembles infinis d'infiniment petits.

Et en effet, si vous reprenez la lettre de Spinoza dont je me suis beaucoup servi sur le sang, et les deux composantes du sang, le chyle et la lymphe, ça revient à nous dire quoi ? Ça revient à nous dire qu'il y a des corpuscules de chyle, ou bien plus le chyle c'est un ensemble infini de corps très simples. La lymphe, c'est un autre ensemble infini de corps très simples. Qu'est-ce qui distingue les deux ensembles infinis ? C'est le rapport différentiel. Vous avez cette fois-ci un dy/dx qui est : les parties infiniment petites de chyle sur les parties infiniment petites de lymphe, et ce rapport différentiel tend vers une limite : le sang, à savoir, le chyle et la lymphe composent le sang. Si c'était ça, on pourrait dire pourquoi les ensembles infinis se distinguent ? C'est que les ensembles infinis de corps très simples n'existent pas indépendamment de rapports différentiels qu'il effectuent. Donc, c'est par abstraction que j'ai commencé par parler d'eux. Mais ils existent forcément, ils existent forcément sous tel ou tel rapport variables, ils ne peuvent pas exister indépendamment d'un rapport, puisque la notion même de terme infiniment petit ou de quantité évanouissante ne peut pas se définir indépendamment d'un rapport différentiel. Encore une

fois, dx ça n'a aucun sens par rapport à x , dy ça n'a aucun sens par rapport à y , seul a un sens la rapport dx sur dy (dx/dy). C'est dire que les infiniment petits n'existent pas indépendamment du rapport différentiel. Bon.

... qui définit la puissance de cet ensemble infini

Les rapports différentiels définissent la puissance d'un ensemble infini

Dès lors qu'est-ce qui me permet de distinguer un ensemble infini d'un autre ensemble infini ? Je dirais que les ensembles infinis ont des puissances différentes, et ce qui apparaît de toute évidence dans cette pensée de l'infini actuel, c'est l'idée de puissance d'un ensemble. Comprenez moi, je ne veux pas dire du tout, ça serait abominable de vouloir me faire dire qu'ils ont prévu des choses qui concernent très étroitement la théorie des ensembles dans les mathématiques du début du XXe siècle, je ne veux pas dire ça du tout. Je veux dire que dans leur conception, qui s'oppose absolument aux mathématiques modernes, qui est complètement différente, qui n'a rien à voir avec les mathématiques modernes, dans leur conception de l'infiniment petit et du calcul différentiel interprété dans la perspective de l'infiniment petit, ils dégagent nécessairement — et ça ce n'est pas propre à Leibniz, c'est vrai aussi de Spinoza, c'est vrai aussi de Malebranche. Tous ces philosophes de la seconde moitié du XVIIe siècle, dégagent l'idée des ensembles infinis qui se distinguent, non pas par leurs nombres, un ensemble infini par définition, il ne peut pas se distinguer d'un autre ensemble infini par le nombre de ses parties, puisque tout ensemble infini excède tout nombre assignable de parties — donc du point de vue du nombre des parties, il ne peut pas y en avoir un qui ait un plus grand nombre de parties qu'un autre. Tous ces ensembles sont infinis. Donc sous quel aspect se distinguent-ils ?

Pourquoi est ce que je peux dire : tel ensemble infini et non pas tel autre ? Je peux le dire, c'est tout simple : parce que les ensembles infinis se définissent comme infinis sous tel ou tel rapports différentiels. En d'autres termes les rapports différentiels pourront être considérés comme la puissance d'un ensemble infini. Dès lors un ensemble infini pourra être à une plus haute puissance qu'un autre ensemble infini. Ce n'est pas qu'il aura plus de parties, évidemment non, mais c'est que le rapport différentiel sous lequel l'infinité, l'ensemble infini de parties lui appartient, sera de plus haute puissance que le rapport sous lequel un ensemble infini appartient à un autre individu... *[Fin de la bande]*

Des rapports différentiels qui me caractérisent

Si on supprime ça, toute idée d'un infini actuel n'a aucun sens. C'est pour ça que, avec les réserves que j'ai dites tout à l'heure, pour mon compte, la réponse que je donnerais à : qu'est-ce que ce rapport de mouvement et de repos que Spinoza comme caractéristique de l'individu, c'est-à-dire comme définition de la seconde couche de l'individu, je dirais que, non, **c'est pas exactement une manière de vibrer**, peut-être qu'on pourrait réunir les deux points de vue, je n'en sais rien, mais **c'est un rapport différentiel**, et c'est le rapport différentiel qui définit la puissance. Dès lors, vous comprenez la situation, si — vous vous rappelez que les infiniment petits reçoivent constamment des influences du dehors, ils passent leur temps à être en rapport avec les autres collection d'infiniment petits.

Supposez qu'une collection d'infiniment petits soit déterminé du dehors à prendre un autre rapport que celui sous lequel elle m'appartient. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire : je meurs ! Je meurs. En effet, l'ensemble infini qui m'appartenait sous tel rapport qui me caractérise, sous mon rapport caractéristique, cet ensemble infini va prendre un autre rapport sous l'influence de causes extérieures. Reprenez l'exemple du poison qui décompose le sang : sous l'action de l'arsenic, les particules infiniment petites qui composent mon sang, qui composent mon sang sous tel rapport, vont être déterminées à entrer sous un autre rapport. Dès lors cet ensemble infini va entrer dans la composition d'un autre corps, ce ne sera plus le mien : je meurs ! Vous comprenez ? Bon. Si c'était vrai tout ça, si c'était vrai ? Il nous manque encore quelque chose, parce que ce rapport, il vient d'où ce rapport ?

Vous voyez que j'ai progressé, mais il me faut mes trois couches. Je ne peux pas m'en tirer autrement. Il me faut mes trois couches parce que je ne peux pas m'en tirer autrement. Je commence par dire : Je suis composé d'une infinité de parties évanouissantes et infiniment petites. Bon. Mais attention, ces parties m'appartiennent, elles me composent sous un certain rapport qui me caractérise. Mais ce rapport qui me caractérise, ce rapport différentiel ou bien plus, cette sommation, pas une addition mais cette espèce d'intégration de rapports différentiels, puisque en fait il y a une infinité de rapports différentiels qui me composent - mon sang, mes os, ma chair -, tout ça renvoie à toutes sortes de systèmes de rapports différentiels. Ces rapports différentiels qui me composent, c'est-à-dire qui font que les collections infinies qui me composent m'appartiennent effectivement à moi, et pas à un autre, tant que ça dure, puisque ça risque toujours de ne plus durer, si mes parties sont déterminées à entrer sous d'autres rapports, elles désertent mon rapport. Ah... elles désertent mon rapport. Encore une fois : je meurs ! Mais ça va engager

beaucoup de choses.
Qu'est-ce que ça veut dire mourir ; à ce moment là ? Ça veut dire que je n'ai plus de parties. C'est embêtant. Bien. Mais ce rapport qui me caractérise, et qui fait que les parties qui effectuent le rapport m'appartiennent dès lors qu'elles effectuent le rapport ; tant qu'elles effectuent le rapport différentiel, elles m'appartiennent à moi. Ce rapport différentiel, est-ce que c'est le dernier mot de l'individu ? Évidemment non, il faut bien en rendre compte à son tour. Qu'est-ce qu'il va exprimer, il dépend de quoi ? Qu'est-ce qui fait qu'il n'a pas sa propre raison, ce rapport différentiel ? Qu'est-ce qui fait que, moi, je sois caractérisé par tel rapport ou tel ensemble de rapports ?

Ces rapports expriment mon essence singulière

Dernière couche de l'individu, réponse de Spinoza : c'est que les rapports caractéristiques qui me constituent, c'est-à-dire qui font que les ensembles infinis qui vérifient ces rapports, qui effectuent ces rapports qui m'appartiennent, les rapports caractéristiques expriment quelque chose. Ils expriment quelque chose qui est mon essence singulière. Là Spinoza le dit [de manière] très ferme : **les rapports de mouvement et de repos ne font qu'exprimer une essence singulière**. Ça veut dire que aucun de nous n'a pas les mêmes rapports, bien entendu, mais ce n'est pas le rapport qui a le dernier mot. C'est quoi ? Est-ce que là on ne pourra pas rejoindre quelque chose de l'hypothèse de Guérout ? Dernière question : il y a donc une dernière couche de l'individu, à savoir, l'individu est une essence singulière. Vous voyez dès lors quelle formule je peux donner de l'individu : chaque individu est une essence singulière, laquelle essence singulière s'exprime dans des rapports caractéristiques de types rapports différentiels, et sous ces rapports différentiels des collections infinies d'infiniment petits appartiennent à l'individu. D'où une dernière question : qu'est-ce que c'est, cette essence singulière ? Est-ce que là, on ne pourra pas trouver, à ce niveau — si bien qu'il faudrait juste dire que Guérout, à la rigueur, s'est trompé de niveau —, à ce niveau quelque chose d'équivalent à l'idée de vibration ?

L'essence et l'existence

Qu'est-ce que c'est une essence singulière ? Attention, pour que vous compreniez la question, il faut presque consentir à pousser les conditions d'une telle question. Je ne suis plus dans le domaine de l'existence.

L'existence

Qu'est-ce que c'est, l'existence ? Qu'est-ce que ça veut dire, pour moi, exister ? On va voir que c'est assez compliqué chez Spinoza, parce qu'il donne une détermination très rigoureuse de ce qu'il appelle exister. Mais si on commence par le plus simple, je dirais : exister c'est avoir une infinité de parties extensives, de parties extrinsèques, avoir une infinité de parties extrinsèques infiniment petites, qui m'appartiennent sous un certain rapport. Tant que j'ai, en effet, des parties extensives qui m'appartiennent sous un certain rapport, des parties infiniment petites qui m'appartiennent, je peux dire : j'existe. Quand je meurs, encore une fois, là il faut bien cerner les concepts spinozistes, quand je meurs qu'est-ce qui se passe ? Mourir ça veut dire ça, exactement ceci, ça veut dire : les parties qui m'appartiennent cessent de m'appartenir. Pourquoi ? On a vu qu'elles ne m'appartiennent que dans la mesure où elles effectuent un rapport, rapport qui me caractérise. Je meurs lorsque les parties qui m'appartiennent ou qui m'appartenaient sont déterminées à rentrer sous un autre rapport qui caractérise un autre corps : je nourrirai les vers ! « Je nourrirai les vers », cela veut dire : les parties qui me composent entrent sous un autre rapport — je suis mangé par les vers. Mes corpuscules, à moi, qui passent sous le rapport des vers. Bon ! Ça peut arriver... Ou bien les corpuscules qui me composent, précisément, elles effectuent un autre rapport conforme au rapport de l'arsenic : on m'a empoisonné ! Bon.

La mort

Voyez qu'en un sens c'est très grave, mais c'est pas bien grave, pour Spinoza. Parce que, enfin, je peux dire que la mort, elle concerne quoi ? On peut dire d'avance, avant de savoir ce que c'est que ce qu'il appelle une essence, **la mort concerne essentiellement** une dimension fondamentale de l'individu, mais **une seule dimension, à savoir l'appartenance des parties à une essence**. Mais elle ne concerne ni le rapport sous lequel les parties m'appartiennent, ni l'essence. Pourquoi ? Vous avez vu que le rapport caractéristique, le rapport différentiel, ou les rapports différentiels qui me caractérisent, ils sont indépendants en eux-mêmes, ils sont indépendants des termes puisque les termes sont infiniment petits, et que le rapport, lui, au contraire, a une valeur finie : $dy/dx = z$. Alors, c'est bien vrai que mon rapport ou mes rapports cessent d'être effectués quand je meurs, il n'y a plus de parties qui effectuent. Pourquoi ? Parce que les parties se sont mises à effectuer d'autres rapports. Bien. Mais premièrement, il y a une vérité éternelle du rapport ; en d'autres termes il y a une consistance du rapport même quand il n'est pas effectué par des parties actuelles, il y a une actualité du rapport, même quand il cesse d'être effectué. **Ce qui disparaît avec la mort, c'est l'effectuation du rapport, ce n'est pas le rapport lui-même.**

Vous me direz : qu'est-ce qu'un rapport non effectué ? Je réclame cette logique de la relation telle qu'elle me paraît naître au début du XVII^e siècle, à savoir il a effectivement montré dans quelles conditions un rapport avait une consistance alors que ses termes étaient évanouissants. Il y a une vérité du rapport indépendamment des termes qui effectuent le rapport, et d'autre part il y a une réalité de l'essence qui s'exprime dans ce rapport, il y a une réalité de l'essence indépendamment de savoir si des parties actuellement données effectuent le rapport conforme à l'essence. En d'autres termes et **le rapport et l'essence seront dit éternels**, ou du moins avoir une espèce d'éternité — espèce d'éternité ne veut pas dire du tout une éternité métaphorique —, c'est un type d'éternité très précis, à savoir : espèce d'éternité chez Spinoza ça a toujours signifié ce qui est éternel en vertu de sa cause et non pas en vertu de soi-même, — donc l'essence singulière et les rapports caractéristiques dans lesquels cette essence s'exprime sont éternels, tandis que ce qui est transitoire, et ce qui définit mon existence c'est uniquement le temps durant lequel des parties extensives infiniment petites m'appartiennent, c'est-à-dire effectuent le rapport. Mais alors voilà donc qu'il faut dire que mon essence existe quand moi je n'existe pas encore, ou quand je n'existe plus. En d'autres termes il y a une existence de l'essence qui ne se confond pas avec l'existence de l'individu dont l'essence est l'essence. **Il y a une existence de l'essence singulière qui ne se confond pas avec l'existence de l'individu dont l'essence est l'essence.**

L'essence éternelle et l'existence temporaire

C'est très important parce que vous voyez où tend Spinoza, et tout son système est fondé là-dessus : c'est un système dans lequel tout ce qui est réel. Jamais, jamais n'est portée aussi loin une telle négation de la catégorie de possibilité. Les essences ne sont pas des possibles. Il n'y a rien de possible, tout ce qui est réel. En d'autres termes les essences ne définissent pas des possibilités d'existence, les essences sont elles-mêmes des existences.

Là il va beaucoup plus loin que les autres au XVII^e siècle — là je pense à Leibniz. Chez Leibniz, vous avez une idée d'après laquelle les essences c'est des possibilités logiques. Par exemple, il y a une essence d'Adam, il y a une essence de Pierre, il y a une essence de Paul, et c'est des possibles. Tant que Pierre, Paul, etc., n'existent pas, on ne peut définir l'essence que comme un possible, que comme quelque chose de possible. Simplement, Leibniz sera forcé, dès lors, de rendre compte de ceci : comment est-ce que le possible peu rendre compte, peut intégrer en soi la possibilité d'exister, comme s'il fallait grever la catégorie de possible d'une espèce de tendance à l'existence. Et, en effet, Leibniz développe une théorie très très curieuse, avec un mot qui est commun à Leibniz et à Spinoza, le mot de *conatus*, tendance, mais qui justement vont prendre chez Spinoza et chez Leibniz deux sens absolument différents. Chez Leibniz les essences singulières sont des possibles simplement ce sont des possibles spéciaux parce qu'ils tendent de toutes leurs forces à l'existence. Il faut introduire dans la catégorie logique de possibilité une tendance à l'existence.

Spinoza, je ne dis pas que c'est mieux — à votre choix — c'est vraiment une caractéristique de la pensée de Spinoza, pour lui, c'est la notion même de possible : il ne veut pas enrichir la notion de possible en la greffant d'une tendance à l'existence, ce qu'il veut c'est la destruction radicale de la catégorie de possible. Il n'y a que du réel. En d'autres termes l'essence ce n'est pas une possibilité logique, l'essence c'est une réalité physique. C'est une réalité physique, qu'est-ce que ça peut vouloir dire ? En d'autres termes, l'essence de Paul, une fois que Paul est mort, et bien elle reste une réalité physique. C'est un être réel. Donc il faudrait distinguer comme deux être réels : l'être de l'existence et l'être de l'essence de Paul. Bien plus, il faudrait distinguer comme deux existences : l'existence de Paul et l'existence de l'essence de Paul. **L'existence de l'essence de Paul, elle est éternelle, alors que l'existence de Paul, elle est transitoire, mortelle**, etc. Voyez, au point où on en est, si c'est bien ça, un thème très important de Spinoza c'est : mais qu'est-ce que ça va être cette réalité physique de l'essence ? Les essences ne peuvent pas être des possibilités logiques, si c'était des possibilités logiques, elle ne seraient rien : elles doivent être des réalités physiques. Mais attention ces réalités physiques ne se confondent pas avec la réalité physique de l'existence.

Le mur blanc

Qu'est-ce que la réalité physique de l'essence ? Spinoza se trouve prit dans un problème qui est très très compliqué, mais tellement bien. Je voudrais que ce soit limpide tout ça, je ne sais pas comment faire. Spinoza nous dit - tout à l'heure je dirai quand et où il nous dit ça - dans un très joli texte, il nous dit : imaginez un mur blanc. Un mur tout blanc. Il n'y a rien dessus. Puis vous arrivez avec un crayon, vous faites un bonhomme, et puis à côté vous dessinez un autre bonhomme. Voilà que vos deux bonhommes existent. Ils existent en tant que quoi ? Ils existent en tant que vous les avez tracés. Deux figures existent sur le mur blanc. Ces deux figures vous pouvez les appeler Pierre et Paul. Tant que rien n'est tracé sur le mur blanc, est-ce que quelque chose existe qui serait distinct du mur blanc ? Réponse de Spinoza, très curieuse : Non, à proprement parler, rien n'existe. Sur le mur blanc rien n'existe

tant que vous n'avez pas tracé les figures. Vous me direz que ce n'est pas compliqué, ça. Ce n'est pas compliqué. C'est un bien joli exemple parce que j'en aurais besoin la prochaine fois. À partir de maintenant, je n'ai plus qu'à commenter ce texte de Spinoza. Or, où se trouve ce texte ? Ce texte se trouve dans l'œuvre de jeunesse de Spinoza, œuvre qu'il n'a pas écrite que lui-même. C'est des notes d'auditeur, connu sous le titre « Le Court traité ». Le Court traité. Vous voyez pourquoi cet exemple est important.

L'étendue

Le mur blanc c'est quelque chose d'équivalent à ce que Spinoza appelle l'attribut. L'attribut, l'étendue. La question revient à dire : mais qu'est-ce qu'il y a dans l'étendue ? Dans l'étendue il y a l'étendue, le mur blanc égal mur blanc, étendue égale étendue ! Mais vous pouvez dire : des corps existent dans l'étendue. Oui, des corps existent dans l'étendue. D'accord. Qu'est-ce que c'est que l'existence des corps dans l'étendue ? L'existence des corps dans l'étendue, c'est lorsque effectivement ces corps sont tracés. Qu'est-ce que ça veut dire, effectivement tracés ? On a vu sa réponse, la réponse très stricte de Spinoza, c'est lorsque une infinité de parties infiniment petites sont déterminées à appartenir au corps. Le corps est tracé. Il y a une figure. Ce que Spinoza appellera mode de l'attribut c'est une telle figure. Donc les corps sont dans l'étendue exactement comme les figures tracées sur le mur blanc, et je peux distinguer une figure d'une autre figure, en disant précisément : telles parties appartiennent à telle figure, attention, telle autre partie, il peut y avoir des franges communes, mais qu'est-ce que ça peut faire, ça ? Ça veut dire qu'il y aura un rapport commun entre les deux corps. Oui, ça c'est possible, mais je distinguerai les corps existants. En dehors de ça, est-ce que je peux distinguer quelque chose ?

Il se trouve que le texte du Court traité, de jeunesse de Spinoza, semble dire : finalement, c'est impossible de distinguer quelque chose en dehors des modes existants, en dehors des figures. Si vous n'avez pas tracé de figure, vous ne pouvez pas distinguer quelque chose sur le mur blanc. Le mur blanc est uniformément blanc. Pardon de m'appesantir, c'est vraiment parce que c'est un moment essentiel dans la pensée de Spinoza. Et pourtant, déjà dans le Court traité, il nous dit : les essences sont singulières, c'est-à-dire il y a une essence de Pierre et de Paul qui ne se confond pas avec Pierre et Paul existants. Or, si les essences sont singulières, il faut bien distinguer quelque chose sur le mur blanc sans que les figures soient nécessairement tracées. Bien plus, si je saute à son œuvre définitive, l'Éthique, je vois que dans le Livre 2, proposition 7, 8 etc. Spinoza retrouve ce problème. Il dit, très bizarrement : les modes existent dans l'attribut comme de deux façons ; ils existent d'une part en tant qu'ils sont compris ou contenus dans l'attribut, et d'autre part en tant qu'on dit qu'ils durent. Deux existences : existence durante, existence immanente. Là je prends à la lettre le texte : « Les modes existent de deux manières, à savoir : les modes existants existent en tant qu'ils sont dits durer, et les essences de modes existent en tant qu'elles sont contenues dans l'attribut. » Bien. Ça se complique parce que les essences de mode sont encore une fois - et là c'est confirmé par tous les textes de l'Éthique - sont des essences singulières, c'est-à-dire que l'une ne se confond pas avec l'essence de l'autre. L'une ne se confond pas avec l'autre. Bon, très bien. Mais alors, comment est-ce qu'elles se distinguent dans l'attribut, les unes des autres ? Spinoza affirme qu'elles se distinguent, et puis là il nous abandonne. Est-ce qu'il nous abandonne vraiment ? ce n'est pas possible ! Une chose comme ça ce n'est pas imaginable. Il ne nous dit pas. D'accord.

Il donne un exemple, il nous donne un exemple géométrique, précisément, qui revient à dire : est-ce qu'une figure a un certain mode d'existence alors qu'elle n'est pas tracée ? Est-ce qu'une figure existe dans l'étendue alors qu'elle n'est pas tracée en extension ? Tout le texte semble dire : oui ; et tout le texte semble dire : complétez de vous même. Et c'est normal, peut-être qu'il nous donne tous les éléments de réponse. Compléter de nous-mêmes. Il faut ; on n'a pas le choix ! Ou bien on renonce à être spinoziste — ce n'est pas mal non plus —, ou bien il faut bien compléter de soi-même. Comment est-ce qu'on pourrait compléter de nous-mêmes ? C'est pour ça que je plaide comme je le disais au début de l'année, on plaide de soi-même d'une part avec son cœur, d'autre part avec ce qu'on sait. Le mur blanc ! Pourquoi parle-t-il du mur blanc ? Qu'est-ce que c'est cette histoire de mur blanc ? Après tout, les exemples en philosophie, c'est un peu aussi comme des clins d'œil. Vous me direz : alors que faire si on ne comprend pas le clin d'œil ? Pas grave. Pas grave du tout ! On passe à côté de mille choses. On fait avec ce qu'on a, on fait avec ce qu'on sait. Mur Blanc.

Mais après tout j'essaie de compléter avec mon cœur avant de compléter avec du savoir. Faisons appel à notre cœur. Je tiens d'un côté mon mur blanc, d'un autre côté mes dessins sur le mur blanc. J'ai dessiné sur le mur. Et ma question est ceci : est-ce que je peux distinguer sur le mur blanc des choses indépendamment de figures dessinées ? est-ce que je peux faire des distinctions qui ne soient pas des distinctions entre figures ? Là c'est comme un exercice pratique, il n'y a besoin de rien savoir. Simplement, je dis : vous lirez bien Spinoza si vous arrivez à ce problème ou à un problème équivalent. Il faut le lire suffisamment littéralement pour vous dire : ah bien oui, c'est ça le problème qu'il nous pose, et sa besogne à lui, c'est de poser si précisément le problème que — c'est

même un cadeau qu'il nous fait dans sa générosité infinie —, c'est de poser tellement bien le problème, il nous le fait poser si précisément que, évidemment, on se dise, la réponse c'est celle-ci, et on aura l'impression d'avoir trouvé la réponse. Il n'y a que les grands auteurs qui vous donnent cette impression. Ils s'arrêtent juste quand tout est fini, mais non, il y a un tout petit bout qu'ils n'ont pas dit. On est forcé de le trouver et on se dit : qu'est-ce que je suis bien ! qu'est-ce que je suis fort ! j'ai trouvé !

Les degrés comme distinction intrinsèque

Car au moment où je viens de poser la question comme ceci : est-ce quelque chose peut se distinguer sur le mur blanc, indépendamment des figures dessinées ? c'est évident que j'ai la réponse, déjà. Et que nous répondons tous en chœur, nous répondons : bien oui, il y a un autre mode de distinction. Il y a un autre mode de distinction qui est quoi ? C'est que le blanc a des degrés. Et je peux faire varier les degrés du blanc. Un degré de blanc se distingue d'un autre degré de blanc d'une toute autre façon qu'une figure sur le mur blanc se distingue d'une autre figure sur le mur blanc. En d'autres termes le blanc a, dirait-on en latin — on utilise toutes les langues pour essayer de mieux comprendre, même les langues qu'on ne connaît pas, quoi ! *[rires]* —, le blanc a des distinction de *gradus*, il y a des degrés, et les degrés ne se confondent pas avec des figures. Vous direz : tel degré de blanc, au sens de tel degré de lumière. Un degré de lumière, un degré de blanc, ce n'est pas une figure. Et pourtant deux degrés se distinguent, deux degrés ne se distinguent pas comme des figures dans l'espace. Je dirais des figures qu'elles se distinguent extrinsèquement, compte tenu de leurs parties communes. Je dirais des degrés que c'est un tout autre type de distinction, qu'il y a une distinction intrinsèque. Qu'est-ce que c'est ? Du coup je n'ai même plus besoin [...]

Qu'est-ce que c'est, le clin d'œil du point de vue du savoir ? On a commencé avec notre cœur en disant, oui, ça ne peut être que ça : il y a une distinction des degrés qui ne se confond pas avec la distinction des figures. La lumière a des degrés, et la distinction des degrés de lumière ne se confond pas avec la distinction des figures dans la lumière. Vous me direz que tout ça c'est enfantin ; mais ce n'est pas enfantin quand on essaie d'en faire des concepts philosophiques. Oui c'est enfantin, et ça ne l'est pas. C'est bien. Alors, qu'est-ce que c'est cette histoire ? il y a des distinctions intrinsèques ! Bon. Essayons de progresser, d'un point de vue de la terminologie.

Qualité extensive, quantités extensive et intensive

Qualité extensive (le blanc), quantité extensive (grandeur ou longueur) et quantités intensives (degrés ou intensités)

Il faut faire du groupement terminologique. Mon mur blanc, le blanc du mur blanc, je l'appellerai : qualité. La détermination des figures sur le mur blanc je l'appellerai : grandeur, ou longueur — je dirais pourquoi j'emploie ce mot en apparence bizarre de longueur. Grandeur ou longueur ou quantité extensive. La quantité extensive, c'est en effet la quantité qui est composée de parties. Vous vous rappelez le mode existant ? Moi existant, ça se définit précisément par l'infinité de parties qui m'appartiennent. Qu'est-ce qu'il y a d'autre que la qualité, le blanc, et la quantité extensive, grandeur ou longueur ? Il y a les degrés. Il y a les degrés qui sont quoi ? qu'on appelle en général : les quantités intensives, et qui en fait sont aussi différentes de la qualité que de la quantité intensive. Ce sont des degrés ou intensités.

Duns Scott et la théorie des quantités intensives

Or voilà qu'un philosophe du Moyen Âge, qui a beaucoup de génie - c'est là que je fais appel à un tout petit peu de savoir -, il s'appelle Duns Scott, il fait appel au mur blanc. C'est le même exemple. Est-ce que Spinoza a lu Duns Scott ? [Cela n'a] aucun intérêt, parce que je ne suis pas sûr du tout que ce soit Duns Scott qui invente cet exemple. C'est un exemple qui traîne dans tout le Moyen Âge, dans tout un groupe de théories du Moyen Âge. Le mur blanc. Ouais... Il disait : **la qualité, le blanc, a une infinité de modes intrinsèques**. Il écrivait en latin : *modus intrinsecus*. Et Duns Scott, là, lui, innove, invente une théorie des modes intrinsèques. Une qualité a une infinité de modes intrinsèques. *Modus intrinsecus*, qu'est-ce que c'est ça, ? et il disait : le blanc a une infinité de modes intrinsèques, **c'est les intensités du blanc**. Comprenez : blanc égale lumière, dans l'exemple. Une infinité d'intensités lumineuses. Il ajoutait ceci — et remarquez qu'il prenait des responsabilités parce que là ça devient nouveau. Vous me direz, dire « il y a une intensité », il y a une infinité d'intensités de lumière. Bon, bien. Mais qu'est-ce qu'il en tire et pourquoi il dit ça ? Quels comptes il règle ? et avec qui ? Ça devient important. Comprenez que l'exemple est typique parce que quand il dit blanc, ou qualité, il veut dire aussi bien : forme, en d'autres termes on est en pleine discussion autour de la philosophie d'Aristote, et il nous dit : une forme a des modes intrinsèques. Ah ! s'il veut dire : une forme a des modes intrinsèques, ça ne va pas de soi, du coup. Pourquoi ? Parce qu'il va de soi que toutes sortes d'auteurs, toutes sortes de théologiens considéraient qu'une forme était invariable en elle-

même, et que seuls variaient les existants dans lesquels la forme s'effectuait. Duns Scott nous dit : là où les autres distinguaient deux termes, il faut en distinguer trois. Ce dans quoi la forme s'effectue, c'est des modes extrinsèques. Donc, **il faut distinguer la forme, les modes extrinsèques, mais il y a autre chose**. Une forme a aussi une « espèce de » — comme ils disent au Moyen Âge —, une espèce de latitude, une latitude de la forme, elle a des degrés, les degrés intrinsèques de la forme. Bon. C'est les intensités donc, **des quantités intensives**, qu'est-ce qui les distingue ? Comment un degré se distingue-t-il d'un autre degré ?

Là, j'insiste là-dessus parce que la théorie des quantités intensives, c'est comme la conception du calcul différentiel dont je parle, elle est déterminante dans tout le Moyen Âge. Bien plus, elle est liée à des problèmes de théologie, il y a tout une théorie des intensités au niveau de la théologie. S'il y a une unité de la physique, de la métaphysique au Moyen Âge, elle est très centrée — comprenez, ça rend beaucoup plus intéressant la théologie au Moyen Âge —, il y a tout un problème comme la trinité, à savoir trois personnes pour une seule et même substance, ce qui encombre le mystère de la trinité. On dit toujours : ils se battent comme ça, c'est des questions théologiques. Rien du tout, ce n'est pas des questions théologiques, ça engage tout parce que c'est en même temps qu'ils font une physique des intensités, au Moyen Âge, qu'ils font une élucidation des mystères théologiques, la sainte trinité, qu'ils font une métaphysique des formes. Tout ça, ça déborde beaucoup la spécificité de la théologie. Sous quelle forme se distingue trois personnes dans la sainte trinité ? C'est évident que là il y a une espèce de problème de l'individuation qui est très très important. Il faut que les trois personnes soient, en quelque sorte, pas du tout des substances différentes, il faut que ce soit des modes intrinsèques. Donc ils se distingueront comment ? Est-ce qu'on n'est pas là lancé dans une espèce de théologie de l'intensité. Lorsque aujourd'hui Klossowski dans sa littérature, retrouve une espèce de lien très très étrange entre des thèmes théologiques dont se dit : mais enfin d'où ça vient tout ça ? et une conception très nietzschéenne des intensités, il faudrait voir. Comme Klossowski est quelqu'un d'extrêmement savant, érudit, il faut voir quel lien il fait entre ces problèmes du Moyen Âge et des questions actuelles ou des questions nietzschéennes. C'est évident qu'au Moyen Âge, toute la théorie des intensités elle est à la fois physique, théologique, métaphysique. Sous quelle forme ? *[Fin de la bande — très peu de temps avant la fin du cours.]*

17.03.81 – Immortalité et éternité

Aujourd'hui, je voudrais bien que ce soit notre dernière séance. Vous voulez bien fermer la porte ? Vous ne voulez pas fermer les fenêtres ? *[rires]*. Et si on n'entend rien ? Voilà, voilà, voilà. Ce doit être notre dernière séance sur Spinoza, à moins que vous n'ayez des questions. En tout cas il faudrait qu'aujourd'hui, ce qui vous soucie, si des choses vous soucient, vous le disiez, vous interveniez le plus possible. Et alors, je voudrais aujourd'hui, qu'on fasse deux choses : que l'on termine, non pas la conception spinoziste de l'individualité, parce que là il me semble qu'on est resté assez longtemps sur cette conception, mais que l'on en tire les conséquences concernant un point, une formule, une formule assez célèbre de Spinoza, qui est la suivante : Nous expérimentons... nous expérimentons. Nous sentons et nous expérimentons - il ne dit pas « nous pensons », c'est deux mots très chargés « sentir et expérimenter » - que nous sommes éternels. Qu'est ce que c'est que cette célèbre éternité spinoziste ? Bon. Et puis enfin il nous est tout à fait nécessaire de tirer des conséquences sur ce qui devait être le thème implicite de toutes ces séances, c'est-à-dire : quel est le rapport entre une Ontologie et une Éthique ? une fois dit que ce rapport intéresse la philosophie pour elle même, mais le fait est que ce rapport n'a été fondé et développé que par Spinoza, au point que quelqu'un qui viendrait nous dire : « Eh bien moi, mon projet, ce serait de faire une espèce d'éthique qui soit comme le corrélat d'une ontologie », c'est-à-dire d'une théorie de l'Être, on pourrait l'arrêter et dire : très bien, on peut dire dans cette voie des choses très nouvelles, mais c'est une voie qui est spinoziste. C'est une voie signée Spinoza.

Dimensions de l'individualité et genres de connaissance

Les trois dimensions de l'individualité

Vous vous rappelez - et je fais ce rappel pas du tout pour revenir sur ces points, mais pour les estimer acquis -, vous vous rappelez les trois dimensions de l'individualité :

première dimension : j'ai une infinité de parties extensives. Bien plus, si vous vous rappelez plus précisément, j'ai une infinité d'ensembles infinis de parties extensives ou extérieures les unes aux autres. Je suis composé à l'infini.

deuxième dimension : ces ensembles infinis de parties extensives extérieures les unes aux autres m'appartiennent. Mais ils m'appartiennent sous des rapports caractéristiques ; rapports de mouvement et de repos dont la dernière fois j'ai essayé de dire quelle était la nature.

troisième dimension : ces rapports caractéristiques ne font qu'exprimer un degré de puissance qui constitue mon essence, mon essence à moi, c'est-à-dire une essence singulière.

Donc les trois dimensions, c'est les parties extensives extérieures les unes aux autres qui m'appartiennent, les rapports sous lesquels ces parties m'appartiennent, et l'essence comme degré, *gradus* ou *modus*, l'essence singulière qui s'exprime dans ces rapports.

Or, Spinoza ne le dit jamais, parce qu'il n'a pas besoin de le dire, mais nous, lecteurs on est bien forcé de constater une curieuse harmonie, entre quoi et quoi ? Entre ces trois dimensions de l'individualité et ce qu'il appelle, à une tout autre occasion, les trois genres de connaissance. Vous vous rappelez les trois genres de connaissances, en effet, et vous allez voir immédiatement le strict parallélisme entre les trois dimensions de l'individualité comme telle et les trois genres de connaissance. Mais qu'il y ait un tel parallélisme entre les deux doit déjà nous amener à certaines conclusions. Vous voyez, ce n'est pas une chose qu'il ait besoin de dire, vous comprenez ? J'insiste pour ça, parce que je voudrais aussi que vous en tiriez des règles pour la lecture de tout philosophes. Il ne va pas dire : remarquez. Ce n'est pas à lui d'expliquer. Encore une fois, j'insiste beaucoup : on ne peut pas faire deux choses à la fois. **On ne peut pas à la fois dire quelque chose et expliquer ce qu'on dit.** C'est pour ça que les choses, c'est très difficile. Bon. Ce n'est pas Spinoza qui a à expliquer ce que dit Spinoza ; Spinoza, il a à faire mieux, il a à dire quelque chose. Alors expliquer ce que dit Spinoza c'est pas mal, mais enfin ça va pas loin. Ça peut pas aller très loin. C'est pour ça que l'histoire de la philosophie doit être extrêmement modeste. Il ne va pas nous dire : « Remarquez, vous voyez bien que mes trois genres de connaissance et puis que les trois dimensions de l'individu, ça se correspond. » Ce n'est pas à lui de le dire. Mais nous, dans notre tâche modeste, c'est bien à nous de le dire. Et, en effet, dans quel sens ça se correspond ?

Les trois genres de connaissance

Le premier genre : les idées inadéquates

Vous vous rappelez que le premier genre de connaissance c'est l'ensemble des idées inadéquates, c'est-à-dire des affections passives et des affects-passions, qui découlent des idées inadéquates. C'est l'ensemble des signes, idées confuses inadéquates, et les passions, les affects, qui découlent de ces affections. Vous vous rappelez tout ça, c'est l'acquis des dernières fois. Or, sous quelles conditions ? Qu'est-ce qui fait que, à partir du moment où nous existons, nous sommes non seulement voués à des idées inadéquates et à des passions, mais nous sommes comme condamnés, et même, à première vue, condamnés à n'avoir que des idées inadéquates et des affects passifs, ou des passions ? Qu'est-ce qui fait notre triste situation ? Comprenez que c'est bien évident, je ne voudrais pas là pousser trop en détail, je voudrais juste que vous sentiez, pressentiez : c'est, avant tout, en tant que nous avons des parties extensives. En tant que nous avons des parties extensives nous sommes condamnés aux idées inadéquates. Pourquoi ? parce que : quel est le régime des parties extensives ? Encore une fois, elles sont extérieures les unes aux autres, elles vont par infinité, les deux à la fois. Les corps les plus simples, qui sont les parties ultimes, vous vous rappelez, les corps les plus simples n'ont pas d'intériorité. Ils sont toujours déterminés du dehors. Ça veut dire quoi ? par chocs. Par chocs d'une autre partie. Sous quelle forme est-ce qu'elles se rencontrent avec chocs ? Sous la forme la plus simple, à savoir que constamment elles ne cessent pas de changer de rapports, puisque c'est toujours sous un rapport que les parties m'appartiennent ou ne m'appartiennent pas. Des parties de mon corps quittent mon corps, prennent un autre rapport, le rapport de l'arsenic, le rapport de n'importe quoi, le rapport du moustique quand il me pique, le rapport...

Moi je ne cesse pas d'intégrer des parties sous mes rapports, quand je mange, par exemple, quand je mange il y a des parties extensives que je m'approprie. Ça veut dire quoi, s'approprier des parties ? S'approprier des parties, ça veut dire : faire qu'elles quittent le rapport précédent qu'elles effectuaient pour prendre un nouveau rapport, ce nouveau rapport étant un de mes rapports à moi, à savoir : avec de la viande je fais de la chair à moi. Quelle horreur ! *[rires]* Mais enfin, il faut bien vivre, ça ne cesse pas d'être comme ça. Des chocs, des appropriations de parties, des transformations de rapports, des compositions à l'infini, etc. Ce régime des parties extérieures les unes aux autres qui ne cessent de réagir, en même temps que les ensembles infinis dans lesquels elles entrent ne cessent de varier, c'est précisément ce régime de l'idée inadéquate, des perceptions confuses et des affects passifs, des affects-passion qui en découlent. En d'autres termes, c'est parce que je suis composé d'un ensemble d'une infinité d'ensembles infinis de parties extensives extérieures les unes aux autres, que je ne cesse pas d'avoir des perceptions des choses extérieures, des perceptions de moi-même, des perceptions de moi-même dans mes rapports avec les choses extérieures, des perceptions des choses extérieures en rapport avec moi-même, et c'est tout ça qui constitue le monde des signes. Lorsque je dis : « Ah, ça c'est bon, ça c'est mauvais. » Qu'est-ce que c'est que ces signes du bon et du mauvais ? Ces signes inadéquats signifient simplement : ah bien oui, je rencontre à l'extérieur des parties qui conviennent avec mes propres parties sous leur rapport, mauvais. Je rencontre, je fais des rencontres extérieures également avec des parties qui ne me conviennent pas sous le rapport sous lequel elles sont. Voyez donc que tout le domaine des ensembles infinis de parties extérieures les unes aux autres correspond exactement au premier genre de connaissance. **C'est parce que je suis composé d'une infinité de parties extrinsèques que j'ai des perceptions inadéquates.** Si bien que tout le premier genre de connaissance correspond à cette première dimension de l'individualité. Or on a vu, précisément, que le problème des genres de connaissance était très bien lancé par la question spinoziste, à savoir : en ce sens on croirait que nous sommes condamnés à l'inadéquat, au premier genre. Dès lors, comment expliquer la chance que nous avons de sortir de ce monde confus, de ce monde inadéquat, de ce premier genre de connaissance ?

La réponse de Spinoza c'est que : oui, il y a un second genre de connaissance. Mais comment est-ce qu'il le définit, le second genre de connaissance ? Dans l'Éthique c'est très frappant, la connaissance du second genre c'est la connaissance des rapports, de leur composition et de leur décomposition. On ne peut pas dire mieux que le second genre de connaissance correspond à la seconde dimension de l'individualité. Puisqu'en effet, des parties extrinsèques, elles sont non seulement extrinsèques les unes par rapport aux autres, mais elles sont extrinsèques radicalement, absolument extrinsèques. Qu'est-ce que ça veut donc dire que des parties extrinsèques m'appartiennent ? On l'a vu mille fois. Ça ne veut dire qu'une chose chez Spinoza, à savoir que ces parties sont déterminées, toujours du dehors, à entrer sous tel ou tel rapport, sous tel ou tel rapport qui me caractérise moi. Et encore une fois, qu'est-ce que ça veut dire, mourir ? Mourir, ça ne veut dire qu'une chose, c'est que les parties qui m'appartenaient sous tel ou tel rapport sont déterminées du dehors à rentrer sous un autre rapport qui ne me caractérise pas, mais qui caractérise autre chose. Le premier genre de connaissance c'est donc la connaissance des effets de rencontre, ou des effets d'action et d'interaction des parties extrinsèques les unes sur les autres. Ouais, on ne peut pas définir mieux. C'est très clair. Les effets définis par, les effets causés par le choc ou par la rencontre des parties extérieures les unes avec les autres définit tout le premier genre de connaissance. En effet ma perception naturelle c'est un effet des chocs et heurts entre parties extérieures qui me composent et parties extérieures qui composent d'autres corps.

Le second genre : la connaissance des rapports

Mais le second genre de connaissance c'est un tout autre mode de connaissance. **C'est la connaissance des rapports qui me composent et des rapports qui composent les autres choses.** Vous voyez : ce n'est plus les effets des rencontres entre parties, c'est la connaissance des rapports, à savoir, la manière dont mes rapports caractéristiques se composent avec d'autres, et dont mes rapports caractéristiques et d'autres rapports se décomposent. Or là c'est une connaissance adéquate, et en effet elle ne peut être qu'adéquate, cette connaissance. Tandis que la connaissance qui se contentait de recueillir... Pourquoi ? puisque c'est une connaissance qui s'élève à la compréhension des causes. En effet, un rapport quelconque est une raison. Un rapport quelconque c'est la raison sous laquelle une infinité de parties extensives appartiennent à tel corps plutôt qu'à tel autre. Dès lors, le second genre de connaissance. Simplement j'insiste sur ceci, c'est que ce n'est pas du tout une connaissance abstraite, comme j'ai essayé de le dire. Si vous en faites une connaissance abstraite, c'est tout Spinoza qui s'écroule.

Alors évidemment le tort des commentaires, on se dit toujours : « Ah bien oui, c'est les mathématiques ; ah bien non, ce n'est pas les mathématiques. » ça n'a rien à voir avec les mathématiques, simplement les mathématiques sont un cas particulier. Les mathématiques peuvent en effet être définies comme une théorie des rapports. Alors là d'accord, les mathématiques c'est une section du second genre de connaissance, c'est une théorie des rapports et des proportions. Voyez Euclide. Bon. C'est une théorie des rapports et des proportions, et à ce moment-là les mathématiques font parties du second genre. Mais penser que le second genre soit un type de connaissance mathématique, c'est une bêtise abominable parce que, à ce moment-là, tout Spinoza devient abstrait. On ne règle pas sa vie sur les mathématiques, il ne faut pas exagérer ; tandis qu'il s'agit bien là de problèmes de vie.

Je prenais comme exemple, parce que ça m'apparaît comme infiniment plus spinoziste que la géométrie ou les mathématiques, ou même la théorie euclidienne des proportions, je prenais comme exemple : oui, qu'est-ce que ça veut dire la connaissance adéquate du second genre ? c'est au niveau de apprendre à nager : « Ah, je sais nager ! » Personne ne peut nier que savoir nager, c'est une conquête d'existence. C'est fondamental, vous comprenez ! Moi je conquiers un élément. ça ne va pas de soi de conquérir un élément. Je sais nager, je sais voler. Formidable ! Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est tout simple : ne pas savoir nager c'est être à la merci de la rencontre avec la vague. Alors, vous avez l'ensemble infini des molécules d'eau qui composent la vague ; ça compose une vague et je dis c'est une vague parce que, ces corps les plus simples que j'appelle « molécules », en fait ce n'est pas les plus simples, il faudra aller encore plus loin que les molécules d'eau. Les molécules d'eau appartiennent déjà à un corps, le corps aquatique, le corps de l'océan, etc... ou le corps de l'étang, le corps de tel étang. C'est quoi la connaissance du premier genre ? C'est : « Allez ! je me lance, j'y vais. » Je suis dans le premier genre de connaissance ; je me lance, je barbote comme on dit. Qu'est-ce que ça veut dire, barboter ? Barboter, c'est tout simple. Barboter, le mot indique bien, on voit bien que c'est des rapports extrinsèques : tantôt la vague me gifle et tantôt elle m'emporte ; ça, c'est des effets de choc. C'est des effets de choc, à savoir : je ne connais rien au rapport qui se compose ou qui se décompose, je reçois les effets de parties extrinsèques. Les parties qui m'appartiennent à moi sont secouées, elles reçoivent un effet de choc, des parties qui appartiennent à la vague. Alors tantôt je rigole et tantôt je pleurniche, suivant que la vague me fait rire ou m'assomme, je suis dans les affects-passions : « Ah maman ! la vague m'a battu ! » Bon. « Ah maman ! la vague m'a battu ! », cri que nous ne cesserons pas d'avoir tant que nous serons dans le premier genre de connaissance puisqu'on ne cessera pas de dire : « Ah ! la table m'a fait du mal. » ; ça revient exactement au même que de dire « l'autre m'a fait du mal » ; pas du tout parce que la table est inanimée, Spinoza est tellement plus malin que tout ce qu'on a pu dire après, c'est pas du tout parce que la table est inanimée qu'on doit dire : la table m'a fait du mal, c'est aussi bête de dire « Pierre m'a fait du mal » que de dire « la pierre m'a fait du mal » ou « la vague m'a fait du mal ». C'est du même niveau, c'est le premier genre.

Bien. Vous me suivez ?

Au contraire, je sais nager : ça ne veut pas dire forcément que j'ai une connaissance mathématique ou physique, scientifique, du mouvement de la vague ; ça veut dire que j'ai un savoir faire, un savoir faire étonnant, c'est-à-dire que j'ai une espèce de sens du rythme, la rythmicité. Qu'est-ce que ça veut dire, le rythme ? ça veut dire que mes rapports caractéristiques je sais les composer directement avec les rapports de la vague. ça ne se passe plus entre la vague et moi, c'est-à-dire que ça ne se passe plus entre les parties extensives, les parties mouillées de la vague et les parties de mon corps ; ça se passe entre les rapports. Les rapports qui composent la vague, les rapports qui composent mon corps et mon habileté lorsque je sais nager, à présenter mon corps sous des rapports qui se composent directement avec le rapport de la vague. Je plonge au bon moment, je ressors au bon moment. J'évite la vague qui approche, ou, au contraire je m'en sers, etc... Tout cet art de la composition des rapports.

Je cherche des exemples qui ne sont pas mathématiques, parce que, encore une fois les mathématiques ce n'est qu'un secteur de ça. Il faudrait dire que **les mathématiques c'est la théorie formelle du second genre de**

connaissance. Ce n'est pas le second genre de connaissance qui est mathématique. C'est la même chose au niveau des amours. Les vagues ou les amours c'est pareil. Dans un amour du premier genre, bon, vous êtes perpétuellement dans ce régime des rencontres entre parties extrinsèques. Dans ce qu'on appelle un grand amour, La dame aux camélias, qu'est-ce que c'est beau [*rires*], là vous avez une composition de rapports. Non, mon exemple est très mauvais parce que La dame aux camélias, c'est le premier genre de connaissance [*rires*], mais dans le second genre de connaissance vous avez une espèce de composition des rapports les uns avec les autres. Vous n'êtes plus au régime des idées inadéquates, à savoir : l'effet d'une partie sur les miennes, l'effet d'une partie extérieure ou l'effet d'un corps extérieur sur le mien. Là vous atteignez un domaine beaucoup plus profond qui est la composition des rapports caractéristiques d'un corps avec les rapports caractéristiques d'un autre corps. Et cette espèce de souplesse ou de rythme qui fait que quand vous pressentez votre corps, et dès lors votre âme aussi, vous présentez votre âme ou votre corps, sous le rapport qui se compose le plus directement avec le rapport de l'autre. Vous sentez bien que c'est un étrange bonheur. Voilà, c'est le second genre de connaissance.

Le troisième genre : la connaissance des essences

Pourquoi est-ce qu'il y a un troisième genre de connaissance ? Il y a un troisième genre de connaissance parce que les rapports ce n'est pas les essences, Spinoza nous dit. Le troisième genre de connaissance, ou la connaissance intuitive, c'est quoi ? ça dépasse les rapports et leurs compositions et leurs décompositions. C'est la connaissance des essences, ça va plus loin que les rapports puisque ça atteint l'essence qui s'exprime dans les rapports, l'essence dont les rapports dépendent. En effet si des rapports sont les miens, si des rapports me caractérisent c'est parce qu'ils expriment mon essence. **Et mon essence c'est quoi ? c'est un degré de puissance.** La connaissance du troisième genre c'est la connaissance que ce degré de puissance prend de soi-même et prend des autres degrés de puissance. Cette fois-ci c'est une connaissance des essences singulières. Bon. Le deuxième, et à plus forte raison le troisième genre de connaissance sont parfaitement adéquats.

Vous voyez bien qu'il y a une correspondance entre « genres de connaissance » et « dimensions de l'individualité », qui veut dire quoi, finalement, cette coïncidence, ça veut dire que les genres de connaissance sont plus que des genres de connaissances, ce sont des modes d'existence. Ce sont des manières de vivre. Mais pourquoi est-ce que ce sont des manières de vivre ? ça devient difficile parce que, enfin, tout individu est composé des trois dimensions à la fois. C'est là qu'on va trouver comme un dernier problème. Vous, moi, n'importe qui, n'importe quel individu a les trois dimensions à la fois, alors qu'est-ce qu'on peut faire pour s'en tirer ? Chaque individu a les trois dimensions à la fois, d'accord. Voilà exactement le problème : chaque individu a les trois dimensions à la fois, et pourtant il y a des individus qui ne sortiront jamais du premier genre de connaissance. Ils n'arriveront pas à s'élever au deuxième ou au troisième [...] *fin de la bande*

Essence et existence

Les essences peuvent-elles se détruire ?

[...] Chaque individu a les trois dimensions mais attention, il n'a pas par là même les trois genres de connaissance ; il peut très bien en rester au premier. Comment expliquer ce dernier point ? Prenons la question autrement : quand est-ce qu'il y a des oppositions ? Par exemple : on peut se haïr, il arrive qu'on se haisse. La haine, cette espèce d'opposition d'un mode existant, d'un individu à un autre individu, c'est quoi ? Comment expliquer la haine ? Voilà un premier texte de Spinoza, Livre 4 de L'Éthique, l'axiome qui est au début du livre 4, il va nous gêner beaucoup, en apparence, cet axiome, et Spinoza il ne s'explique pas beaucoup là-dessus. « Axiome : Il n'est aucune chose singulière (i.e. aucun individu) dans la nature qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte - jusque là ça va -, il n'y a pas de dernière puissance, parce que la dernière puissance c'est la Nature toute entière, donc il n'y a pas de dernière puissance dans la Nature. » Une chose étant donnée, elle se définit par un degré de puissance ; et il y a toujours un degré de puissance supérieur : si puissant que je sois il y a toujours un degré de puissance. Et en effet on a vu qu'il y avait une infinité de degrés de puissance. L'infini étant toujours en acte chez Spinoza, est toujours donné actuellement, est toujours donné en acte. Un degré de puissance plus grand que le plus grand degré de puissance que je puisse concevoir. Donc, jusque-là ce ne serait pas gênant cet axiome, mais il ajoute : « Il n'est aucune chose singulière dans la Nature qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte, mais, étant donné une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante qui peut détruire la première. »

Là, ça doit nous gêner ce texte ! Pourquoi ? parce que la seconde phrase apporte une précision inattendue. La première phrase nous dit : une chose étant donnée, elle se définit par sa puissance, mais un degré de puissance étant donné, c'est-à-dire une chose dans son essence, le degré de puissance c'est l'essence d'une chose, il y en a toujours une plus puissante. D'accord, ça va, ça, On comprend. Seconde phrase, il ajoute : attention, par la chose

plus puissante, la première chose peut toujours être détruite. C'est très embêtant ça, pourquoi ? Du coup on se dit : « Je n'ai rien compris. » Qu'est-ce qui va se passer ? Il a l'air de nous dire qu'une essence peut être détruite par l'essence plus puissante. Alors, à ce moment-là, il n'y a plus de troisième genre de connaissance, il n'y a même plus de second genre de connaissance, parce que « destruction » c'est quoi ? C'est évidemment l'effet d'une essence sur une autre. Si une essence peut être détruite par l'essence plus puissante, par l'essence de degré supérieur, c'est la catastrophe, tout le spinozisme s'écroule. On est ramené aux effets, on est ramené au premier genre, il ne peut plus y avoir de connaissance des essences. Comment est-ce qu'il y aurait une connaissance adéquate des essences si les essences sont dans des rapports tels que l'une détruit l'autre ? Ah, ça ! heureusement, tout le monde a compris.

Et plus loin, il faudra juste attendre longtemps, mais c'est normal, c'est pour ça qu'il faut tant de patience pour lire. Bien après, dans le livre 5, il y a une proposition 37. Et la proposition 37 comporte, après son énoncé et après la démonstration de la proposition, comporte une proposition hors-cadre sous le titre de scolie, et le scolie nous dit ceci : l'axiome de la quatrième partie, vous voyez ce que je viens de lire : « L'axiome de la quatrième partie concerne les choses singulières en tant qu'on les considère en relation avec un certain temps et un certain lieu, ce dont je crois personne ne doute ». Là il faut rire, parce que, quand même, « ce dont je crois, personne ne doute », il a attendu tellement de pages alors qu'il aurait pu nous le dire au niveau de 4, ça nous aurait aidé, on aurait été moins troublé. C'est son affaire. Pourquoi est-ce qu'il le dit seulement bien après ? Il le dit quand il a besoin de le dire. Qu'est-ce que ça veut dire cette précision ? Il nous dit : attention, l'axiome de la destruction, l'axiome de l'opposition : une essence peut s'opposer à une autre au point de la détruire, ça ne se comprend que quand on considère les choses en relation avec un certain temps et un certain lieu. Il ne nous en dit pas plus.

C'est quoi, l'existence ?

Qu'est-ce que ça veut dire, considérer les choses en relation avec un certain temps et un certain lieu ? Cela veut dire les considérer dans leur existence. Qu'est-ce que ça veut dire, les considérer dans leur existence ? Les considérer en tant qu'elles existent, en tant qu'elles sont passées à l'existence, en tant qu'elles passent à l'existence. Ça veut dire quoi ? on l'a vu : passer à l'existence, c'est quoi ? On passe à l'existence, **une essence passe à l'existence lorsqu'une infinité de parties extensives se trouvent déterminées du dehors à lui appartenir sous tel rapport**. J'ai une essence, moi, moi, Pierre ou Paul, j'ai une essence. Je dis que je passe à l'existence lorsqu'une infinité de parties extensives est déterminée du dehors, c'est-à-dire par les chocs qui renvoient à d'autres parties extensives, est déterminée du dehors à entrer sous un rapport qui me caractérise. Donc avant je n'existais pas, dans la mesure où je n'avais pas ces parties extensives. Naître c'est ça. Je nais lorsqu'une infinité de parties extensives sont déterminées du dehors par la rencontre avec d'autres parties, entrées sous un rapport qui est le mien, qui me caractérise. À ce moment-là, j'ai un rapport avec un certain temps et avec un certain lieu. Qu'est-ce que c'est que ce temps et que ce lieu ? temps de ma naissance et lieu de ma naissance ? ça s'est passé ici. C'est ici, ici et maintenant, c'est quoi ? c'est le régime des parties extensives. Les parties extensives, les ensembles de parties extensives, ils ont toujours un temps et un lieu. Bien plus ça durera ce que ça durera. Les parties extensives sont déterminées du dehors à entrer sous tel rapport qui me caractérise, mais pour combien de temps ? jusqu'à ce que, jusqu'à ce qu'elles soient déterminées à entrer sous un autre rapport. À ce moment-là, elles passent dans un autre corps, elles ne m'appartiennent plus. ça dure un certain temps. Bien. Qu'est-ce que ça veut dire ? En quoi est-ce que ça va nous éclairer ?

En fait, je ne peux parler d'opposition entre deux individus que dans la mesure où ces individus sont considérés comme existants ici et maintenant. C'est très important pour la formation des rapports d'opposition. C'est uniquement dans la mesure où des individus sont considérés comme existants ici et maintenant qu'ils peuvent entrer. Ce n'est pas une question de bonté ou de méchanceté, c'est une question de possibilité logique. Je ne peux avoir des rapports d'opposition avec un autre individu qu'en fonction de quoi ? En fonction des parties extensives qui nous composent, qui nous appartiennent. **C'est ça le lieu**, le milieu de l'opposition c'est ça : **c'est les parties extensives**. Et, en effet, c'est bien forcé. Il s'agit de quoi dans les oppositions entre les individus ? Dans les oppositions entre individus, il s'agit toujours de savoir sous quel rapport finalement vont entrer tels ensembles infinis de parties extensives.

Imaginez la triste situation : je me bats avec un chien pour manger une espèce de pâtée. Bon. Spectacle horrible. Comment le raconter, ce spectacle ? Il s'agit de quoi ? Vous avez trois termes : la nourriture, le chien et moi. Alors je mords le chien pour m'emparer [rires] de son aliment ; le chien me donne un coup de patte. Qu'est-ce qui se passe ? C'est quoi, ça ? Vous avez un ensemble infini de parties extensives sous le rapport « viande » ; vous avez un ensemble infini de parties extensives sous le rapport « chien » ; vous avez un ensemble infini de parties extensives sous le rapport « moi ». Et tout ça, ça tourbillonne, et tout ça, ça s'entrechoque. À savoir, moi, je veux conquérir les parties extensives de la viande pour me les assimiler, c'est-à-dire leur imposer mon rapport ; faire

qu'elles n'effectuent plus le rapport viande, mais qu'elles viennent effectuer un de mes rapports à moi. Le chien il veut pareil. Le chien, je le mords, c'est-à-dire que je veux le chasser. Lui, il me mord, etc. etc. on n'en sort plus, c'est le domaine des oppositions. L'opposition c'est l'effort respectif de chaque existant pour s'approprier des parties extensives.

L'éternité de l'essence et des rapports

Qu'est-ce que veut dire s'approprier des parties extensives ? C'est-à-dire faire qu'elles effectuent le rapport qui correspond à tel individu. En ce sens, je peux toujours dire, je suis détruit par plus fort que moi. Et en effet, tant que j'existe, c'est le risque de l'existence. Bon. Et le risque de l'existence ça ne fait qu'un avec ce qu'on appelle la mort. Encore une fois, qu'est-ce que c'est que la mort ? C'est le fait que Spinoza appellera nécessaire, au sens d'inévitable, que les parties extensives qui m'appartenaient sous un de mes rapports caractéristiques cessent de m'appartenir et passent sous un autre rapport qui caractérise d'autres corps. C'est inévitable en vertu même de la loi de l'existence. Une essence rencontrera toujours une essence plus forte qu'elle sous des conditions d'existence qui fait que, dès lors, l'essence plus forte détruit, détruit quoi ? Littéralement détruit l'appartenance des parties extensives à la première essence. Bon, d'accord. Mais je dis d'abord, quitte à corriger tout à l'heure, et il faudra bien le corriger. Je dis supposez maintenant que je sois mort. D'accord je suis mort. Pour Spinoza - là ça va prendre un air abstrait, mais essayez, c'est à vous de faire un effort, et je vais dire tout à l'heure pourquoi ça ne me paraît pas abstrait, mais faites un effort – « **Je suis mort** », **qu'est-ce que ça veut dire ?** Encore une fois si vous acceptez ces prémisses, encore une fois qui ne sont pas du tout de la théorie abstraite, qui sont vraiment une manière de vivre, si c'est bien ça la mort, ça veut dire : il n'y a plus de parties extensives, il n'y plus aucun ensemble extrinsèque qui m'appartienne, je suis dépossédé. D'accord, je suis dépossédé. Je n'ai plus de parties. Ça veut dire : **mes rapports caractéristiques cessent d'être effectués** ; ça veut dire tout ça, mais rien que ça. Alors qu'est-ce que ça n'empêche pas, la mort ? Ce que ça n'empêche pas, selon Spinoza, c'est que mes rapports, eux, ils cessent d'être effectués, d'accord, mais il y a une vérité éternelle de ces rapports. Ils ne sont pas effectués, d'accord, mais on a vu que pour Spinoza, les rapports étaient largement indépendants de leurs termes. Effectuer un rapport, ça veut dire : des termes arrivent qui effectuent le rapport, le rapport est effectué par ces termes. Là, il n'y a plus de termes qui l'effectuent.

Le rapport a une vérité éternelle en tant que rapport, une vérité indépendante de ses termes ; il n'est plus effectué, mais il reste actuel en tant que rapport ; ce n'est pas qu'il passe à l'état de virtualité. Il y a une actualité du rapport non effectué. Et, à plus forte raison, il y a une actualité de l'essence qui s'exprime dans le rapport, puisque l'essence ce n'est pas du tout une partie extensive, c'est une partie intensive ! c'est un degré de puissance. Ce degré de puissance ne lui correspond plus, ce degré - on l'a vu la dernière fois -, ce degré d'intensité ne lui correspond plus rien en extension. Il n'y a plus les parties extensives qui correspondent à la partie intensive. D'accord. Mais la réalité de la partie intensive, en tant qu'intensive, elle subsiste. En d'autres termes il y a une double éternité, tout à fait corrélatrice. Il y a une double éternité : **l'éternité du rapport ou des rapports qui me caractérisent, et l'éternité de l'essence**, de l'essence singulière qui me constitue, et qui elle ne peut pas être affectée par la mort. Et bien plus, à ce niveau comme il est dit dans le Livre 5 par le texte que je viens de lire, à ce niveau, il ne peut pas y avoir d'opposition. Pourquoi ? parce que tous les rapports se composent à l'infini suivant les lois des rapports. Il y a toujours des rapports qui se composent. Et d'autre part, toutes les essences conviennent avec toutes les essences. Chaque essence convient avec toutes les autres, en tant que pur degré d'intensité. **En d'autres termes, pour Spinoza, dire qu'un degré de puissance ou un degré d'intensité détruit un autre degré d'intensité, c'est une proposition dénuée de sens.** Les phénomènes de destruction ne peuvent exister qu'au niveau, et elles ont pour statut, et elles renvoient au régime des parties extensives qui m'appartiennent provisoirement.

« J'expérimente que je suis éternel »

Dès lors, qu'est-ce que ça veut dire : « Je sens, j'expérimente que je suis éternel ? » Ce n'est pas : « Je le sais ». Ce que je voudrais vous faire sentir c'est la différence entre les deux propositions « je sais et je maintiens que je suis immortel ». On pourrait dire que c'est une proposition théologique : je sais et je maintiens que je suis immortel. Et « je sens et j'expérimente que je suis éternel ». En effet Spinoza s'en prend, dans le Livre 5, à toute la conception de l'immortalité. Il nous dit : « Non, non, il ne s'agit pas de dire que chacun est immortel, il s'agit de dire que chacun est éternel ! », et ce n'est pas du tout pareil. Pourquoi est-ce que ce n'est pas du tout pareil ? Comment ça se présente chez Spinoza ? Qu'est-ce que c'est que cette expérimentation ? Je crois qu'il faut prendre le mot au sens le plus fort. Ce n'est pas simplement : je fais l'expérience, ou j'ai l'expérience. C'est plutôt faire l'expérience d'une manière active. Je fais l'expérience que je suis éternel. Qu'est-ce que c'est que cette expérimentation ? C'est très curieux. Si vous cherchez dans la littérature c'est bien plus tard, dans la littérature anglaise du XIXe, que vous trouverez une espèce de spinozisme de ce type, l'éternité, une espèce d'expérimentation de l'éternité. Et bizarrement,

liée aussi à l'idée d'intensité, comme si je ne pouvais faire l'expérience de l'éternité que sous une forme intensive. C'est un thème fréquent chez des auteurs qui, justement, ne me paraissent pas tellement éloignés de Spinoza, même s'ils ne le savent pas, des auteurs comme Lawrence, à un moindre titre comme Powys, une espèce d'expérimentation de l'éternité sous forme de l'intense.

Une affaire de proportions

Voilà, j'essaie de rendre plus concret. Quand vous existez, vous existez, vous vous opposez aux autres. On s'oppose tous les uns aux autres, et Spinoza ne dit pas du tout qu'il faudrait sortir de ça, il sait très bien que c'est absolument nécessaire, que c'est une dimension, une dimension de l'existence. D'accord, mais il dit : voilà, prenons deux cas extrêmes, prenons l'individu A, l'individu Pierre. Prenons Pierre, qui lui, passe la majeure partie... - vous allez voir comment là ça devient très nuancé et très concret, Spinoza -, on peut dire de Pierre qu'il a passé sa vie, en gros, dans le premier genre de connaissance. C'est même le cas de la plupart des gens, puisque suivant Spinoza, il faut quand même un peu de philosophie pour sortir du premier genre de connaissance, ouais. Prenez le cas de quelqu'un qui vit dans le premier genre de connaissance la majeure partie. Pourquoi je précise la majeure partie ? En fait il faut être très optimiste, ça n'arrive pas tout le temps. Ce quelqu'un, de toutes façons, il aura bien compris un petit truc dans sa vie, une fois, pas longtemps, un jour, un soir, un soir en rentrant chez lui, il aura compris un petit quelque chose, il aura eu l'impression de comprendre un petit quelque chose. Peut-être qu'il aura vraiment compris un petit quelque chose et puis que, ensuite, toute sa vie il va la passer à essayer d'oublier ce qu'il avait compris tellement que c'était frappant. Tout d'un coup, il s'est dit : « Mais quoi ! il y a quelque chose qui ne va pas. » Tous, tous, même le dernier des misérables a fait cette expérience, même le dernier des crétins est passé à côté de quelque chose où il ait dit : mais est-ce que je ne serais pas, est-ce que je n'aurais pas passé toute ma vie à me tromper ? Alors on sort toujours un peu du premier genre de connaissance, c'est-à-dire, en termes spinozistes, il aura compris même sur un point minuscule, il aura eu une intuition ou bien de quelque chose d'essentiel, ou bien l'intuition d'un essentiel, ou bien la compréhension d'un rapport. On peut être très généreux, il y a très peu de gens qui sont totalement idiots. Il y a toujours un truc qu'ils comprennent. On a tous notre petit truc. Par exemple les uns ont un sens étonnant de tel animal, ça ne les empêche pas d'être méchants, tout ça, mais là, ils ont quelque chose, ah oui, là... Ou bien le sens du bois, ah oui, ça, ce type, cet imbécile, cet imbécile et ce méchant, au moins quand il parle des arbres, il y a quelque chose, on sent qu'il y a quelque chose. On passe notre temps à faire ces expériences : ah, là oui. L'impression que, si vous voulez, c'est fini, que même le pire clown, il y a un point où c'est fini d'être clown. Enfin il y a quelque chose. Personne n'est condamné au premier genre de connaissance, il y a toujours un petit espoir. Or c'est très important ça [...] *fin de la K7*

... il y a une lueur chez quelqu'un : ah, il était moins odieux que je ne le croyais ! Il suffisait de trouver le truc. Alors, bien sûr, parfois on n'a même plus envie de trouver, d'accord. Et puis ça retombe vite. Mais je ne sais pas moi, le pire agent de police, le pire je ne sais pas quoi, il y a sûrement un petit truc chez lui, sûrement. Spinoza ne fait pas du tout l'appel à l'armée du salut pour sauver tout le monde, non, il veut nous dire quelque chose d'autre. Il veut nous dire : « Voilà ! c'est très compliqué parce que finalement, votre existence, c'est affaire de proportions. » Qu'est-ce que ça veut dire, affaire de proportions ? D'accord, vous avez des parties extensives qui vous composent, et tant que vous existez, pas du tout question d'y renoncer. Qu'est-ce que ce serait, renoncer aux parties extensives qui me composent ? C'est-à-dire renoncer à toutes les combinaisons de l'existence, comme ça, se retirer des oppositions vécues ? Je me retire des oppositions vécues, je ne mange plus que de l'herbe, j'habite une grotte, etc. C'est en gros ce qu'on a toujours appelé l'ascétisme. Spinoza ça ne l'intéresse pas du tout, ça lui paraît même une solution très, très louche. Très, très louche. Il va jusqu'à penser que l'ascète est profondément méchant, et que l'ascète poursuit une haine inexpiable, une haine inexpiable contre le monde, contre la nature, etc... Donc ce n'est pas du tout ce que veut nous dire Spinoza. Il nous dit : « Faites attention, dans votre existence, c'est affaire d'une proportion relative. » Entre quoi et quoi ?

Vous m'accordez que j'ai donc maintenant mes trois dimensions de l'individu : les parties extensives, deuxièmement les rapports, troisièmement l'essence ou la partie intensive qui me constitue.

Je peux les exprimer sous la forme suivante : les parties extensives qui m'appartiennent c'est tout comme les idées inadéquates que j'ai, elles sont nécessairement inadéquates. C'est donc les idées inadéquates que j'ai et les passions qui découlent de ces idées inadéquates. **Les rapports qui me caractérisent**, lorsque j'arrive à leur connaissance, **c'est les notions communes ou des idées adéquates**. L'essence comme pure partie intensive, comme pur degré de puissance qui me constitue, c'est encore une et des idées adéquates. Spinoza nous dit : dans votre existence, vous pouvez vous-même avoir une vague idée de la proportion qu'il y a entre les idées inadéquates et passions, puisque les deux s'enchaînent, les idées inadéquates et affects-passions qui emplissent votre existence, d'une part, et d'autre part les idées adéquates et les affects actifs auxquels vous arrivez. Vous vous rappelez, les idées

inadéquates - je vais terminer rapidement pour vous demander si vous avez compris -, les idées inadéquates et les passions, ça renvoie à la première dimension de l'existence : avoir des parties extensives. Les deux autres aspects, connaissance des rapports et connaissance des degrés de puissance comme parties intensives, ça renvoie aux deux autres aspects : les rapports caractéristiques et l'essence comme partie intensive.

Supposez que dans mon existence, j'ai relativement... il n'est pas question d'abjurer les parties extensives : ce serait se tuer, et on a vu ce que Spinoza pensait du suicide. Imaginez que durant mon existence, j'ai relativement atteint, Spinoza dit - plus ce serait impossible puisque vous avez des parties extensives et que vous êtes soumis à la loi des parties extensives - mais supposez que vous ayez atteint relativement à des idées adéquates et à des affects actifs. voilà un cas, premier cas. Et deuxième cas, imaginez, vous y avez atteint très rarement, et peu durablement. Bon. Mettez-vous à l'instant de votre mort, c'est très concret tout ça. Lorsque vous mourrez, dans le premier cas et dans le second cas, qu'est-ce qu'il se passe ? Lorsque vous mourrez ça veut dire de toutes manières que vos parties extensives disparaissent ; c'est-à-dire qu'elles vont dans d'autres corps, c'est-à-dire : elles effectuent d'autres rapports que le vôtre. Mais lorsque vous mourrez, et que, second cas, vous avez eu, en majorité dans votre existence, des idées inadéquates et des affects passifs, ça veut dire que ce qui meurt c'est, relativement, la plus grande partie de vous-même. C'est proportionnellement la plus grande partie de vous-même. Au contraire, l'autre cas. C'est curieux, c'est là qu'intervient une espèce de proportion relative, c'est ça qui est important dans le Livre 5, si ça vous échappe dans le Livre 5, et pourtant il le dit explicitement, je crois que vous ne pouvez pas comprendre le mouvement du Livre 5. L'autre cas. Supposez que dans votre existence vous ayez atteint, au contraire, proportionnellement, un nombre relativement grand d'idées adéquates et d'affects actifs ; à ce moment-là, ce qui meurt de vous c'est relativement une partie peu importante, insignifiante.

L'existence en tant qu'épreuve

Alors c'est très curieux, il me semble que là se réintroduit chez Spinoza, l'idée de l'existence en tant qu'épreuve. Mais ce n'est pas du tout une épreuve morale, c'est comme une espèce d'épreuve physico-chimique : j'expérimente que je suis éternel, oui. Qu'est-ce que veut dire ce texte ? ça veut dire : je l'expérimente dès maintenant. À quelle condition ? Ce n'est pas du tout la question « est-ce que l'âme survit au corps ? », la question de l'immortalité c'est « en quel sens et sous quelle forme l'âme survit-elle au corps ? », tel que ça a été posé par la philosophie et la théologie, si vous voulez, bien que les différences soient grandes, de Platon à Descartes. De Platon à Descartes, ce qui est posé, c'est vraiment la question de l'immortalité de l'âme, et l'immortalité de l'âme elle passe forcément, à ce moment-là, par le problème d'un avant et d'un après. Pourquoi ? Qu'est-ce qui détermine l'avant et l'après, du point de vue de l'immortalité de l'âme ? À savoir, le moment de l'union de l'âme et du corps. À savoir, l'avant de l'âme c'est avant l'incarnation, avant que l'âme s'unisse à un corps ; l'après de l'immortalité, l'après de l'âme, c'est après la mort, c'est-à-dire après que... d'où la gêne de tous les auteurs qui ont parlé d'une immortalité de l'âme. Leur gêne c'est quoi ? c'est que l'immortalité de l'âme ne peut être appréhendée ou ne peut être conçue que sous les espèces encore temporelles d'un avant et d'un après. Et c'est déjà tout le thème du Phédon qui porte sur l'immortalité de l'âme chez Platon. Le dialogue de Platon du Phédon lance une grande doctrine de l'immortalité de l'âme précisément sous la forme de l'avant et de l'après : avant l'union et après l'union.

Lorsque Spinoza oppose son éternité à l'immortalité, on voit très bien ce qu'il veut dire. Du point de vue de l'immortalité, si vous voulez, je peux savoir que l'âme est immortelle. Mais en quoi consiste l'immortalité ? ça consiste à dire que je sais, par exemple, je sais - alors de quel savoir, ça c'est autre chose -, mais je sais que mon âme ne meurt pas avec mon corps. Même si j'admets l'idée platonicienne que c'est là un savoir, je ne sais pas sous quelle forme, et tous le disent. Pourquoi ? Parce que l'immortalité semble bien exclure l'avant et l'après, par là est déjà une éternité, mais précisément elle ne peut être sûre ou connue que sous les espèces de l'avant et de l'après. Et Descartes encore le dira, sous quelle forme ? Que l'âme soit immortelle, ça je peux dire « j'en suis sûr », selon Descartes. Mais sous quelle forme ? je n'en sais rien. Je peux tout au plus affirmer qu'il y a un avant et qu'il y a un après ; que l'âme n'est pas née avec le corps et qu'elle ne meurt pas avec le corps. Je peux affirmer le « que », je ne peux pas affirmer le « ce que » ou le « comment ». Il faudrait une intuition intellectuelle, comme ils disent, or on n'a pas l'intuition intellectuelle. Très bien.

Spinoza ce n'est pas comme ça qu'il pose le problème, parce que pour lui, le problème, ce n'est pas du tout un « avant » et un « après », c'est un « en même temps que ». Je veux dire que c'est en même temps que je suis mortel que j'expérimente que je suis éternel. Et expérimenter que je suis éternel ça ne veut pas dire qu'il y a un avant, qu'il y a eu un avant et qu'il y aura un après ; ça veut dire que dès maintenant j'expérimente quelque chose qui ne peut pas être sous la forme du temps. Et qu'est-ce que c'est qui ne peut pas être sous la forme du temps ? À savoir, qu'il y a deux sens absolument opposés du mot partie. À savoir, il y a des parties que j'ai, ce sont les parties extensives, extérieures les unes aux autres, et celles-là je les ai sur le mode du temps. En effet je les ai provisoirement, je les

ai dans la durée, je les ai sur le mode du temps. C'est des parties extérieures les unes aux autres, des parties extensives que j'ai. Bon. Mais lorsque je dis « parties intensives », je veux dire quelque chose de complètement différent. Les deux sens du mot « parties » diffèrent en nature, parce que **lorsque je dis « parties intensives » (= essence), ce n'est plus une partie que j'ai**, ce n'est plus des parties que j'ai, **c'est une partie que je suis**. Je suis un degré de puissance, je suis partie intensive, je suis une partie intensive et les autres essences sont aussi des parties intensives. Parties de quoi ? Eh bien, parties de la puissance de Dieu, dit Spinoza. Il parle comme ça, très bien. Expérimenter que je suis éternel c'est expérimenter que « parties », au sens intensif, coexiste et diffère en nature de « parties » au sens extrinsèque, extensif.

L'important comme critère de proportionnalité ?

J'expérimente ici et maintenant que je suis éternel, c'est à dire que je suis une partie intensive ou un degré de puissance irréductible aux parties extensives que j'ai, que je possède. Si bien que lorsque les parties extensives me sont arrachées (= mort), ça ne concerne pas la partie intensive que je suis de toute éternité. J'expérimente que je suis éternel. Mais encore une fois à une condition, à la condition que je me sois élevé à des idées et à des affects qui donnent à cette partie intensive une actualité. C'est en ce sens que j'expérimente que je suis éternel. Donc c'est une expérimentation qui signifie une éternité ou une coexistence, et pas une immortalité de succession, c'est dès maintenant, dans mon existence, que j'expérimente l'irréductibilité de la partie intensive que je suis de toute éternité, que je suis éternellement, avec les parties extensives que je possède sous la forme de la durée. Mais, si je n'ai pas actualisé mon essence, ni même mes rapports, si j'en suis resté à la loi des parties extensives qui se rencontrent les unes les autres du dehors, à ce moment-là, je n'ai même pas l'idée d'expérimenter que je suis éternel. À ce moment-là, quand je meurs, oui, je perds la plus grande partie de moi-même. Au contraire si j'ai rendu ma partie intensive, proportionnellement la plus grande, qu'est-ce que ça veut dire ?

Là, évidemment il y a bien une petite difficulté. **Voilà qui met en jeu, si vous voulez, dans une espèce de calcul proportionnel, les parties extensives que j'ai et les parties intensives que je suis**. C'est difficile puisqu'il n'y a pas de communauté de nature entre les deux sens du mot « parties ». Alors comment est-ce qu'il peut dire que les unes et les autres sont plus ou moins grandes relativement à l'autre ? Il nous dit : quand je meurs, tantôt ce qui périt, à savoir les parties extensives qui s'en vont ailleurs, ce qui périt de moi, est dans certains cas la plus grande partie, et dans l'autres cas, c'est une partie assez insignifiante, assez petite. Il faudrait donc que la partie intensives et que les parties extensives aient une espèce de critère commun pour entrer dans cette règle de proportion, à savoir des deux cas extrêmes ou tantôt les parties extensives qui disparaissent, constituent la plus grande part de moi-même, tantôt, au contraire, elles ne constituent qu'une petite part de moi-même parce que c'est la partie intensive qui a pris la plus grande part de moi-même. Bon, on ne peut pas aller plus loin, à savoir que c'est peut-être à nous, dans l'existence, d'établir cet espèce de calcul de proportion, ou de sens vécu de la proportion.

Il faudrait dire que, oui, qu'est ce qui est important dans une vie ? qu'est-ce qui est important ? Le critère de l'importance. À quoi vous avez donné de l'importance ? C'est l'importance. Il faudrait faire, presque, de l'importance. Ah ça ! c'est important, ça c'est pas important ! Il faudrait presque en faire un critère d'existence, quoi ! Les gens, qu'est-ce qu'ils jugent important dans leur vie ? Ce qui est important est-ce que c'est de parler à la radio ? Est-ce que c'est de faire une collection de timbres est-ce que c'est d'avoir une bonne santé ? peut-être tout ça ! Qu'est-ce que c'est une vie heureuse, au sens où quelqu'un meurt en se disant « après tout, j'ai fais en gros ce que je voulais. » ; j'ai fait à peu près ce que je voulais, ou ce que j'aurais souhaité. Oui, ça c'est bien. Qu'est-ce que c'est que cette curieuse bénédiction qu'on peut se donner à soi-même et qui est le contraire d'un contentement de soi ? Qu'est-ce que ça veut dire cette catégorie, « l'important » ? Oui d'accord, ça c'est embêtant, mais ce n'est pas « important ». Qu'est-ce que c'est ce calcul ? Est-ce que ce n'est pas la catégorie du « remarquable » ou de « l'important » qui nous permettrait de faire des proportions entre les deux sens irréductibles du mot « parties » ? Ce qui dépend ou ce qui découle de la part intensive de moi-même et ce qui renvoie, au contraire, aux parties extensives que j'ai.

Cas des morts prématurées

Et puis, évidemment, il y a toujours le problème des morts prématurées... L'essence singulière, elle passe à l'existence, bon, mais je suis écrasé bébé ? Hein ? *[rires]*. Jusqu'à quel point joue la règle spinoziste, à savoir mais le temps que je dure n'a aucune importance, finalement. Spinoza le dit, très ferme, et là il a le droit de le dire puisqu'il n'est pas mort très vieux, mais il n'a pas été écrasé bébé, il a eu le temps d'écrire L'Éthique. Alors, quand même, les bébés qui meurent ? La règle de Spinoza... mais après tout quand je meure ça ne veut dire qu'une chose, à savoir : je n'ai plus de parties extensives. Là, on est gêné devant le cas des morts prématurés, parce que les morts prématurés, on peut toujours dire : il a son essence éternelle, mais cette essence éternelle, encore une fois, tel qu'on

lit Spinoza, ce n'est pas simplement une essence comme une figure mathématique, c'est une essence qui n'existe comme essence que dans la mesure où elle est passée par l'existence, c'est-à-dire où elle a actualisé son degré, où elle a actualisé pour lui-même son degré, c'est à dire la partie intensive qu'elle était. Il va de soi que quand je meure prématurément, je n'ai pas du tout actualisé la partie intensive que j'étais. En d'autres termes je n'ai pas du tout exprimé, je n'ai pas du tout fait être l'intensité que je suis. Alors ça va quand on meurt à un certain âge, mais tous ceux qui meurent avant ? Là je crois en effet qu'il faut plutôt... Si on imagine qu'un correspondant aurait pu demander ça à Spinoza, qu'est-ce que Spinoza aurait répondu ? Je crois que là, il n'aurait pas du tout fait le malin, il aurait dit quelque chose comme : bien oui, ça fait partie de l'irréductible extériorité de la Nature, ça fait partie de toute la cohorte des gens qui ont été, qui seront, qui sont empoisonnés, etc. Que tout ce problème de la part extensive de nous-même était tel que dans certains cas il pouvait en effet faire... je dirais que, en termes spinozistes, il faudrait presque dire : celui qui meurt prématurément, oui, c'est un cas où la mort s'impose de telle manière que, elle s'impose dans des conditions telles que, à ce moment-là, elle concerne la majeure partie de l'individu considéré.

Mais ce qu'on appelle une vie heureuse c'est faire tout ce qu'on peut, et ça Spinoza le dit formellement, pour précisément conjurer les morts prématurées, c'est-à-dire empêcher les morts prématurées. ça veut dire quoi ? Pas du tout empêcher la mort, mais faire que la mort, lorsqu'elle survient, ne concerne finalement que la plus petite partie de moi-même. Voilà je crois, tel qu'il voyait, expérimentait et sentait les choses.

Questions - réactions

Est-ce que vous avez des questions à poser, des réactions ? Pas de théorie, rien que du sentiment !

Sur la communauté des essences

Question (jeune fille avec petit accent peut-être sud-américain) : Dans l'Éthique Spinoza dit : intelligo xxxx, il dit « je ». Quand il veut citer un exemple, il dit Paul ou Pierre, et quand il dit nous sentons et nous expérimentons, c'est un « nous » qui compte, ça veut dire que c'est nous, tous ensemble. Et de la même façon quand il parle de l'amour intellectuel de Dieu, dans le Livre 5, c'est Omnium, c'est tous ensemble. Donc peut-être que la mort prématurée peut être corrigée d'une certaine façon par cette alliance, par cette communauté.

Oui ! Ce que tu dis est très profondément vrai parce que le « nous », ça signifie que, au niveau des essences, il ne peut y avoir, encore une fois, d'opposition qu'au niveau des existences et des parties extensives. Donc les essences elles conviennent toutes avec toutes, en tant qu'essences. Alors, dire en effet que c'est les essences dont les vies ont été relativement réussies qui peuvent prendre en charge ces morts prématurées, ça oui, ça d'accord. Lui, est-ce qu'il a eu une mort prématurée ? A son goût sûrement ! Il n'a pas eu une mort prématurée, pourtant il est mort avant d'avoir fini un livre auquel il tenait beaucoup, mais sûrement, c'est difficile de dire comment quelqu'un est mort, mais c'est difficile de l'imaginer mourant autrement que... se disant vraiment qu'il avait fait ce qu'il avait voulu, parce qu'il a fait ce qu'il a voulu.

Question (même jeune femme) : ... parce que l'éternité de l'essence que tu as donnée d'une façon qui est verticale, par rapport à Dieu, par rapport à la conscience, tu peux l'établir alors d'une façon horizontale.

Au niveau de la communauté des essences ? Toi, tu insisterais beaucoup plus que moi sur la communauté. Pour moi c'est une conséquence.

Question : ça permet de distinguer le deuxième genre et le troisième genre de connaissance, qu'à un moment, au fond, tu assimiles xxxxx, que tu cesses de différencier.

Ouais. ça c'est parce que je n'avais pas le temps. Je ne dis pas, il peut y avoir des avantages. Toi, tu insistes sur une communauté des essences. Pour moi, c'est seulement une conséquence : la communauté découle des essences et n'est pas constitutive des essences, c'est vrai. Oui, c'est vrai. Là, il peut y avoir une différence. On pourrait en effet concevoir un tout autre exposé qui mettrait l'accent sur la convenance des essences les unes avec les autres avant tout. Ouais. Je vais te dire : je crois qu'elles ne conviennent que dans la mesure où elles ont réussi à s'actualiser. Alors pour moi, la convenance, on ne serait pas en désaccord, mais là aussi c'est une différence d'accent. Comme je vous le dis toujours, dans une lecture, vous êtes forcé de mettre vos propres accents. Bon.

Sur le suicide

Question sur la mort (difficilement audible) : ... La mort n'a aucun objet... Aller au devant de la mort, la devancer, est ce que ce n'est pas xxxxx ?

Je ne peux répondre que sur le point suivant : qu'est-ce que nous dit Spinoza à cet égard ? Évidemment pour lui, aller au devant de la mort, c'est le type même, c'est presque le sommet de la vie inadéquate. Et on comprend très bien pourquoi. Pour lui, c'est parce qu'il a une idée à laquelle il croit, et qui est une des idées les plus profondes que l'on ait eues, il croit que, par nature, la mort, quelle qu'elle soit, elle ne vient que du dehors. Que la mort, fondamentalement, c'est la loi des parties extérieures les unes aux autres. Et que sinon l'idée même de mort n'a aucun sens. Alors, que la mort vienne toujours du dehors... Là où Spinoza est très fort c'est que, à mon avis, il est le seul à concilier complètement l'idée que la mort est inévitable et que toute mort vient du dehors. Généralement quand on dit que la mort vient du dehors, on reçoit comme objection : ah, mais alors, si la mort vient du dehors, elle n'a pas de nécessité. Après tout, vous pourriez ne pas mourir [...] *fin de la bande*

[...] Il n'y a jamais une mort qui vient du dedans. Spinoza fait partie de ceux pour qui l'idée même d'une pulsion de mort est un concept grotesque, absolument grotesque, que c'est vraiment... Aaaah...

Sur la durée de vie

Richard : C'est au sujet de la pulsion de mort. L'écrivain Armand Farrachi développait une intuition qui me semblait assez complémentaire à l'idée de Spinoza : c'est que si on excepte le cas de figure possible du bébé qui se fait écraser, on retrouve ça un peu partout, et il citait des exemples concrets. Une espèce de sens intime ou un sens interne de la durée, en rapport à l'accident. À savoir, tel écrivain va mettre toute une vie, c'est à dire 80 années pour développer son œuvre, par exemple Victor Hugo ; tel autre va mettre deux ou trois ans pour développer son œuvre, et il cite l'exemple de Rimbaud ou de Lautréamont. Et effectivement à vingt-cinq ans ils auront fini. D'autres auront fini à quatre-vingts ans. On retrouve exactement les mêmes cas de figure chez des musiciens célèbres tels que Mozart dans un cas et Bach dans l'autre. Et ils disent et font des choses de puissances équivalentes. On ne peut pas dire que l'œuvre de Mozart soit plus importante que l'œuvre de Bach, ou que l'œuvre de Victor Hugo, par exemple, soit plus importante que celle de Rimbaud. Donc, tout se passe comme s'il y avait une vitesse de déroulement, une espèce de perception intime d'une durée donnée pour la création de l'œuvre, et que à la fin, existe ce rapport accidentel qui va mettre fin à cette œuvre. Mais, dans tous ces cas de figures, l'œuvre sera faite et finie. Il y a aussi des exemples philosophiques.

Oui. Je crois même que, en plus, il faudrait prendre des exemples non sublimes, à savoir non esthétiques, non artistiques. Cette espèce d'appréhension, d'évaluation du temps qui reste, c'est un sentiment qui est très, très... c'est un sentiment profond dans l'existence. Quelle mesure ? ça se fait avec quel genre de quantité ? Quelle genre de quantité, ça se fait ? Quand des gens ont l'impression qu'ils n'en ont plus pour longtemps. Comment s'arranger, comme on dit ? Ranger ses affaires, arranger les trucs. C'est intéressant ça. Il y a bien ces évaluations. Ce qui est très important, en effet, dans ce que dit Richard, c'est, il me semble, que ce n'est pas du tout une évaluation globale. Ce n'est pas lié à l'âge. Ce n'est pas lié à un âge, ce sentiment, en effet, qui vient du fond et qui me fait dire : « Oh tiens, peut-être bien que ça touche à la fin. » Et c'est le contraire d'une panique, c'est le contraire d'une angoisse tout ça. Comment l'expliquer ? Je reviens à ceci : la mort vient toujours du dehors. Oui, d'accord. Il n'y a pas de mort qui ne soit pas accidentelle. La vieillesse aussi ça vient du dehors. Tout ça, ça vient du dehors. C'est une usure des parties extérieures. Alors ce qui est très intéressant c'est que il y a d'une part, des lois générales de l'espèce : je sais que l'espèce implique telle durée, en gros, telle durée globale ; il y donc des déterminations générales de l'espèce. Mais qu'est-ce que ça veut dire, une espèce dure tant de temps ? Par exemple un chat vit tant d'années, un homme vit tant d'année, en moyenne. Ces moyennes de vie, ça veut dire quoi ? Ça veut dire qu'il y a des durées globales, des durées statistiques qui marquent le temps sous lequel des parties extensives appartiennent à telle essence. Une essence de chat, bien oui, ça vie combien de temps un chat ? Dix ans, douze ans ? *Comptesse: dix-huit ans.* Ah, les monstres ! *[rires]* Non, normalement... Bon, ils ont de la veine les chats. Dix-huit ans, un chat ? Holà ! catastrophe ! *[rires]* C'est énorme ça ! Je pense que c'est un chat exceptionnel. Les hommes, actuellement, ça vit je ne sais pas, quelle est la durée moyenne ? C'est le temps durant lequel, encore une fois, des parties extensives sous des rapports qui me caractérisent m'appartiennent. Bon. Mais ce qui fait que ces parties extensives m'appartiennent et cessent de m'appartenir, tout ça c'est le domaine des accidents extrinsèques. Simplement que les accidents extrinsèques aient des lois c'est évident, ça a des lois. Donc, en ce sens la mort est absolument nécessaire, elle est absolument inévitable, mais elle répond toujours à des lois qui règlent les rapports entre parties extérieures les unes aux autres. C'est en ce sens qu'elle vient toujours du dehors. Simplement, précisément, comme dit Spinoza tout le temps « je suis une partie de la Nature », c'est-à-dire « je suis ouvert sur tout ce monde de l'extériorité ». En ce sens, la mort est inévitable. Plus elle vient de l'extérieur et plus elle est nécessaire. Voilà.

Sur l'intériorité d'un degré de puissance

Comtesse : Il y a un problème qui se poserait, c'est que si la mort - si on l'admet, et comment ne pas admettre ça, que la mort vient du dehors - si elle vient du dehors, il y a venant du dehors une affection, une affection mortelle qui vient du dehors et qui passe dans le dedans. Et le problème se pose ou se poserait : s'il y a une idée adéquate de l'affection, et si les affects dont parle Spinoza peuvent - c'est-à-dire avant tout la joie et la tristesse -, peuvent amener une idée adéquate de l'affection mortelle comme venant de dehors. Ce serait un problème qui se poserait chez Spinoza car il ne faut pas oublier, il y a certains textes de Spinoza où il dit qu'il est comme un malade, et comme un malade qui va mourir, qui va sombrer s'il ne trouve pas, justement, une voie du salut. Quand Spinoza parle comme ça, dans les premiers textes, ce n'est pas seulement une mort qui vient du dehors, c'est l'effet d'une affection ou d'une entame qui provoque une maladie, et à cette maladie il faut trouver un remède. Et le remède c'est une forme de pensée ou, justement, une forme de connaissance, comme il dit. Mais on ne peut pas dire simplement, sans en rester à un axiome très simple : la mort vient du dehors, simplement. Par exemple, il y a certaines images qui participent à l'affection et qui seraient incompréhensibles si on laissait l'affection mortelle dans l'axiome de l'extériorité radicale. Par exemple, je pense à un texte de Henri Miller, dans « Le monde du sexe », il raconte, Henri Miller, non pas un événement qu'il cherche par exemple à oublier, ou certains cherchent à oublier toute leur existence, ou certains événements, mais il parle dans « Le monde du sexe » d'un événement presque inoubliable et qui l'affecte encore, mais dont il ne comprend pas du tout ni ce qui produit en lui cette affection, ni ce qui fait qu'il y a affection lorsqu'il y pense. C'est l'événement où il dit que lorsqu'il a vu, pour la première fois, le sexe d'une petite fille, il a eu aussitôt l'impression très étrange que cette petite fille se dédoublait, il avait huit ans, cette petite fille se dédoublait aussitôt, et surgissait là surimpressionnant, un homme au masque de fer. C'est une expérience très étrange. Il y a toute une série à partir de là, il parle d'un masque africain, et la même hallucination de l'homme au masque de fer, et il dit qu'il doit y avoir un rapport entre l'excitation et l'agressivité de type virile, et justement cet événement-là xxxxx xxxx. Donc ici, on a un type d'affection même secondaire qui, pour un écrivain, dans son expérience même de l'écriture, n'arrive pas justement à se dire. Donc il y a des affections muettes ou indicibles. Lorsqu'on axiomatisait la mort, en disant que c'est une mort qui vient du dehors, c'est le problème à la fois de l'affection indicible et des effets d'affection, ou des séries justement événementielles à partir de ces effets.

J'avoue que je comprends bien tout ce que tu dis ; ça peut même me paraître très intéressant, mais j'avoue que, à mon avis, ça n'a rien de spinoziste.

Comtesse : Je n'ai pas dit que c'était spinoziste !

Ah, d'accord. Spinoza ne parlerait pas, à propos de la mort qui vient du dehors, il ne pense pas que dès lors elle passe nécessairement dedans. Si vous avez compris il n'y a pas d'intériorité, à ce niveau, chez Spinoza. Tout est extérieur, et ça reste extérieur. La seule intériorité telle que la conçoit Spinoza, c'est - et il emploie le mot -, c'est au lieu d'essences singulières il parlera d'essences intimes. L'essence singulière est, en effet, définie par une intimité. ça signifie quoi ? ça veut dire que, en tant que partie intensive, elle a une intériorité. Son intériorité consiste en quoi ? Bizarrement, **l'intériorité d'un degré de puissance, c'est la manière dont il comprend en soi les autres degrés de puissance.** Et c'est ça une des grandes différences entre parties extensives et parties intensives. Une partie intensive quelconque est une *pars intima*, c'est-à-dire une part intime. Qu'est-ce que ça veut dire une part intime ? Encore une fois, c'est très précis, ça veut dire qu'un degré de puissance, en tant que tel, comprend en soi, et les degrés de puissance inférieurs - il ne se confond pas -, mais il comprend en soi et les degrés de puissance inférieurs et les degrés de puissance supérieurs. **C'est par là que toutes les essences conviennent les unes avec les autres**, en vertu de cette intimité de toutes les essences dans chaque essence. Là, ce que tu disais tout à l'heure je pourrais le reprendre au niveau de la convenance des essences, et cette intimité de toutes les essences dans chacune. Il y a donc une intériorité à ce niveau, pour Spinoza. Mais au niveau de l'existence et des parties extensives, il n'y a que de l'extériorité. Il n'y a aucune intériorité. Donc les affects qui dépendent des parties extensives restent uniquement des affects d'extériorité. Si bien que, je crois, Spinoza ne pourrait pas prendre à son compte la formule que vient d'employer Comtesse, à savoir « un affect venu du dehors passe nécessairement au dedans ». Il ne peut pas passer au-dedans puisque l'affect interne ça ne peut être qu'un affect de l'essence en tant qu'essence, en tant que partie intensive, en tant que degré de puissance. Tandis que les affects qui viennent du dehors ça ne peut être que les affects qui dépendent des interactions entre parties extérieures les unes aux autres. Et il n'y a pas de communication entre les deux. Je peux passer du premier genre au second genre et au troisième, mais un affect du premier genre, un affect-passion ne passe pas dans le dedans, c'est-à-dire ne devient pas affect de l'essence.

Donc, tout ton développement est très intéressant avec un exemple à faire frémir, parce que, tu comprends, en quoi Miller - Miller c'est un drôle d'auteur à cet égard, quant à ce qui nous occupe ici - il y a vraiment des pages qui sont incontestablement spinozistes. Chez Miller - mais ce n'est pas un commentateur de Spinoza, donc il a tous les droits - tantôt il a dans la cohérence de sa propre inspiration, il a des éléments d'inspiration très, très spinozistes,

ça renvoie à tout le panthéisme d'Henri Miller, et puis il a des inspirations qui viennent de tout à fait ailleurs, ne serait-ce que tout un côté qui lui vient de Dostoïevski, et le mieux, le plus beau, ce qui lui vient de lui-même, à savoir ce qui fait que toutes les opérations consistent les unes avec les autres, se conviennent les unes avec les autres. Or à quel point tous les éléments que tu as développé est évidemment non spinoziste, ce n'est pas difficile si vous vous rappelez l'idéal de Spinoza.

Le monde des signes équivoques

L'idéal de Spinoza, je ne l'ai pas rappelé mais j'en profite pour le rappeler là, c'est vraiment que le monde de l'inadéquat et de la passion c'est le monde des signes équivoques, c'est le monde des signes obscures et équivoques. Or, toi tu as développé, à la Miller, l'exemple même d'un signe obscur. Or, Spinoza est sans aucune nuance : vous vous traînez dans le premier genre de connaissance, vous traînez dans la pire des existences tant que vous en restez à des signes équivoques, que ces signes soient ceux de la sexualité, soient ceux de la théologie, soient ceux de n'importe quoi, peu importe d'où viennent ces signes, que ce soit les signes du prophète ou les signes de l'amant, c'est du pareil au même, c'est le monde des signes équivoques. Or, au contraire, toute la montée vers le second genre et vers le troisième genre de connaissance, c'est : supprimer au maximum... Il dira toujours au maximum, en vertu de la loi des proportions ; on est condamné bien sûr, il y aura toujours des signes équivoques, on sera toujours sous leur loi, c'est la même loi que la loi de la mort. Mais le plus que vous pouvez substituer aux signes équivoques le domaine des expressions univoques, et c'est tellement... Alors le problème du sexe, le monde du sexe...

Spinoza évidemment n'aurait pas écrit un livre sur le monde du sexe. Pourquoi il n'aurait pas écrit un livre sur le monde du sexe ? Pourquoi est-ce que pour Spinoza, là je n'ai pas besoin de le remplacer, c'est évident qu'il nous dit quelque chose là-dessus, il nous dirait : « ça existe, la sexualité ça existe, c'est même tout ce que vous voulez, tout ce que vous voulez. Mais c'est votre affaire. Et est-ce que vous en faites la part principale de votre existence ou une part relativement secondaire ? » Pourquoi ? Lui il dirait pour son compte - évidemment c'est aussi une question de tempérament de nature, je crois que Spinoza était fondamentalement un chaste, comme tous les philosophes d'abord, mais particulièrement lui. Pourquoi ? C'est très ancré, si vous voulez, du point de vue du spinozisme, c'est que pour lui la sexualité est inséparable de l'obscurité des signes. S'il y avait une sexualité univoque, il serait complètement pour. Il n'est pas contre la sexualité. Si vous pouviez tirer et vivre dans la sexualité des expressions univoques, il vous dirait : « Allez y ! c'est ça qu'il faut faire ! » Mais voilà, il se trouve... a-t-il tort ou a-t-il raison ? Y a-t-il des amours univoques ? Il semblerait plutôt, et il semble que l'on soit tout à fait allé dans ce sens, que loin de découvrir des ressources d'univocité dans la sexualité, on a au contraire jonglé et fait proliférer l'équivocité du sexe, et que ça a été ça une des plus belles réussites de la psychanalyse : développer en tous sens l'extraordinaire équivocité du sexuel. Alors les critères de Spinoza, il s'agirait de les comprendre. Spinoza nous dirait : « Vous comprenez, il ne faut pas m'en vouloir, mais ça ne m'intéresse pas beaucoup. Il ne faut pas privilégier la sexualité parce que si vous tenez à des signes équivoques, vous en trouvez partout, il ne faut pas vous en faire. Vous pouvez aussi bien être prophète, vous pouvez être pervers, vous pouvez être prophète ; ce n'est pas la peine de chercher des trucs sur la bisexualité, par exemple, ou sur le mystère du sexe, ou sur le mystère de la naissance, prenez-les où vous voulez si vous aimez les signes équivoques. » Mais une fois dit que le spinozisme, si c'est vrai ce que je vous proposais, c'est presque le seul point d'interprétation auquel j'ai tenu depuis le début de ces séances sur Spinoza, si vraiment le spinozisme c'est un effort pratique qui nous dit, pour ceux qui seraient d'accord avec un tel projet, avec une telle tentative, qui nous dit quelque chose comme : « Vous comprenez, ce qui fait votre chagrin, votre angoisse, c'est précisément que vous vivez dans un monde de signes équivoques », et ce que je vous propose, moi, Spinoza, c'est une espèce d'effort concret pour substituer à ce monde de l'obscur, à ce monde de la nuit, à ce monde du signe équivoque, un monde d'une autre nature, que vous allez extraire du premier, que vous n'allez opposer du dehors, que vous allez extraire du premier, avec beaucoup de précautions, etc. et qui est un monde d'expressions univoques. Là, Spinoza serait assez moderne, assez comme nous. Quant à la sexualité il pense lui qu'il n'y a pas d'expression univoque du sexuel. Alors en ce sens, sexuel d'accord, ça vient du dehors, c'est-à-dire : « Allez y, mais que ce ne soit pas la plus grande partie de vous-même ! », parce que si c'est la plus grande partie de vous-même, à ce moment là, quand viendra la mort, ou bien plus quand viendra l'impuissance, l'impuissance légitime de l'âge, quand viendra tout ça, et bien vous perdrez la plus grande partie de vous-même. L'idée de Spinoza, très curieuse, c'est que finalement, sera la plus grande partie de moi-même, ce que j'aurai fait durant mon existence comme étant la plus grande partie de moi-même. Alors, si je prends une partie mortelle, si je fais d'une partie mortelle la plus grande partie de moi-même, eh bien, à la limite, je meurs tout entier en mourant, et je meurs avec désespoir.

De l'utilité du troisième genre de connaissance

Intervention (une jeune dame) : Moi je pense que si on s'en tient à la connaissance du deuxième genre, comme la plupart, parce que même la connaissance du troisième genre on n'ose pas en parler, on n'en parle pas, alors si on s'en tient à cette connaissance du deuxième genre qu'en est-il ?

ça marche. Il faudrait plutôt dire : qu'est-ce qui nous manque, si on s'en tient au deuxième genre ? Ce qui manque, c'est que dans la connaissance du second genre on comprend tout des rapports, et là, on ne peut pas aller plus loin dans le domaine des rapports. ça veut dire quoi ? ça veut dire qu'on comprend les rapports respectifs entre trois individus. Pourquoi est-ce que je dis entre trois individus et pas entre deux ou quatre ? C'est parce que le rapport entre trois individus c'est l'exemple privilégié : a, b, c. J'appelle a un premier individu, j'appelle b un deuxième individu extérieur au premier, et j'appelle c l'individu composé par a et b. Vous voyez pourquoi j'ai besoin dans cet exemple privilégié de trois individus. Deux individus qui composent leurs rapports forment nécessairement un troisième individu.

Exemple : le chyle et la lymphe, pour reprendre l'exemple de Spinoza, le chyle et la lymphe sont des parties du sang, ça veut dire qu'il y a un individu, le chyle, un individu, la lymphe, chacun sous un rapport, dans la mesure où leurs rapports se composent, ils composent le sang, troisième individu. Donc le deuxième genre de connaissance me dit tout sur les rapports qui composent et décomposent les individus. Qu'est-ce qu'il ne me dit pas ? Il ne me renseigne pas sur la nature singulière ou l'essence de chaque individu considéré. À savoir, il ne me dit pas quelle est l'essence de a, quelle est l'essence de b, à plus forte raison quelle est l'essence de c. Il me dit comment c s'applique à a et b. C'est exactement ça. Il me dit comment la nature du sang s'applique à la nature du chyle, à la nature de la lymphe, puisque le chyle et la lymphe composent la nature du sang.

Intervention (même dame) : Moi, si je m'en tiens à mon intuition, quelque chose d'essentiel échappe, ce qui est l'essence, et par conséquent à la mort la plus grande partie ne devrait pas être sauvée.

Si ! Voilà, là, tu poses une question très, très précise mais je ne l'ai pas développée parce qu'elle devient assez théorique. Je le dis pour ceux que ce point intéresse, c'est comment on passe en effet chez Spinoza du deuxième genre au troisième genre de connaissance. Pourquoi on n'en reste pas au deuxième genre ? Là, le texte, pour ceux qui iront jusqu'au Livre 5, vu le caractère extrêmement difficile de ce Livre 5, je dis pourquoi... que la vitesse des démonstrations est à la fois quelque chose de fantastique, c'est un texte d'une beauté... c'est la pensée qui atteint un niveau de vitesse de vol, à toute allure... c'est très curieux ce Livre cinq. Voilà. Si j'essaie de décomposer : le deuxième genre procède par notions communes. Les notions communes c'est les idées de rapports [...]

24.03.81 – Les affections de l'essence

C'est la dernière fois que nous parlons de Spinoza. Je vais commencer par une question qu'on m'a posée la dernière fois : « Comment Spinoza peut-il, au moins dans un texte, dire que toute affection, que n'importe quelle affection, est une affection de l'essence ? » En effet, « affection de l'essence », [vous] sentez que c'est une expression un peu bizarre. À ma connaissance, c'est le seul cas où on trouve cette expression. Quel cas ? un texte très précis, qui est un texte de récapitulation à la fin du livre III de l'Éthique. Là, Spinoza nous donne une série de définitions hors livre. Il définit, ou il redonne des définitions qui, jusque-là, étaient ou bien pas données, ou bien dispersées. Il donne des définitions des affects. Vous vous rappelez que les affects, c'était un genre d'affection très particulier : c'est ce qui en découle. On le traduit souvent par le mot « sentiment ». Mais il y a le mot français « affect » qui correspond tout à fait au mot latin *affectus*. C'est, à proprement parler, ce qui découle des affections, les affections étant des perceptions ou des représentations.

Or, dans la définition 1, à la fin du livre III, on lit ceci : « Le désir est l'essence même de l'homme, en tant que cette essence est conçue comme déterminée par une quelconque affection d'elle-même à faire quelque chose. » Cette définition comporte une assez longue explication et, si l'on continue, on tombe sur une phrase qui fait aussi un peu problème car, par affection de l'essence, « nous entendons toute organisation de cette essence, qu'elle soit innée (ou acquise) ». Dans le texte latin il manque quelque chose, c'est la raison de cette parenthèse. Dans la traduction hollandaise du Court traité, il y a la phrase complète que l'on attend. Pourquoi est-ce qu'on attend ce complément « ou acquise » ? Parce que c'est une distinction très courante au XVII^e siècle, entre deux types d'idées ou d'affections : les idées qui sont dites innées, ou les idées qui sont dites acquises ou *adventis*. Chez Descartes, on trouve la distinction entre idées innées et *adventis*. Inné-acquis, c'est un couple assez courant au XVII^e siècle mais, en revanche, le fait est que Spinoza n'a pas utilisé cette terminologie et c'est dans cette récapitulation qu'apparaît la reprise des mots « inné » et « acquis ». Qu'est-ce que c'est que ce texte où Spinoza emploie des termes qu'il n'a pas employés jusqu'à maintenant et où, d'autre part, il lance la formule « affection de l'essence » ? Si vous pensez à tout ce qu'on a dit jusqu'à maintenant, il y a un problème parce qu'on se demande comment Spinoza peut dire que toutes les affections et tous les affects sont des affections de l'essence. Ça veut dire que même une passion est une affection de l'essence. À l'issue de toutes nos analyses, on tendait à conclure que ce qui appartient vraiment à l'essence, ce sont les idées adéquates et les affects actifs, à savoir les idées du second genre et les idées du troisième genre. C'est ça qui appartient vraiment à l'essence. Or Spinoza semble dire tout à fait le contraire : non seulement toutes les passions sont des affections de l'essence, mais même parmi les passions, les tristesses, les pires passions, tout affect affecte l'essence !

Je voudrais essayer de résoudre ce problème. Il n'est pas question de discuter un texte de Spinoza, il faut le prendre à la lettre. Il nous apprend que quoi qu'il en soit, toute affection est affection de l'essence. Donc, les passions appartiennent à l'essence, non moins que les actions ; les idées inadéquates à l'essence, non moins que les idées adéquates. Et pourtant il faut bien qu'il y ait une différence. Il faut que les passions et les idées inadéquates n'appartiennent pas à l'essence de la même manière que les actions et les idées adéquates leur appartiennent. Comment s'en tirer ? Affection de l'essence. Ce qui m'intéresse, c'est la formule « de », en latin, le génitif. En français, le génitif est indiqué par la particule « de ». Je crois me rappeler que la grammaire distingue des sens du génitif. Il y a toute une variation. Quand vous employez la locution « de » pour indiquer un génitif, ça veut toujours dire que quelque chose appartient à quelqu'un. Si je fais du génitif une locution d'appartenance, ça n'empêche pas que l'appartenance à des sens très différents. Le génitif peut indiquer que quelque chose vient de quelqu'un et lui appartient en tant que cela vient de quelqu'un, ou bien il peut indiquer que quelque chose appartient à quelqu'un en tant que ce quelqu'un subit le quelque chose. En d'autres termes, la locution « de » ne choisit pas le sens où va la flèche, si c'est un génitif de passion ou un génitif d'action.

Ma question est celle-ci : j'ai une idée inadéquate, j'ai une proposition confuse d'où sort un affect-passion, en quel sens cela appartient-il à mon essence ? Il me semble que la réponse est celle-ci : dans ma condition naturelle, je suis condamné aux perceptions inadéquates. Ça veut dire que je suis composé d'une infinité de parties extensives, extérieures les unes aux autres. Ces parties extensives m'appartiennent sous un certain rapport. Mais ces parties extensives sont perpétuellement soumises à l'influence d'autres parties qui agissent sur elles et qui ne m'appartiennent pas. Si je considère certaines parties qui m'appartiennent et qui font partie de mon corps, mettons ma peau ; des corpuscules de peau qui m'appartiennent sous tels rapports : ma peau. Elles sont perpétuellement soumises à l'action d'autres parties extérieures : l'ensemble de ce qui agit sur ma peau, particules d'air, particules

de soleil. J'essaie d'expliquer au niveau d'un exemple rudimentaire. Les corpuscules de soleil, les corpuscules de chaleur, agissent sur ma peau. Ça veut dire qu'elles sont sous un certain rapport qui est le rapport du soleil. Les corpuscules de ma peau sont sous un certain rapport qui est précisément caractéristique de mon corps. Mais ces particules qui n'ont pas d'autre loi que la loi des déterminations externes, agissent perpétuellement les unes sur les autres. Je dirais que la perception que j'ai de la chaleur est une perception confuse, et il en sort des affects qui sont eux-mêmes des passions : « J'ai chaud ! » Au niveau de la proposition « j'ai chaud ! », si j'essaie de distribuer les catégories spinozistes, je dirais : un corps extérieur agit sur le mien, c'est le soleil. C'est-à-dire que des parties du soleil agissent sur des parties de mon corps. Tout ça, c'est du pur déterminisme externe, c'est comme des chocs de particules. J'appelle perception lorsque je perçois la chaleur que j'éprouve, l'idée de l'effet du soleil sur mon corps. C'est une perception inadéquate puisque c'est une idée d'un effet, je ne connais pas la cause et il en découle un affect passif : soit il fait trop chaud et je suis triste, soit je me sens bien, quel bonheur, le soleil !

En quel sens est-ce une affection de l'essence ? C'est forcément une affection de l'essence. À première vue c'est une affection du corps existant. Mais finalement il n'y a que l'essence. Le corps existant, c'est encore une figure de l'essence. Le corps existant, c'est l'essence même, en tant que lui appartiennent, sous un certain rapport, une infinité de parties extensives. Sous un certain rapport ! Ça veut dire quoi, ce rapport de mouvement et de repos ? Vous vous rappelez : vous avez l'essence qui est un degré de puissance. À cette essence correspond un certain rapport de mouvement et de repos. Tant que j'existe, ce rapport de mouvement et de repos est effectué par des parties extensives qui, dès lors, m'appartiennent sous ce rapport. Qu'est-ce que ça veut dire ?

Les deux définitions du corps : cinétique et dynamique

Dans l'Éthique, il y a un très curieux glissement de notions, comme si Spinoza avait là un double vocabulaire. Et ça se comprend, ne serait-ce qu'en vertu de la physique de cette époque. Il passe tantôt d'un vocabulaire cinétique à un vocabulaire dynamique. Il considère comme équivalents les deux concepts suivants : rapport de mouvement et de repos, et pouvoir d'être affecté, ou aptitude à être affecté. On doit se demander pourquoi il traite comme équivalents cette proposition cinétique et cette proposition dynamique. Pourquoi est-ce qu'un rapport de mouvement et de repos qui me caractérise, c'est en même temps un pouvoir d'être affecté qui m'appartient ? Il aura deux définitions du corps. **La définition cinétique**, ce serait : tout corps se définit par un rapport de mouvement et de repos. **La définition dynamique**, c'est : tout corps se définit par un certain pouvoir d'être affecté.

Il faut être sensible au double registre cinétique et dynamique. On va trouver un texte où Spinoza dit qu'un très grand nombre de parties extensives m'appartiennent. Dès lors, je suis affecté d'une infinité de façons. Avoir, sous un certain rapport, une infinité de parties extensives, c'est pouvoir être affecté d'une infinité de façons. Dès lors, tout devient lumineux.

Si vous avez compris la loi des parties extensives, elles ne cessent pas d'avoir des causes, d'être causes, et de subir l'effet les unes des autres. C'est le monde de la causalité ou du déterminisme extrinsèque, extérieur. Il y a toujours une particule qui frappe une autre particule. En d'autres termes, vous ne pouvez pas penser un ensemble infini de parties sans penser qu'elles ont à chaque instant un effet les unes sur les autres. Qu'est-ce qu'on appelle affection ?

On appelle affection l'idée de l'effet. Ces parties extensives qui m'appartiennent, vous ne pouvez pas les concevoir comme sans effet les unes sur les autres. Elles sont inséparables de l'effet qu'elles ont les unes sur les autres. Et il n'y a jamais un ensemble infini de parties extensives qui seraient isolées. Il y a bien un ensemble de parties extensives qui est défini par ceci : cet ensemble m'appartient. Il est défini par le rapport de mouvement et de repos sous lequel l'ensemble m'appartient. Mais cet ensemble n'est pas séparable des autres ensembles, également infinis, qui agissent sur lui, qui ont de l'influence sur lui et qui, eux, ne m'appartiennent pas. Les particules de ma peau ne sont évidemment pas séparables des particules d'air qui viennent les taper. Une affection, ce n'est rien d'autre que l'idée de l'effet, idée nécessairement confuse puisque je n'ai pas idée de la cause. C'est la réception de l'effet : je dis que je perçois. C'est par là que Spinoza peut passer de la définition cinétique à la définition dynamique, à savoir que le rapport sous lequel une infinité de parties extensives m'appartient, c'est également un pouvoir d'être affecté.

« Il n'y a que de l'être »

Mais alors, mes perceptions et mes passions, mes joies et mes tristesses, mes affects, qu'est-ce que c'est ? Si je continue cette espèce de parallélisme entre l'élément cinétique et l'élément dynamique, je dirais que les parties extensives m'appartiennent en tant qu'elles effectuent un certain rapport de mouvement et de repos qui me caractérise. Elles effectuent un rapport puisqu'elles définissent les termes entre lesquels le rapport joue. Si je parle maintenant en termes dynamiques, je dirais que les affections et les affects m'appartiennent en tant qu'ils remplissent mon pouvoir d'être affecté, et à chaque instant mon pouvoir d'être affecté est rempli. Comparez ces

moments complètement différents. Instant A: vous êtes sous la pluie, vous vous recueillez en vous-mêmes, vous n'avez aucun abri et vous en êtes réduits à protéger votre côté droit par votre côté gauche et inversement. Vous êtes sensible à la beauté de cette phrase. C'est une formule très cinématique. Je suis forcé de faire d'une moitié de moi-même l'abri de l'autre côté. C'est une très belle formule, c'est un vers de Dante, dans un des cercles de l'Enfer où il y a une petite pluie et les corps sont couchés dans une espèce de boue. Dante essaie de traduire l'espèce de solitude de ces corps qui n'ont pas d'autre ressource que de se retourner dans la boue. Chaque fois, ils essaient de protéger un côté de leur corps par l'autre côté. Instant B : maintenant vous vous épanouissez. Tout à l'heure, les particules de pluie étaient comme de petites flèches, c'était affreux, vous étiez grotesques dans vos maillots de bain. Et le soleil arrive : instant B. Là, tout votre corps s'épanouit. Voilà que maintenant vous voudriez que tout votre corps soit comme étalable. Vous le tendez vers le soleil. Spinoza dit qu'il ne faut pas se tromper, que dans les deux cas votre pouvoir d'être affecté est nécessairement rempli. Simplement, vous avez toujours les affections et les affects que vous méritez en fonction des circonstances, y compris des circonstances extérieures ; mais une affection, un affect, ne vous appartient que dans la mesure où il contribue à remplir actuellement votre pouvoir d'être affecté. **C'est en ce sens que toute affection et que tout affect est affect de l'essence.**

Finalement, les affections et les affects ne peuvent être qu'affections et affects de l'essence. Pourquoi ? Elles n'existent pour vous qu'en tant qu'elles remplissent un pouvoir d'être affecté qui est le vôtre, et ce pouvoir d'être affecté, c'est le pouvoir d'être affecté de votre essence. À aucun moment vous n'avez à regretter. Quand il pleut et que vous êtes tellement malheureux, à la lettre, il ne vous manque rien. C'est la grande idée de Spinoza : jamais il ne vous manque quelque chose. Votre pouvoir d'être affecté est de toutes les manières rempli. En tous cas, rien ne s'exprime jamais ou n'est jamais fondé à s'exprimer comme un manque. C'est la formule : « Il n'y a que de l'être ». Toute affection, toute perception et tout sentiment, toute passion est affection, perception et passion de l'essence.

Les différentes affections de l'essence

L'essence peut être affectée du dehors

Ce n'est pas par hasard que la philosophie emploie constamment un mot qu'on lui reproche, mais qu'est-ce que vous voulez, elle en a besoin, c'est l'espèce de locution « en tant que ». S'il fallait définir la philosophie par un mot, on dirait que la philosophie c'est l'art du « en tant que ». Si vous voyez quelqu'un être amené par hasard à dire « en tant que », vous pouvez vous dire que c'est la pensée qui naît. Le premier homme qui a pensé a dit « en tant que ». Pourquoi ? « En tant que », c'est l'art du concept. C'est le concept. Est-ce que c'est par hasard que Spinoza emploie constamment l'équivalent latin de « en tant que » ? Le « en tant que » renvoie à des distinctions dans le concept qui ne sont pas perceptibles dans les choses mêmes. Quand vous opérez par distinctions dans le concept et par le concept, vous pouvez dire : la chose en tant que, c'est-à-dire l'aspect conceptuel de la chose.

Alors, toute affection est affection de l'essence, oui, mais en tant que quoi ? Lorsqu'il s'agit de perceptions inadéquates et de passions, il faut ajouter que ce sont des affections de l'essence en tant que l'essence a une infinité de parties extensives qui lui appartiennent sous tel rapport. Là, le pouvoir d'être affecté appartient à l'essence, simplement il est nécessairement rempli par des affects qui viennent du dehors. Ces affects viennent du dehors, ils ne viennent pas de l'essence, ils sont pourtant affects de l'essence puisqu'ils remplissent le pouvoir d'être affectés de l'essence. Retenez bien qu'ils viennent du dehors, et en effet le dehors, c'est la loi à laquelle sont soumises les parties extensives agissant les unes sur les autres.

L'essence peut être affectée en tant qu'elle s'exprime dans un rapport

Quand on arrive à s'élever au second et au troisième genre de connaissance, qu'est-ce qu'il se passe ? Là, j'ai des perceptions adéquates et des affects actifs. Ça veut dire quoi ? C'est des affections de l'essence. Je dirais même, à plus forte raison. Quelle différence avec le cas précédent ? Cette fois ils ne viennent pas du dehors, ils viennent du dedans. Pourquoi ? On l'a vu. Une notion commune déjà, à plus forte raison une idée du troisième genre, une idée d'essence, pourquoi ça vient du dedans ? Tout à l'heure, je disais que les idées inadéquates et que les affects passifs, ils m'appartiennent, ils appartiennent à mon essence. Ce sont donc des affections de l'essence en tant que cette essence possède actuellement une infinité de parties extensives qui lui appartiennent sous un certain rapport. Cherchons maintenant pour les notions communes. Une notion commune, c'est une perception. C'est une perception d'un rapport commun, d'un rapport commun à moi et à un autre corps. Il en découle des affects, affects actifs. Ces affections, perceptions et affects, sont aussi des affections de l'essence. Ils appartiennent à l'essence. C'est la même chose, mais en tant que quoi ? Non plus en tant que l'essence est conçue comme possédant une infinité de parties extensives qui lui appartiennent sous un certain rapport, mais en tant que l'essence est conçue

comme s'exprimant dans un rapport. Là, les parties extensives et l'action des parties extensives [sont] conjuguées puisque je me suis élevé à la compréhension des rapports qui sont causes. Donc je me suis élevé à un autre aspect de l'essence. Ce n'est plus l'essence en tant qu'elle possède actuellement une infinité de parties extensives, c'est l'essence en tant qu'elle s'exprime dans un rapport.

L'essence peut s'affecter elle-même

Et à plus forte raison, si je m'élève aux idées du troisième genre, ces idées et les affects actifs qui en découlent appartiennent à l'essence et sont affections de l'essence. Cette fois-ci en tant que l'essence est en soi, est en elle-même, en elle-même et pour elle-même ; est en soi et pour soi un degré de puissance. Je dirais en gros que toute affection et que tout affect sont des affections de l'essence, seulement il y a deux cas, le génitif a deux sens... Les idées du second genre et du troisième genre, ce sont des affections de l'essence, mais il faudrait dire suivant un mot qui n'apparaîtra que bien plus tard dans la philosophie, avec les allemands par exemple, ce sont des auto-affections. Finalement, à travers les notions communes et les idées du troisième genre, c'est l'essence qui s'affecte elle-même. Spinoza emploie le terme d'« affect actif » et il n'y a pas grande différence entre « auto-affection » et « affect actif ».

Toutes les affections sont des affections de l'essence, mais attention, affection de l'essence n'a pas un seul et même sens.

Il me reste à tirer une espèce de conclusion en ce qui concerne le rapport éthique-ontologie. Pourquoi est-ce que tout ça constitue une ontologie ? J'ai une idée-sentiment. Il n'y a jamais eu qu'une seule ontologie : il n'y a que Spinoza qui ait réussi une ontologie. Si on prend ontologie en un sens extrêmement rigoureux, je ne vois qu'un cas où une philosophie se soit réalisée comme ontologie, et c'est Spinoza. Alors pourquoi ce coup ne pouvait-il être réalisé qu'une fois ? Pourquoi le fut-il par Spinoza ? Le pouvoir d'être affecté d'une essence peut aussi bien être réalisé par des affections externes que par des affections internes. Il ne faut surtout pas penser que pouvoir d'être affecté renvoie plus à une infériorité que ne le faisait le rapport cinétique. Les affects peuvent être absolument externes : c'est le cas des passions. Les passions sont des affects qui remplissent le pouvoir d'être affectés et qui viennent du dehors... Le livre V me paraît fonder cette notion d'auto-affection. Prenez un texte comme celui-ci : « L'amour par lequel j'aime Dieu (sous-entendu au troisième genre) est l'amour par lequel Dieu s'aime lui-même et m'aime moi. » **Ça veut dire qu'au niveau du troisième genre, toutes les essences sont intérieures les unes aux autres**, tous les degrés de puissance sont intérieurs les uns aux autres et intérieurs à la puissance dite puissance divine. Il y a une intériorité des essences et ça ne veut pas dire qu'elles se confondent. On arrive à un système de distinctions intrinsèques ; dès lors qu'une essence m'affecte – et c'est ça la définition du troisième genre, une essence affecte mon essence –, mais comme toutes les essences sont intérieures les unes aux autres, une essence qui m'affecte, c'est une manière sous laquelle mon essence s'affecte elle-même.

L'exemple du soleil

Bien que ce soit dangereux, je reviens à mon exemple du soleil. Qu'est-ce que ça veut dire « panthéisme » ? Comment vivent les gens qui se disent panthéistes ? Il y a beaucoup d'anglais qui sont panthéistes. Je pense à Lawrence. Il a un culte du soleil. Lumière et tuberculose, c'est les deux points communs de Lawrence et de Spinoza.

Lawrence nous dit qu'il y a bien, en gros, trois manières d'être en rapport avec le soleil.

Selon le premier genre de connaissance

Il y a des gens sur la plage, [amis] ceux-là ne comprennent pas, ils ne savent pas ce que c'est que le soleil, ils vivent mal. S'ils comprenaient quelque chose au soleil, après tout, ils en sortiraient plus intelligents et meilleurs. Mais dès qu'ils se sont rhabillés, ils sont aussi teigneux qu'avant. Qu'est-ce qu'ils font du soleil, à ce niveau ? Ils restent au premier genre... [...] Le « je » de « j'aime la chaleur », c'est un « je » qui exprime des rapports de parties extensives du type vasoconstriction et vasodilatation, qui s'expriment directement en un déterminisme externe mettant en jeu des parties extensives. En ce sens, ce sont les particules de soleil qui agissent sur mes particules et l'effet des unes sur les autres est un plaisir ou une joie. Ça, c'est le soleil du premier genre de connaissance que je traduis sous la formule naïve : « Oh, le soleil, j'aime ça ! » En fait, ce sont des mécanismes extrinsèques de mon corps qui jouent, et des rapports entre parties, parties de soleil et parties de mon corps.

Selon le second genre de connaissance

À partir de quand est-ce qu'avec le soleil, à partir de quand je peux commencer authentiquement à dire « je » ? Avec le second genre de connaissance, je dépasse la zone de l'effet des parties les unes sur les autres. J'ai acquis comme une espèce de connaissance du soleil, une compréhension pratique du soleil. Qu'est-ce que ça veut dire cette compréhension pratique ? Cela veut dire que je devance, je sais ce que veut dire tel événement minuscule lié au soleil, telle ombre furtive à tel moment ; je sais ce que ça annonce. Je n'en suis plus à enregistrer des effets du soleil sur mon corps. Je m'élève à une espèce de compréhension pratique des causes, en même temps que je sais composer des rapports de mon corps avec tel ou tel rapport du soleil. Prenons la perception du peintre. Imaginons un peintre du XIXe qui va dans la nature. Il a son chevalet, c'est un certain rapport. Il y a le soleil qui ne reste pas immobile. Qu'est-ce que c'est que cette connaissance du second genre ? Il va complètement changer la position de son chevalet, il ne va pas avoir avec sa toile le même rapport selon que le soleil est en haut ou que le soleil tend à se coucher. Van Gogh peignait à genoux. Les couchers de soleil le forcent à peindre presque couché pour que l'œil de Van Gogh ait la ligne d'horizon le plus bas possible. À ce moment-là, avoir un chevalet ne veut plus rien dire. Il y a des lettres de Cézanne où il parle du mistral : comment composer le rapport toile-chevalet avec le rapport du vent, et comment composer le rapport du chevalet avec le soleil qui décline, et comment finir de telle manière que je peindrais par terre, que je peindrais ventre à terre ? Je compose des rapports, et d'une certaine manière je m'élève à une certaine compréhension des causes, et à ce moment-là, je peux commencer à dire que j'aime le soleil. Je n'en suis plus à l'effet des particules de soleil sur mon corps, j'en suis à un autre domaine, à des compositions de rapport. Et à ce moment-là, je ne suis pas loin d'une proposition qui nous aurait paru folle au premier degré, je ne suis pas loin de pouvoir dire : « Le soleil, j'en suis quelque chose ». J'ai un rapport d'affinité avec le soleil. Ça, c'est le second genre de connaissance. Comprenez qu'il y a, au second genre, une espèce de communion avec le soleil. Pour Van Gogh, c'est évident. Il commence à rentrer dans une espèce de communication avec le soleil.

Selon le troisième genre de connaissance

Qu'est-ce que ce serait le troisième genre ? Là, Lawrence abonde. En termes abstraits, ce serait une union mystique. Toutes sortes de religions ont développé des mystiques du soleil. C'est un pas de plus. Van Gogh a l'impression qu'il y a un au-delà qu'il n'arrive pas à rendre. Qu'est-ce que c'est que cet « encore plus » qu'il n'arrivera pas à rendre en tant que peintre ? Est-ce que c'est ça les métaphores du soleil chez les mystiques ? Mais ce ne sont plus des métaphores si on le comprend comme ça. Ils peuvent dire à la lettre que Dieu est soleil. Ils peuvent dire à la lettre que « je suis Dieu ». Pourquoi ? Pas du tout qu'il y ait identification. C'est qu'au niveau du troisième genre **on arrive à ce mode de distinction intrinsèque**. C'est là qu'il y a quelque chose d'irréductiblement mystique dans le troisième genre de connaissance de Spinoza : à la fois les essences sont distinctes, seulement elles se distinguent à l'intérieur les unes des autres. Si bien que les rayons par lesquels le soleil m'affecte, ce sont des rayons par lesquels je m'affecte moi-même, et les rayons par lesquels je m'affecte moi-même, ce sont les rayons du soleil qui m'affectent. C'est l'auto-affection solaire. En mots, ça a l'air grotesque, mais comprenez qu'au niveau des modes de vie c'est bien différent. Lawrence développe ces textes sur cette espèce d'identité qui maintient la distinction interne entre son essence singulière à lui, l'essence singulière du soleil, et l'essence du monde.