

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.

DELEUZE
SUR SPINOZA

friendship as a form of life

a.un.ami@riseup.net
friendship-as-a-form-of-life.tumblr.com

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.

Spinoza Deleuze

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.

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.

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

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 long-temps ? 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

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

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.

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 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 que 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.

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. Ca 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 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.

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

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.

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

de réaliser l'essence. Ca 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

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 potentia 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

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.

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

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.

(...)

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'aperçoit 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

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 ?

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

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 renvoi 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

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

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 la 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'affectio 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

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, vitalement ? 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,

quelque chose d'im- portant 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

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 con- fuses, 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

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

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

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 com- posait 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

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

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 condamnait 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

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 précisé- ment 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

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

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. À 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 Strinberg, cette espèce de décomposition des rapports et puis ils se

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 affections. 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,

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

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

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-affections 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