

Gilles Deleuze

Séminaire sur Spinoza, Les Vitesses de la pensée

Séance 2, le 2 décembre 1980

Transcriptions: Partie 1, aucun transcripteur crédité (durée = 1:02:10); partie 2, Christina Roski (durée = 1:02:07); transcription augmentée, Charles J. Stivale

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

Partie 1

... que j'avais comme esquissé et qui était un problème comme ça : ce problème des vitesses de la pensée et de l'importance de ces vitesses chez Spinoza, du point de vue de Spinoza lui-même. Et je disais après tout, l'intuition intellectuelle - ce que Spinoza présentera comme l'intuition du troisième genre de connaissance, - c'est bien une espèce de pensée comme éclair. C'est bien une pensée à vitesse absolue. C'est à dire qui va à la fois le plus profond et qui embrasse, qui a une amplitude maximum et qui procède comme en un éclair. Il y a un assez beau livre de Romain Rolland qui s'appelle « L'éclair de Spinoza », [1 :00] très bien écrit.

Or je disais, quand vous lirez "L'Éthique" ou quand vous la relirez, il faut que vous soyez sensible ou au moins que vous pensiez à cette question que je pose uniquement, à savoir qu'il semble bien, comme je disais la dernière fois, que le livre Cinq procède autrement. C'est à dire que dans le dernier livre de "l'Éthique" et surtout à partir d'un certain moment que Spinoza signale lui-même, le moment où il prétend entrer dans le troisième genre de connaissance, les démonstrations n'ont plus du tout le même schéma que dans les autres livres parce que dans les autres livres, les démonstrations étaient et se développaient sous le second genre de connaissance. Mais quand il accède au troisième genre ou à une exposition d'après le troisième genre de connaissance, le mode démonstratif change. Les démonstrations subissent des contractions. Il y a de toutes sortes, [2 :00] il y a des pans de démonstration qui, à mon avis, ont disparu. Tout est contracté. Tout va à toute allure. Bon, c'est possible. Mais ça, ce n'est qu'une différence de vitesses entre le livre Cinq et les autres. La vitesse absolue du troisième genre, c'est à dire du livre Cinq, par différence aux vitesses relatives des quatre premiers livres.

Je disais aussi autre chose la dernière fois. Si je m'installe maintenant dans le domaine des vitesses relatives de la pensée, une pensée qui va plus ou moins vite. Je m'explique -- vous comprenez ce problème, j'y tiens parce que c'est une espèce de problème pratique -- je ne veux pas dire qu'il faille mettre peu de temps à la pensée. Bien sûr la pensée est une chose qui prend extraordinairement de temps. [3 :00] Ça prend beaucoup de temps. Je veux parler des vitesses et des lenteurs produites par la pensée, tout comme un corps a

des effets de vitesse et de lenteur suivant les mouvements qu'il entreprend. Et il y a des moments où il est bon pour le corps d'être lent. Il y a même des moments où il est bon pour le corps d'être immobile. Ce n'est pas des rapports de valeur. Et peut-être que la vitesse absolue est une immobilité absolue ; ça se rejoint absolument. S'il est vrai que la philosophie de Spinoza procède comme et par un étalement sur une espèce de plan fixe, s'il y a bien cette espèce de plan fixe spinoziste où toute sa philosophie s'inscrit, c'est évident que à la limite l'immobilité absolue et la vitesse absolue ne font plus qu'un. Mais dans le domaine du relatif des quatre premiers livres, parfois il faut que la pensée produise de la lenteur, la lenteur de son propre développement et parfois, il faut [4 :00] qu'elle aille plus vite, la vitesse relative de son développement relatif à tel ou tel concept, à tel ou tel thème. [Pause]

Or je disais, si vous regardez l'ensemble alors des quatre premiers livres, il me semble, à nouveau, je fais -- je faisais une autre hypothèse sur laquelle je ne veux pas trop m'étendre -- qui est que, dans l'*Ethique*, il y a cette chose insolite que Spinoza appelle des "scolies", à côté, en plus des propositions démonstrations, corollaires. Il écrit des *scolies*, c'est-à-dire des espèces d'accompagnement des démonstrations. Et je disais, si vous les lisez même à haute voix -- il n'y a pas de raison de traiter un philosophe plus mal qu'on ne traite un poète -- [5 :00] si vous le lisez à haute voix, vous serez immédiatement sensibles à ceci : c'est que les scolies n'ont pas la même tonalité, n'ont pas le même timbre que l'ensemble des propositions et démonstrations. Et que là le timbre se fait, comment dirais-je, pathos, passion. Et que Spinoza y révèle des espèces d'agressivité, de violence auxquelles un philosophe aussi sobre, aussi sage, aussi réservé, ne nous avait pas forcément habitués. Et qu'il y a une vitesse des scolies qui est vraiment une vitesse de l'affect, par différence avec la lenteur relative des démonstrations qui est une lenteur du concept, [6 :00] comme si dans les scolies des affects étaient projetés, alors que dans les démonstrations des concepts sont développés.

Donc ce ton passionnel pratique -- or, peut-être qu'un des secrets de l'*Ethique* est dans les scolies -- et j'opposais à ce moment-là une espèce de chaîne continue des propositions et démonstrations, continuité qui est celle du concept, à la discontinuité des scolies qui opère comme une espèce de ligne brisée et qui est la discontinuité des affects. Bon, supposons ... Tout ça, c'est à vous de - c'est des impressions de lecture. Comprenez que si j'insiste là-dessus c'est peut-être que la forme après tout est tellement adéquate au contenu même de la philosophie [7 :00] que la manière dont Spinoza procède formellement a déjà quelque chose à nous dire sur les concepts du spinozisme.

Et enfin, je fais toujours dans cet ordre des vitesses et des lenteurs relatives, une dernière remarque. C'est que si je prends uniquement l'ordre des démonstrations dans leur développement progressif, l'ordre des démonstrations, il n'y a pas une vitesse relative uniforme, tantôt ça s'étire et ça se développe, tantôt ça se contracte et ça s'enveloppe plus ou moins. Il y a donc, dans la succession des démonstrations des quatre premiers livres, non seulement la grande différence de rythme entre les démonstrations et les scolies, mais des différences de rythme dans le courant des démonstrations successives. Elles ne vont pas à la même allure. Et là, je voudrais alors [8 :00] retrouver en plein - c'est par là que ce n'est pas seulement des remarques formelles - retrouver en plein, pour finir avec ces

remarques sur la vitesse, retrouver en plein le problème de ... Hé ben, presque, le problème de l'ontologie. Sous quelle forme ?

Je prends le début de l'*Ethique*. Comment est-ce qu'on peut commencer dans une ontologie ? Dans une ontologie, du point de vue de l'immanence où, à la lettre, l'Être est partout, partout où il y a de l'Être. Les existants, les étants sont dans l'Être, c'est ce qui nous a paru définir l'ontologie dans nos trucs précédents. Par quoi et comment peut-on commencer ? -- Ce problème du commencement de la philosophie qui a traîné dans toute l'histoire de la philosophie et qui semble avoir reçu des réponses très différentes. -- Par quoi commencer ? [9 :00] D'une certaine manière, là comme ailleurs, suivant l'idée toute faite où on se dit que les philosophes ne sont pas d'accord entre eux, chaque philosophe semble avoir sa réponse. C'est évident que Hegel a une certaine idée sur par quoi et comment commencer en philosophie, Kant en a une autre, Feuerbach en a une autre et prend à partie Hegel à propos de ça.

Ben si l'on applique ce problème à Spinoza, lui, comment il commence, par quoi il commence ? On semblerait avoir une réponse imposée. Dans une ontologie on ne peut commencer que par l'Être. [Pause] Oui, peut-être. Et pourtant ... Et pourtant, Spinoza - le fait est - ne commence pas par l'Être. Ça devient important pour nous, ça sera un problème. Comment se fait-il que dans une ontologie pure, dans une ontologie radicale, [10 :00] on ne commence pas par là où l'on se serait attendu que le commencement se fasse, à savoir par l'Être en tant qu'Être ?

On a vu que Spinoza déterminait l'Être en tant qu'Être comme substance absolument infinie et que c'est ça qu'il appelle Dieu. Or, le fait est que Spinoza ne commence pas par la substance absolument infinie, il ne commence pas par Dieu. Et pourtant, c'est comme un proverbe tout fait, hein, de dire que Spinoza commence par Dieu. Il y a même une formule toute faite pour distinguer Descartes et Spinoza : « Descartes commence par le moi, Spinoza commence par Dieu. » [Pause] Hé bien ! ce n'est pas vrai. Ce n'est pas vrai. Du moins ce n'est vrai que d'un livre de Spinoza et c'est un livre qui, à la lettre, n'est pas de lui. [11 :00] En effet, Spinoza dans sa jeunesse faisait déjà, suivant la méthode que je vous ai dite - la méthode des collégiants, - faisait des espèces de cours privés à des groupes de types. Et ces cours, on les a. On les a sous forme de notes d'auditeurs. Pas exclu que Spinoza ait rédigé certaines de ces notes, très obscures. L'étude du manuscrit est très, très compliquée et a toute une histoire. Enfin, l'ensemble de ces notes existe sous le titre de « Le cours traité », « Le cours traité ». Or dans "Le cours traité", le chapitre I est ainsi intitulé : « Que Dieu est ». Je peux dire, à la lettre, "Le cours traité" commence par Dieu. [12 :00] Mais ensuite, pas du tout, ensuite pas du tout.

Et là ça pose un problème. Parce que l'on dit très souvent que l'*Éthique* commence par Dieu et en effet, le "livre Un" est intitulé « De Deo, » De Dieu, au sujet de Dieu. Mais si vous regardez en détail - tout ceci étant des invites pour que vous fassiez très attention à la lettre du texte - si vous regardez en détail, vous verrez que Dieu dans le livre I, au niveau des définitions n'est atteint qu'à la définition Six - donc il a fallu cinq définitions - et au niveau des démonstrations n'est atteint que vers Neuf, Dix, propositions Neuf et Dix. Il a donc fallu cinq définitions préalables et il a fallu huit propositions/

démonstrations préalables. Je peux en conclure [13 :00] que, en gros, l'*Éthique* commence par Dieu, littéralement, à la lettre, elle ne commence pas par Dieu. Et en effet, elle commence par quoi ? Elle commence par le statut des éléments constitutants de la substance, à savoir, les attributs.

Mais bien mieux, avant l'*Éthique*, Spinoza avait écrit un livre, *Le traité de la réforme de l'entendement*. Dans ce traité, - ce traité, il ne l'a pas achevé, pour des raisons mystérieuses dont on pourra parler plus tard, mais enfin là peu importe. Il ne l'a pas achevé. Or je lis parce que j'y attache beaucoup d'importance vous allez voir, parce que je voudrais soulever [14 :00] certains problèmes de traduction très rapidement.

Paragraphe 46 : [Pause] je lis la traduction - la meilleure traduction du traité de la réforme c'est la traduction de Koyré aux éditions Vrin mais ceux qui ont la Pléiade, vous vous contentez de ce que vous trouvez, ce n'est pas grave. Paragraphe 46 - dans toutes les éditions le numérotage des paragraphes est le même ; paragraphe 46 - "si par hasard quelqu'un demande pourquoi moi même, puisque la vérité se manifeste d'elle-même, je n'ai pas tout d'abord et avant tout [15 :00] exposé dans l'ordre dû, les vérités de la nature, » [Deleuze relis la citation jusqu'ici] « je lui réponds" - et là dessus une série de trois petits points indiquant une lacune - "je lui réponds et en même temps je l'exhorte de ne pas rejeter comme fausses les choses que je viens d'exposer à cause de paradoxes qui peut être se trouvent ça et là".

Vous comprenez. Je dis : c'est quand même marrant. Les éditeurs ils ne sont pas gênés et ils ont raison de ne pas être gênés -- quand quelque chose ne leur convient pas, ils flanquent une lacune. [Rires] [16 :00] Là il y a l'indication d'une lacune qui n'est pas du tout dans le manuscrit. Et c'est très bizarre ! Est-ce que vous sentez ce que je veux dire ? Supposez un éditeur qui soit persuadé que Spinoza -- même nerveusement persuadé -- que Spinoza "doit" commencer par l'Être, c'est à dire par la substance absolument infinie c'est à dire par Dieu. Il rencontre des textes où Spinoza dit le contraire : qu'il ne va pas commencer par Dieu ; l'éditeur à ce moment-là se trouve devant plusieurs possibilités : ou bien dire que c'est un moment de la pensée de Spinoza qui n'est pas encore au point, c'est-à-dire que Spinoza n'a pas atteint sa véritable pensée ; ou bien conjecturer [17 :00] une lacune dans le texte qui changerait le sens de la phrase ; ou bien troisième possibilité, en un sens c'est la meilleure, trafiquer à peine la traduction.

Dans ce texte 46 -- et je voudrais juste m'étendre sur ce point car cela fait partie de la critique interne des textes -- dans ce paragraphe 46, Spinoza nous dit formellement : " il y a bien un ordre dû c'est l'ordre qui commence par Dieu mais je ne peux pas le suivre dès le début. C'est une pensée claire : "il y a un ordre dû, un ordre nécessaire, c'est celui qui va de la substance aux modes, c'est celui qui va de Dieu aux choses mais cet ordre nécessaire, [18 :00] je ne peux pas le suivre dès le début". C'est une pensée très claire ! on est tellement persuadé que Spinoza doit le suivre dès le début que quand on rencontre un texte qui ne colle pas, on présuppose une lacune, ça ne va pas, ce n'est pas bien.

Paragraphe 49, je lis -- parce que là les éditeurs n'ont pas osé corriger je lis : « Dès le début donc » -- fin du paragraphe 49 -- « dès le début donc, il nous faudra veiller

principalement à ce que nous arrivions le plus rapidement possible » - *quanto ocius* – « à ce que nous arrivions le plus rapidement possible à la connaissance de l'Être. » [19 :00] Alors mon cœur bondit de joie vous comprenez. Il le dit formellement. Il s'agit d'arriver le plus rapidement possible, le plus vite possible à la position de l'Être et à la connaissance de l'Être, mais pas dès le début. L'ontologie aura un début : comme l'Être est partout, il faut précisément que l'ontologie ait un début qui soit distinct de l'Être lui-même. Si bien que vous comprenez que ça devient un problème technique pour moi, parce que ce début, ça ne peut pas être quelque chose de plus que l'Être, de supérieur à l'Être. Il n'y a pas. Le grand Un supérieur à l'Être ça n'existe pas du point d'une ontologie, on l'a vu les autres fois.

Qu'est-ce que ça va être, ce mystérieux début ? Je continue mon recensement du traité. [20 :00] Paragraphe 49 --non, ça je viens de le faire ; paragraphe 75. [Pause] Non, il n'y a rien. Ah oui ! « Pour nous, au contraire, si nous procédons de la façon aussi peu abstraite que possible et si nous commençons aussi tôt que faire se peut » -- en latin, aussi tôt que faire se peut ... *quam primum fieri potest* ... [21 :00] aussi tôt que faire se peut -- si nous commençons aussi tôt que faire se peut par les premiers éléments, » par les premiers éléments, c'est-à-dire « par la source et l'origine de la nature. » Voyez ! Nous commençons par les premiers éléments, c'est à dire par la source et l'origine de la nature, la substance absolument infinie avec tous les attributs, mais nous ne commençons par là que "aussitôt que faire se peut". Bon ... Il y a bien... On y arrivera le plus vite possible. C'est l'ordre de la vitesse relative.

Et enfin parce que c'est le plus beau cas, paragraphe 99 où là, la traduction est trafiquée, ce qui est, il me semble, le pire ! [22 :00] Voilà ce que dit le texte traduit par [Rolland] Caillois et les traducteurs là, suivent Caillois ; je cite Caillois parce était un homme très prodigieux d'une science immense -- je lis la traduction de Caillois : "Pour que toutes nos perceptions soient ordonnées et unifiées il faut [23 :00] que aussi rapidement que faire se peut" -- on le retrouve - "il faut faire aussi rapidement que faire se peut" et Caillois traduit : "- la raison l'exige - nous recherchions s'il y a un Être et aussi quel Il est". Voyez la traduction que Caillois donne : "il faut que aussi vite que possible - la raison l'exige - nous recherchions s'il y a un Être » -- en d'autres termes, il fait porter "la raison l'exige" sur la nécessité de rechercher « s'il y a un Être. »¹

C'est bizarre pour un homme qui savait le latin admirablement car le texte ne dit pas ça du tout. Je traduis le texte en mauvais français mais mot à mot : "il faut que, il est requis que aussi vite que possible et que la raison l'exige. » Voyez ce n'est pas grand-chose mais c'est énorme ; ça change tout. En latin : *quam primum fieri potest et ratio postulat*, aussi vite qu'il est possible et que la raison l'exige, en d'autres termes : c'est la raison qui exige que nous ne commençons pas [24 :00] par l'Être mais que nous y arrivions le plus vite possible.

Or pourquoi ça m'importe ça ? C'est qu'alors cette question d'accord. Il y a une vitesse relative. Aussi vite que possible c'est les dix premières démonstrations de l'*Éthique*, du livre I. Il va aussi vite que possible. C'est ça la vitesse relative de la pensée. La raison exige qu'il y ait un rythme de la pensée. Vous ne commencerez pas par l'Être, vous

commencerez par ce qui vous donne accès à l'Être. Mais qu'est-ce qui peut me donner accès à l'Être ? Alors c'est quelque chose qui "n'est pas". Ce n'est pas l'Un. On a vu que ça ne pouvait pas être l'Un. C'est quoi ? C'est un problème. C'est un problème. Je dirais ma conclusion : si c'est vrai que Spinoza c'est un philosophe pour qui la pensée est tellement productrice de vitesses et de lenteurs, [25 :00] est prise elle-même dans un système de vitesses et de lenteurs. C'est bizarre ça. Encore une fois, ça va beaucoup plus loin que de nous dire, « La pensée prend du temps. » La pensée prend du temps, Descartes l'aurait dit, je l'ai rappelé la dernière fois, Descartes l'aurait dit. Mais la pensée produit des vitesses et des lenteurs et elle-même est inséparable des vitesses et des lenteurs qu'elle produit. Il y a une vitesse du concept, il y a une lenteur du concept. Qu'est-ce que c'est que ça ? Hé ben, bon. De quoi dit-on « vite » ou « lent » d'habitude ?

C'est très libre ce que je dis là. C'est pour vous donner envie d'aller voir cet auteur. Je ne sais pas si je réussis, peut-être que j'obtiens le contraire. Donc je ne fais pas encore de commentaire lettre à lettre. J'en fais parfois comme je viens d'en faire mais ... Vous me comprenez.

De quoi est-ce qu'on dit « ça va vite, ça ne va pas vite », « ça se ralentit, ça se précipite, ça s'accélère » ? On dit ça des corps. [26 :00] On dit ça des corps. Et je vous ai dit déjà, quitte à ne le commenter que plus tard, que Spinoza se fait une conception très extraordinaire des corps, c'est-à-dire une conception vraiment cinétique. En effet, il définit le corps, chaque corps, et bien plus, il en fait dépendre l'individualité du corps. L'individualité du corps, pour lui, de chaque corps, c'est un rapport de vitesses et de lenteurs entre éléments, et j'insistais : entre éléments non formés. Pourquoi ? Puisque l'individualité d'un corps c'est sa forme, et s'il nous dit la forme du corps - il emploiera lui-même le mot forme en ce sens - la forme du corps, c'est un rapport de vitesses et de lenteurs entre ses éléments, il faut que les éléments n'aient pas de forme, sinon la définition n'aurait aucun sens. Donc il faut que [27 :00] ce soient des éléments matériels non formés, qui n'ont pas de forme par eux-mêmes. Ce sera leur rapport de vitesses ou de lenteurs qui constituera la forme du corps. Mais en eux-mêmes, ces éléments entre lesquels s'établissent les rapports de vitesse et de lenteur sont sans forme, non formés, non formés et informels. Qu'est-ce que je peux vouloir dire ? On remet à plus tard. Mais pour lui, c'est ça un corps.

Et je vous disais une table, hé ben c'est ça. Bon, pensez à la physique. La physique nous dira système de molécules en mouvement les unes par rapport aux autres, système d'atomes. C'est le bureau d'Edington, le bureau du physicien. Bon. Or il a cette vision. Encore une fois, ce n'est pas du tout qu'il précède la physique atomique ou électronique. Ce n'est pas ça. Ce n'est pas ça ! C'est que, en tant que philosophe, il a un concept du corps tel que la philosophie produit à ce moment là une détermination du corps que la physique avec de tout autres moyens retrouvera ou produira pour son propre compte. Ça arrive tout le temps ces trucs-là. [28 :00]

Et donc, c'est très curieux. Car ça me fait penser à des textes particulièrement beaux de Spinoza. Vous trouverez par exemple au début du livre III de l'*Éthique* où Spinoza lance vraiment des choses qui ressemblent. L'année dernière, j'avais essayé de trouver ou

d'indiquer -- pas de trouver, je n'avais pas trouvé -- un certain rapport entre les concepts d'un philosophe et des espèces de cris -- de cris de base, des espèces de cris -- de cris de la pensée. Hé ben, il y a comme ça, de temps en temps, il y a des cris qui sortent de Spinoza. C'est d'autant plus intéressant qu'encore une fois ce philosophe qui passe pour une image de sérénité, curieux.

Quand est-ce qu'il se met à crier ? [29 :00] Mais il crie beaucoup justement dans les Scolies, ou bien dans les introductions à un livre. Il ne crie pas dans les démonstrations. La démonstration, ce n'est pas un endroit ou un lieu où on peut crier. Et qu'est-ce que c'est les cris de Spinoza ? J'en cite un. Il dit : il parle du petit bébé, du somnambule et de l'ivrogne ... Voilà, voilà ... Ah ! Le petit bébé, le somnambule ; le petit bébé à quatre pattes, le somnambule qui se lève la nuit en dormant et qui va m'assassiner, et puis l'ivrogne qui se lance dans un grand discours. Bon. [30 :00] Et il dit -- parfois il est très comique, vous savez, il a l'humour juif, Spinoza. - Il dit : « Oh ! Finalement, on ne sait pas ce que peut le corps. » On ne sait pas ce que peut le corps. Là, il faut dans votre lecture, quand vous tomberez sur ce genre de phrase chez Spinoza, il ne faut pas passer comme si .. D'abord il faut beaucoup rire, c'est des moments comiques. Il n'y a pas de raison que la philosophie n'ait pas son comique à elle. "On ne sait pas ce que peut le corps". Voyez ... un bébé là qui rampe. Voyez un alcoolique qui vous parle, qui est complètement ivre. Et puis vous voyez un somnambule qui passe là. Oh oui ! C'est vrai, on ne sait pas "ce que peut le corps".

Après tout, ça prépare singulièrement à un autre cri qui retentira longtemps après et qui sera comme la même chose en plus contracté lorsque Nietzsche lance : [31 :00] « L'étonnant c'est le corps. » Ce qui veut dire quoi ? Ce qui est une réaction de certains philosophes qui disent : écoutez, arrêtez avec l'âme, avec la conscience, etc. Vous devriez plutôt essayer de voir un peu d'abord "ce que peut le corps". Qu'est-ce que ... Vous ne savez même pas ce que c'est le corps et vous venez nous parler de l'âme. Alors non, il faut passer là.

Bon, qu'est-ce qu'il veut dire là ? L'étonnant c'est le corps, dira l'autre. Et Spinoza dit déjà littéralement : "vous ne savez pas encore ce que peut un corps". Ils ont bien une idée pour dire ça. C'est curieux, ils nous proposent un "modèle" du corps, évidemment c'est d'une grande méchanceté pour les autres philosophes qui encore une fois n'ont pas cessé de parler de la conscience et de l'âme. Eux, ils disent et après ça -- quand on traite Spinoza de matérialiste, qu'on dit, c'est du matérialisme ! -- [32 :00] bien sûr, ce n'est pas à la lettre, il ne cesse pas lui aussi de parler de l'âme mais comment il en parle de l'âme ? Il en parle d'une drôle de façon et ça se comprend très bien sur l'âme et ses rapports sur le corps ; il a une doctrine qui sera connue sous le nom - le mot n'est pas de lui - qui sera connue sous le nom de parallélisme. Or le parallélisme, c'est quoi ? Je dis, c'est curieux parce que le mot il ne vient pas de lui, il vient de Leibniz qui s'en sert dans un tout autre contexte et pourtant ce mot même conviendrait très bien à Spinoza.

Revenons à sa proposition ontologique de base, sa proposition ontologique de base, c'est l'Être, enfin -- elle comporte [33 :00] plusieurs articulations -- c'est premièrement : "l'Être est substance mais substance absolument infinie ayant, possédant - là je laisse un

mot très vague - tous les attributs", substance absolue possédant tous les attributs infinis. Il se trouve pour des raisons que l'on verra plus tard que "nous", qui ne sommes pas la substance absolue, nous ne connaissons que deux attributs, nous n'avons connaissance que de deux attributs : l'étendue et la pensée, et en effet, ce sont des attributs de Dieu. [34 :00] Il y a beaucoup de "pourquoi" là-dedans, mais ce n'est pas ce que je traite pour le moment, on verra plus tard. Pourquoi l'étendue et la pensée sont-ils des attributs de Dieu ? Je vous en informe comme ça mais ce n'est pas ce que je traite aujourd'hui. Ça n'empêche pas que la substance absolue a une infinité d'attributs, elle n'en a pas que deux, elle, nous n'en connaissons que deux, mais elle, elle en a une infinité.

Nous, qu'est-ce que nous sommes ? Nous ne sommes pas substance. Pourquoi ? Là on va retomber en plein dans un problème que j'ai déjà essayé d'agiter la dernière fois, les dernières fois. Si nous aussi nous étions substance, la substance se dirait en deux sens [35 :00] au moins ; elle se dirait en plusieurs sens. Elle se dirait en un premier sens : Dieu, la substance infinie. Elle se dirait en un second sens : Moi, être fini. En effet au premier sens : Dieu, la substance ce serait quelque chose comme ce qui existe par soi-même. Mais si j'étais une substance, ce serait en un sens très différent puisque je n'existe pas par moi-même étant une créature finie, étant un être fini. J'existe supposons par Dieu, je n'existe pas par moi-même. Donc je ne suis pas substance au même sens que Dieu est substance.

Troisième sens: si mon corps [36 :00] lui-même est "substance" c'est encore en un autre sens, puisque le corps est divisible tandis que l'âme n'est censée pas l'être, etc. En d'autres termes, comprenez : si je suis substance, c'est tout simple : je ne suis substance que dans un sens du mot substance dès lors le mot "substance" a plusieurs sens ; en d'autres termes, le mot substance est "équivoque". Il est forcément équivoque. « Substance » se dira par analogie. Si vous vous rappelez les notions que j'ai essayé vaguement de définir les autres fois, substance se dira par analogie puisque l'analogie c'est le statut du concept en tant qu'il a plusieurs sens : c'est l'équivocité. Substance sera un mot équivoque ayant plusieurs sens. Ces sens auront des rapports d'analogie. [37 :00] "De même que Dieu n'a besoin que de soi pour exister" - premier sens de substance - "moi, être fini je n'ai besoin que de Dieu pour exister" - deuxième sens. Il y a analogie entre les sens, et à ce moment-là substance est un mot équivoque.

Voyez, et en effet Descartes le dit explicitement : Descartes reste au moins thomiste quelque soit les ruptures de Descartes avec Saint Thomas. Il reste absolument thomiste sur un point fondamental à savoir : l'Être n'est pas univoque. En d'autres termes il y a plusieurs sens du mot substance et comme dit Descartes qui reprend là le vocabulaire du Moyen Âge, la substance se dit par analogie. Voyez ce que ces termes mystérieux veulent dire en fait cela veut dire des choses très rigoureuses.

On a vu, et je ne reviens pas [38 :00] là-dessus, que, au contraire, Spinoza développe, déploie le plan fixe de l'univocité de l'être, de l'être univoque. Si l'être est substance, c'est la substance absolument infinie, et il n'y a rien d'autre que cette substance. Cette substance est la seule, en d'autres termes univocité de la substance, pas d'autres substances que l'être absolument infini, c'est-à-dire pas d'autre substance que l'être en

tant qu'être. L'être en tant qu'être est substance. Ça implique immédiatement que rien d'autre ne soit substance. Rien d'autre ? qu'est ce qu'il y a d'autre que l'être ? On l'a vu les dernières fois et c'est peut-être ça le point de départ de l'ontologie qu'on cherchait. Donc on va peut-être avoir une réponse possible à notre question !

Qu'est-ce qu'il y a d'autre que l'être, que l'être en tant qu'être du point de vue d'une ontologie même ? [39 :00] On l'a vu depuis le début ; ce qu'il y a d'autre que l'être en tant qu'être, du point de vue de l'ontologie même, c'est ce dont l'être se dit, c'est-à-dire l'étant, l'existant. L'être se dit de ce qui "est", de l'étant, de l'existant. Voyez la conséquence immédiate, ce qui est : l'étant n'est pas substance. Evidemment c'est scandaleux, scandaleux, d'un certain point de vue, scandaleux pour Descartes, pour toute la pensée chrétienne, pour toute la pensée de la création. Ce qui est, n'est pas substance.

Alors c'est quoi ? On n'a même plus le choix ! Ce qui "est" n'est ni substance ni attribut puisque [40 :00] la substance, c'est l'être. Les attributs, c'est les éléments de l'Être. Tous les attributs sont égaux : il n'y aura pas de supériorité d'un attribut sur un autre. Et en effet vous voyez bien que Spinoza creuse au maximum son opposition à toute une tradition philosophique c'est la tradition de l'Un supérieur à l'Être. Ce qu'il va faire, c'est la philosophie. Je crois que c'est presque une caractéristique de Spinoza, la philosophie la plus antihiérarchique qu'on n'ait jamais faite. Il y a peu de philosophes qui, d'une manière ou d'une autre, mais ou bien explicitement dit ou bien suggéré, au moins mais en général explicitement dit, que l'âme valait mieux que le corps, que la pensée valait mieux que l'étendue et tout ça, fait partie des niveaux de l'Être à partir de l'Un. C'est inséparable ; la différence [41 :00] hiérarchique est inséparable des théories ou des conceptions de l'émanation, de la cause émanative. Je vous rappelais, les effets sortent de la cause ; il y a un ordre hiérarchique de la cause à l'effet : l'Un est supérieur à l'Être ; l'Être, à son tour, est supérieur à l'âme ; l'âme est supérieure au corps. C'est une descente.

Le monde de Spinoza est très curieux, en effet. C'est vraiment le monde le plus antihiérarchique qu'ait jamais produit la philosophie ! En effet, s'il y a univocité de l'être, si c'est l'un qui dépend de l'être et pas l'être qui dépend de l'un, qui découle de l'être, s'il n'y a que l'être et ce dont l'être se dit et si ce dont l'être se dit, [42 :00] est dans l'être, si l'être comprend ce dont il se dit, le contient du point de vue de l'immanence, d'une certaine manière qu'il faudra arriver à déterminer, tous les êtres sont égaux. Simplement, je laisse en blanc, tous les êtres sont égaux, en tant que quoi ? De quel point de vue ? En tant que quoi ? Qu'est-ce que cela veut dire alors, une pierre et un sage, un cochon et un philosophe ça se vaut ? Il suffit de dire en tant que quoi. Bien sûr, ça se vaut. En tant qu'existence, ça se vaut ; ça se vaut. Et là, Spinoza ne renoncera jamais à ça. Il le dira formellement, le sage et le dément, il y a bien un point de vue, un "en tant que", où l'on voit de toute évidence que l'un n'est pas supérieur à l'autre. Très curieux, très étonnant, ça, ce truc là ! J'essaierai de l'expliquer, là, je ne prétends pas de l'expliquer encore, hein ! [43 :00]

Alors, bon, l'être, l'être univoque, c'est forcément un être égal. Ce n'est pas forcément que tous les étants se valent là, mais que l'être, l'être se dira également de tous les étants,

l'être se dit également de tout ce qui est, que ce soit un caillot ou un philosophe, hein ! De toute manière, l'être n'a qu'un seul sens. Une belle idée, hein ? Mais il ne suffit pas d'avoir l'idée. Il faut construire le paysage où elle fonctionne, l'idée, et ça, il sait le faire, Spinoza ! Et l'être univoque, c'est forcément un être égaré. Jamais on n'a poussé plus loin la critique de toute hiérarchie. L'étendue est comme la pensée, c'est un attribut de la substance et vous ne pourrez pas dire qu'un attribut est supérieur à l'autre : égalité parfaite de tous les attributs. [44 :00]

Alors, simplement, s'il y a égalité parfaite, qu'est-ce qu'il faut dire ? Qu'est-ce que c'est, le parallélisme ? Nous sommes des modes, hein ? Nous sommes des modes, nous ne sommes pas des substances, c'est-à-dire nous sommes des manières d'être, nous sommes modes, ça veut dire manières d'être. Nous sommes des manières d'être, nous sommes des modes. En d'autres termes, l'être se dit, de quoi ? Il se dit de l'étant, mais qu'est-ce que l'étant ? L'étant, c'est la manière d'être. Vous êtes des manières d'être, c'est bien ça ! Vous n'êtes pas des personnes, vous êtes des manières d'être, vous êtes des modes. Est-ce que ça veut dire, comme Leibniz fait semblant de le croire, comme beaucoup de commentateurs ont dit, que finalement Spinoza ne croyait pas à l'individualité ? Au contraire, je crois qu'il y a peu d'auteurs qui ont autant cru et saisi l'individualité, mais on a l'individualité d'une manière d'être. [45 :00] Et vous valez ce que vaut votre manière d'être. Oh ! Comme c'est rigolo tout ça !

Alors, je suis une manière d'être ? Bien oui, je suis une manière d'être. Ça veut dire une manière de l'être, un mode de l'être. Une manière d'être, c'est un mode de l'être. Je ne suis pas une substance. Vous comprenez, une substance, c'est une personne. Eh bien, non, je ne suis pas une substance. Je suis une manière d'être. C'est peut-être bien mieux... ! On ne sait pas ! Alors forcément, je suis dans l'être puisque je suis une manière d'être. Forcément, il y a l'immanence, il y a immanence de toutes les manières à l'être. Il est en train de faire une pensée, mais on se dit à la fois, mais évidemment, en fin on se dit, si vous avez le goût de ça on se dit, bien évidemment, il a raison mais c'est tout biscornu, cette histoire ; c'est tout étonnant ! Il nous introduit dans un truc tout à fait bizarre ! Essayez de vous penser un instant comme ça ; il faut que vous le répétiez beaucoup : Non, non, [46 :00] je ne suis pas une substance ; je suis une manière d'être. Hein... ouais, Tiens ! Ah bon ! Une manière de quoi ? Bien ouais, une manière de l'être. Tiens... ! Alors ça dure une manière d'être, ça a une personnalité, une individualité ? Ça n'a peut-être pas de personnalité, ça a une très forte individualité, une manière de l'être, une manière d'être.

Alors, ça engage à quoi ? Eh bien, ça veut dire que je suis dans. Je suis dans quoi ? Je suis dans l'être dont je suis la manière. Et l'autre ? L'autre aussi, il est dans l'être dont il est la manière. Mais alors, si on se tape dessus, c'est deux manières d'être qui se battent ? Oui, c'est deux manières d'être qui se battent. Pourquoi ? Sans doute qu'elles ne sont pas compatibles. Pourquoi ? Peut-être qu'il y a une incompatibilité des vitesses et des lenteurs. Tiens ! Pourquoi je ramène des vitesses et des lenteurs ? Parce que manière d'être ou manière de l'être, mode d'être... C'est ça... ! C'est ça... ! [47 :00] C'est un rapport de vitesse et de lenteur ; c'est des rapports de vitesse et de lenteur sur le plan fixe de la substance absolument infinie.

Bon, alors, si c'est d'une manière d'être, d'accord, on avance un peu, là, et je ne suis rien d'autre ! Je suis un rapport de vitesse et de lenteur entre les molécules qui me composent. Quel monde ! Il faut penser qu'évidemment, tout croyant, tout chrétien, bondissait quand il lisait du Spinoza, il se disait mais c'est quoi ça ? Même tout juif, je ne sais pas... tout homme de religion. Lui, il continuait... il ne s'en faisait pas ! Il continuait...

Alors donc, quelle manière de l'être je suis, d'être je suis, si je suis une manière d'être ? [48 :00] On va dire, ce n'est pas compliqué ! Voilà, vous comprenez, j'ai un corps et une âme ; là, il semble dire... il semble retomber en plus, sur le pied de tout le monde... J'ai un corps et une âme ; enfin, on s'y trouvera enfin, il dit quelque chose comme tout le monde, ça ne va pas durer longtemps. Il dit c'est très vrai ça, J'ai un corps et une âme et même Je n'ai que ça ! Et là, d'un certain côté, c'est embêtant. C'est embêtant puisqu'il y a une infinité d'attributs de la substance absolue ; et moi, j'ai simplement un corps et une âme.

Et en effet, qu'est-ce que c'est, un corps ? Un corps, c'est un mode de l'étendue ; une âme, c'est un mode de la pensée. Peut être ici, il y a déjà, une réponse ou une première réponse à la question pour quoi de tous les attributs [49 :00] de la substance absolue je n'en connais que deux ? Ça, c'est un fait. C'est le fait de ma limitation. Je suis ainsi fait. Vous me direz : si tu es fait, tu es une substance. Non, je suis fait comme une manière. Eh bien, je suis fait à la manière suivante : Corps et âme, c'est-à-dire je suis à la fois un mode de l'étendue par mon corps et un mode de la pensée par mon âme. C'est-à-dire mon âme, c'est une manière de penser ; mon corps, c'est une manière d'étendre, d'être étendu.

Alors, dans les attributs que je ne connais pas, dont je ne peux même pas dire le nom, puisqu'il y en a une infinité, il y a d'autres manières d'être. Là, il y a tout le domaine d'une large science-fiction spinoziste : [50 :00] qu'est-ce qui se passe dans les autres attributs qu'on ne connaît pas ? Mais d'accord, il est très discret là-dessus. Il dit en dehors de ça, on ne peut rien dire. Il y a un fait de la limitation de la connaissance. Je n'en connais que deux attributs, parce que, moi-même, je suis un mode de l'étendue et de la pensée, un point, c'est tout. Mais les attributs sont strictement égaux. C'est par-là, vous voyez, que à peine il a dit, comme tout le monde, j'ai un corps et une âme, il a déjà dit autre chose que tout le monde : je suis le double mode des deux attributs que je connais ; je suis un corps ; je suis une âme, mais tous les attributs sont égaux, aucune supériorité d'un attribut sur un autre. Donc, jamais on ne pourra dire mon corps, c'est moins bien que mon âme. [51 :00] Non. Bien plus, c'est strictement pareil, c'est la même manière d'être. Mon corps et mon âme sont la même manière d'être. Pourquoi ?

Là, je vais trop vite, mais je vais préciser... là, vous pouvez avoir, en un éclair, la vision de pensée la plus profonde, une des pensées les plus profondes de Spinoza, à savoir que... oui, comment se distinguent mon corps et mon âme ? Ils se distinguent par l'attribut qu'ils impliquent : le corps est le mode de l'étendue ; l'âme est mode de la pensée. C'est ça, la distinction de l'âme et du corps. Ils se distinguent par l'attribut qu'ils impliquent. Ce sont deux modes, deux manières d'être d'attributs différents mais les attributs sont strictement égaux. [52 :00] Si bien qu'au moment même où je dis j'ai une âme et j'ai un corps qui se distinguent par l'attribut auxquels ils renvoient, je dis aussi bien je suis un.

Pourquoi je suis un ? Parce que je suis un par la substance unique, puisque, tous les attributs égaux sont les attributs d'une seule et même substance absolument infinie.

Donc, je suis deux modes de deux attributs, corps : mode de l'étendue, âme : mode de la pensée mais je suis une seule et même modification de la substance. Je suis une seule et même modification de la substance qui s'exprime dans deux attributs, [53 :00] dans l'attribut étendue comme corps, dans l'attribut pensé comme âme. Je suis deux par les attributs que j'implique, je suis un par la substance qui m'enveloppe. En d'autres termes, je suis une modification de la substance, en tant qu'exprimée, c'est-à-dire une manière d'être, une manière d'être de l'être. Je suis une modification de la substance, c'est-à-dire, une manière d'être de l'être en tant que cette modification est exprimée comme corps dans l'attribut étendue et exprimé comme âme dans l'attribut pensée, si bien que l'âme et le corps, c'est la même chose ; c'est une seule et même chose, non pas une substance, c'est une seule et même manière ou modification rapportée à deux attributs distincts [54 :00] qui donc apparaît comme corps et est corps dans l'attribut étendue et âme dans l'attribut pensée. Quelle curieuse vision ! Alors ça supprime tout privilège possible de l'âme sur le corps ou inversement.

Et là, en un sens, c'est la première fois que l'on peut comprendre en quoi une éthique, ce n'est pas la même chose qu'une morale. Ce n'est pas du tout la même chose qu'une morale, forcément, pour une raison très simple, il y a quelque chose qui appartient fondamentalement à la morale ; c'est l'idée d'une raison inverse, une règle inverse dans le rapport de l'âme et le corps. Forcément, puisque la morale, elle est inséparable d'une espèce de hiérarchie, ne serait-ce que la hiérarchie [55 :00] des valeurs. Il faut que quelque chose... il n'y pas de morale si quelque chose ne vaut pas mieux qu'autre chose. Il n'y a pas de morale de "tout se vaut" ; il n'y a pas la morale de "tout est égal". Bizarrement, je dirais, il y a une éthique de "tout est égal". Et là, on le verra bien après. Il dit il n'y a pas la morale de "tout se vaut", de "tout est égal". Il faut une hiérarchie des valeurs pour la morale. Et l'expression la plus simple de la hiérarchie des valeurs, c'est l'espèce de tension, de rapport inversement proportionnel, à savoir, si le corps agit, c'est l'âme qui pâtit et si l'âme agit, c'est le corps qui pâtit. L'un agit sur l'autre et l'un pâtit quand l'autre agit si bien que l'effort du sage, c'est faire obéir le corps. [56 :00]

Ça va tellement loin ça que c'est presque un axiome de toutes les morales de l'époque, au 17ème siècle ; par exemple Descartes, il écrit un gros livre qui s'appelle *Le traité des passions*, et *Le traité des passions* commence par l'affirmation suivante : quand le corps agit, c'est l'âme qui a une passion, qui pâtit ; quand l'âme agit, c'est le corps qui a une passion, qui pâtit. Vous comprenez qu'au point où on en est du point de vue de Spinoza, c'est inintelligible, cette proposition. Si je suis une manière d'être qui s'exprime également comme manière de l'étendue et comme manière de la pensée, c'est-à-dire comme corps et comme âme, ou bien mon corps et mon âme pâtissent également ou bien ils agissent également. [57 :00] Jamais on n'a mieux soudé le destin de l'homme au corps. Si mon corps est rapide, avec toute nuance de la rapidité puisque ça peut être une rapidité purement intérieure, ça peut être... c'est une rapidité, on l'a vu, c'est une rapidité moléculaire, c'est une vitesse moléculaire. Si mon corps est rapide, mon âme est rapide, si mon corps est lent, mon âme est lente. Et peut-être il est bon, tantôt que mon âme soit

lente, tantôt rapide mais en tout cas l'un ira avec l'autre. Mon âme ne sera pas rapide ou lente sans que mon corps soit aussi rapide ou lent.

En d'autres termes, vous avez toujours les deux à la fois ! Vous ne pourrez jamais jouer votre âme sur votre corps et votre corps sur votre âme ! Jamais ! L'un et l'autre sont la même manière exprimée dans deux attributs. Donc renoncez à parier [58 :00] sur l'un contre l'autre ! [Ce n'est] pas la peine d'essayer ! Enfin, ça ne marchera jamais comme ça ! Alors j'en reviens à ceci : d'où vient ce cri : "l'étonnant c'est le corps" qui a bien l'air de démentir le parallélisme. Vous voyez pourquoi ça s'appelle le parallélisme ! En effet deux modes d'attributs différents, corps de l'étendue, âme dans la pensée, deux corps de l'attribut différent, les attributs sont strictement indépendants et égaux donc parallèles et c'est la même modification qui s'exprime dans un mode ou dans l'autre.

Bon, alors comment est-ce qu'il peut nous dire l'étonnant c'est le corps, qui semble ériger un modèle du corps... ? "Vous ne savez même pas [59 :00] ce que peut un corps" ! Qu'est ce qui peut... Vous ne savez même pas ça ! On ne sait pas ! En effet, les choses prodigieuses qu'un bébé, un alcoolique ou un somnambule peuvent faire quand leur raison est assoupie, quand leur conscience est endormie. Vous ne savez même pas ce que peut un corps ! Ça ne va pas, avec tout ce qui précède ! Si, ça va évidemment très bien ! Il est en train de nous dire, vous voyez, quelque chose de très important ; il est en train de nous dire : le corps dépasse la connaissance que vous croyez en avoir. Votre corps dépasse infiniment la connaissance que vous croyez en avoir, évidemment, puisque vous ne savez même pas que le corps n'est qu'une manière d'être de l'étendue ; [60 :00] qu'à titre de manière d'être de l'étendue, il est constitué par toutes sortes de rapports de vitesses et de lenteurs transformables les uns dans les autres et vous ne savez rien de tout ça, on ne sait rien de tout ça, dit-il. On peut le dire encore aujourd'hui qu'on ne sait rien de tout ça.

On fait des progrès... c'est curieux, je suis frappé que la biologie actuelle va tellement dans un certain Spinozisme, mais ça, on verra, on verra plus tard. Eh bien, eh bien, eh bien... Il dit : votre corps dépasse la connaissance que vous en avez et de même - c'est ça qu'il faut ajouter- et de même - essayons puisqu'il y a le parallélisme, puisque le corps et l'âme, c'est la même chose et bien - de même votre âme dépasse infiniment la conscience que vous en avez ; tout ça, c'est dirigé tout droit contre Descartes, évidemment. [61 :00] De même que votre corps, il fallait passer par le corps pour comprendre ce qu'il va dire, d'où la phrase : "l'étonnant, c'est le corps qui"... "on ne sait même pas ce que peut un corps", vous voyez, ce qu'il veut dire complètement c'est : de même que votre corps dépasse la conscience que vous en avez, votre âme et votre pensée dépassent la conscience que vous en avez, si bien que la tâche de la philosophie comme éthique, ça sera quoi ? Ça sera accéder à cette connaissance de l'âme et à cette conscience du corps... non ! Zut alors ! ... à cette connaissance du corps et à cette conscience de l'âme qui dépassent la connaissance dite naturelle que nous avons de notre corps et la conscience naturelle que nous avons de notre âme. Il faudra aller jusqu'à découvrir cette inconscience de la pensée [62 :00] et cet inconnu du corps et les deux ne font qu'un. L'inconnu du corps... [Interruption de l'enregistrement] [1 :02 :07]

Partie 2

... et l'inconnu du corps et l'inconscient de la pensée. Vous êtes une manière, vous êtes une manière d'être. Ça veut dire, vous êtes un ensemble de rapports de vitesses et de lenteurs entre molécules pensantes, vous êtes un ensemble de rapports de vitesse et de lenteur entre molécules étendues. Et tout ça c'est l'inconnu du corps et c'est l'inconscient de la pensée. Alors bon, comment il va s'en tirer lui ?

D'où je peux passer à un second problème. [Pause] [63 :00] Ah oui, parce qu' il s'impose mon second problème, c'est évidemment, il s'enchaîne. C'est mais après tout pourquoi il appelle ça éthique et pas ontologie ? Son grand livre, pourquoi il l'appelle *Éthique* au lieu de l'appeler "Ontologie" ? Il devrait l'appeler ontologie ! Non, il devrait l'appeler l'*Éthique*, il a sûrement bien fait. Il savait ce qu'il faisait, quoi. Il avait une raison pour appeler ça "Ethique". Donc, si vous voulez, ça va être le même problème. Je vous soulage, on répat à zero. On a fini là tout un pan les deux dernières fois,² et là, on vient de finir tout un premier pan sur l'ontologie, Passe un second pan, pourquoi est-ce que cette ontologie Spinoza l'appelle-t-il éthique ? [64 :00]

Bon, et là aussi vous sentez qu'on va tomber en plein dans le problème : est-ce qu'une éthique est la même chose qu'une morale ? Est-ce que ça revient au même ? Si ça ne revient pas au même, d'une certaine manière, est-ce que l'*Éthique* ce ne serait pas la seule manière dont l'Ontologie a quelque chose à nous dire sur comment vivre, que faire ? Tandis que la morale, ce n'est pas ça. La morale, peut-être que ça implique toujours -- mais il faudrait voir pourquoi -- peut-être est-ce que la morale, ça implique toujours la position de quelque chose de supérieur à l'Être. Peut-être qu'une morale c'est indissociable de la position de l'Un supérieur à l'Être au point que si on croit, ou si on fait de l'ontologie, l'Être en tant qu'Être, ou l'Un loin d'être supérieur à l'Être est, au contraire, un dérivé de l'être. [65 :00] Seulement là, il ne peut plus avoir exactement de morale. Mais en quoi ?

Voilà, je voudrais commencer par une histoire qui n'est pas difficile, mais je voudrais la considérer rapidement pour elle-même. Toute la morale, il me semble, toute la morale du dix-septième siècle – Non, je dirais de Platon au dix-septième. Qu'est-ce qui a pu se passer après ? On verra tout ça. Mes formules, vous les corrigez de vous-même. -- Depuis longtemps, la morale consistait, d'une certaine manière, à nous dire quoi, à nous dire quoi ? Eh bien, le mal n'est rien ! Le mal n'est rien. Et pourquoi c'était ça, la morale ? On ne nous disait pas : avant tout, fais le bien. On nous disait d'abord : le mal n'est rien. [66 :00] Curieux ! Qu'est-ce que c'est cet optimisme ? Est-ce que c'est de l'optimisme ? Quoi, alors quoi ? Voilà que les philosophes étaient des espèces d'optimistes béats pour dire : le mal n'est rien ? Qu'est-ce qu'ils voulaient dire ? Il y avait tous les malheurs du monde. Et voilà, ces types qui continuaient à dire le mal n'est rien. Je voudrais donc réfléchir là. Vous voyez, on repart à zéro. Qu'est-ce qu'ils voulaient dire tous ces gens qui disaient "le mal n'est rien," depuis Socrate qui passe son temps à dire ça ?

Alors que oui, le malheur était là. Le mal il a toujours eu deux formes : Le malheur et la méchanceté, le mal du malheureux et le mal du méchant. Or ça ne manquait pas dès les Grecs, des méchants et des malheureux. Et en plus, qu'est-ce qui fait qu'il y a du mal à première vue ? Ce qui fait qu'il y a du mal à première vue, c'est que les méchants et les malheureux, [67 :00] ce n'est pas les mêmes. Tiens, si les méchants et les malheureux c'étaient les mêmes, en effet le mal ne serait rien, il se détruirait lui-même. Le scandale c'est que les méchants ne soient pas forcément malheureux et les malheureux pas forcément méchants. Ça arrive de temps en temps mais pas assez souvent. [*Rires*] En d'autres termes, si les méchants étaient malheureux et les malheureux méchants, le mal se détruirait, il y aurait une autosuppression du mal. C'est formidable ça.

Il y a un auteur qui a beaucoup joué de ça tardivement. Il a dit : bein non, vous ne pouvez pas faire autrement. La loi du monde c'est que les méchants soient heureux en tant que méchants et que les malheureux soient innocents. Il a dit : et c'est ça le mal. [68 :00] Et perdu dans cette vision il écrit où ? c'est le marquis de Sade. D'où les deux grands titres, n'est-ce pas, de deux grands romans de de Sade c'est "Les malheurs de la vertu" et "Les prospérités du vice". Il n'y aurait pas de problème du mal s'il n'y avait pas une irréductibilité entre le méchant par lui-même heureux et l'innocent par lui-même malheureux. Car c'est sa vertu qui ne cesse de rendre Juliette, -- c'est Juliette la gentille ? [*Les étudiants indiquent "oui"*] -- qui ne cesse de rendre Juliette malheureuse. -- C'est Justine ? Non, c'est la méchante, Justine. D'accord, bon.

Ce n'est pas par hasard que Socrate, lui, [69 :00] déjà dans les dialogues platoniciens, ne cesse de se lancer dans une série de propositions qui, à première vue, nous paraissent débiles et qui consistent à dire : dans le fond des choses, le méchant est fondamentalement malheureux et le vertueux est fondamentalement heureux. Bien sûr, ça ne se voit pas, ça ne se voit pas. [*Rires*] Ça ne se voit pas mais il dit : "je vais vous le démontrer". Il va le démontrer. Je précise pourquoi je fais cette longue parenthèse, alors aussi un peu débile : c'est pour vous faire sentir que d'une certaine manière il ne faut pas prendre les gens pour des crétins. Ce serait ça mon appel. Et que quand les philosophes très sérieux disent : "le mal n'est rien, seul le méchant est malheureux", ils ont peut-être une idée très bizarre derrière la tête et une idée telle qu'ils sont ravis si on leur dit : "mais [70 :00] t'es un rêveur !" Peut-être qu'on se trompe sur leur entreprise. Peut-être qu'au moment même où ils disent ça ils sont très singulièrement diaboliques parce qu'on ne peut pas penser que Socrate croit à son truc. Il n'y croit pas comme ça. Il ne croit pas que les méchants sont malheureux en tant que méchants. Il sait bien que ça ne se passe pas comme ça.

Donc, ma question c'est -- c'est pour ça que je dis si on ne prend pas Socrate pour un idiot -- on va se dire mais pourquoi il nous dit ça ? Dans quelle entreprise il est pour nous dire ça, alors que manifestement ce n'est pas comme ça ? Il ne faut s'imaginer Socrate tellement perdu dans les idées, dans les nuages qu'il croit que les méchants sont malheureux. La cité grecque abonde de méchants très heureux. Alors est-ce qu'il veut dire qu'ils seront punis après ? Oui, il le dit comme ça. Il le dit splendidement, comme ça il invente même des mythes. Mais non, non, non, ce n'est pas ça. Qu'est-ce qu'il veut ? Qu'est-ce qu'il cherche ? [71 :00] Vous sentez déjà ?

C'est qu'il lance cette espèce de cri : "alors le mal n'est rien". Mais il lance une espèce de provocation telle que le sort de la philosophie est en jeu là-dedans. A la lettre, je dirais : ils font les idiots. Faire l'idiot. Faire l'idiot, ça a toujours été une fonction de la philosophie. L'idiot, en quel sens ? En un sens qui va vraiment du Moyen-Âge, où le thème de l'idiot est constant, aux Russes, je veux dire, à Dostoïevski, [à] un successeur de Dostoïevski qui est mort il n'y a pas très longtemps, à savoir [Léon] Chestov. Ça ne forme pas pourtant une tradition ; Chestov ne se reconnaît pas dans Descartes.

Mais j'essaie de marquer très vite cette tradition ; [72 :00] je ne la repère pas au début. Là, si quelqu'un avait des idées là dessus, ce serait très bien même au hasard des lectures, il y a sûrement des travaux faits mais je n'ai pas eu le temps.) Je repère au hasard Nicolas de Cuses, un philosophe très, très important, il était cardinal en plus. Nicolas de Cuses est un type très, très important de la Renaissance. Un très grand philosophe. Le Cardinal de Cuses lance le thème de l'idiot. Et ça a quel sens ? Ça a un sens très simple. C'est l'idée que le philosophe, c'est celui qui ne dispose d'aucun savoir et qui n'a qu'une faculté, la raison naturelle. L'idiot c'est l'homme de la raison naturelle. Il n'a rien qu'une espèce de raison naturelle, de lumière [73 :00] naturelle. Voyez, par opposition à la lumière du savoir et aussi par opposition à la lumière révélée, l'idiot, c'est l'homme de la lumière naturelle. Ça commence donc à être Nicolas de Cuses.

Descartes écrira un petit texte qui est d'ailleurs peu connu mais qui est dans les œuvres complètes où il y a l'idiot dans le titre et qui est un exposé du cogito. Et en effet, lorsque Descartes lance sa grande formule "je pense donc je suis", en quoi c'est la formule de l'idiot ? Elle est présentée par Descartes comme la formule de l'idiot parce que c'est l'homme réduit à la raison naturelle. Et en effet qu'est-ce que Descartes nous dit à la lettre ? Il nous dit : "moi, je ne peux même pas dire l'homme est un animal raisonnable." Il le dit textuellement, je n'interprète pas. Il nous dit : "Je ne peux même pas dire [74 :00] l'homme est un animal raisonnable, comme Aristote le disait, parce que pour pouvoir dire l'homme est un animal raisonnable, il faudrait d'abord savoir ce que veut dire "animal" et ce que veut dire 'raisonnable'. En d'autres termes la formule 'animal raisonnable' a des présupposés explicites qu'il faudrait dégager. Or je suis incapable de le faire."

Et Descartes ajoute : "je dis, je pense donc je suis." Ah bon ? Alors, le contradicteur serait tout prêt à dire : "eh bien dis, t'es pas gêné toi parce que quand tu dis "je pense donc je suis", il faut savoir ce que veut dire penser, ce que veut dire être". Je pense, je suis. Ce que veut dire : je. Là, Descartes devient très, très curieux, mais ce sont les meilleures pages de Descartes, il me semble. Il devient très subtil parce qu'il dit : "non, ce n'est pas pareil du tout, pas pareil du tout." [75 :00] Voilà pourquoi ce n'est pas pareil : c'est que dans le cas "animal raisonnable", il y a des présupposés explicites, à savoir, vous n'êtes pas forcé de savoir ce que veut dire : animal et raisonnable. Tandis que lorsque je dis "Je pense donc je suis", prétend Descartes, c'est tout à fait différent. Il y a bien des présupposés, mais là ils sont implicites, à savoir, vous ne pouvez pas penser sans savoir ce que veut dire penser. Vous ne pouvez pas "être" sans savoir au moins confusément ce que veut dire penser, vous ne pouvez pas "être" sans savoir au moins confusément ce que veut dire être. Vous le sentez d'un sentiment qui serait le sentiment de la pensée. En d'autres termes, [76 :00] "animal raisonnable" renvoie à des présupposés explicites de

l'ordre du concept ; "je pense donc je suis" ne renvoie qu'à des présupposés implicites de l'ordre du sentiment, du sentiment intérieur

C'est très, très curieux cette... son intérêt, d'autant plus que la linguistique moderne retrouve cette distinction des présupposés explicites et des présupposés implicites. Ils sont cartésiens sans le savoir, c'est très, très curieux. Il y a un linguiste qui s'appelle Ducrot aujourd'hui qui fait toute une théorie à partir de la distinction des présupposés explicites et des présupposés implicites. Peu importe, voyez l'Idiot, c'est l'homme des présupposés implicites. C'est ça, la raison comme fonction naturelle, la raison naturelle. Vous ne pouvez pas penser sans savoir ce que veut dire penser, même confusément. Donc vous n'avez pas à vous expliquer. Descartes disait : [77 :00] je n'ai pas à expliquer ce que veut dire "je pense donc je suis" ; chacun l'expérimente en lui-même. Tandis que ce que veut dire : "animal raisonnable", ça, c'est écrit dans les livres, et l'idiot s'oppose à l'homme des livres. L'homme de la raison naturelle s'oppose à l'homme de la raison savante si bien que le cogito sera l'énoncé de l'Idiot.

Donc, ce thème de l'Idiot est très fondé dans une tradition chrétienne, philosophique qui est la tradition de la raison naturelle. Alors par quel biais puisqu'il a continué dans tout l'Occident ? Il appartient bien à la tradition occidentale. Par quel biais est-ce qu'il émigre en Russie pour être poussé au paroxysme et pour prendre une nouvelle allure, [Pause] [78 :00] une nouvelle allure évidemment favorisée par l'orthodoxie russe, par le christianisme russe ? Là donc, j'ai toutes sortes de maillons qui me manquent sur la comparaison entre le thème de l'idiot russe puisque l'idiot est une figure de la littérature russe vraiment fondamentale, pas seulement chez Dostoïevski. Et là aussi, d'une certaine manière, le personnage de Dostoïevski, que Dostoïevski appellera "l'Idiot", précisément lui, il est beaucoup plus dramatique que l'idiot de Descartes bien sûr, sa maladie etc. Mais il a gardé quelque chose de ça, la puissance de la raison naturelle réduite à soi, tellement réduite à soi qu'elle est malade. Et pourtant elle a gardé des éclairs. [79 :00] Le prince, l'idiot, il ne sait rien. Mais c'est l'homme des présupposés implicites. Il comprend tout. Cette figure de l'idiot continue à dire : "je pense donc je suis" au moment même où il est comme fou, ou bien distrait, ou bien un peu débile.

Mais déjà Descartes acceptait de passer pour le débile. Qu'est-ce qu'ils ont, ces philosophes, à vouloir être le débile ? C'est très curieux comme entreprise déjà. Ils opposent cette débilité philosophique à la philosophie puisque Descartes, il oppose ça à Aristote. Il dit : "Non, non, moi je ne suis pas l'homme du savoir, moi je ne sais rien" etc. Socrate le disait déjà : "je ne sais rien, je suis l'idiot et que l'idiot de service". Pourquoi ? Qu'est-ce qu'ils ont à la tête ? Bon alors, qu'est-ce qu'il veut ?

Je recommence : qu'est-ce qu'il veut, Socrate, quand il dit : [80 :00] "Ah, vous savez... Mais si, regardez bien : il n'y a que le méchant qui soit malheureux." Il pose une espèce de paradoxe, de l'autosuppression du mal. Il faut voir : si les méchants sont malheureux, il n'y a plus de mal. Mais pourquoi il n'y aurait pas de mal ou plus de mal ? Le mal n'est rien ! Ça veut dire quoi ? Voilà, ça veut dire : vous vous croyez malin, vous. Vous parlez du mal, mais vous ne pouvez pas penser le mal. Si les philosophes voulaient dire ça, ça serait intéressant. Enfin, ça serait intéressant. Vous ne pouvez pas penser ça. Pourquoi un

philosophe aurait besoin de dire ça : vous ne pouvez pas penser le mal ? Et je vais vous montrer que vous ne pouvez pas penser le mal. Le mal n'est rien, ça ne voudrait pas dire que le mal n'est rien ; ça voudrait dire le mal n'est rien du point de vue de la pensée. Vous ne pouvez pas le penser. C'est un néant. Autant essayer de penser [81 :00] le néant.

Dans les textes de Socrate, ou plutôt de Platon, le thème "le mal n'est rien" parcourt deux niveaux, un niveau grandiose objectif et un niveau subjectif. Le mal n'est rien objectivement, ça veut dire quoi ? Ça veut dire : tout mal se ramène à une privation et la privation se ramène à une négation. Donc "le mal ce n'est rien", c'est une pure négation. Le mal n'est pas. En effet il n'y a pas d'être du négatif, il n'y a pas d'être du négatif. Voilà c'est très simple. [82 :00] C'est très simple et très difficile en même temps. Cette réduction, vous comprenez, du mal ou de la contradiction, si vous voulez, à la privation et de la privation à la simple négation.

Supposons qu'il fasse ça, il développe sa thèse. Et subjectivement le mal n'est rien, ça veut dire quoi ? Subjectivement, ça veut dire -- Et là Socrate développe tout son talent -- il dit : "Et bien, oui, écoutez, je vais vous le montrer par le dialogue." Il fait venir un méchant. Il lui dit : "Tu veux assassiner, non ?" L'autre dit : "Oui, oui je veux assassiner. [Rires] Je veux tuer tout le monde." "Ah", dit Socrate, "Bon, tu veux tuer tout le monde. Mais pourquoi tu veux tuer tout le monde ?" Alors le méchant dit : "Parce que ça me fait plaisir. Comme ça, ça me fait plaisir, Socrate, [83 :00] j'ai envie, ça me fait plaisir." "Ah, tu as envie. Mais le plaisir, dis-moi, méchant, le plaisir, c'est un bien ou c'est un mal ?" Alors le méchant dit : "Evidemment c'est un bien, ça fait du bien." [Rires] Et Socrate dit : "Mais tu te contredis ! Tu te contredis parce que ce que tu veux, ce n'est pas tuer tout le monde. Tuer tout le monde, c'est un moyen. Ce que tu veux, c'est ton plaisir. Il se trouve que ton plaisir, c'est de tuer tout le monde, d'accord. Mais ce que tu veux c'est ton plaisir. Et tu m'as dit toi-même, le plaisir est un bien, donc tu veux le bien. Simplement tu te trompes sur la nature du bien." [Rires] Alors le méchant dit : "Socrate, on ne peut pas parler avec toi !" [Rires] Voyez c'est extrêmement simple. [84 :00]

Le méchant, subjectivement, c'est quelqu'un qui se trompe. Et ça va être très important pour nous cette formule, "le méchant". D'où la formule de Socrate : "Nul n'est méchant volontairement." Ce qui veut dire par définition : toute volonté est volonté d'un bien. Simplement il y en a qui se trompent sur la nature du bien donc ils ne sont pas méchants volontairement. Ils cherchent le bien. Il dit : "Je cherche "mon" bien." Mais Socrate dit : "T'as raison. Il faut chercher ton bien. Evidemment c'est ton bien. Alors toi, c'est assassiner, très bien, mais c'est toujours un bien, ton bien. Alors, quoi ! tu ne peux pas chercher le mal." Alors le méchant devient fou. Socrate espère qu'il va par là même se détruire lui-même, mais enfin, cela ne marche qu'à un certain niveau.

Donc, vous voyez. Qu'est-ce que j'en retire déjà ? C'est que cette philosophie-là, qui nous dit : le mal n'est rien, qui nous le dit sur deux modes, [85 :00] sur deux registres -- objectivement, le mal est pure négation, il n'y a pas d'être du négatif ; et qui nous le dit subjectivement, vous ne pourrez pas vouloir le mal parce que c'est contradictoire. Vous ne pouvez vouloir qu'un bien. Nul n'est méchant volontairement. Qu'est-ce qu'ils font ?

Ils pataugent déjà dans quoi ces philosophes ? Non, pas pataugent ; ils sont déjà dans quel élément ? Ils sont dans l'élément du jugement.

En effet, le méchant c'est celui qui juge mal. Toute la philosophie va être apportée au système du jugement, et c'est peut-être ça que la philosophie a inventé d'abord, même si ça va être ruineux, catastrophique, je ne sais pas là. Je ne fais aucun jugement de valeur. Je crois que la philosophie est née avec un système du jugement. Et l'homme méchant c'est celui qui juge mal. [86 :00] Et le philosophe, il est peut-être idiot mais il est bon parce qu'il prétend juger bien.

Supposons... -- J'en suis loin encore d'arriver à dire ce que je voudrais vous faire sentir, il faut tellement de mots pour arriver à un petit sentiment minuscule – bon, qu'est-ce que ça veut dire que la philosophie serait et se confondrait avec la constitution d'un système du jugement ? Ça a été peut-être pour le meilleur et pour le pire. C'est peut-être ça que, ensuite, certains philosophes ont essayé de secouer, et d'y échapper à la philosophie comme système du jugement, un jugement sans sanction. La philosophie n'a jamais fait mal à personne, mais c'est vrai que les philosophes n'ont pas cessé de juger. Qu'est-ce qui les autorisait ? Sans doute, de ce que c'était eux qui avaient inventé le système du jugement. Ils avaient fait du jugement un système. Pourquoi et comment ? Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? [87 :00] Là, je vous dis presque le fond parce que ce sont des choses extrêmement simples. Mais je suis tellement mécontent, je suis tellement peu satisfait de ce que l'on dit généralement sur l'origine de la philosophie et y compris les hellénistes, les heideggériens, etc., que j'essaie de me débrouiller là pour mon compte.

Voilà ce que je voudrais dire : il me semble que la philosophie, elle a toujours commencé en prenant une forme très curieuse qu'elle n'abandonnera jamais, à savoir, le paradoxe, le paradoxe. Le philosophe est un type qui arrive, et en un sens, c'est un bon à rien, c'est vrai. C'est... Imaginez, dans la cité grecque, le philosophe : il se ballade sur la place publique, il est toujours prêt, il est toujours prêt à causer. "Ah bon, où tu vas ?", Socrate qui commence : "où tu vas ?" "Qu'est-ce qui t'arrives ?" et puis la conversation s'engage. [88 :00] Mais ce n'est pas n'importe quelle conversation : on appellera la conversation philosophique celle où surgit le paradoxe qui désigne une certaine puissance. Une certaine puissance ou une certaine impuissance ? Et qu'est-ce que c'est le paradoxe au niveau le plus simple ? Vraiment, là je dis des choses rudimentaires, je ne me demande pas ce qu'est le paradoxe, je cherche un petit fil conducteur.

Et je crois que le paradoxe au niveau le plus simple, ça consiste à vous dire : "il y a quelque chose qui 'est' et en même temps vous ne pouvez pas le penser. Débrouillez-vous avec ça." X est, et pourtant merveille admirez ça : C'est impensable. En termes techniques je dirais : le paradoxe, c'est une proposition qui consiste à poser l'impensabilité d'un "étant". [89 :00] Ce serait une bonne définition du paradoxe. Ça le philosophe ne le dit pas : ce n'est pas. Il faut être là ; là, les commentateurs sont vraiment lamentables.

Je prends un exemple, un exemple en apparence différent de ce dont je parle, mais c'est la même chose. Par exemple, il y a un paradoxe fameux d'un des premiers philosophes

qui s'appellent philosophes ; bien plus il est considéré comme l'inventeur de la dialectique, c'est Zénon. Il y a deux Zénon, il y a Zénon le stoïcien et Zénon d'Élée. Je parle de Zénon d'Élée, disciple de Parménide, celui qui disait : "l'Être est." Voilà, donc le fondateur de l'ontologie. Zénon fait de fameux paradoxes qui concernent le mouvement. Et il explique qu'Achille par exemple ne peut pas rattraper la tortue. Il ne peut pas. [90 :00] Il explique que la flèche ne peut pas atteindre la cible. En d'autres termes, Zénon est un idiot. C'est ça être un idiot. Il explique donc : la flèche ne peut pas attraper la cible, ne peut pas joindre la cible, ni Achille rattraper la tortue. Vous vous rappelez comment il fait pour l'expliquer : il divise le parcours d'Achille ou le parcours de la flèche en deux. La seconde moitié, il la divise en deux etc., etc., à l'infini. Et il y aura toujours une distance si petite qu'elle soit, entre la flèche et la cible. De même, Achille fait un bond, et il couvre la moitié de sa différence avec la tortue ; [91 :00] il faudra qu'il couvre encore la moitié de ce qui reste, la moitié du reste du reste, à l'infini : il ne rattrapera jamais la tortue.

Vous me direz, ah bon, quand même Zénon a une forte culture mathématique grecque. C'est très intéressant. C'est très intéressant parce que ça fait intervenir ce que les Grecs avaient monté comme méthode d'exhaustion, c'est-à-dire de l'analyse de l'infiniment petit. C'est moins pitrerie qu'il ne semblerait mais en quoi c'est de la philosophie ça ? Vous comprenez, Zénon n'est pas idiot. Socrate non plus. Il est idiot d'une autre manière, mais pas à la manière dont on penserait parce qu'il sait bien que les choses bougent. Il sait bien qu'Achille rattrape la tortue. Il sait bien que la flèche touche la cible. Il sait tout ça. [92 :00] De même Socrate sait bien qu'il y a des méchants.

Donc ce qu'ils veulent nous dire c'est tout à fait autre chose : le mal ou le mouvement sont des étants. Seulement le problème, c'est comment penser l'étant ? Ce que Zénon tente de montrer c'est que le mouvement en tant que mouvement est impensable. Ce n'est pas que le mouvement en tant que mouvement "n'est pas" comme le font dire beaucoup de commentateurs. C'est idiot ça. C'est que le mouvement en tant que mouvement ne peut pas être pensé. Ce que Socrate veut montrer c'est que le mal en tant que mal ne peut pas être pensé. [93 :00] Bon, voilà ça devient plus intéressant, c'est ça un paradoxe. Un paradoxe énonce l'impensabilité d'un étant.

Mais pourquoi est-ce que ça leur donne un plaisir intense, ces paradoxes ? Ils sont ravis. Plus on leur dit : "Mais tu es débile de dire ça : le mouvement n'existe pas, quoi, qu'est-ce que tu veux dire ?". Ils disent : "Ah bon, comme tu peux toi. Alors comment tu te débrouilles de mon paradoxe ?" D'où la réputation que les philosophes ont toujours eu d'être des bavards. Ce ne sont pas des bavards, ce sont des hommes les plus silencieux du monde puisqu'ils pensent que finalement à la limite l'étant est fondamentalement impensable. Ça peut être consolant parce que si l'étant est impensable, ce n'est peut-être pas que l'être est pensable lui, mais penser l'être ce n'est pas [94 :00] facile non plus. Et ça serait ça la philosophie alors. Mais peu importe, voilà. Pourquoi ils disent ça ? Pourquoi ils sont tellement contents ? A première vue ce n'est pas un triomphe pour la pensée, ce n'est pas une victoire pour la pensée. Loin de là. Elle ne peut pas penser le mouvement, elle ne peut pas penser le mal, elle ne peut rien penser.

Qu'est-ce qu'elle peut penser alors, la pensée ? Elle va penser "l'être est" : Parménide. Seule la justice est juste. Les hommes justes ne sont justes qu'en second, ce qui est vraiment et totalement juste, c'est la justice. La justice est juste, on peut faire des litanies : La vertu est vertueuse, la sagesse est sage. C'est ce que Socrate fait dans une série de dialogues éblouissants mais qui exaspère tout le monde. [95 :00] On discute très longtemps pour arriver à la révélation : la justice soit juste et il n'y a que la justice qui est juste. Il n'y a que l'être qui "est". On a envie de dire : il ne fallait quand même pas 40 pages. Mais si, il fallait 40 pages parce qu'il fallait 40 pages puisque, et c'est inséparable de ceci, l'étant est impensable.

Qu'est-ce qui est pensable ? La pure idéalité, l'idée, l'idée. Mais enfin ce n'est pas tellement brillant. Pourquoi est-ce que les philosophes se réjouissent ? Moins ils arrivent à penser l'étant, plus ils sont contents, plus ils rigolent à leur manière. Ils embêtent tout le monde, tout ça, [96 :00] et puis ils expliquent qu'on ne peut rien penser, on ne peut pas penser le mouvement, on ne peut pas penser l'être, non, on ne peut pas penser le mal, on ne peut pas penser le devenir, on ne peut pas penser tout ce qui fait objet de paradoxe. Et ils arrivent en disant : oui, on peut penser : "la justice est juste, l'être est", etc. Qu'est-ce qu'ils ont en train de faire ? Comprenez ! Ils accomplissent vraiment le destin de la philosophie dans son surgissement il me semble originel, à savoir constituer un système du jugement. Il s'agit de juger tout ce qui est.

Et la possibilité de juger tout ce qui est c'est quoi ? C'est, à la limite, s'élever à la position de quelque chose qui est au-delà de l'Être. On jugera ce qui est et on jugera l'Être [97 :00] lui-même en fonction de quelque chose qui est au-dessus de l'Être. Bon, on retombe sur l'Un au-dessus de l'Être. En d'autres termes, l'idée de fond de toute cette philosophie, c'est seul le Bien avec un grand B -- et c'est par là qu'elle a cette apparence optimiste -- Seul le Bien fait être et fait agir. Seul le Bien fait être objectivement et fait agir subjectivement. Donc le Bien est au-dessus de l'Être. Le Bien c'est l'Un. Dès lors, on peut juger tout ce qui est. Il s'agissait moins de décréter le mouvement, le devenir impensable, que de les soumettre au système du jugement en fonction de critères qui eux ne deviennent pas, qui sont les critères du Bien, qui ne sont pas [98 :00] en mouvement etc. Donc le Bien est à la fois raison d'être et raison d'agir. En latin ça deviendra le Bien comme : "ratio essendi et ratio agendi." Le Mal n'est rien forcément. Et c'est ça qu'ils veulent dire, le Mal n'est rien forcément puisque seul le Bien fait être et fait agir. Le Bien est au-dessus de l'Être. C'est la condition du système du jugement.

Alors finalement, si vous voulez, ce n'est pas au nom d'un optimisme naïf, c'est au nom d'une logique, d'un logos poussé à l'extrême. La puissance du paradoxe, c'est le logos. [99 :00] Ce n'est pas le philosophe qui est optimiste, c'est la logique qui l'est. Elle ne peut pas penser le Mal, elle ne peut pas penser le mouvement, elle ne peut pas penser le devenir. C'est bien plus tard, bien plus tard, bien plus tard, que la logique va faire un mouvement considérable sur soi-même pour essayer de penser le mal, l'être, et le mouvement... Euh, non, penser le mal, le mouvement et le devenir. Et la réconciliation du mal, du mouvement et du devenir avec la logique et avec la puissance de la logique marquera un tournant pour la philosophie. [*Interruption, bruits de l'extérieur*] -- Faudrait

la fermer cette porte. Qu'est ce que j'ai fait de ma montre ? [100 :00] Quelle heure il est ? [Réponses des étudiants] Midi et quart.

Ça marquera une date très importante. En gros on peut dire que la réconciliation de la logique avec l'étant comme tel, avec le mal, le devenir, le mouvement, ce sera quoi ? Ce sera le grand romantisme allemand. Ce sera Hegel. A ce moment-là, la logique trouvera le moyen d'accorder un être au négatif. Il y a un être du négatif. Ce sera la réconciliation d'une logique, si vous voulez, et du tragique. Jusque-là, la logique avait été incurablement optimiste et au service du bien. Bon, voilà [101 :00] ce que je voudrais dire et je voudrais terminer vite parce que vous en avez assez, mais je ne sais plus ce que ... Ah, oui...

Voilà ce que je voudrais dire enfin : eh bien, oui, j'ai eu l'air d'abandonner complètement Spinoza. Le moment ou jamais d'y revenir c'est ceci. Je vais vous dire, comment il s'insère là-dedans ? j'ai l'air de faire une histoire de la philosophie qui s'en va par tous les bouts. Et c'est très curieux parce que Spinoza ne cesse pas de nous dire comme tout le monde à l'époque : le mal n'est rien. Il ne cesse pas. Tout le temps, il nous dit le mal n'est rien, objectivement et subjectivement : objectivement parce que l'opposition se ramène à la privation et la privation se ramène à la négation. [102 :00] Il n'y pas d'être du négatif ; subjectivement parce que le méchant, c'est une erreur, la méchanceté c'est une erreur. Le méchant c'est quelqu'un qui se trompe. Donc il n'arrête pas de nous dire ça.

Bien plus, le problème du mal, il le traite pour lui-même dans un texte passionnant dont j'ai parlé la dernière fois, à savoir son échange des lettres avec Blyenbergh et qui porte uniquement sur la question du mal. Et pourtant, si vous vous voulez alors, à la première lecture, on se dit : Oui, il dit ce que nous disait déjà des siècles avant Socrate, ce que beaucoup d'autres ont dit, c'est le système du jugement, c'est cette logique qui se refuse, qui ne peut pas penser [103 :00] le mal. C'est le fameux paradoxe-là du logos. Et puis, quand on lit en même temps qu'on lit on a une toute autre impression en même temps. – [Bruits de l'extérieur] Ils sont chiants ! – On a une toute autre impression. C'est que Spinoza, sous des mots qui ont été mille fois dits, nous dit complètement autre chose, tout à fait autre chose. Qu'est-ce qu'il nous dit ?

Voilà ce qu'il nous dit : le mal n'est rien ! Et jusque-là, ça va très bien. Jusque-là, ça peut être signé ; c'est comme dans les pétitions, vous savez ? Vous pouvez signer la première phrase, et puis vient la seconde phrase, alors là, je ne peux plus signer, non... [104 :00] non, non, ça ne peut pas aller. Eh bien, c'est la même chose dans l'histoire que je vous raconte. Le mal n'est rien, ça renvoie à qui ? Si on fait un concours, alors on répond : Qui peut dire ça ? Socrate ! Descartes ! Leibniz ! Spinoza ! D'accord, à partir de là la phrase bifurque. Le mal n'est rien ? c'est une proposition qui n'est pas complète encore. Si on vous dit le mal n'est rien, il faut surtout être prudent, vous attendez, vous attendez - la phrase n'est pas finie. [Rires] Tel quel, c'est un non-sens puisque le mal ne peut être rien pour des raisons les plus opposées.

Vous exigez des flèches de bifurcation et les uns prennent la première bifurcation : le mal n'est rien parce que seul le Bien "fait être" et "fait agir". Ça c'est la voie : le Bien c'est à

dire l'Un au-dessus de l'Être. Le bien fait être, c'est-à-dire l'Être dérive du Bien, l'Un est plus que l'Être. [Pause, *quelqu'un s'en va*] On va y retourner, hein ?? [Réponse : oui] – Ça, parce que le mal n'est rien, parce que seul le Bien "fait être" et raison d'être et raison d'agir, c'est aussi signé Platon, c'est signé Leibnitz, qui bien plus, lui renouvelle complètement la formule : "le bien fait être et fait agir". Lui donne une interprétation très, très curieuse, très, belle. Mais enfin elle est complètement dans cette première bifurcation. [106 :00]

Et puis il y a un certain nombre des philosophes qui disent : "bien sûr, le mal n'est rien". Voyez, je ne suis pas limitatif parce qu'il y a en plus ceux qui disent : "Si, le mal est quelque chose." Il y a un être du négatif. Donc il y a beaucoup de variété. Mais je m'intéresse à la seconde bifurcation. Une race des philosophes étranges nous disent quoi ? Ils nous disent : "Oui, oui, d'accord le mal n'est rien." Ils ajoutent très vite, pour ne pas trop se faire entendre, ils ajoutent : "parce que le bien non plus." [Rires] En d'autres termes, le mal n'est rien, bien sûr puisqu'il n'y a ni bien ni mal. Ça rebondit. Qu'est-ce qu'ils veulent dire ? C'est des fous complets. Il n'y a pas de bien ni de mal ? Alors quoi, assassiner les gens - on peut y aller... n'importe quoi ! [107 :00] Il n'y a pas de bien ni de mal. C'est l'égalité de l'être, quoi ? Bon, d'accord ! C'est l'égalité de l'être. Est-ce qu'on peut faire n'importe quoi ? Ah non, ils disent on ne peut pas faire n'importe quoi. On leur répond : « Tais-toi, ça revient au même. » Non, ça ne revient pas au même, ce ne sont pas les mêmes choses que moi je vais défendre et que les autres vont défendre. Ce ne sont pas les mêmes choses. Et là ça devient plus intéressant. Mais défendre pourquoi ? Ça veut dire quoi défendre ? C'est un système du jugement. Ah, d'accord ; j'ai dit un mot de trop ; ce n'est pas défendre qu'il faut dire. Alors c'est quoi ? Aaaahhh, on va voir, c'est un mot complètement différent.

Le mal n'est rien qui ne signifie ni bien ni mal. Donc Spinoza se sert, il est très sournois Spinoza, vous voyez dans sa loyauté philosophique, dans sa grandeur. Il parle comme tout le monde pour dire quelque chose de complètement différent : le mal n'est rien, oui, mais moi je suis l'homme qui vous annonce [108 :00] qu'il n'y a ni bien ni mal, et c'est pour ça que le mal n'est rien. Et là encore, longtemps après, longtemps après, ce sera repris, ce sera repris par quelqu'un qui intitule un de ses livres principaux, *Par-delà le bien et le mal*. Et celui qui intitule ce livre principal, *Par-delà le bien et le mal* est si mal compris, tout comme Spinoza, qu'il éprouve le besoin d'écrire un autre livre principal intitulé *La généalogie de la morale*, où il montre que la morale est une chose, selon lui, immonde, mais que, mais que, mais que, mais qu'on a quand même mal compris son précédent livre *Par-delà le bien et le mal*. Et il lance cette formule qui pourrait, je vous jure, à la lettre, qui pourrait être signée par Spinoza, qui répond à la lettre du "spinozisme" qui est, par-delà le bien et le mal, comprenez, [109 :00] qu'il n'y ait ni bien ni mal, qu'il n'y ait pas plus de bien qu'il y ait de mal, cela du moins ne veut pas dire par-delà le bon et le mauvais. Cela du moins ne veut pas dire par-delà le bon et le mauvais. Ça veut dire, d'accord, il n'y a ni bien ni mal, mais il y a du bon et du mauvais. Il vaut mieux, si c'est pour dire ça, donnez-moi toujours le minimum toujours de confiance, peut-être que c'est énorme comme différence.

L'éthique, il n'y a ni bien ni mal, il y a du bon et du mauvais, voilà exactement la soudure entre l'éthique et l'ontologie. Il n'a ni bien ni mal, ça veut dire le bien n'est pas supérieur à l'être. [110 :00] Il n'y a que de l'être, il n'y a que de l'être ; bien et mal sont des mots dénués de sens. [Pause] Il n'y en a pas moins du bon et du mauvais alors que la morale est l'art du bien et du mal et de leur distinction ou de leur opposition et du triomphe de l'un sur l'autre ; l'éthique est l'art du bon et du mauvais et de leur distinction dans la mesure où la distinction ne recoupe pas à celle du bien et du mal. [Pause]

Donc, l'éthique est directement branchée sur l'ontologie ; bien plus, je dirais qu'elle l'accompagne [111 :00] tout le temps mais elle en est le point de départ nécessaire. Ce début qui faisait qu'on ne pouvait pas s'installer immédiatement dans l'être, c'est que seul le débrouillage du bon et du mauvais peut nous porter jusqu'à l'être le plus vite possible. L'éthique est la vitesse qui nous conduit le plus vite possible à l'ontologie, c'est-à-dire à la vie dans l'être, d'où l'importance du problème. Bon. Alors, ce qu'il faut commenter c'est : le bon et le mauvais comme introduction à l'ontologie, à savoir : qu'est-ce que la différence éthique du bon et du mauvais par distinction de la différence morale du bien et du mal ?

Là ça me paraît très simple, c'est-à-dire que je voudrais juste achever ce point, lancer juste ce point et remettre [112 :00] la suite parce qu'il faut que j'aie voté. Je voudrais juste lancer l'analyse, je dirais, pour que vous y pensiez, pensez-y, vous ; je voudrais dire dans quel sens je veux développer maintenant. Pour moi, il y a deux différences, il y a deux différences fondamentales entre la morale et l'éthique, c'est-à-dire entre l'art du bon et du mauvais et la discipline du bien et du mal.

C'est que je crois que le bon et le mauvais impliquent deux choses qui ne sont pas du tout, qui sont même inintelligibles pour la morale. Le bon et le mauvais impliquent d'abord l'idée qu'il y a entre les [113 :00] étants, c'est-à-dire les existants, une distinction quantitative. Le bon et le mauvais, c'est l'idée d'une distinction quantitative entre les étants, entre les existants. Ce qui revient au même, quantitative, mais quelle quantité, quelle quantité bizarre ? L'éthique est fondamentalement quantitative. Et ma seconde idée, mais c'est la même, c'est que le bon et le mauvais désignent une opposition entre, une opposition qualitative entre des modes d'existence. Voyez : distinction quantitative entre les étants, opposition qualitative entre des modes d'existence. Qu'est-ce que ça veut dire ?

Du point de vue de l'éthique, le mauvais, je dirais c'est quoi ? Je voudrais juste vous faire sentir en finissant, je voudrais vous faire sentir des choses alors très concrètes, pas du tout mises au point philosophiquement. On nous disait tout à l'heure, du point de vue de la morale, le méchant c'est quelqu'un qui se trompe, c'est-à-dire qui juge mal. Il se trompe sur la nature du bien. Il juge mal, il fait un faux jugement. Du point de vue de l'éthique, je crois que le mauvais, ce que l'on appelle le mauvais, c'est aussi du faux. Mais voilà ce n'est pas du tout la même conception du faux. Parce que dans le cas précédent, le faux c'était une détermination du jugement, et en effet un jugement est faux lorsqu'il prend ce qui n'est pas pour être pour ce qui est. Cette table [115 :00] n'est pas rouge, je dis : "la

table est rouge", je le prends pour ce qu'il n'est pas, ou l'inverse. Ça, c'est le faux comme qualification du faux jugement, le faux comme qualification du jugement.

Est-ce qu'il n'y a pas un autre sens du mot faux ? Et en un sens c'est très compliqué parce que tous les sens se mélangent. Je dis par exemple : Tiens, on me rend une pièce d'or, et je dis : voyez le premier sens du mot faux : Faux désigne quoi ? L'inadéquation de la chose et de l'idée dans le jugement. Je dirais : un jugement est faux quand il n'y a pas adéquation de l'idée de la chose, et le faux a été très souvent dans toutes les philosophies de jugement, a été défini comme ça : le vrai, c'est l'adéquation de l'idée de la chose, [116 :00] le faux c'est l'inadéquation de l'idée de la chose.

Je dis, il y a un tout autre sens du mot faux, qui précisément ne concerne plus le jugement. On me donne une pièce d'or et je la touche, je la mords comme dans les films, je la mords, elle se plie, ou bien alors, je prends ma petite bouteille d'acide, et je dis, elle est fausse. Cette pièce est fausse. C'est du toc. Vous me direz, c'est lié au jugement. Bien sûr, ça veut dire, cette pièce a une telle apparence qu'elle va susciter en moi le jugement : c'est de l'or, alors que ce n'en est pas. Mais ce que je viens de dire à l'instant c'est la façon dont le système du jugement interprète [117 :00] la fausseté de la pièce. Car pour que la pièce d'or fausse suscite un jugement d'après laquelle elle serait vraie, donc pour que faux signifie ici une adéquation de l'objet et de l'idée, il faut qu'il y ait eu un faux préalable : c'est en elle-même que la pièce d'or est fausse. Ce n'est pas simplement par rapport au jugement, elle ne suscite un jugement erroné que parce qu'elle se tient fausse en elle-même. Elle est fausse. Faux n'est plus la qualification d'un jugement sur la chose, c'est une manière d'être de la chose.

Je ne prétends rien dire de philosophique, je prétends indiquer, vraiment c'est du sentiment ce que je dis : je dis de quelqu'un, mais ce type-là, il est faux ce n'est pas du vrai. [118 :00] Curieux, vous me direz que c'est encore du jugement, bizarre, parce que c'est une espèce de jugement de goût. Je pèse la chose, je dis : ça, ça ne va pas ! J'ai parfois cette impression devant un mensonge ; devant un mensonge, je sens quelque chose ne va pas là-dedans. Pensez aux pages prodigieuses de Proust, sur la manière dont il évalue un mensonge d'Albertine, quelque chose qui cloche. C'est bizarre, qu'est-ce qu'elle vient de dire ? Il ne se rappelle même plus ce qu'elle a dit. Il y a un rien qui fait qu'il se dit : "Mais elle est en train de mentir, c'est abominable. Qu'est-ce qu'elle raconte-là ?" Il ne peut pas l'assigner.

Alors, on peut dire toujours c'est du domaine du jugement ou du préjugement. Sentez que ça peut se dire, ça peut se dire, oui, un philosophe du jugement ramènera ça au jugement, c'est-à-dire au rapport de l'idée et de la chose. Mais je dis c'est autre chose [119 :00] aussi. C'est en elle-même que la chose est vraie ou fausse. Vrai ne désigne plus, vrai et faux ne désignent plus un rapport de l'idée de la chose mais vraie et fausse désignent une manière d'être de la chose. Une manière d'être de la chose en elle-même. C'est complètement différent.

Pourquoi on risque de confondre les deux, le vrai et le faux comme qualification du jugement sur la chose et le vrai et le faux comme qualification de la manière d'être de la

chose ? On risque de les confondre forcément. Je dirais que le second sens de vrai et faux, c'est le sens le plus profond, il me semble, le vrai et faux comme manière d'être de la chose, la manière de la chose est à l'être. Elle peut être vraiment ou fausement. Ça nous intéresse pour l'éthique : être vrai à l'être. Ce n'est pas juger vrai, ça. C'est vraiment un mode d'existence. [120 :00] Être vrai à l'être. Très compliqué. Ou être faux à l'être.

Je dirais ça c'est le sens du vrai et du faux, ça veut dire authentique et inauthentique. L'authentique ça vient d'un mot grec compliqué, c'est vraiment : celui qui se tient en lui-même de manière à être vraiment à l'être. Bon, j'ai comme ça l'impression, devant des existences : elles ne sont pas authentiques. Ça ne veut pas dire avoir une personnalité, encore une fois, c'est une manière d'être l'authentique et l'inauthentique. Par exemple, sentir que quelqu'un se force. Vous me direz sentir c'est un jugement. Non on va essayer de dire un peu plus que ça. [121 :00] Ce n'est pas un jugement, c'est exactement comme vous soupesez une lettre. Vous faites sauter dans votre main une pièce : trop légère, trop lourde, quoi ? Peut-être qu'on rejoint le thème de la vitesse et de la lenteur. Tiens, il a parlé trop vite, il a parlé trop vite, il ment sûrement. Ou bien il traîne, il cherche ce qu'il veut dire. Ça ne va pas, ça ne va pas : trop lent, là. Ça ne marche pas aujourd'hui, ça ne marche pas : il ne va pas bien. Qu'est-ce que cette évaluation ? C'est comme si on pesait le poids des choses. Ce n'est pas juger ça. Ce n'est pas confronter l'idée et la chose. C'est peser la chose en elle-même. C'est quoi ?

Je dirais, c'est quelque chose qui est le contraire du système du jugement. C'est une espèce de monde d'épreuves. D'épreuve quoi ? [122 :00] Reprenons le modèle du corps : "l'étonnant c'est le corps". Ce sont des épreuves comme physico-chimiques. Et on n'éprouve pas quelqu'un, c'est le quelqu'un qui ne cesse pas de se mettre à l'épreuve. Il rate sa vitesse, il rate ses lenteurs. C'est inauthentique. Au contraire, vous savez, les jours où tout est malheur pour nous, dès le moment où on se lève, on se cogne, on se cogne, on tombe, on glisse, on se fait engueuler partout ; alors on devient de plus en plus méchant soi-même. [*Rires pendant toute cette description*] On est toujours en discordance. L'être en discordance c'est une manière d'être nos jours de malheur, rien ne marche. Ça a commencé dès le matin, oh là là, quand est-ce que ça va finir ? quelle journée ! C'est les journées de l'inauthentique. Chaque fois que je vais trop vite, [123 :00] je me cogne, chaque fois que je vais lentement, je glisse, Il n'y rien à faire. Vaut mieux se recoucher, mais en me couchant je ne sais pas ce qui se passe. C'est affreux aussi. Rien ne va, c'est la longue plainte, la longue plainte de l'inauthentique. Oh là là, je suis malheureux. Rien ne va, bon. Comme la pièce d'or : vous lui foutez la goutte d'acide, ah ! C'est l'épreuve ! Ce n'est pas un jugement, c'est l'épreuve. Qu'est-ce que peut la pièce d'or ? On ne sait pas ce que "peut le corps". Qu'est-ce qu'elle peut, la pièce d'or qu'on vient de me remettre ? Elle supporte l'épreuve de l'acide, si elle est de l'or authentique, elle supporte.

Voyez, l'épreuve physico-chimique s'oppose au jugement moral. Et je dirais vous reconnaissez, oui, -- finalement ceux [124 :00] qui pensent dans ce sens, on les a toujours appelés les immoralistes -- ils font passer une distinction entre authentique et inauthentique. Ça ne recouvre pas du tout la distinction du bien et du mal. Pas du tout. C'est une tout autre distinction. C'est très différent. Et vous les reconnaissez à quoi, ces auteurs ? ... [*Fin de l'enregistrement, la séance interrompue*] [2 :04 :24]

Notes

¹ Le transcripteur de cette première partie a rendu le nom du traducteur que cite Deleuze de la manière qu'il le prononce, Colleret ou Coilleret. Pourtant, le seul traducteur de Spinoza que l'on puisse trouver, c'est celui qui traduit pour Gallimard, dans les Éditions de la Pléiade, des *Oeuvres complètes* de Spinoza, Roland Caillois, avec Madeleine Frances et Robert Misrahi. Nous avons remplacé le nom choisi par le transcripteur avec celui qui est le traducteur de fait dans l'édition que Deleuze a souvent consultée.

² Cette référence suggère qu'au moins deux séances précèdent celle du 2 décembre, l'une dont nous possédons au moins une partie de la transcription (du 25 novembre) et l'autre dont ni le texte ni l'enregistrement n'existe dans les archives qui nous sont disponibles.