

**Gilles Deleuze**

**Séminaire, Spinoza, Les Vitesses du pouvoir**

**Séance 04, le 16 décembre 1980**

**Transcription, Partie 1, Marc LeDannois (pour Paris 8), Partie 2, Cécile Fredet, Emmanuel Péhau (pour Paris 8); 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**

*[Une intervention de Georges Comtesse précède le début de l'enregistrement]*

... C'est toujours intéressant. Déjà d'après la question que tu m'avais posée la dernière fois, tu as tendance, toi, à mettre l'accent très vite [*Pause*] sur une notion authentiquement spinoziste, celle de "tendance à persévérer dans l'être". Je dis ça parce que c'est intéressant : pour toute lecture, dont vous, quelqu'un qui lit, vous comprenez, c'est forcément quelqu'un qui met des accents sur tel et tel point. C'est comme en musique les accents ne sont pas donnés dans un texte. Alors voilà [Georges] Comtesse qui déjà la dernière fois, il me disait : "bon, c'est très joli tout ça mais le *conatus*, c'est-à-dire ce que l'on traduit par le *conatus*, ce que Spinoza appelle en latin le *conatus*, c'est-à-dire ce que l'on traduit d'habitude par la 'tendance à persévérer dans l'être', qu'est-ce que tu en fais" ? Et moi, [1 :00] je répondais : ben, écoute il faut me pardonner, pour le moment, je ne peux pas l'introduire parce que dans ma lecture, je mets des accents sur d'autres notions spinozistes, et "la tendance à persévérer dans l'être" finalement, ça allait déjà de soi. D'après ce que je disais, je la concluais, quelque importance que je lui donne, je la concluais d'autres notions qui sont pour moi, les notions essentielles -- mais je ne dis pas du tout que j'ai raison -- celle de puissance et d'affect.

Aujourd'hui, tu reviens un peu au même thème. Ce qui revient et ce qui me paraît très intéressant, ce qui est une manière de me dire : Eh bien, moi je ne lis pas exactement même, si on est d'accord sur l'ensemble, tu me dis, en gros : moi je ne lis pas exactement Spinoza comme toi, parce que moi je mettrais l'accent immédiatement sur "la tendance à persévérer dans l'être."

Alors vous comprenez à ce niveau moi je trouve, il n'y a même pas lieu à une discussion. Ce qui m'intéresse beaucoup, ce que dit Comtesse, ce n'est pas du tout une lecture contradictoire. Lui, il vous proposerait [2 :00] évidemment une autre lecture, c'est-à-dire différemment accentuée. Quant au problème précis que tu viens de poser. Ton premier -- ce que tu annonçais comme un premier problème que tu me posais -- sur cette histoire homme raisonnable, homme dément, moi, je répondrais au point où j'en suis là, je répondais exactement ceci :

Qu'est-ce qui distingue le dément et l'homme raisonnable selon Spinoza ? Et inversement et en même temps dans la même question : il y a qu'est ce qui ne les distingue pas ? De

quel point de vue est-ce qu'ils n'ont pas à être distingués ? De quel point de vue est-ce qu'ils ont à être distingués ? Je dirais, pour moi, pour ma lecture en tout cas, la réponse de Spinoza est extrêmement rigoureuse, quitte à ce qu'on ne la comprenne que plus tard. Si je résume la réponse de Spinoza il me semble que ce résumé serait ceci : [3 :00] d'un certain point de vue, il n'y a aucune raison de faire une différence entre l'homme raisonnable et le dément. D'un autre point de vue il y a une raison de faire une différence.

Premièrement, du point de vue de la puissance, je n'introduis toujours pas "tendance à persévérer dans l'être" -- sans doute que cette notion, elle me plaît moins que les autres, je ne sais pas, on ne choisit pas peut-être -- du point de vue de la puissance, il n'y a aucune raison d'introduire une différence entre l'homme raisonnable et l'homme dément. Qu'est-ce que ça veut dire ? Est-ce que ça veut dire qu'ils ont la même puissance ? Non, ça ne veut pas dire qu'ils ont la même puissance. Mais ça veut dire que chacun autant, pour autant qu'il est en lui, réalise, effectue sa puissance, c'est-à-dire pour parler comme Spinoza et Comtesse à la fois, c'est-à-dire chacun autant qu'il est en lui, s'efforce de persévérer dans son être. [4 :00]

Donc du point de vue de la puissance, en tant que chacun d'après le droit naturel s'efforce de persévérer dans son être, c'est-à-dire, effectue sa puissance -- voyez, je ne suis jamais toujours, entre parenthèses (effort là) parce que... -- ce n'est pas qu'il s'efforce de persévérer, ce n'est pas parce qu'il essaie. De toute manière, il persévère dans son être autant qu'il est en lui. C'est pour ça que je n'aime pas bien l'idée de conatus, d'effort, qui ne traduit pas, il me semble, la pensée de Spinoza en fait. Car ce qu'il appelle un effort pour persévérer dans l'être c'est le fait que j'effectue ma puissance à chaque moment, autant qu'il est en moi. En fait ce n'est pas un effort, Georges, il ne me semble pas ; peu importe.

Mais du point de vue de la puissance donc, je peux dire chacun se vaut, non pas du tout parce que chacun aurait la même puissance. En effet, la puissance du dément n'est pas la même que la puissance de l'homme raisonnable. Mais ce qu'il y a de [5 :00] commun entre les deux c'est que quelque soit la puissance, chacun effectue la sienne. Donc de ce point de vue je ne dirais pas l'homme raisonnable vaut mieux que le dément. Je ne peux pas, j'ai aucun moyen de le dire. Chacun a une puissance, chacun effectue cette puissance autant qu'il est en lui. C'est le droit naturel, c'est le monde de la nature. Bon, de ce point de vue je ne pourrais pas faire une différence, je ne pourrais établir aucune différence de qualité entre l'homme raisonnable et le fou.

Mais, mais, mais, mais, mais... deuxième point : d'un autre point de vue je sais bien que l'homme raisonnable est meilleur entre guillemets que le fou. Meilleur, ça veut dire quoi ? Ça veut dire sans doute plus puissant au sens spinoziste du mot. Donc d'un certain point de vue, d'un autre point de vue, de ce second point de vue, je dois faire et je fais [6 :00] une différence entre l'homme raisonnable et le fou. Bon, quel est cet autre point de vue ? D'après ce que j'ai fait la dernière fois, ce que j'ai essayé d'expliquer la dernière fois ma réponse selon Spinoza, ce serait exactement ceci : du point de la puissance vous n'avez aucune raison de distinguer le raisonnable et le fou. Mais de l'autre point de vue, à savoir celui des affects vous distinguez le raisonnable et le fou. D'où vient cet autre point de vue, vous vous rappelez ? La puissance est toujours en acte, elle est toujours effectuée, d'accord. Mais qu'est ce qui l'effectue ? Les affects. Les affects sont les effectuations de la puissance ; c'est-à-dire ce que j'éprouve en actions, en passions, c'est cela qui effectue

ma puissance à chaque moment, à chaque instant. Eh bien, si l'homme raisonnable et le fou se distinguent ce n'est pas par la puissance. Chacun réalise [7 :00] sa puissance, donc ce n'est pas par la puissance. C'est par les affects, les affects de l'homme raisonnable ne sont pas les mêmes que les affects du fou.

D'où tout le problème de la raison sera converti par Spinoza en un cas spécial du problème plus général des affects. La raison désigne un certain type d'affects. Et ça c'est très nouveau, une telle conception de la raison c'est très nouveau. Dire la raison, elle ne va pas se définir par des idées, bien sûr elle se définira aussi par des idées, elle ne se définira pas théoriquement, mais il y a une raison pratique qui consiste en un certain type d'affects, en une certaine manière d'être affecté. Ça pose un problème très pratique de la raison. Qu'est-ce que ça veut dire être raisonnable à ce moment-là ? Forcément c'est un ensemble d'affects, la raison, pour la simple raison que c'est précisément les formes sous lesquelles [8 :00] la puissance s'effectue dans telles et telles conditions.

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

Deuxième question, si tu le veux bien.

Georges Comtesse : Pour résumer [*Quelques propos au départ son inaudibles*] Est-ce que l'on peut dire que Spinoza est un disciple de Hobbes parce qu'il définit le droit naturel comme une puissance en acte, [9 :00] parce que pour Spinoza le pacte fonctionnel qui institue l'état social implique que cet état social justement n'est bon que s'il consolide ou augmente ma puissance propre comme l'expression de la puissance de la vie divine ? Autrement dit, c'est dire que pour Spinoza le droit civil, le droit de ce qu'il appelle "la souveraine puissance de la nation", eh bien, le droit civil, c'est ce qui prolonge d'une certaine façon, c'est ce qui continue, c'est ce qui poursuit le droit naturel. Or, justement pour Hobbes même si l'état de nature, de guerre, des loups devient la menace de l'État, de la société, il reste que l'Etat, [10 :00] le Léviathan, est ce qui dessaisit du droit naturel les individus possessifs ou dévorateurs. Or pour Spinoza justement, la souveraine puissance de la nation continue la puissance naturelle. Il n'y a pas de déni de puissance. Là il y a un problème de différence entre Spinoza et Hobbes et la monarchie libérale, la monarchie de Kant et de Spinoza, la monarchie qu'il appelle "bien établie", prévient la dégénérescence de l'État de tyrannie qui n'assurerait ni la paix, ni la sécurité, ni la liberté. Donc, le deuxième point, c'était que peut-être Spinoza n'est pas un disciple simple de Hobbes parce que pour lui il n'y a pas de discontinuité, de rupture mais un prolongement entre droit naturel [11 :00] et droit civil.

Deleuze: Ma réponse serait celle-ci. Là aussi ça met en jeu des manières de lire, vous comprenez ? Tu marques une différence entre Spinoza et Hobbes, et tu as complètement raison de la marquer, et tu la marques très exactement. La différence si je la résume est celle-ci : c'est que pour l'un comme pour l'autre, Spinoza et Hobbes, une essence est sortie de l'état de nature par un contrat. Mais dans le cas de Hobbes, il s'agit bien d'un contrat par lequel je renonce à mon droit de nature -- je précise immédiatement parce que c'est plus compliqué quand même que tu me l'as dit. S'il est vrai que je renonce à mon

état de nature, à mon droit naturel, en revanche, [12 :00] le souverain lui ne renonce pas au sien. Donc le droit de nature est conservé aussi par...

Comtesse : Il est menacé sans cesse.

Deleuze: D'accord. Il est conservé, mais d'une autre manière que chez Spinoza. Pour Spinoza, au contraire, dans le contrat je ne renonce pas à mon droit de nature, je ne renonce pas à mon droit de nature. Et il y a la formule célèbre de Spinoza dans une lettre : "je conserve le droit de nature même dans l'état civil". Et cette formule célèbre de Spinoza, "je conserve l'état de nature même dans l'état civil" signifie clairement, pour tout lecteur de l'époque, sur ce point je romps avec Hobbes, qui lui, d'une certaine manière, conservait aussi le droit naturel dans l'état civil, mais seulement au profit du souverain – [13 :00] encore ce que je dis est trop vite, peu importe.

Ça n'empêche pas que je disais, Spinoza en gros est disciple de Hobbes. Oui, pourquoi ? Parce que sur deux points généraux mais fondamentaux, il suit entièrement ce qu'on peut appeler la révolution hobbesienne, et que je crois que la philosophie politique de Spinoza aurait été impossible sans l'espèce de coup de force que Hobbes avait introduit dans la philosophie politique. Et quel est ce coup de force, double coup de force ? J'ai essayé de le dire : qu'elle était la nouveauté prodigieuse, très, très importante de Hobbes. C'est, première nouveauté, avoir conçu l'état de nature et le droit naturel d'une manière qui rompait entièrement avec la tradition cicéronienne. [14 :00] Or sur ce point Spinoza entérine entièrement la révolution de Hobbes. Deuxième point : dès lors, avoir substitué l'idée d'un pacte de consentement comme fondement de l'état civil, avoir substitué l'idée d'un pacte de consentement à la relation de compétence telle qu'elle était dans la philosophie classique de Platon à St Thomas.

Or sur ces deux points fondamentaux -- l'état civil ne peut renvoyer qu'à un pacte de consentement et pas une relation de compétence où il y aurait une supériorité du sage, et toute la conception d'autre part de l'état de nature et du droit naturel comme puissance et effectuation de la puissance -- ces deux points [15 :00] fondamentaux appartiennent à Hobbes. C'est en fonction de ces deux points fondamentaux [que] je dirais : la différence évidente que Comtesse vient de signaler entre Spinoza et Hobbes suppose et ne peut s'inscrire que dans une ressemblance préalable, ressemblance par laquelle Spinoza suit les deux principes fondamentaux de Hobbes. Ça devient ensuite un règlement de comptes entre eux à l'intérieur de ces nouveaux présupposés introduits dans la philosophie politique par Hobbes.

Et enfin, petite [remarque] pour répondre complètement : quand tu parles de la conception politique de Spinoza, moi je crois on sera amené à en parler du point de vue toujours sur ces recherches que l'on fait cette année sur l'ontologie, en quel sens est-ce que l'ontologie peut comporter ou doit comporter une philosophie politique ? Il ne faut pas oublier quant aux histoires, quand tu as fait allusion à la monarchie libérale, [16 :00] n'oubliez pas qu'il y a tout un parcours politique de Spinoza -- je le dis très vite là comme je n'en ai pas encore parlé -- un parcours politique très, très fascinant parce qu'on ne peut pas même lire un livre de philosophie politique de Spinoza sans comprendre quel problème [qu'] il pose et quel problème politique il vit. Parce que les Pays-Bas à l'époque de Spinoza ça n'était pas simple, la situation politique. Tous les livres politiques de

Spinoza sont très branchés sur cette situation. Donc, si vous voulez, ce n'est pas par hasard que Spinoza fait deux livres de philosophie politique, l'un, le *Traité Théologico-Politique*, l'autre le *Traité Politique* et qu'entre les deux il s'est passé assez de choses pour que Spinoza ait évolué.

Qu'est ce qui s'est passé ? c'est que les Pays-Bas déjà à cette époque-là ont été déchirés entre deux tendances. Il y avait la tendance de la maison d'Orange et puis il y avait la tendance libérale des frères de Witt. [17 :00] Or les frères de Witt, dans des conditions très obscures qu'on verra, l'ont emporté à un moment. La maison d'Orange ce n'était pas rien ; je veux dire, ça mettait quand même en jeu toute une politique extérieure, les rapports avec l'Espagne, la guerre, la guerre ou la paix. Les frères de Witt étaient fondamentalement pacifistes, ça mettait en jeu la structure économique. La maison d'Orange appuyait les grandes compagnies, les frères de Witt étaient très hostiles aux grandes compagnies. Tout ça, ça brassait tout quoi, cette opposition maison d'Orange / frères de Witt.

Or les frères de Witt ont été liquidés, c'est-à-dire assassinés, assassinat des frères de Witt dans des conditions extrêmement pénibles. Spinoza ressentit ça comme vraiment le dernier moment où il ne pourrait plus écrire parce qu'il pouvait y passer lui aussi. Tout ça n'était pas simple, mais l'assassinat des frères de Witt lui a porté un coup surtout qu'il semble bien que l'entourage des frères de Witt [18 :00] protégeait Spinoza. Or le ton, la différence de ton politique entre le *Traité Théologico-Politique* et le *Traité Politique* s'explique parce qu'entre les deux il y a eu l'assassinat. Et que Spinoza ne croit plus tellement à ce qu'il se disait avant au moment du *Traité Théologico-Politique*, oui, il se disait encore, une monarchie libérale, ça peut se faire.

Son problème politique, lui, l'oppose d'une manière très belle, très actuelle. Il dit, il n'y a qu'un problème politique, finalement, il faudrait essayer de comprendre ; il ne faut pas faire de la satire là aussi. Il faut comprendre, c'est-à-dire faire de l'éthique en politique, et comprendre quoi ? Comprendre pourquoi est-ce que les gens vraiment se battent pour leur esclavage. Ils ont l'air d'être tellement contents d'être esclaves qu'ils sont prêts à tout pour rester esclaves. Comment expliquer un pareil truc ? [19 :00] Et ça, ça le fascine. Comment expliquer que les gens, oui, à la lettre, que les gens ne se révoltent pas ? En même temps, révolte, révolution vous ne trouvez jamais ça chez Spinoza. Mais pourquoi ? Là on dit des choses très bêtes. En même temps, il faisait des dessins ; on a une reproduction d'un dessin de lui très curieux -- la vie de Spinoza, c'est une chose obscure -- où il s'était dessiné lui-même le soir comme ça, quand il avait bien travaillé, il s'était dessiné lui-même sous une forme d'un révolutionnaire napolitain qui était connu à l'époque, et il avait mis sa propre tête. Oui il s'était dessiné en révolutionnaire, c'est bizarre.

Mais en même temps pourquoi est-ce qu'il ne parle jamais de révolte, de révolution ? Est-ce parce qu'il est modéré Spinoza ? Sans doute, il est modéré ; oui, il doit être modéré -- quoi qu'il y ait cette histoire du dessin révolutionnaire qui est bizarre -- mais, même supposons qu'il soit modéré, à ce moment-là, [20 :00] même les extrémistes hésitaient à parler de révolution, même les gauchistes de l'époque. Et les Collégiens, tous ces types qui étaient contre l'Eglise, tous ces catholiques étaient assez, ce qu'on appellerait aujourd'hui les catholiques d'extrême gauche -- c'était très curieux ; c'est des milieux très bizarres -- mais pourquoi est-ce qu'ils ne parlent pas de révolution, les gens ? Parce

que, contrairement à ce qu'on dit, il y a une bêtise qu'on dit même dans les manuels d'histoire tout le temps, qu'il n'y a pas eu de révolution anglaise. Tout le monde sait qu'il y avait parfaitement une révolution anglaise, une formidable révolution anglaise : c'est la révolution de Cromwell, et que la révolution de Cromwell a été le cas où tout est à la limite extrêmement pur. Ç'a été la révolution trahie aussitôt faite.

Quand on fait semblant aujourd'hui de découvrir le problème de la révolution trahie, [21 :00] il ne faut pas charrier, [il ne] faut pas charrier. Tout le 17<sup>ème</sup> siècle est plein de réflexions là-dessus, comment est-ce qu'une révolution peut ne pas être trahie ? Il ne faut pas croire que c'est un nouveau problème de 1975, avec les droits de l'homme, non, ou avec la découverte qu'il y a un goulag en Russie. La révolution, elle a toujours été pensée par les révolutionnaires à partir de ceci : Comment ça se fait que ce truc là soit constamment trahi ? Or l'exemple moderne, l'exemple récent, pour les contemporains de Spinoza, c'est la révolution de Cromwell qui a été le plus fantastique traître à la révolution que lui même, Cromwell, avait imposée. Et si vous prenez là -- je dis un peu n'importe quoi, mais c'est pour vous faire sentir que ce problème est très, très présent chez les gens -- si vous prenez, alors bien après, ce qu'on appelle le romantisme anglais, le romantisme anglais, qui est un mouvement non seulement poétique, fantastique et littéraire [22 :00] mais qui est un mouvement politique intense.

Tout le romantisme anglais est centré sur le thème de la révolution trahie, comment vivre encore alors que la révolution est trahie et semble avoir comme destination d'être trahie. Et le modèle qui obsède les grands romantiques anglais c'est le cas plus ancien, puisque du temps, c'est toujours Cromwell. Et pour les révolutionnaires anglais, l'image [est] à la fois fascinante et abjecte. Qu'est-ce qui s'est passé ? Qu'est-ce que ce type a fait ? Si vous voulez, Cromwell est vécu -- là je crois que j'exagère à peine -- exactement vécu à cette époque comme Staline l'est aujourd'hui. Et qu'est-ce qui se passe ? Si Spinoza ne parle jamais de la révolution c'est parce qu'ils ne parlent pas de révolution ; personne n'en parle, pas du tout, parce qu'ils n'ont pas l'idée [23 :00] d'un équivalent dans la tête. C'est je crois pour une toute autre raison, parce que le mot est absolument... Ils n'excluent pas du tout des actions violentes, je crois, pas du tout ; ils n'appellent pas ça révolution parce que la révolution c'est Cromwell. Enfin il y a de ça ; j'exagère peut-être, mais il y a de ça.

Or au moment du *Traité Théologico-Politique* Spinoza croit encore dans les chances d'une monarchie libérale, en gros. Là ce que vient de dire Comtesse à la fin de sa seconde intervention, c'est vrai du *Traité Théologico-Politique* à mon avis. Ça ne l'est plus du *Traité Politique*. Les frères de Witt ont été assassinés ; [là-dessus] il n'y a plus de compromis possible. Spinoza sait bien que... Il renonce à publier l'*Ethique* ; Spinoza sait que c'est foutu. Et finalement, [24 :00] à ce moment-là, Spinoza, semble-t-il, tendrait beaucoup plus à penser aux chances -- aux chances, mais sous quelles formes concrètes ? -- les chances d'une démocratie. Et le thème de la démocratie apparaît beaucoup plus dans le *Traité Politique* que dans le *Traité Théologico-Politique* qui en restait à la perspective d'une monarchie libérale. Mais une démocratie, ça serait quoi au niveau des Pays-Bas ? C'est justement ce qui a été liquidé. Les chances d'une démocratie c'est ce qui a été liquidé avec l'assassinat des frères de Witt. Alors ce n'est pas facile, et comme par symbole, comme on dit, Spinoza meurt quand il en est dans le *Traité Politique* au chapitre "démocratie". On ne saura pas ce qu'il aurait dit dans ce chapitre.

Voilà, mais si vous voulez, la remarque de Comtesse me paraît tout à fait juste sur la différence Hobbes-Spinoza. Je maintiens pourtant, [25 :00] pour les raisons que je viens de dire, qu'avant cette différence et en un sens plus profond de cette différence, Spinoza peut bien être traité ou appelé, sur un point précis, "disciple de Hobbes" puisqu'il dérive de cette révolution de Hobbes dans la philosophie politique. Troisième question ? Tu disais ?

Comtesse : [Au début les remarques sont inaudibles] ... Hobbes n'aurait jamais pu dire comme le fait Spinoza dans le *Traité Théologico-Politique*, Hobbes n'aurait jamais pu faire la distinction, la différence de fait entre le maître et l'esclave ; il n'aurait jamais pu dire qu'une des lignes de salut possible passe [26 :00] par le fils éternel ou le Dieu, c'est-à-dire le Christ, en tant qu'esprit et modèle à imiter, modèle à imitation. Il n'aurait jamais pu dire ça ; à mon avis, [Deleuze : Tu as raison], c'est un autre climat de violence, [Deleuze : Tu as raison, tu as complètement raison], un climat de très grandes guerres, de très grande violence. Et Spinoza semble le faire.

Deleuze: Mais tu sais pourquoi Spinoza peut le dire et pas Hobbes ? C'est parce que Spinoza est juif et Hobbes n'est pas juif. Je veux dire, toutes les pages très, très étranges de Spinoza sur le Christ où il fait et où il trace le portrait d'un Christ à la lettre devenu indépendant de l'Eglise, de l'Eglise chrétienne, de l'Eglise catholique, toute cette opération ne pouvait être menée que par un juif lui-même excommunié par les Juifs. La situation de Spinoza lui permettait une chose comme ça. [27 :00] Hobbes, il n'aurait pas pu. [S']il aurait tenté ça, là il passait en procès. Alors reste ce que tu dis de beaucoup plus important, que la violence en effet, la violence des textes de Hobbes et l'espèce au contraire de, je ne dirais pas que c'est une douceur chez Spinoza. Ce n'est pas un homme... Je n'ai pas du tout l'impression que c'était un homme doux, mais l'espèce de – comment dire -- qu'est-ce que c'est ce contraire, ce n'est pas que ça manque de violence, c'est une violence très froide, très... cette violence. Je ne pourrais pas définir la violence de Spinoza, enfin pas maintenant. Mais tu as raison sur la différence complète. Si on reprend l'idée de Nietzsche que les philosophies expriment comme des tempéraments ou des instincts du philosophe, qu'est-ce qu'un instinct du philosophe ? [28 :00] C'est évident qu'ils n'ont pas le même tempérament, Hobbes et Spinoza, ça oui, oui, oui. C'est évident qu'ils n'ont pas le même tempérament. Mais arriver à définir quel tempérament était celui de Spinoza, c'est un peu notre objet avec l'histoire des modes d'existence. En tout cas, [je suis] d'accord sur cette troisième remarque ; ce n'est pas le même style, c'est un autre monde, oui, c'est vrai.

Comtesse : [Au début les remarques sont inaudibles] ... [Il y a] le problème d'interroger la fonction politique de Spinoza, entre le rapport de l'*Éthique* et de l'idéologie. [Deleuze : Oui, complètement mais ça nous appartient] Et, à ce propos, je voulais demander s'il n'y a pas toujours dans l'histoire de l'*Éthique* un rapport nécessaire entre les penseurs de l'être, même si Spinoza [29 :00] dit que l'être, c'est la vérité comme cause nécessaire de l'idée de la liberté du désir. Mais, en tout cas, c'est quand même un penseur de l'être. Et le problème, c'est de savoir s'il n'y a pas un rapport nécessaire entre toute pensée de l'être et le plan d'organisation de l'Etat. Est-ce que tout penseur de l'être n'est pas amené à un certain moment à penser comme le fait Spinoza dans le chapitre 4 et 5 [de l'*Éthique*] [quelques propos inaudibles] où il est amené justement à fabriquer à certains moments de

sa pensée ontologique un plan d'organisation de l'État, donc de se référer d'une certaine façon à l'État, ou à un modèle [30 :00] de l'État.

Deleuze: Là, je te suivrais moins. Moi, je dirais un peu autre chose, qu'il y a un rapport fondamental entre l'ontologie et un certain style ou un certain type de politique, ça oui, on est d'accord. En quoi consiste ce rapport ? On ne le sait pas encore. On le rencontrera cette année. Je suppose que ce rapport est fondamental. Mais en quoi consiste une philosophie politique qui se place dans une perspective ontologique ? Est-ce qu'elle se définit par le problème de l'État ? Je dirais : pas spécialement, puisque les autres aussi : une philosophie de l'Un passera aussi par le problème de l'État. La vraie différence, elle me paraît ailleurs entre les ontologies pures et les philosophies de l'Un. J'ai essayé de le montrer toutes les autres fois d'un point de vue théorique uniquement. Les philosophies de l'Un sont des philosophies [31 :00] qui impliquent fondamentalement une hiérarchie des existants, d'où le principe de compétence, d'où le principe des émanations. Le sage pratiquement est plus compétent que le non sage, du point de vue des émanations : de l'Un émane l'être, de l'être émane autre chose etc., les hiérarchies des Néo-Platoniciens. Donc, le problème de l'État, ils le rencontreront quand ils le rencontrent au niveau de ce problème, l'institution d'une hiérarchie politique. Il y a, et pensez à la tradition néo-platonicienne, le mot "hiérarchie" intervient tout le temps. Il y a une hiérarchie céleste, il y a une hiérarchie terrestre et tout ce que les néo-platoniciens appellent les *hypostases* sont précisément les termes dans une hiérarchie, dans l'instauration d'une hiérarchie. [32 :00]

Ce qui me paraît frappant dans une ontologie pure c'est à quel point elle répudie les hiérarchies. Et en effet, s'il n'y a pas d'Un supérieur à l'Être, si l'Être se dit de tout ce qui est et de tout ce qui est en un seul et même sens, c'est ça au point où nous sommes, c'est ça qui m'a paru être la proposition ontologique clé. Il n'y a pas d'unité supérieure à l'Être. Et dès lors l'Être se dit de tout ce dont il se dit, c'est-à-dire se dit de tout ce qui est, se dit de tout "étant" en un seul et même sens. C'est le monde de l'immanence. Ce monde de l'immanence ontologique est un monde essentiellement [33 :00] antihierarchique au point que peut-être -- bien sûr, il faut tout corriger ; chaque fois que je dis une phrase, j'ai envie de la corriger, bien sûr -- ces philosophes de l'ontologie nous diront : mais évidemment il faut une hiérarchie pratique. L'ontologie n'aboutit pas à des formules qui seraient celles du nihilisme ou du non-être du type "tout se vaut".

Et pourtant à certains égards, "tout se vaut" du point de vue d'une ontologie, c'est-à-dire du point de vue de l'Être. Tout étant effectue son être autant qu'il est en lui, un point c'est tout. C'est la pensée anti hierarchique absolue. A la limite, c'est une espèce d'anarchie. Il y a une anarchie des étants dans l'Être. Si vous voulez, l'intuition passe de l'ontologie. Tous les êtres se valent. C'est une espèce de cri, ben oui après tout, après tout, la pierre, [34 :00] l'insensé, le raisonnable, l'animal, d'un certain point de vue, du point de vue de l'Être, ils se valent. Chacun "est" autant qu'il est en lui. Et l'Être se dit en un seul et même sens de la pierre, de l'homme, du fou, du raisonnable etc. C'est une très belle idée ; on ne voit pas ce qui leur fait dire ça, mais c'est une très belle idée ; ça implique même sa cruauté, sa sauvagerie. C'est une espèce de monde très sauvage. Bon.

Alors là-dessus évidemment, ils rencontrent le problème politique. Mais la manière dont ils aborderont le problème politique dépend précisément de cette espèce d'intuition de l'être égal, de l'être antihierarchique. Et la manière dont ils pensent l'État, ce n'est plus le



rapport de quelqu'un qui commande [35 :00] et d'autres qui obéissent. Et là, alors en effet, je retrouve la remarque précédente de Comtesse. Chez Hobbes le rapport politique c'est le rapport de quelqu'un qui commande et de quelqu'un qui obéit ; ça c'est le rapport politique pur.

Du point de vue d'une ontologie ce n'est pas ça. Alors là Spinoza ne serait pas du tout à la manière de Hobbes. Le problème d'une ontologie, c'est dès lors en fonction de ceci, l'Être se dit de tout ce qui est, c'est comment être libre. C'est à dire comment effectuer sa puissance dans les meilleures conditions. Et l'Etat, bien plus, l'Etat civil c'est-à-dire la société toute entière, est pensée comme ceci : l'ensemble des conditions sous lesquelles [36 :00] l'homme peut effectuer sa puissance de la meilleure façon. Donc ce n'est pas du tout un rapport d'obéissance. L'obéissance viendra en plus, ils ne sont pas idiots. Ils savent que là-dedans il y a de l'obéissance. Mais l'obéissance devra être justifiée par ceci : qu'elle s'inscrit dans un système où la société ne peut signifier qu'une chose, le meilleur moyen pour l'homme d'effectuer sa puissance. L'obéissance est seconde par rapport à cette exigence-là, tandis que dans une philosophie de l'Un, l'obéissance est évidemment première. Elle est évidemment première, c'est-à-dire le rapport politique, c'est le rapport d'obéissance, ce n'est pas le rapport de l'effectuation de puissance.  
[Pause] D'accord ? [37 :00]

Un étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze: Ce n'est pas évident. Ça dépend de ce que tu as dans la tête. Au sens politique du mot aristocratie, l'aristocratie désigne un certain type de régime, un certain régime ou un groupe d'êtres qui se nomment eux-mêmes « aristocrates » [et] commandent aux autres. Donc, [c'est] un type de régime qu'on peut distinguer de la monarchie, de la démocratie etc. Ce régime il a existé, il y a eu des aristocraties dans les cités grecques, dans certaines cités grecques. Il y a eu des aristocraties dans certaines cités italiennes, ça existe un régime dit aristocratique. Si tu penses [38 :00] à d'autres sens du mot aristocrate ou d'autres emplois du terme aristocrate, par exemple celui que Nietzsche fait dans certains contextes concernant l'aristocratie, « aristocrate » veut dire à ce moment-là quelque chose de complètement différent. Je ne voudrais pas... C'est ce que tu avais dans la tête ? [Le même étudiant : oui] Oui ; je n'ose même pas aborder la question de Nietzsche parce que politiquement ça devient tellement, tellement compliqué, tellement différent et de Hobbes et de Spinoza. Quoi ?

Un autre étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze: Oui, oui, oui, le problème d'une ontologie, à ce niveau on le retrouvera en effet chez Nietzsche, à ce niveau. C'est que, qu'est-ce qui est égal ? Ce qui est égal c'est très simple : c'est que chaque être, [39 :00] quel qu'il soit, de toute manière effectue tout ce qu'il peut de sa puissance. Ça, ça rend tous les êtres égaux. Les puissances ne sont pas égales. La puissance, par exemple de la pierre et la puissance d'un animal, ce n'est pas la même. Mais chacun s'efforce de "persévérer dans son être," c'est-à-dire effectue sa puissance. Or de ce point de vue, tout se vaut, tous les êtres se valent. Ils sont tous dans l'Être, et l'Être est égal. L'Être se dit également de tout ce qui est, alors tout ce qui est n'est pas égal, c'est-à-dire n'a pas la même puissance. Mais l'Être qui se dit de tout ce qui est, lui est égal. Comprenez ? Bon.

Là-dessus, ça n'empêche pas qu'il y a des différences entre les êtres. Alors, du point de vue des différences entre les êtres peut se rétablir toute une idée de l'aristocratie, ça oui, à savoir il y en a de meilleurs, il y en a de meilleurs. C'est un peu ce qu'on avait vu. Je veux dire, toute la dernière fois, [40 :00] si j'essaie de résumer, comprenez où on était la dernière fois, avant que j'aborde un nouveau thème.

La dernière fois, on posait un problème très précis puisque notre but de toute l'année, c'est l'ontologie. Donc il faudrait ne pas le perdre de vue. Le problème que j'ai traité finalement jusqu'à maintenant, c'est ceci : Quel est le statut non pas de l'Être, mais de l'étant ? C'est-à-dire quel est le statut de ce qui est du point de vue d'une ontologie ? Quel est le statut l'étant ou de l'existant du point de vue d'une ontologie ? La dernière fois, j'ai essayé de dire quel était le statut de l'existant chez Spinoza, ce statut de l'existant constituant le corrélat de l'ontologie, à savoir constituant une éthique. Vous voyez l'éthique c'est le statut de l'existant ou de l'étant, l'ontologie c'est le statut de l'Être. Or l'Être se dit de l'étant ou de l'existant. [41 :00]

Eh bien, ma réponse était double. Le statut de l'étant dans l'ontologie de Spinoza il est double. D'une part, distinction quantitative entre les "étants". De quel point de vue ? Quelle quantité ? Quantité de puissance. [Pause] Les étants sont chacun des degrés de puissances. Donc distinction quantitative entre les étants du point de vue de la puissance. D'autre part, et en même temps, distinction qualitative entre les modes d'existence. [42 :00] De quel point de vue ? Du point de vue des affects qui effectuent la puissance. Et ce que j'avais essayé de montrer, c'était que ces deux conceptions, celle de la distinction quantitative entre existants, et l'autre point de vue, celui de l'opposition qualitative entre modes d'existences, loin de se contredire, s'imbriquaient l'un dans l'autre tout le temps. C'est ça, je crois. Si vous n'avez pas compris, ça c'est ennuyeux ; si vous avez compris ça, vous avez tout compris. Donc ça finissait, si vous voulez, cette première rubrique ; finalement dans ce premier trimestre on aura fait une première grande rubrique : [43 :00] L'ontologie, qu'est-ce que ça veut dire, l'ontologie, et comment [est-ce que] ça se distingue de philosophies qui ne sont pas des ontologies ?

Deuxième grande rubrique, quel est le statut de l'étant du point de vue d'une ontologie pure comme celle de Spinoza ? Voilà, si vous êtes prêts, je passe à une troisième rubrique.

Un étudiant : [*Propos inaudibles ; il s'agit d'une question des termes quantité, différence, dans le contexte de l'ontologie*] [44 :00]

Deleuze: Si, vous le comprenez parfaitement d'après ce que vous venez de dire, j'espère en tout cas, car vous dites, par exemple, vous dites du point de vue d'une pensée de la hiérarchie, ce qui est premier, c'est la différence, et on va de la différence à l'identité. J'ajoute juste – c'est très juste ce que vous dites -- mais j'ajoute juste : de quel type de différence s'agit-il ? Réponse : c'est finalement toujours une différence entre l'Être et quelque chose de supérieur à l'Être puisque ça va être une différence de jugement. La hiérarchie, elle implique une différence dans le jugement. [45 :00] Donc le jugement se fait au nom d'une supériorité de l'Un sur l'Être. On peut juger de l'Être parce qu'il y a précisément une instance supérieure à l'Être. Donc la hiérarchie est inscrite dès cette différence puisque la hiérarchie, son fondement même, c'est la transcendance de l'Un sur l'Être. D'accord ? Et ce que vous appelez différence, c'est exactement cette

transcendance de l'Un sur l'Être. Quand vous invoquez Platon, la différence n'est première chez Platon qu'en un sens très précis, à savoir l'Un est plus que l'Être. Donc c'est une différence hiérarchique. Quand vous dites, en revanche, l'ontologie, elle va de l'identité, ce n'est pas exactement ça ; en tout cas, elle va de l'Être aux étants. C'est-à-dire, elle va, mettons, du même ou de l'Être, n'est-ce pas, à ce qui est et seul ce qui est différent. Elle va donc [46 :00] de l'Être aux différences. Ce n'est pas une différence hiérarchique. Tous les êtres sont également dans l'être.

Au Moyen Age -- on verra tout ça, on reverra tout ça de plus près -- il y a une école très, très importante. Vous savez, ces écoles du Moyen Age, on ne peut pas les liquider en disant c'était la grande époque de la scholastique. Il y a une école qui a reçue le nom de l'école de Chartres. Et l'école de Chartres, ils dépendent, ils sont très proches de Dunn Scott dont je vous ai déjà un petit peu parlé. Et ils insistent énormément sur le terme latin égalité, l'Être égal. Ils disent tout le temps que l'Être, il est fondamentalement égal. Ça ne veut pas dire que les existants et les étants soient égaux, non. Mais l'Être est égal pour tous. Il signifie, d'une certaine manière, tous les étants sont dans l'Être. C'est là que, ensuite, [47 :00] quel que soit la différence à laquelle vous atteindrez, puisqu'il y a une différence, il y a une non- différence de l'Être, et il y a des différences entre les étants, ces différences ne sont pas conçues de manière hiérarchique. Ou alors ça sera conçu de manière hiérarchique très, très secondairement, pour rattraper, pour concilier les choses. Mais dans l'intuition première, la différence n'est pas hiérarchique. Alors que dans les philosophies de l'Un, la différence, elle est fondamentalement hiérarchique. Je dirais beaucoup plus : la différence entre les étants, elle est quantitative et qualitative à la fois, différence quantitative des puissances, différence qualitative des modes d'existences. Mais elle n'est pas hiérarchique.

Alors bien sûr, ils parlent souvent comme s'il y avait une hiérarchie. Ils diront très bien, ils diront, "évidemment l'homme raisonnable vaut mieux que l'homme méchant". Il vaut mieux [48 :00] en quel sens et pourquoi ? Ce n'est pas pour des raisons de hiérarchie. C'est pour des raisons de puissance et d'effectuation de puissance. Enfin, on verra tout ça.

Justement progressivement je veux passer à une troisième rubrique qui s'enchaîne avec la seconde et qui reviendrait à dire, bon, si l'éthique -- je l'ai définie comme deux coordonnées, l'éthique, la distinction quantitative de point de vue de la puissance, l'opposition qualitative du point de vue des modes d'existences. Et j'ai essayé de montrer la dernière fois comment on passait perpétuellement de l'un à l'autre. Bon. Je voudrais commencer un troisième titre qui est de ce même point de point de vue de l'éthique, alors quelle est la situation et comment se pose le problème du mal. Car encore une fois, on a vu que ce problème se posait d'une manière aiguë. Pourquoi ? [49 :00] Parce que je vous rappelle que j'ai commenté et je ne vais pas revenir sur ce point, je le rappelle juste en quel sens la philosophie classique de tout temps, vraiment de tout temps, avait érigé cette proposition paradoxale en sachant bien que c'était un paradoxe, à savoir le mal n'est rien. Et justement le mal n'est rien, je vous disais ; comprenez qu'on peut lire comme ça et se dire, bon c'est une manière de parler. Mais bizarrement, ce n'est pas une manière de parler ; c'est au moins deux manières de parler possibles et qui ne se concilient pas du tout.

Car lorsque je dis « le mal n'est rien », vous savez -- je ne reviens pas sur le commentaire que j'ai fait de la formule -- mais lorsque je dis ça, « le mal n'est rien », je peux vouloir dire une première chose. Je peux vouloir dire, le mal n'est rien [50 :00] parce que tout est bien. Si je dis tout est bien, comment ça s'écrit tout est bien ? Ça s'écrit tout est Bien [*Deleuze épèle les trois mots*]. Si vous l'écrivez comme ça avec un grand B, vous pouvez commenter la formule mot à mot. Ça veut dire, il y a l'Être, bien, l'Un est supérieur à l'Être, et la supériorité de l'Un sur l'Être fait que l'Être se retourne vers l'Un comme étant le Bien. En d'autres termes, le mal n'est rien veut dire forcément le mal n'est rien puisque c'est le Bien supérieur à l'Être qui est cause de l'Être. En d'autres termes, le Bien fait être. Le Bien comme raison d'être, le Bien c'est l'Un comme raison d'être. L'Un est supérieur à l'être. [51 :00] Tout est Bien, ça veut dire, c'est le Bien qui fait être ce qui est.

Un étudiant: Ce n'est pas un peu platonicien, ça?

Deleuze: C'est exactement, je suis en train de commenter Platon. [*Rires*] Donc ça marche. Si tu m'avais dit que ça n'est pas platonicien, j'aurais été inquiet parce que...

Un autre étudiant : [*Inaudible ; à propos de comment Deleuze avait défini le mot "étant"*]

Deleuze : Oui, oui, j'ai très bien défini, très bien, très bien. Brièvement, mais très bien. J'ai dit : ce n'est pas l'Être ; c'est ce qui est. Non, ce n'était pas en un sens... Mais Heidegger, il n'a jamais dit autre chose. Donc, d'accord. Attends un peu. Attends.

Vous comprenez donc, le mal n'est rien ça veut dire, seul le Bien [52 :00] fait Être et corrélat fait agir. C'était l'argument de Platon, on l'a vu, le méchant n'est pas méchant volontairement puisque ce que le méchant veut c'est le Bien. C'est un Bien quelconque. Bon. Je peux dire donc, le mal n'est rien au sens de seul le Bien fait être et fait agir, donc le mal n'est rien. Dans une ontologie pure où il n'y a pas d'Un supérieur à l'Être : Je dis le mal n'est rien ; finalement, il n'y a pas de mal ; il y a de l'être. D'accord, mais ça m'engage à quelque chose de tout à fait nouveau. Si le mal n'est rien, c'est parce que le bien n'est rien non plus. Vous voyez c'est donc pour des raisons tout à fait opposées que je peux dire dans les deux cas le mal n'est rien. Dans un cas, je dis le mal n'est rien [53 :00] parce que seul le Bien fait être et fait agir. Dans l'autre cas, je dis le mal n'est rien parce que le bien non plus parce qu'il n'y a que de l'Être.

Or on avait vu que là aussi cette négation du bien comme du mal n'empêchait pas Spinoza de faire une éthique. Comment est-ce que je peux faire une éthique s'il n'y a ni bien ni mal ? Vous voyez, à partir de la même formule, à la même époque, si vous prenez le mal n'est rien, signé Leibniz et signé Spinoza, ils disent, tous les deux, emploient la formule "le mal n'est rien". Mais elle a deux sens absolument opposés. Chez Leibniz, lui, [le] dérive de Platon, et chez Spinoza qui [le] fait une ontologie pure. [54 :00] Alors ça se complique. D'où mon problème : quel est le statut du mal du point de vue de l'éthique, c'est à dire de tous ce statut des étants, des existants, surtout qu'il va y avoir un problème très important là comme pratique ? On va entrer vraiment dans les points où l'éthique est vraiment une pratique.

Or, je dis à cet égard qu'on dispose, et je vous en avais prévenus que je voudrais bien que vous le lisiez ou relisiez, d'un texte de Spinoza exceptionnel. Ce texte de Spinoza exceptionnel est un échange de huit lettres, quatre pour chacun, quatre pour chacun, quatre-quatre. Ce n'est pas très long, un échange de huit lettres avec un jeune homme qui

s'appelle Blyenbergh, un jeune homme des Pays-Bas, un jeune homme de là-bas, [55 :00] qui écrit à Spinoza. Spinoza ne le connaît pas. Tout est important parce qu'il y a des mystères dans cette correspondance immédiatement. L'objet de cette correspondance est uniquement le mal, où Blyenbergh, le jeune [Willem van] Blyenbergh, dit à Spinoza : "expliquez-vous un peu sur le mal". [Fin de la transcription de Web Deleuze] [55 :20]

Chose très curieuse, les commentateurs -- là aussi, lisez le texte, c'est vous qui déciderez -- beaucoup des commentateurs, par exemple, les éditeurs de la Pléiade, décident -- en notes, toujours facile -- que Blyenbergh est un idiot, un idiot, qu'il est idiot, stupide et confus. Moi je lis ces lettres et je n'ai pas du tout cette impression. J'ai l'impression que Blyenbergh est un drôle de type, mais pas du tout stupide ni confus. D'abord une chose me donne d'avance raison : quatre lettres pour Spinoza, c'est beaucoup. Spinoza il n'aime pas beaucoup écrire des lettres, ou alors il écrit à des amis sûrs. [56 :00] Il n'aime surtout pas écrire à des étrangers. Il se dit toujours, qu'est-ce qui va me tomber dessus ? Donc il écrit très peu. D'autre part, Spinoza déteste l'insolence. Il n'aime pas qu'on soit insolent, qu'on soit mal élevé, il n'aime pas ça ; c'est son affaire.

Or dès sa seconde lettre Blyenbergh commence à ricaner, à faire des sommations, à dire à Spinoza : "expliquez-vous, je vous somme de... alors quoi ?", à inventer des conséquences grotesques du Spinozisme, enfin très désagréable. Bref, un chieur quoi, mais pas du tout un idiot. Agaçant, il est très, très agaçant, très agaçant. Or je remarque aussi que Spinoza n'aime pas du tout les gens agaçants, les gens agaçants qui l'embêtent et à qui il faut répondre : Il n'a pas le temps. D'abord c'est tout simple ; il n'aime pas ça, et Spinoza le remarque dès sa seconde lettre à lui, Spinoza [57 :00] devient très sec et lui dit : "ça va Blyenbergh, qu'est-ce que tu crois ? tu me lâches, tu vas me lâcher ?" Mais là, où je dis qu'il y a quelque chose d'extraordinaire, c'est qu'il continue la correspondance. Or, à ma connaissance, ça ne s'est jamais vu chez Spinoza. Il a reçu beaucoup de lettres d'injure ; on a des lettres d'injures contre Spinoza, et Spinoza, il ne répond pas, il ne répond pas. On est désagréable ? Il ne répond pas. Mais qu'est-ce qui se passe ? Si le type était idiot, Spinoza ne lui répondrait pas. Et pourquoi Spinoza supporte un ton qu'il n'aime pas du tout ? Pourquoi est-ce qu'il supporte..., pourquoi est-ce qu'il consent à répondre à tout ça ?

J'ai bien une réponse. C'est pour vous donner une espèce de sentiment de l'importance de cet extrait. J'ai bien une réponse. C'est que Blyenbergh est le seul qui ait pris Spinoza sur un problème précis [58 :00] où Spinoza ne s'était jamais expliqué ailleurs, à savoir le problème du mal, et que ce sujet fascine Spinoza. Dès lors, il accepte tout ce qu'il y a de désagréable chez Blyenbergh, tout ce qu'il y a de genre petit con, il accepte, il accepte. Il répondra parce qu'il veut pour lui-même mettre au point cette histoire du mal. Et il va répondre, et il passera par-dessus les insolences de Blyenbergh parce qu'il sent que Blyenbergh est quand même très intelligent. Et en effet, Blyenbergh ne lâche pas. Et le coup prodigieux de Blyenbergh qui a voulu faire un hommage malgré tout, c'est que Blyenbergh force Spinoza à dire des choses que lui, Spinoza, n'aurait jamais dites et des choses très, très imprudentes, très imprudentes, -- on verra dans le texte -- des choses très, très curieuses, des déclarations, des espèces de paradoxe sur le mal [59 :00] qu'on s'étonne de trouver sous la plume de Spinoza. Or ça, c'est grâce à Blyenbergh.

Or mon interprétation, ça serait uniquement que Spinoza accepte cette correspondance parce que c'est un cas unique où il voit l'occasion de s'expliquer sur ce problème du mal.

Ce qui confirmerait cela, c'est que comment Spinoza arrête la correspondance ? Tout d'un coup, Blyenbergh perd les pédales. D'abord il fait une imprudence, il va voir Spinoza. Spinoza déjà ne supporte pas bien des lettres, mais les visites... [Rires] Donc du coup, Spinoza, il voit un petit moment Blyenbergh, et puis ça va, salut. Et là-dessus, Blyenbergh écrit à Spinoza et rompt le pacte implicite qu'il y avait entre eux. C'est-à-dire il se mit à lui poser des questions dans tous les sens sur l'*Éthique*. Il sort du problème du mal. Et là, [60 :00] alors Spinoza lui renvoie une lettre immédiate ; non, au contraire, il tarde à répondre à cette dernière lettre de Blyenbergh. C'est une lettre de grande sécheresse, en disait : non, pas d'autres questions ; tu avais droit à une question. Tu sors de la question ; [on] finit. Je ne veux plus te voir, je ne veux plus te lire, lâche-moi ! Or, c'est très curieux. Il a accepté tout, Spinoza ; il a accepté d'être traité d'une manière dont il n'aime pas être traité le temps des huit lettres, le temps de s'expliquer sur ce problème du mal.

Bon, je dis, ce problème du mal est bien au cœur de l'*Éthique*. Et pourtant, il n'est pas traité dans l'*Éthique*. C'est dans cette correspondance avec Blyenbergh qu'il est traité explicitement. Je crois que c'est ce problème qui peut maintenant nous faire faire un grand bond quant à notre question qui reste – je dis ça pour que vous vous rappeliez – fondamentalement, [61 :00] quel est le rapport de l'existant et l'Être, quel est le rapport de l'étant et de l'Être ? Alors, c'est pour ça que je voudrais comme repartir à partir de ce problème du mal très doucement. Et je dis, Blyenbergh, dès sa première lettre, Blyenbergh fonce et dit à Spinoza : "expliquez-moi ce qui veut dire : Dieu a défendu à Adam de manger la pomme, le fruit et pourtant Adam l'a fait". C'est-à-dire Dieu a interdit quelque chose ; l'homme, l'existant a passé outre à cette interdiction. Comment ça se passe dans votre système à vous, dans votre ontologie ? Et déjà, à ce moment, Blyenbergh [62 :00] connaît très mal Spinoza ; il ne connaît pas l'*Ethique*, forcément, qui n'était pas un texte public. Donc il ne s'adresse même pas à Spinoza en tant que Spinoza ; il s'adresse beaucoup plus à Spinoza ... [Interruption de l'enregistrement] [1 :02 :12]

## Partie 2

... C'est une manière. On dirait aujourd'hui autre chose, mais ça reviendrait au même, hein ? On prendrait un autre exemple... Bien... Et, ce qui est important, c'est la réponse de Spinoza -- dès sa première lettre, ça, c'est vraiment leur attaque. Spinoza répond en quelque sorte : « D'accord. » Il répond déjà à Blyenbergh à peu près : « Oh oui, ton ton, il ne me plaît pas beaucoup, mais d'accord, d'accord, pour ce problème, je vais t'expliquer un peu. » Et il lui répond une chose vraiment très, très curieuse, alors, très curieuse, au point qu'il faut lire plusieurs fois le texte. On se dit : « mais qu'est-ce qu'il est en train de nous dire ? » [63 :00]

Et je le lis, le texte : « L'interdiction du fruit de l'arbre... » -- là, c'est Spinoza qui répond, donc, à Blyenbergh -- « L'interdiction du fruit de l'arbre consistait seulement dans la révélation faite par Dieu à Adam [*Deleuze relit cette première phrase*] des conséquences mortelles qu'aurait l'ingestion de ce fruit ; c'est ainsi que nous savons par lumière naturelle qu'un poison donne la mort » (XIX). Lire un texte comme ça... Si je numérote les paradoxes de la correspondance avec Blyenbergh, je dis : ça commence par un paradoxe très, très curieux. Puisque Spinoza répond [64 :00] essentiellement : « Voilà,

vous parlez au nom... En fait, lorsque vous dites : 'Dieu a défendu à Adam de manger du fruit', vous n'énoncez pas un fait ; vous donnez déjà une interprétation. » Il se trouve que cette interprétation, c'est celle de l'ancien testament. C'est une interprétation ; ce n'est pas un fait. « Vous racontez une histoire, l'histoire même que raconte l'ancien testament. » Et cette histoire, elle implique un certain "code", on dirait aujourd'hui. Quel est le code ? C'est le système du jugement. « Vous traduisez un fait » -- il y a bien un fait, Spinoza va essayer de le découvrir, le fait -- « mais, quand vous racontez : 'Dieu a interdit quelque chose à Adam et Adam l'a quand même fait', ben, c'est une histoire, oui, c'est bien, c'est intéressant, c'est une histoire qui a son code, et le code, c'est le système du jugement. » [65 :00]

Pourquoi c'est le système du jugement ? Parce que ça implique un premier jugement, jugement prohibitif de Dieu : « tu ne feras pas cela, » « tu ne feras pas cela », premier jugement de Dieu. En effet, il n'y a rien de fait encore ; c'est du domaine du jugement. Il n'y a pas de fait : Adam, il n'a encore rien fait. Et Dieu lui dit : « Tu ne mangeras pas du fruit. » C'est un jugement divin. « Ne mange pas du fruit. » C'est un impératif divin, c'est un jugement. Deuxième chose, deuxième jugement : Adam juge qu'il est bon pour lui de manger du fruit. C'est le fameux « faux jugement ». Troisièmement : jugement de sanction [66 :00]. Dieu condamne Adam, et la sanction, c'est : il est chassé du paradis. Là-dedans, à tous étages, à toutes les étapes, quelqu'un a jugé, c'est-à-dire on a substitué des jugements aux faits. Voilà ce qu'est en train de nous dire Spinoza : « Vous avez substitué des jugements aux faits. »

La philosophie du jugement, pour Spinoza, c'est la catastrophe. En effet, encore une fois, le jugement implique le primat de l'Un sur l'Être. Juger l'Être, ça ne peut se faire qu'au nom de quelque chose qui est supérieur à l'Être. Et toutes les philosophies du jugement, je crois, s'opposent précisément, à cet égard, [67 :00] à une ontologie. Bien...

Voyez, Spinoza, il dit : « D'accord, bon, tout ça - on peut toujours me raconter cette histoire, mais cette histoire, elle appartient entièrement au système du jugement. Si j'essaie, en revanche, de saisir un fait là-dedans, où est le fait ? » Ça implique : pas de jugement. Vous supprimez les jugements. Qu'est-ce qui vous reste ? Il vous reste le fait suivant : Adam mange d'un fruit, et il perd de la perfection, c'est-à-dire de la puissance. Voilà le fait. Voilà le fait supposé. C'est une très bonne méthode, ça, [68 :00] chercher le fait. Adam mange le fruit et, par là même, perd de sa perfection, c'est-à-dire de sa puissance. Remarquez que dans le fait tel que je l'énonce actuellement, je n'ai pas retenu « Dieu avait interdit », qui était un jugement. On va voir si je peux l'intégrer dans le fait, ça, le pseudo-interdit de Dieu. Mais on en reste là. On cherche toujours à creuser ce fait.

Dieu a mangé du fruit et Adam a... Ah, non, non, non ! [*Rires*] Adam a mangé du fruit et, voilà, il a perdu de sa perfection, c'est-à-dire de sa puissance. Spinoza, vraiment, il n'y va pas de main morte, hein ? « C'est ainsi que nous savons par la lumière naturelle qu'un poison donne la mort. » En d'autres termes, il dit explicitement : [69 :00] la pomme, elle a agi sur Adam comme un poison. Adam, il n'a pas du tout fait quelque chose de défendu, Adam ; il s'est empoisonné... Ah bon ? Ah... Ça change tout ! Je croyais qu'il avait fait quelque chose de défendu, mais pas du tout ! Il a eu quoi ? Alors là, déjà, on va faire comme un bond en avant pour plus tard, mais il faut aller vraiment lentement, hein.

Qu'est-ce qui lui est arrivé à Adam, au juste ? Perdre de sa perfection, c'est-à-dire de sa puissance, c'est quoi ? Voyez, ce n'est pas une sanction : la sanction, ça implique le jugement. Ce n'est pas « Dieu qui a puni Adam ». Ça arrive tout le temps dans la nature, ça, ces trucs là, une bête qui mange quelque chose qui n'est pas bonne pour elle. On dit après que la bête, elle est morte - « c'est ainsi que nous savons, etc., qu'un poison donne la mort » -, on dit : « tiens, oh, elle est morte ». [70 :00] Là, ce n'est pas un jugement, c'est l'énoncé d'un fait : « elle est morte, ah... ». Elle ne bouge plus, quoi. Ou bien elle est malade. Elle est malade. Adam a mangé quelque chose qui le rendait malade. La maladie, c'est la diminution de puissance. Qu'est-ce que c'est, être malade ? C'est perdre de la puissance.

Bon. Quelle différence il y a entre santé et maladie ? Là, là, sentez : on commence à tenir un problème, on commence à tenir un problème. Est-ce que [ça] ne va pas appartenir à l'éthique et à l'ontologie de faire une espèce de conversion des valeurs du bien et du mal en santé/maladie ? Est-ce que l'éthique ne va pas être fondamentalement - fondamentalement - une... quoi ? Une médecine ? Autre chose qu'une médecine ? Et quel genre de médecine ? Bon, je reviens ... Pour ça, allons très, très lentement. [71 :00] Il a mangé sa pomme, Adam, hein ? Et il est malade. Il s'est empoisonné. Donc, il tombe malade. « Tomber malade », ça veut dire « devenir moins puissant ». C'est bien connu, quand je suis malade, je ne peux plus faire certaines choses que je pouvais faire avant. Bien. En fait, ça arrive tout le temps. Je dis : des bêtes, en effet, mangent juste ce qu'il ne leur faut pas. Les chats, par exemple, dans la nature, il leur arrive de manger, là, des choses qui sont des poisons pour eux. Les rats, ils ne cessent pas de manger des - non, les rats, ils sont tellement intelligents, contrairement aux chats, que, eux, ils évitent. [*Rires*] Mais parfois même un rat y passe. C'est-à-dire, bon... Et nous - et nous, tout le temps.

En d'autres termes, Spinoza est en train de nous dire, de nous glisser à nous, dans l'oreille (et à l'oreille de Blyenbergh) : « mais Adam, il a eu qu'un tort, c'est que manger la pomme, il n'en était pas capable. » « Il n'en était pas capable. », ça veut dire quoi ? Ben, je ne suis pas non plus [72 :00] capable d'avaler de l'arsenic. D'accord. La bêtise d'Adam, c'est de ne pas avoir compris qu'il n'était pas capable de faire ça. Ça se complique, alors, hein ? « C'est ainsi que nous savons ou que nous ne savons pas qu'un poison donne la mort. »

Alors... Il est temps que je rattrape, dans le fait, l'interdit -- le pseudo-interdit -- de Dieu. Le texte le dit formellement : « Dieu a bien fait », mais pas du tout une défense à Adam qui serait de l'ordre du jugement ; « il lui a fait une révélation. » Là, voyez, tous les mots sont importants : une révélation, ce n'est pas un jugement. Une défense, c'est un jugement : « ne fais pas ceci. » Une révélation... Il lui a fait savoir. Par quels moyens ? Peu importe, là, Spinoza il n'était pas... Il lui a fait [73 :00] savoir. Il lui a fait savoir quoi ? Ben, Dieu dans son immense bonté -- d'accord, ça, on peut garder ce bout de... -- a fait savoir à Adam que le fruit agirait sur lui comme un poison. Seulement, Adam n'a rien compris. Ayant l'entendement faible - Adam n'étant vraiment pas malin-malin -, il n'a rien compris. Dieu lui fait savoir que ce fruit est un poison. C'est gentil, parce que, sinon, comment est-ce qu'on peut savoir qu'un fruit est un poison ? Je me promène dans la forêt, je vois des fruits admirables, comment je peux savoir que c'est un poison ?

De trois manières : Je le mange - et je m'écroule... [*Rires*] C'est la méthode Adam. [*Rires*] Ce n'est vraiment pas la bonne méthode. [*Rires*] Je suis malade. Première



manière. Deuxième manière : j'observe, [74 :00] j'observe. J'amène -- j'ai mon chat, dans ma poche [*Rires*] ; je lui fais manger un bout du fruit ; il est pris de convulsions et crève. [*Rires*] Je peux conclure par expérience que ce fruit est un poison, hein ? J'aurai expérimenté. Ça implique une certaine sagesse. Seconde méthode possible. C'est la méthode expérimentale. Troisième méthode : méthode divine. Dieu m'épargne l'expérience et me fait savoir que c'est un poison. Il me révèle que c'est un poison. Par quoi ? Lisons les livres des prophètes : par un signe, que j'interprète. Les prophètes procèdent comme ça. Et [75 :00] Spinoza a une admirable et très belle théorie du prophétisme et des signes prophétiques dans le *Traité théologico-politique*. Mais on conçoit que Dieu puisse faire, en effet, une révélation à Adam. Il en a bien fait à Moïse, il en a bien fait aux prophètes. Il peut faire une révélation à Adam, pour lui dire : « ce fruit est un poison. » Adam ne comprend rien. Du coup, il se dit -- là, il est vraiment comme ça -- il se dit : « ah bon, qu'est-ce qu'il me dit là, Dieu ? »

Claire Parnet : Comme Rantanplan, alors ? [*Rantanplan est le nom d'un chien de fiction, apparu pour la première fois dans la bande dessinée, Lucky Luck, et a pour principale caractéristique d'être complètement stupide, mais arrive très souvent à aider involontairement les autres personnages de la bande dessinée.*]

Deleuze : Oui, tout à fait, tout à fait, comme Rantanplan... Et il dit : « ah, qu'est-ce qu'il me dit, mon dieu ? » Et il comprend que Dieu lui défend quelque chose. Mais Dieu ne lui défend rien du tout. Dieu met une affiche, par gentillesse, comme ça, [*Rires*] il met une affiche sur le fruit : « poison. » L'autre se dit : « Ouh lala, Dieu m'interdit de manger du fruit. » Pas du tout. Dieu s'en fout – complètement, complètement, complètement. Ça lui est égal, Dieu, ça lui est égal. Il a [76 :00] prévenu Adam. Ça lui est complètement égal. Et Adam se dit : « Dieu me le défend ? Qu'est-ce qu'il doit être bon, ce fruit ! Il doit être bon. » Il mange le fruit.

Donc, le fait, c'est quoi ? Encore une fois, le fait, c'est ceci : Dieu... Voilà, notre réduction au fait... On a converti le système du jugement en un simple fait, complexe mais unique : Dieu avait révélé que le fruit était un poison, Adam a quand même mangé le fruit et il est tombé malade. Bien. Il est tombé malade.

Est-ce que ça ne doit pas nous ouvrir, là, des horizons ? Et je commence... Vous acceptez juste ce point de départ de Spinoza et je voudrais déjà le commenter au maximum, parce que, si on tient ça... Ça a l'air un peu d'une proposition d'humour. Quand vous lirez le texte, à vous, [77 :00] là aussi, de mettre vos accents. Moi, je crois que Spinoza a une jubilation intense en extrayant ce prétendu fait de l'histoire du jugement. Il ne peut pas ne pas savoir lui-même ce qu'il est en train d'agiter. Il ne peut pas ne pas penser par exemple à l'état dans lequel les prêtres sont, en lisant... Les prêtres de l'époque. Maintenant, ils sont habitués... [*Rires*] Dans quel état les prêtres pouvaient être en lisant des trucs comme ça, quoi. « Ah oui, Spinoza... Spinoza, vous savez ce qu'il raconte sur Adam ? » Enfin... Epatant ! Epatant... Je crois que c'est un texte de grand humour philosophique. C'est un grand texte, oui, d'humour juif, d'humour positiviste et d'humour tout court, quoi.

Claire Parnet : [*Peu audible ; elle lui demande s'il ne croit pas que ça tient à ce qu'il y a deux sortes de prophètes : les « Averell Dalton » et les « Lucky Luke »*] Y'en a qui comprennent tout - Jérémy et Daniel – et ceux qui ne comprennent rien : Adam...

Deleuze : Oui, en effet, puisqu'il s'oppose à toute la tradition [78 :00] « Adam, l'homme parfait ». Pour lui, c'est très important que Adam il ne peut pas être un homme parfait. Le peu de perfection qu'il a, il la perd dès le premier coup, et il n'avait pas grande perfection. Alors... Oui ?

Un étudiant : [*Inaudible*]

Deleuze : Pour tout mélanger, elle serait kierkegaardienne : Adam aurait l'angoisse devant cet interdit dont il ne sait même pas quel est le sens. Mais, encore une fois, je rappelle que pour Spinoza -- et c'est de Spinoza qu'on s'occupe --, il n'y a pas d'interdit, il n'y a absolument pas d'interdit, il n'y a absolument pas d'histoires, il n'y a absolument pas d'angoisse d'Adam. Il n'y a que le fait qu'Adam, là, s'empoisonne. Et c'est ça uniquement le fait.

Moi, je veux dire... Et c'est ça, donc... Retenez juste ça, mais je voudrais déjà en tirer des conséquences comme éthique pour vous montrer cette proposition : « Adam mange du fruit et tombe malade parce qu'il s'empoisonne », [79 :00] elle est assez inépuisable. Avant même qu'on cherche ce qu'elle veut dire philosophiquement, je crois, tirons-en des conséquences. Ben, je crois qu'il y a déjà beaucoup de conséquences pratiques, c'est-à-dire éthiques.

Enfin, il y a une expression assez courante : « s'empoisonner la vie ». Il y a des gens qui s'empoisonnent la vie. Ça veut dire quoi ? Je veux dire : prenons cette conduite d'Adam. Il avait des moyens de savoir si le fruit était un poison ou non, soit la révélation de Dieu, soit l'expérimentation. Il s'est précipité sur le fruit, et il l'a mangé et puis il tombe -- il tombe malade... Est-ce que d'une certaine manière, si ça fait tellement rigoler Spinoza, est-ce que d'une certaine manière, ce n'est pas ce qu'on fait ? Et s'il prend cet exemple, est-ce que ce n'est pas un exemple très représentatif de ce qu'on fait tous les jours ? [80 :00] A savoir, on ne cesse pas... Et peut-être que la morale n'a pas grand-chose à nous dire à cet égard, mais peut-être que l'éthique a beaucoup à nous dire à cet égard. Nous ne cessons pas de nous mettre, à la lettre, dans des situations impossibles. S'empoisonner la vie, c'est cet art que nous avons de nous mettre nous-même dans des situations impossibles. « Situations impossibles », ça veut dire quoi ? Des situations, ben, finalement, hein, qui vont faire qu'on tombe malade. Et on y va en courant. C'est bizarre ça...

Qu'est-ce que ça veut dire ? Qu'est-ce que ce serait, à ce moment-là, le contraire ? Puisque ça, c'est un phénomène de maladie : il mange le fruit, il tombe malade. Mais malade, on ne cesse pas de le devenir. On se rend malade. Adam s'est rendu malade. Bien. Je me rends malade tout le temps. [*Pause*] Qu'est-ce qu'il faudrait faire, qu'est-ce que ce serait « ne pas se rendre malade » ? [81 :00]

Voilà que on est en train de dessiner un nouveau pan de l'éthique. Je disais : l'éthique, ça veut dire : il n'y a pas de bien ni de mal, mais, attention, il y a du bon et du mauvais. C'est en train de devenir, doucement, dès notre première avance, il n'y a pas de bien ni de mal, mais, attention, il y a de la santé et de la maladie. Et en un sens très, très général, il y a de la santé et de la maladie. Je ne cesse pas de me mettre dans des situations impossibles qui me rendent malades. « J'en suis malade. » Qu'est-ce qu'il faudrait faire ? Qu'est-ce que ce serait le bon ? Qu'est-ce que l'éthique nous conseillerait ? « Avant même de faire de la morale, agir sur les situations. » Tiens, voilà que l'éthique

deviendrait un art d'agir préventivement sur la situation. [82 :00] « Surtout, n'attendez pas d'être dans votre situation impossible, commencez par ne pas vous y mettre. » Bon, ça a l'air d'être une prudence, mais plus ce sera plat, plus peut-être ce sera gonflé de quelque chose de philosophique. On va voir où ça nous mène, où ça peut nous mener, ça...

Comprenez, la morale, c'est... Bon... « La situation étant donnée, il faut agir pour le mieux. » L'éthique, elle ne dira pas ça. « Oh, si vous êtes dans telle situation, que vous soyez lâche, que vous soyez abominable, c'est forcé. C'est forcé. » Il ne s'agit pas d'être courageux dans des situations intenable, parce que ça, non... C'est dur d'abord, quoi. Non : il ne s'agit de pas vous flanquer dans cette situation-là. Alors, est-ce que ça veut dire « fuyez » ? On va voir tout ça, on va voir... Il faut peser chaque mot... faut aller très, très lentement.

Donc, l'éthique, ce serait quoi ? Pas du tout un [83 :00] art de se retirer de toute situation, mais ce serait l'art d'opérer une espèce de sélection au niveau de la situation même. Qu'est-ce que ça veut dire, cet art de la sélection au niveau de la situation même ? Qu'est-ce qu'il a eu tort ? ... Ben, c'est précisément... Je devance, là, parce que... Ce sera le premier sens -- je ne dis pas le sens ultime -- mais ce sera bien ça le premier sens de ce que Spinoza appellera « la Raison ». Quelle est la différence entre l'homme raisonnable et Adam ? A quel point Adam ne s'est pas comporté de manière raisonnable ? C'est que l'homme raisonnable, c'est celui qui fait une espèce de sélection. Il expérimente. Il cherche ce qui est poison et pas poison dans une situation. Il élimine de la situation [84 :00] ce qui est poison ou il essaie. Autant qu'il est en lui, autant qu'il peut, chacun s'efforce, chacun s'efforcera... sélectionner les données de la situation. Voilà une tâche qui n'est pas morale, hein ? Elle est éthique, toujours dans notre souci pratique de distinguer une éthique et une morale.

Et voilà que, à mesure que je dis ça, je me dis : « évidemment, j'ai raison. » J'ai raison pourquoi ? Parce que, à des années, des années de distance, retentit des pages très, très curieuses de quelqu'un qui avait autant d'humour que Spinoza -- l'humour le plus étrange du monde --, qui n'était pas ouvertement spinoziste, et qui écrit sur ce seul point des pages spinozistes, à savoir : Jean-Jacques Rousseau. Et Jean-Jacques Rousseau, [85 :00] malgré tout ce qu'on dit, il n'aimait pas la morale. Il n'aimait pas du tout la morale.

Et dans *Les Confessions*, qui sont, jusqu'à un certain point, jusqu'à un certain moment, le livre le plus drôle du monde, enfin un des livres les plus drôles, les plus amusants du monde... *Les Confessions* ont même une composition extraordinaire. C'est-à-dire... Rousseau est absolument déchaîné pendant tous les premiers livres des *Confessions*, raconte vraiment n'importe quoi, se compromet jusqu'au cou. C'est un livre vraiment, vraiment drôle, on ne peut pas le lire sans rire beaucoup à chaque page, du moins à beaucoup de pages, toutes les aventures de Rousseau, tout ça, c'est épatant.

Et puis se fait une espèce de processus - alors là, c'est un grand livre pour la formation de ce qu'on peut appeler le processus pathologique. Ça fait... À mesure qu'il avance dans le livre, le rire s'éteint, la grande rigolade s'éteint, [86 :00] et ça tourne, vraiment, à une espèce, alors, de truc... Il y a le thème de la persécution qui surgit d'abord très petit à petit, et puis il y a l'emprise, la tombée, alors, dans cette terrible maladie, dans cette espèce de paranoïa délirante, là. Et le livre devient de plus en plus sombre, sombre,

sombre, mais c'est un livre admirable par cette composition. La flèche de rire, là, pendant tous les premiers livres, l'espèce de manière dont Rousseau ne cesse de dire au lecteur « voyez comme je suis complètement ridicule, grotesque, mais je m'en tire, finalement, c'est moi qui les aurai ! » Puis de plus en plus : « oh non, ils sont en train de m'avoir, ils sont en train de m'avoir ! » Jusqu'à à la fin, où il y a des pages d'angoisse qui sont, alors... C'est un livre formidable de composition à la fois volontaire et involontaire.

Mais je dis : dans *Les Confessions*, Rousseau explique, à un moment, qu'il méditait un grand livre qu'il n'a jamais pu faire, et que ce grand livre se serait appelé : La morale [87 :00] -- mais attention -- : La morale sensitive. La morale sensitive -- sensitive -- ou le matérialisme du sage. Voyez : morale, oui, mais sensitive, par opposition à la morale tout court. Le sage, oui, mais : matérialisme du sage. Or, qu'est-ce que c'est, la morale sensitive ou le matérialisme du sage ? On n'est pas étonné d'y voir, là, un ton et un thème, à la lettre -- là je n'exagère pas, c'est d'après la lettre même du texte -- un ton et une lettre vraiment spinozistes. Car tout le thème de cette morale que Rousseau voulait faire et qu'il n'a jamais pu faire, consistait à dire ceci : la morale, ce n'est pas intéressant. Pourquoi la morale ce n'est pas intéressant ? Parce qu'elle vit tout entière sur un thème qui est absolument un faux thème. [88 :00] C'est le combat de la vertu et de l'intérêt, combat de la vertu et de l'intérêt. Et ce que la morale ne cesse de mimer, et ce à quoi elle ne cesse de nous appeler, c'est à cette lutte de la vertu et de l'intérêt, où la vertu est censée devoir l'emporter sur notre intérêt. Il faut que nous nous fassions nous-mêmes les agents de la vertu et de la justice, au besoin contre notre intérêt, et c'est ça la morale. Rousseau, il dit : ça n'a jamais marché, une chose comme ça.

Et Rousseau, il lance une chose à laquelle il croit énormément, et qu'il y croit d'autant plus qu'au début, ça le fait beaucoup rire, et ensuite ça va le faire énormément, ça va l'angoisser beaucoup. Mais au début il trouve ça très, très drôle. Il dit : « mais vous serez méchant, et vous serez vicieux, tant que vous aurez intérêt [89 :00] à être vicieux et méchant. » Il n'y a jamais de lutte de la vertu et de l'intérêt. La vertu, elle suit. Elle s'arrange - c'est même ça qui fait les hypocrites. Elle s'arrange toujours, elle suit l'intérêt, la vertu. Il n'y a jamais de conflit justice/intérêt, vertu/intérêt. Ce n'est pas vrai ça. Il dit : « moi j'en sais quelque chose, moi, jamais, » dit Rousseau... Il dit tout, là, dans les *Confessions*. Il dit très bien : « moi, j'ai posé, pourtant, à la morale, j'ai posé à l'être moral, je suis connu pour ça, mais je peux vous le dire d'autant plus : la vertu, elle suit toujours l'intérêt, et j'en sais quelque chose. »

Alors, que faire si la vertu suit toujours l'intérêt ? Eh ben, il dit : « voilà, nous sommes dans des situations » -- c'est ça le matérialisme ; c'est, vraiment, l'être-en-situation – [Pause] « Nous sommes dans des situations ». Eh ben, dans des situations, il y a toujours des choses, ou il y a toujours des éléments de la situation, [90 :00] qui nous donnent intérêt à être méchant. La morale sensitive, c'est : sélectionner dans la situation, éliminer les éléments qui nous donnent intérêt à être méchant. Si vous avez intérêt à être méchant, vous le serez, vous aurez beau vous le cacher, vous le cachez même à vous-même, le cachez aux autres, le cachez à vous-même, vous serez lâche et méchant. Donc, ce n'est pas là qu'il faut lutter. [II] ne faut pas lutter là ; même, à la limite, [il] ne faut pas lutter du tout. [II] faut instaurer des situations où vous n'avez pas intérêt à être méchant ou bien sélectionner dans la situation en éliminant les éléments qui vous donnent intérêt à être méchant. » C'est, si vous voulez, à la fois une idée extrêmement plate, mais, si vous la

comprenez, elle est quand même très, très curieuse, cette idée, si vous concevez quelqu'un qui vit comme ça. Parce que ça va donner quoi ? Ça, c'est le premier texte que j'invoque, [91 :00] des *Confessions*. Je dis : il est strictement spinoziste.

Deuxième texte que j'invoque : *La Nouvelle Héloïse*, le roman par lettres de Rousseau. C'est un drôle de texte. L'héroïne... Oh, là, là, j'aurais dû regarder, là. Vraiment, je ne sais plus... Julie ? C'est Julie ? C'est Julie, hein ? Que je ne me trompe pas, ce serait catastrophique. [*Les étudiants l'affirment*] C'est Julie... L'héroïne, Julie, aime -- tombe amoureuse, étant jeune fille -- tombe amoureuse de son précepteur, Saint-Preux. Bien. Elle est forcée d'épouser un Monsieur, qu'elle respecte et estime, mais qu'elle n'aime pas d'amour et qui s'appelle Monsieur de Wolmar. [92 :00] Saint-Preux reviendra, refaisant une tentative de re-séduction. Voilà. Mais il y a deux épisodes assez curieux. Monsieur de Wolmar -- c'est un roman, en effet, très, très bizarre -- Monsieur de Wolmar emmène Julie et Saint-Preux dans la grotte où ils échangèrent leur premier baiser, et les laisse. Quel art ! Quelle habileté éthique ! [*Rires*] Hein ? Et là, les deux se regardent, comme ça. Bon. D'autre part, Monsieur de Wolmar est extrêmement, tombe extrêmement malade, [93 :00] et Julie prend une décision par serment, presque devant notaire. Elle déclare : « même si mon cher mari meurt, je n'épouserai pas Saint-Preux ». Voyez ?

Qu'est-ce que je suis en train de raconter ? Je commente - parce que je commente d'après le commentaire même de Rousseau. *La Nouvelle Héloïse* est faite par lettres, échange de lettres, mais dans un seul cas, ou peut-être dans deux cas, il y a une note personnelle de Rousseau, précisément à propos de l'engagement de Julie de ne pas épouser Saint-Preux même si Wolmar meurt. Et là Rousseau met une note en son nom et dit : « c'est comme ça qu'il faut se conduire dans la vie. » Qu'est-ce qu'elle fait Julie, en effet ? D'après le commentaire littéral de Rousseau -- vous irez rechercher le texte, [94 :00] j'espère -- commentaire littéral de Rousseau : elle était dans une sale situation. Tout tournait autour d'elle ; elle se disait : Saint-Preux est revenu, etc. Elle change la situation. Elle prend l'engagement que, quoiqu'il arrive, même si Wolmar meurt, elle n'épousera pas Saint-Preux, même pour des raisons sociales. Elle ne peut pas revenir là-dessus ; tout le monde a entendu l'engagement, etc. C'est un peu comme on se fait... Les joueurs, qu'est-ce qu'ils font, les joueurs, quand ça va vraiment trop mal ? Les joueurs, ils se font interdire au casino. Alors, ils remplissent un papier. Ils remplissent un papier, les joueurs, qu'ils... Bon... Ou bien ils vont traîner une vie d'infamie, où père, mère et enfants, etc., ne pourront plus manger, et eux dissiperont tout l'argent de la famille en jouant. Et ce sera la honte, [95 :00] la déchéance de situation en situation catastrophique. Ou bien ils se font interdire. Il ne faut pas une énergie extraordinaire ; il suffit de deux minutes, hein ? Ils courent au casino, ils remplissent un papier de demande d'interdiction, d'auto-interdiction. Le papier enregistré, ils ne peuvent plus entrer dans le moindre casino de toute leur vie. Bon. C'est prévu, c'est prévu pour ça. C'est parfait. Si vous êtes le moins du monde joueur, même avant de n'avoir jamais joué, remplissez votre papier d'interdiction, hein. [*Rires*] Ça ne vous arrivera pas.

Qu'est-ce qu'ils ont fait ? Je voudrais que vous sentiez que l'on s'approche à force de dire des trucs, des idioties comme ça, que l'on s'approche de quelque chose. On tient quand même quelque chose... Par cet acte, il se trouve que, dans ce cas précis, c'est un acte de volonté. Bon. Par cet acte de volonté -- qui n'a pas pris... qui n'est pas ironique --, ils ont changé la situation, ils ont modifié la situation, ils ont introduit un élément [96 :00]

nouveau dans la situation. Et Rousseau, en pleine forme, ajoute un troisième exemple. -- Non, l'exemple du jeu n'est pas de lui, mais il n'ajoute rien. -- C'est ce qu'a fait exactement Julie. En déclarant publiquement « quoi qu'il arrive, je n'épouserai pas Wolmar [sic] », elle a modifié la situation. Et Rousseau ajoute un exemple bien meilleur encore, auquel il doit tenir, lui, personnellement. Il dit : vous comprenez, l'héritage c'est un drôle de truc. « L'héritage, c'est une institution très bizarre », dit Rousseau. Parce que, quoi que vous fassiez, dans la mesure où vous êtes héritier, vous ne pouvez pas, à un moment ou à un autre, vous ne pouvez pas ne pas être amené à souhaiter la mort de vos parents. Quel héritier n'a pas souhaité, un jour, la mort de son père ?

Or, ça, c'est la [97 :00] situation. C'est la situation, c'est la situation, voilà, typiquement, selon Rousseau... Peut-être que vous comprenez à ce moment-là que ce que je suis en train de dire, ça engage beaucoup de choses de la pensée de Rousseau. Pourquoi est-ce qu'il est tellement critique de la société ? C'est que, pour lui, la société, ce n'est pas compliqué : c'est un système qui vous donne à tous les moments intérêt à être méchant. C'est une définition objective de la société. Dans la société, vous ne cessez pas d'avoir intérêt à être méchant, injuste, tout ce que vous voulez. Tyran, lâche... Tout. Bon... Ah, c'est comme ça la société ? Ben, selon Rousseau, oui. C'est comme ça, la société. Vous avez toujours un intérêt à être le plus salaud possible dans la société. Bon, alors, vous aurez beau, avec votre morale, dire : je suis noble et généreux, ça n'empêche pas que vous vous conduirez comme tout le monde. L'héritage est typique. [98 :00] Si vos parents ont de l'argent, ben, vous êtes bien forcés, à un moment, hein -- votre père ou votre mère vous a embêté, vous dites : « ah, la la, vite, qu'il crève, qu'il meure celui-là ! » Bon. Vous avez intérêt à être méchant, à souhaiter la mort de quelqu'un.

Et Rousseau dit : le seul acte de morale sensitive - matérialisme du sage -, c'est quoi ? Renoncer à l'héritage. Renoncer d'avance à l'héritage. Devant notaire, je renonce à l'héritage. Du coup, oh, ben, je me sors d'une sale situation. J'en ai marre, traîner ma vie vingt ans ou quarante ans ou soixante ans en me disant « quand est-ce que papa il va mourir ? » [*Rires*] Ce n'est pas une vie tellement brillante ni fameuse. Il y a mieux à faire dans la vie. Il y a mieux à faire qu'attendre un héritage. Il y a quand même beaucoup de gens, si vous pensez à l'histoire de l'humanité, qui ont vécu en attendant des héritages. Ben [99 :00] non, c'est idiot, c'est une vie moche, quoi, c'est une vie de crétin, d'imbécile. Bon, alors, comme ça, je règle tout. Je règle tout. Je me sors de la mauvaise situation. Je renonce à l'héritage, devant notaire.

Tiens, je me dis : c'est curieux cet exemple de Rousseau, parce que, Rousseau ne le savait pas, mais c'est exactement ce que Spinoza a fait. Exactement ce qu'il a fait. Son père avait une maison de commerce, de fruits. C'était le circuit Espagne-Portugal-Pays-Bas. Il avait une maison de commerce. Elle marchait bien, il semble. Là, les avis sont partagés, mais enfin... Les détracteurs de Spinoza disent qu'elle ne marchait pas, [*Rires*] mais les spinozistes disent qu'elle marchait bien. [*Rires*] Alors, supposons qu'elle marchait bien. Alors, bon, Spinoza, il s'en est occupé un moment. Il avait un beau-frère -- il avait donc une [100 :00] sœur -- puis il avait un beau-frère, il travaillait avec le beau-frère. Tout ça a dû l'embêter à un point... Alors il a dit : « d'accord, allez, allez » et il a renoncé à l'héritage. Il a renoncé. Comme ça, il avait la paix, il s'était sorti de cette situation-là, on n'allait pas venir lui dire : « alors, tu vis de la famille. » Non, il s'est mis à polir ses verres de lunette, comme ça. Il s'était tiré de la situation. Bon, c'est curieux que

Rousseau invoque le même... en effet, parce que s'il y a quelque chose dans la société qui donne intérêt à être méchant, c'est précisément sans doute l'héritage. C'est une...  
 [Deleuze ne termine pas]

Mais, ça va beaucoup plus loin. Toute la vie de Rousseau, il l'a construite, la sagesse de Rousseau lui-même, il l'a construite comme ça. Éviter de se mettre... Il savait que -- c'est pour ça que les *Confessions*, c'est tellement comique comme livre -- il savait que, dans la plupart des situations classiques, dans la plupart des situations ordinaires de la société, Rousseau savait très bien qu'il tournait très vite [101 :00] en grotesque. Il raconte ça, il raconte beaucoup ça. Quoiqu'il arrivât, c'était lui le comique. [Rires] C'était un destin ; il faisait rigoler tout le monde, quoi. Rousseau entrait dans une pièce, il était sûr de se cogner. C'était le drame, il promenait le drame avec lui, hein. Il entrait, il était sûr... Les gaffes ! Rousseau raconte toutes les gaffes qu'il faisait ; c'était une merveille. Dès qu'il se sentait un peu détendu, il disait quelque chose à son voisin, bon, ce n'était pas de chance, c'était juste le type à qui il ne fallait pas le dire, enfin... [Rires] Alors... En plus, il avait une incontinence d'urine, comme il le déclare, si bien qu'il ne pouvait pas rester cinq minutes dans un salon sans courir aux cabinets. Alors tout ça... [Rires] Tout le monde disait : « ah, c'est Rousseau, ce n'est rien. » [Rires] Il se dit : « il faut que je m'en tire, il faut que je m'en tire. » Et il prétend lui-même -- seulement à mon avis, c'est très mal compris par les commentateurs -- il prétend lui-même que toute son attitude anti-sociale, c'est venu [102 :00] précisément de cela, qu'il voulait se tirer de ces situations où il était ridicule. Alors, beaucoup de commentateurs, surtout ceux qui n'aiment pas Rousseau, en tirent l'idée que « vous voyez, ce n'était pas sérieux, ses idées. » Je crois au contraire que c'est la preuve à quel point c'était sérieux.

Ce que Rousseau vivait fondamentalement, c'était ceci : « nous ne sommes pas méchants de nature. » C'est ça son idée de la bonté naturelle. « Nous ne sommes pas méchants de nature, ce n'est pas vrai », il disait. Ce n'est pas qu'on vaille beaucoup mieux que méchant. Il ne pensait pas qu'on était très bon ; il disait, on était plutôt égoïstes, on s'arrange ; on n'est pas méchant de nature. En revanche, les situations nous rendent méchants, et là alors, on devient impitoyable. On devient les pires salauds au niveau des situations, mais c'est les situations qui nous rendent méchants. D'où son idée, lui qui se sent particulièrement bon, -- « Je suis le meilleur des hommes » -- il ne va pouvoir devenir effectivement ce qu'il est, à savoir le meilleur des hommes, [103 :00] que s'il se tire des situations, c'est-à-dire que s'il exerce une action sélective sur les données de la situation.

Et comprenez que ça, il en tire, alors, une espèce de vision -- que j'appelle encore une fois spinoziste -- très grandiose, parce que toute sa théorie de l'enfant, elle vient de là. L'enfant, ce n'est pas qu'il soit méchant, il dit. C'est que simplement l'enfant, on le met, la société le met immédiatement dans des situations où il a un tel intérêt à être méchant qu'alors il le devient à toute allure. Qu'est-ce que c'est ces situations ? Rousseau les a définies admirablement -- et c'est le troisième texte que je cite, pour en finir avec Rousseau -- et il l'a défini admirablement dans *l'Émile*. Il dit : qu'est-ce que c'est, la situation de l'enfant ? Eh ben, finalement, c'est une situation qu'on peut nommer, qu'on peut décrire. Si on cherche le fait de cette situation, c'est : [104 :00] dépendance-tyrannie, dépendance-tyrannie, avec renversement perpétuel, esclave-tyran. C'est ça la situation de l'enfant, depuis le début, dans la société. L'enfant est esclave parce qu'il dépend

entièrement des parents [*Pause*] et, par contrecoup, il devient le tyran de ses propres parents.

En quel sens ? Rousseau nous dit : ben, l'éducation le dit elle-même, quoi. L'enfant, parce qu'il est dépendant, il ne cesse pas de crier. En effet, crier, c'est quoi ? C'est comme lorsqu'un chat miaule, quoi. Un chat ne miaule pas pour dire « je veux du lait », ça, c'est une proposition d'adulte, d'humain adulte, « je veux du lait », [105 :00] « un chat miaule ». C'est ce que les Américains appellent, quand ils font de la bonne analyse de proposition, ils disent : ce n'est pas une proposition d'objet « miauler ». « Je veux du lait. », c'est une proposition d'objet « miauler », ce n'est pas une proposition d'objet, c'est une proposition de relation. « Miauler », c'est de la relation de dépendance. Quand le chat miaule dans un appartement, c'est la relation de dépendance : il attire l'attention du maître. Un enfant qui crie, ce n'est pas une proposition d'objet, ce n'est pas « Je veux du lait. » C'est « Ouïe, ouïe, maman ! », « Eh, là-bas maman ! » C'est une proposition de dépendance. Du coup, la mère lui apporte du lait. En d'autres termes c'est dans la même situation que l'enfant est fait esclave et se fait tyran. Et Rousseau dit : dans l'éducation, il y a un mauvais [106 :00] principe qui commence dès le début, bien avant que l'enfant parle : c'est que les parents ne cessent pas d'apporter les choses aux enfants. Apporter la chose à l'enfant, ça, c'est déjà la situation corruptrice. Voyez ce qu'il y a, qu'est-ce que ça veut dire « une situation donne intérêt à être méchant. » Le petit bébé, il comprend ça très vite, il ne va pas cesser de crier pour qu'on lui apporte à chaque fois quelque chose. C'est le diable, tout ça, c'est... Bon, c'est le même. C'est l'esclave-tyran. C'est la situation de la dépendance-tyrannie.

Or, voyez ce que veut dire Rousseau -- et là ça devient très profond -- il dit : c'est finalement la matrice de toutes les situations sociales. L'esclave-tyran, c'est la situation sociale, c'est la situation sociale-clé. [*Pause*] Et Rousseau lance sa grande formule [107 :00] de *l'Émile* : l'éducation, ça devrait consister à substituer à la dépendance des choses, [*Deleuze se corrige ici*] à la dépendance des personnes, la dépendance des choses. Entendez : substituer à la dépendance par rapport aux personnes la dépendance par rapport aux choses. C'est-à-dire : ne jamais amener quelque chose à l'enfant, amener l'enfant à la chose. Bon... Là, vous changez déjà la situation. Sans doute vous l'amenez. Il ne peut pas marcher, d'accord, alors vous l'amenez. Mais c'est lui qui se sera déplacé, ce n'est pas la chose qui sera déplacée. Et vous tournerez de plus en plus l'enfant vers des propositions qu'on pourrait appeler des propositions d'objet et de moins en moins vers des propositions qu'on appelle propositions de relation. Substituer à la dépendance des personnes une dépendance des choses. Bon, ça veut dire changer la situation. Vous comprenez ? [108 :00]

Alors, si j'ai fait cette longue parenthèse, c'est parce que ça m'intéresse à quel point -- à beaucoup d'années de distance -- vous pouvez trouver chez un auteur qui, lui, le reprend dans son système. Je ne veux pas dire que Rousseau soit spinoziste ; je veux dire et je dis qu'il l'est sur ce point et que, dans la pensée de Rousseau, il y a cette espèce de noyau spinoziste, qui n'existe pas simplement comme noyau, puisque, au niveau de Rousseau, c'est parfaitement cohérent avec tout l'ensemble de la pensée de Rousseau lui-même, tout ce que je viens de vous dire. Mais ce qui m'importe, c'est cette résonance entre les deux auteurs - résonance vraiment littérale car, encore une fois, qu'est-ce que Spinoza appellera l'effort de la raison ? L'effort de la raison, ce sera typiquement un effort pour



sélectionner dans les situations ce qui est apte à me donner ce que Spinoza appelle de la joie et à éliminer [109 :00] ce qui est apte à me donner de la tristesse. Or, c'est mot à mot ce que Spinoza, euh... Ou bien substituer ce qui est apte à me donner de l'indépendance et éliminer ce qui est apte à me donner de la dépendance. Eh bien, c'est mot à mot ce que Rousseau appelait « matérialisme du sage ou morale sensitive », et c'est ça l'éthique.

Donc, ça c'est juste un premier point dans ma recherche du statut du mal. Si bien que on revient au fait : Adam n'était pas un sage, il n'avait pas de morale sensitive, sinon il aurait trouvé le moyen d'éviter le fruit, il ne se serait pas mis dans cette situation. Mais voilà qu'il s'est mis dans cette situation. Bon, qu'est-ce qui va se passer ? Ben, il est tombé malade. Adam n'est plus ce qu'il était. Voyez, [110 :00] je reviens à mon thème : il a mangé du fruit, il est tombé malade, c'est ça le fait. Et Spinoza peut nous dire très gaiement : « Là-dessus, on peut vous raconter toutes les histoires que vous voulez. N'empêche pas : c'est des histoires. Le seul fait qu'on peut tirer de cette histoire, c'est-ce que je vous dis : Adam est tombé malade après avoir mangé du fruit ».

Or, déjà, ça - et je crois que ça m'autorise à dire que Blyenbergh est tout ce que vous voulez sauf quelqu'un de stupide. Déjà, ça, alors, Blyenbergh ne le laisse pas passer. Il ne le laisse pas passer. Et il attrape, là, vraiment, Spinoza, là. Il lui dit : « Mais, vous vous rendez compte de ce que vous dites là, et à quoi ça vous engage ? » [*Pause et silence*] [111 :00] « Vous vous rendez compte, hein ? Je ne sais pas si vous vous rendez compte, vous, ce qu'il vient de nous dire, Spinoza, à quoi ça nous engage tous, puisque... Terrible. Terrible... » Blyenbergh va lui dire trois choses ; il va lui faire, du coup, trois objections. Et tout est parti. Toute la correspondance va se trouver d'avance justifiée. Blyenbergh va lui répondre : « Mais quand même, hein ? Ce n'est pas rien ce que vous venez de dire avec Adam et la pomme, là. Cette histoire-là, ce n'est pas rien. » Et il lui fait trois objections.

A savoir : Première objection : « Mais alors, le vice et la vertu - vous avez prétendu en extraire un fait, d'accord, mais alors, le vice et la vertu, c'est simple affaire de goût. » [112 :00] Là, il est très fort, Blyenbergh, parce qu'il aurait pu passer, pas bien comprendre, tout ça. Mais lui, il dit : « Mais, il faut que vous alliez jusque-là puisque finalement, vous assimilez, vous assimilez 'Adam a mangé du fruit défendu' à 'Adam s'est empoisonné, il a mangé de l'arsenic, il a mangé de l'arsenic qui le rendait malade'. Donc, allez jusqu'au bout, dites franchement : 'le vice et la vertu, c'est affaire de goût.' » D'accord, hein ? C'est, je trouve, c'est une forte objection, là. Spinoza, qu'est-ce qu'il va répondre ? Ça devient intéressant. Première objection, donc.

Deuxième objection, la plus technique : « Mais savoir si quelque chose est un poison ou pas, c'est affaire d'expérimentation ; on ne le sait pas d'avance. [113 :00] Donc, non seulement qu'est-ce que ça peut vouloir dire : 'Dieu révèle à Adam, avant l'expérience' ? Il ne peut pas y avoir de révélation, si c'est affaire de poison. Il n'y a pas de révélation concernant les poisons. On conçoit des révélations concernant les mathématiques, que Dieu m'apprenne que  $2+2=4$ . Ça oui, ça peut être objet d'une révélation parce que c'est une vérité dite nécessaire. Mais que quelque chose, que l'arsenic soit du poison pour moi, ce n'est pas une vérité nécessaire ; c'est ce qu'on appellera une vérité de fait. Il n'y a pas de révélation concernant les vérités de fait. Les vérités de fait, c'est affaire d'expérience. Donc, toute la morale... Il n'y a pas de morale : toute la morale devient affaire d'expérience. » Seconde objection, donc, de Blyenbergh.

Troisième objection de Blyenbergh, la plus dangereuse : « S'il est vrai que, pour vous, vice et vertu, c'est affaire de goût, [114 :00] qu'est-ce que vous allez dire de quelqu'un pour qui le crime a bon goût ? C'est-à-dire : le criminel, lui, qu'est-ce que vous allez dire contre lui, s'il vous dit "j'aime ça" ? Le crime, c'est peut-être des poisons pour celui qui le subit -- en effet, le crime, ça agit comme de l'arsenic --, mais pour celui qui le fait, ce n'est pas un poison, c'est au contraire un délice. Supposons. Alors, pour celui qui fait le mal et pas pour celui qui le subit, le crime devient donc une vertu, nécessairement. » -- Ah, ce n'est pas mal, pas mal...

Voilà un texte de Blyenbergh [115 :00] à cet égard... 216... 200... Mais il faut dire qu'il a été précédé par... C'est dans la lettre XXI. Voilà ce que Spinoza a dit. Là, il cherchait... Il allait loin Spinoza. « Quelqu'un qui s'abstient du crime uniquement par peur du châtement n'agit nullement par amour et ne possède pas du tout la vertu. » Quelqu'un qui s'abstient du crime par peur n'est pas vertueux, dit Spinoza. D'accord : platitude. Il ajoute : « Pour moi » -- pour moi --, « je m'en abstiens ou m'efforce de m'en abstenir, parce que le crime répugne expressément à ma nature singulière. » Bizarre... Voyez : il ne parle pas le langage de la morale. Il ne dit pas : « parce que le crime, le crime [116 :00] répugne à l'essence de l'homme, à la nature de l'homme. » Il dit : « pour moi, je m'en abstiens, parce que le crime répugne à ma nature singulière », à moi, Spinoza. Il dit : ça ne m'intéresse pas, le crime, non, alors je m'en abstiens. Je ne suis pas criminel parce que ça ne m'intéresse pas.

D'où la réponse de Blyenbergh... Voilà : « Vous vous abstenez... » -- Dans la lettre XXII -- « Vous vous abstenez de ce que j'appelle les vices parce qu'ils répugnent à votre nature singulière et non parce que ce sont des vices. Vous vous en abstenez comme on s'abstient d'un aliment dont notre nature a horreur. » Ça... Il a très bien compris. Il a tout à fait bien compris, je trouve. « Vous vous en abstenez comme on s'abstient d'un aliment dont vous avez horreur. » -- Par exemple, je n'aime pas le fromage, je m'abstiens du fromage. [117 :00] Bon, d'accord. -- « Eh ben, pour vous, le vice et la vertu, c'est pareil. Vous vous en abstenez... » Et voilà ce qu'il continue : « Certes, celui qui s'abstient des actes mauvais parce que sa nature les a en horreur ne peut guère se targuer de vertu. -- Ce n'est pas de la vertu, dit Blyenbergh. Vous comprenez ? Vous vous abstenez de ce qui est pour vous l'équivalent de l'arsenic. On ne dit pas que quelqu'un qui s'abstient de manger de l'arsenic est vertueux. En d'autres termes, vous niez le vice et la vertu. Et si l'on vous montre quelqu'un à qui convient le crime, vous direz : "au fond - au fond, il a raison d'être criminel." »

On en est, si vous voulez, là, vraiment, à un texte extrême où la morale somme l'éthique [118 :00] de s'expliquer. Et du coup, en même temps, on se dit : bon, on est loin d'avoir fini avec cette histoire. Pourquoi ? Parce qu'on a juste notre schéma très général. La pomme aurait agi comme... comme... de manière à rendre malade. La pomme aurait agi sur Adam comme -- trois petits points -- de manière à le rendre malade. Comprenez mon problème, là. J'ai l'air de déborder toujours, mais, en fait, on verra à quel point je ne déborde pas. Comme quoi ? Jusqu'à maintenant, j'ai dit : comme de l'arsenic. Oh non ! Est-ce que je ne me suis pas trop engagé ? Est-ce que déjà je me suis... je n'en ai pas trop dit ? Est-ce que c'est comme de l'arsenic que la pomme [119 :00] agit sur Adam ? Spinoza pourtant nous dit bien « comme un poison. » Mais est-ce qu'il n'y aurait pas une autre possibilité ? On en aura peut-être besoin. Je cherche puisque on se dit : il faut

vraiment aller doucement dans des textes comme ça... Eh ben, oui, il y a une autre possibilité.

Car la maladie, et le problème de la maladie -- devenir malade, qu'est-ce que ça veut dire ? --, ça a été posé de manières très, très diverses. Si vous intéresse vraiment la question du rapport de l'éthique avec la santé et la maladie, on sera forcément amené à rencontrer ces problèmes, les évaluations de ce que veut dire « être malade ». Et je n'essaie pas de faire là et de placer là une grande classification [120 :00] des types de maladie.

Mais, c'est au fur et à mesure de mon commentaire que j'aurai besoin de ceci, de cela, puisque j'aurai, dans l'arrière-fond de mon intention, j'aurai le projet : est-ce que Spinoza nous propose une certaine idée originale sur ce que veut dire « être malade » ? Je remarque juste que -- de tout temps, hein, mais particulièrement dans une médecine relativement récente, pas toute récente, mais enfin, déjà au moment de Spinoza on avait des lueurs là-dessus --, il y avait déjà une grande distinction entre deux types de maladie, les maladies dites « d'intoxication » et les maladies dites « d'intolérance ». Ce n'est pas la même chose une intoxication et une intolérance. Les maladies d'intolérance, elles ont été très vite repérées, et elles ont nourri toute la catégorie des [121 :00] allergies. Ça peut se combiner, il peut y avoir à la fois intoxication et intolérance. Mais il peut y avoir intoxication sans intolérance et surtout intolérance sans intoxication. Le rhume des foins est une célèbre maladie d'intolérance. Beaucoup de maladies de peau sont des maladies d'intolérance, hein, vous le savez. Tiens... Ça m'aide, tout se retrouve. C'est bien parce que... Ça marche, parce que... Quelle est la manière la plus simple ?

Vous savez, une maladie d'intolérance, c'est difficile à trouver. Je pense à un camionneur, un camionneur qui transportait des artichauts. Il faisait un eczéma terrible, terrible eczéma, sur tout le corps. Alors, vous savez comment on procède : on quadrille le corps, hein, le médecin quadrille le corps -- pas du temps de Spinoza, [122 :00] mais... Maintenant, on a dû trouver des méthodes, enfin, il y a un certain temps -- on quadrillait le corps, et on faisait des éprouves. Je dis « ça marche ». Sentez que c'est ça déjà de la morale sélective, sensitive. On cherchait à sélectionner. Alors, on quadrille le corps et on fait des expérimentations avec tous les éléments avec lesquels le sujet est en contact familial. Comme c'était un transporteur d'artichauts, évidemment, on lui a inoculé de l'artichaut, à savoir : sur une partie du dos. Rien. Rien. Il y avait de la poussière, on inocule la poussière -- on inocule tout ça, pour trouver la source d'intolérance, dans le cas des maladies d'intolérance ou qu'on suppose d'intolérance. -- On ne trouvait rien. Je me souviens, ça, parce que c'est une observation qui m'avait beaucoup intéressé et que j'avais lue dans une revue médicale en attendant chez le dentiste. [*Rires*] J'ai gardé ça. Il y a très longtemps que je l'ai lue et je l'ai gardée, [123 :00] parce que -- c'est toujours des articles épatants -- parce que ça montre les médecins tellement attentifs, tellement -- comme on ne les voit pas, en fait -- tellement attentifs qu'ils n'ont pas cessé de trouver ce que le type a, là. Bon...

Jusqu'au jour où le médecin s'est dit : « ah mais, attention, la queue d'artichaut et la feuille, ce n'est pas du tout composée pareil. » Or, il avait inoculé de la feuille. Il a inoculé de la queue et le type a fait, alors, une intolérance, une crise d'eczéma majeure. Merveille ! Merveille... Voyez : le dos quadrillé... Il sélectionne les trucs. Car quel sera le soin fonda'... L'acte médical, ça sera quoi dans le cas « maladie d'intolérance » ? Chaque

fois que c'est possible, l'acte médical-clé, ce sera : dire au type « vous n'approchez plus de ça, tirez-vous de cette situation ! ». C'est évident qu'il a fallu reconvertir le pauvre spécialiste des artichauts en spécialiste des carottes. [*Rires*] Il pouvait plus transporter de l'artichaut. Bon... Il fallait le tirer [124 :00] de cette situation-là. Bien...

Qu'est-ce que c'est, là ? Ça doit nous intéresser un peu parce que ça va faire rebondir notre problème. Quelle est la différence entre une maladie d'intolérance et une maladie d'intoxication ? Sans doute est-ce que les deux maladies existent, mais elles engagent... [*Fin de l'enregistrement de Suzuki et Paris 8, avant la fin de la séance*] [2 :04 :18]