

Gilles Deleuze

Sur *Anti-Oedipe* et d'autres réflexions

2ème séance, 3 juin 1980

Transcriptions: [Voix de Deleuze](#), Partie 1, Méropi Morfouli ; partie 2, aucun transcrivant crédité ; transcription augmentée, Charles J. Stivale

### Partie 1

Le fait que vous êtes nombreux, très nombreux, alors que la dernière fois c'est curieux, vous n'étiez pas nombreux, et tout ça c'est...

Alors je rappelle que c'est notre dernière séance. Pour ceux qui, pour des questions de travail, auraient à me voir, je m'en vais dix jours, mais je serai là et je reviendrai ici pour voir ceux qui ont besoin, à partir du..., vers le 20 juin. Bon, voilà, alors et bien vous comprenez, c'était comme ça quoi.

La dernière fois, on était parti sur des espèces de conclusions très vagues, puisque c'étaient des conclusions pas seulement concernant cette année, mais couvrant une espèce de travail -- c'est bien de finir là, alors que l'année prochaine on ne sait pas bien où on sera -- Eh bien, des conclusions en, [1 :00] ou des lignes de recherche concernant le travail qu'on a fait depuis plusieurs années ici.

Alors j'étais parti sur des choses, sur : "qu'est-ce que c'est", j'avais repris des choses sur : qu'est-ce que - j'ai essayé de définir comme ligne de fuite, que-ce que c'est des lignes de fuite ? Comment on vit sur des lignes de fuite ? Que-ce que ça veut dire au juste, et surtout comment la ligne de fuite ou comment les lignes de fuites risquent de tourner et court un danger qui leur est propre ? Je disais en gros pour ceux qui n'étaient pas là, je disais : bien oui, le problème d'une analyse, ce n'est peut-être pas du tout de faire une "psychanalyse", mais de faire par exemple, on peut concevoir autre chose, une "géo-analyse".

Et une géo-analyse, c'est précisément, ça part d'une idée suivante : c'est que les gens, que ce soient les individus ou les groupes, ils sont composés de lignes. C'est une analyse de linéaments, tracer les lignes de quelqu'un, [2 :00] à la lettre, faire la carte de quelqu'un. Alors là, la question même : est-ce que ça veut dire quelque chose ou pas ? Évidemment elle perd tout sens. Une ligne, ça ne veut rien dire. Simplement faire la carte avec les espèces de lignes de quelqu'un ou d'un groupe, d'un individu, à savoir qu'est-ce que c'est que toutes ces lignes qui se mélangent. En effet... Il me semble, on pourrait concevoir les gens comme des "mains". Chacun de nous c'est comme une main ou plusieurs mains. On a des lignes, alors ces lignes ne disent pas l'avenir parce qu'elles ne préexistent pas, mais il y a des lignes, bon, de toutes sortes de natures, et entre autres, il y a des lignes qu'on peut appeler de bordures, de pentes ou de fuites. Et d'une certaine manière vivre, c'est vivre sur -- en tout cas aussi -- c'est vivre sur ces lignes de fuite. Alors c'est ça que j'ai essayé d'expliquer, mais chaque type de lignes a ses dangers.

C'est pour ça que, c'est pour ça que c'est bien, c'est pour ça que [3 :00] c'est très bien, on ne peut jamais dire -- c'est là que je me sauverai -- le salut ou le désespoir, vient toujours d'une autre ligne que celle qu'on attendait. On est toujours pris par surprise. Je disais le danger propre à la ligne de fuite, c'est qu'elle frôle à des choses tellement étranges que d'une certaine manière c'est d'elles qu'il faut qu'on se méfie le plus. C'est de celles que nous traçons qu'il faut se méfier le plus en ce sens que c'est là qu'on frôle les plus grands dangers. A savoir les lignes de fuite, elles ont toujours une potentialité, une espèce de puissance, de possibilité de tourner en ligne de destruction, en ligne de désespoir et de destruction.

Alors, que -- j'ai essayé d'expliquer la dernière fois - que pour moi en tout cas, c'était des lignes de vie, c'était avant tout là, et sur ces "pointes", sur ces "pointes de fuite" c'était là que se faisait [4 :00] et se créait la vie. Or c'est en même temps, là, que la ligne de fuite risque de tourner en ligne de mort, en ligne de destruction, tout ça.

Et la dernière fois, je devenais très moraliste, mais pour moi ça n'a aucun inconvénient, puisque je parlais de dignité, de : qu'est-ce qu'il y a d'indigne dans le culte de la mort ? Que-ce que c'est ce culte de la mort qui tout d'un coup détourne une ligne de fuite ? L'ensable, l'empêtre, ou bien une ligne de fuite - imaginez même graphiquement - qui tout d'un coup tourne et se précipite dans une espèce de -- il n'y a pas de meilleur mot -- de "trou noir". Tout ça arrive.

Aujourd'hui, comme je ne voudrais pas quand même exagérément me répéter, je voudrais prendre peut-être un problème voisin, mais dans un tout autre contexte. Et ce problème, j'y tiens, j'avais envie d'en parler depuis longtemps et puis ce n'est jamais venu, alors je le reprends là comme un ... C'est [5 :00] un point qui m'intéresse, et je voudrais que ça ait l'air de partir et que vous vous disiez vous-mêmes, mais quel rapport ça a avec ce que je viens de résumer, et puis le rapport, on le verrait peut-être petit à petit donc on oublie tout ça. Et là je fais presque une, un résumé de quelque chose pas pour mon compte. Je voudrais là que soit comme un exercice où devant vous je me risquerai à construire un problème avec précisément des auteurs qui m'apportent des matériaux propres à ce problème. Voilà. Je dis... premier point, je numérote encore parce que... *[Quelqu'un interrompt Deleuze avec des tracts placés sur la table]* Oh mon Dieu, voilà ben oui...

Yolande (*près de Deleuze*) : Ils les distribuent... sur la table, ce matin...

Deleuze : Voilà, voilà, ...

Un étudiant : Ce n'est pas moi...

Deleuze : Voilà ce que j'appelle l'abjection, c'est l'abjection ça. Rappelez-vous, même si vous ne souvenez peut-être pas cela, rappelez-vous les mots d'Unamuno que je trouve tellement beaux, lorsque Unamuno, les généraux franquistes entrant et criant [6 :00] « Vive la mort ! », Unamuno répond, « Je ne jamais entendu à un cri aussi stupide et répugnant ». Alors je ne sais pas si les types qui écrivent, qui font ce genre de petits machins-là, pensent être drôles ou faire de l'esprit...

Yolande (*près de Deleuze*) : Et en plus, on se sert de toi là-dedans... c'est dégueulasse...

Deleuze : ... je dis mais c'est dégoûtant, c'est sale, quoi, c'est pire que immoral, c'est sale, c'est de la merde...

Yolande (*près de Deleuze*) : ils se servent de Nietzsche et de lui, c'est vraiment dégueulasse.

Deleuze : ... c'est de la merde, quoi, enfin voilà... Qu'en faire ? [Rires] C'est un document... C'est dégoûtant.

Yolande: Non, mais vraiment... Ils se servent de lui et d'autres... Regarde...

Deleuze : C'est débile, quoi, c'est débile...

Yolande: Ce dont ils se servent, c'est vraiment dégueulasse...

Deleuze : Ah, bon, ils ne servent pas de moi, j'espère...

Yolande: Si, justement, ils citent *Rhizome*, ils citent *Rhizome*, ils citent Nietzsche... Nietzsche, ça devient vraiment un truc bizarre...

[*Ici commence une vidéo éditée sur YouTube (c'est-à-dire avec plusieurs sauts quant à la présentation orale) d'à peu près 91 minutes ; voir [https://www.youtube.com/watch?v=D\\_TLHon\\_bNw&list=PLJ5b\\_OPez7lo3GYwz17sIU3BUqyn6m0Rc&index=2](https://www.youtube.com/watch?v=D_TLHon_bNw&list=PLJ5b_OPez7lo3GYwz17sIU3BUqyn6m0Rc&index=2), vérifié le 8 juillet 2023]*]

Deleuze : Bon, alors parlons de choses plus gaies, justement, mais ça va être la même, ça va être la même. Voilà, moi, il y a un auteur que beaucoup [7 :00] d'entre vous connaissent très bien et qui a écrit un petit texte qui répond à la fois à l'ensemble de sa pensée, je crois, et qui au même temps, ce texte me touche particulièrement avant même que je demande pourquoi il me touche. C'est Maurice Blanchot.

Maurice Blanchot, dans un de ces livres *La Part du feu* [Paris : Gallimard, 1949] écrit ceci. C'est un texte à propos de Kafka. Et voilà c'est qu'il écrit à propos de Kafka. [*Il s'agit du chapitre « Kafka et la littérature », pp. 20-34 ; voir aussi l'analyse de Deleuze sur ce même texte de Blanchot sur Kafka dans le séminaire 5 du séminaire sur Foucault (le 19 novembre 1985)*] Écoutez bien, c'est de ça que je voudrais partir juste : « il ne me suffit donc pas d'écrire, il ne me suffit donc pas d'écrire, 'je' suis malheureux ». « Il ne me suffit donc pas d'écrire, 'je' suis malheureux », « tant que je n'écris rien d'autre que je suis malheureux, tant que je n'écris rien d'autre, je suis trop près de moi, trop près de mon malheur, [8 :00] pour que ce malheur devienne vraiment le mien ».

Je voudrais juste que vous vouliez laisser aller, que vous ne cherchiez pas, vous retenez les tonalités de la phrase. Curieux, « tant que je dis, 'je' suis malheureux », « je suis trop près de moi, trop près de mon malheur » -- trop près de mon malheur -- on s'attend ce qu'il dise « pour que ce malheur même ne me soit pas un peu extérieur » ; il dit le contraire. "Tant que je dis « je », je suis trop près de moi, trop près de mon malheur pour que ce malheur devienne vraiment le mien" [p. 29] Belle phrase hein ! « Devienne vraiment le mien », il ajoute : « sur le mode du

langage. Je ne suis pas encore vraiment malheureux ». [Pause] « Ce n'est qu'à partir du moment où j'en arrive à cette substitution étrange, 'Il' est malheureux, [Pause] [9 :00] que le langage commence à se constituer en langage malheureux pour moi, à esquisser, à projeter lentement le monde du malheur tel qui se réalise en lui ». C'est seulement quand je dis, « il est malheureux », que ce malheur devient le mien sur le mode du langage, c'est-à-dire que commence à se constituer, le monde auquel appartient ce malheur. Donc, « ce n'est qu'à partir du moment où j'en arrive à cette substitution étrange, 'il' est malheureux que le langage commence à se constituer en langage malheureux pour moi, à esquisser, à projeter lentement le monde du malheur tel qui se réalise en lui. Alors peut-être » -- dans cette formule, qu'on n'a pas encore compris, « il est malheureux ». On la prend comme ça, on fait confiance à Blanchot -- « Alors peut-être », lorsque je dis, « il est malheureux », « alors peut-être, je me sentirais en cause ». [10 :00]

Vous voyez, il ne dit pas du tout : il ne faut pas dire « je », il faut s'occuper des autres. Il faut dire c'est seulement "il dit", seulement lorsque je dis, « il est malheureux », que ce malheur devient effectivement le mien sur un certain mode. « Alors peut-être, je me sentirai en cause et ma douleur s'éprouvera sur ce monde d'où elle est absente. » Ça c'est moins bien, je le supprime hein... ? « Alors je me sentirais en cause », [p. 29] bien... bien, bien, bien.

Et en quoi ça concerne Kafka ? Eh bien, il dit : c'est ça les récits de Kafka. C'est que Kafka « s'exprime dans ses récits par cette distance "incommensurable" » -- cette distance qui sépare le "je" du "il" -- Il s'exprime dans ce récit « par cette distance incommensurable et par l'impossibilité où il est de s'y reconnaître ». En [11 :00] d'autres termes : il a atteint le point où il est dessaisi, dira Blanchot dans un autre texte, la formule là est très belle, où il est dessaisi du pouvoir de dire « je », « atteindre au point où je suis dessaisi du pouvoir de dire "je" » [*Il s'agit de L'Entretien infini (Paris : Gallimard, 1969), p. 192*]. Bon, alors, on a fait juste un petit progrès, ce serait ça le « il ». Le « il » c'est le point où je suis dessaisi du pouvoir de dire « je ».

Que-ce que c'est que cette dessaisissement ? En quoi là, alors vous devez déjà comprendre immédiatement en quoi ça rejoint mon thème de la dernière fois. Il y a ce thème, ça s'enchaîne tout droit. C'est que ce « il », si je le définis comme le point où je suis dessaisi du pouvoir de dire « je », c'est précisément la ligne de fuite. En d'autres termes, le « il », c'est l'expression, l'exprimant de la ligne de fuite.

Bon, mais à quelles conditions, comment ? J'arrive au point où je suis dessaisi du pouvoir de dire « je », au point, [12 :00] et ce point est tel que -- alors on peut grouper des choses, puisqu'on est à la recherche d'une construction de problème. On peut grouper les choses. -- Que-ce qu'il montre, qu'est-ce qui définit ce point ? Ce n'est pas le fait que je dis « je » ou pas. Je peux toujours continuer à dire « je », aucune importance. C'est même bête les gens qui croient que les choses passent tellement par le langage explicite. Une des phrases les plus belles je trouve de, que je préfère dans Beckett, c'est un texte de, un personnage de Beckett qui dit, « Oh, mais je le dirais si ils y tiennent » « si "ils" y tiennent, si ils y tiennent, mais oh je sais très bien le dire comme tout le monde, seulement voilà, je ne mets rien là-dessous ». Pas la question de dire « je », ou pas dire « je »... D'une certaine manière on est tous comme Galilée, on dit tous le soleil se lève, alors qu'on sait très bien que ce n'est pas le soleil qui se lève et [13 :00] que c'est la terre qui tourne. Bon eh ben, il faut arriver à dire « je » de la même manière. On sait bien que

c'est vide, « je ». Ça n'empêche pas de dire « je » parce que c'est un indicateur commode, c'est un index. C'est un index linguistique, bon d'accord.

Dans les "génies des nations" -- problème aussi qui nous effleure de temps en temps, et que je n'arrive jamais à traiter -- comment ça se fait que les penseurs de tel..., qu'il y est une certaine, là aussi, géographie de la pensée, sans qu'on ne confonde pas, par exemple dans la philosophie et même ailleurs, la philosophie anglaise, la philosophie allemande, la philosophie française et que je crois que ces catégories très grossières sont relativement fondées. Ce n'est pas seulement par le langage. Il y a vraiment des concepts qui sont signés "allemand", ce n'est pas mal ça, ça peut être les plus beaux, il y a des concepts qui sont signés "français" – oui, hélas pas beaucoup, ce n'est pas notre faute -- il y a des concepts qui sont signés "anglais", c'est très curieux.

Or, moi, à ma [14 :00] connaissance, je n'ai jamais vu un Anglais prendre au sérieux le « moi », le problème du « moi » à aucun niveau. C'est curieux ça ! Tous les grands textes des Anglais il y en a des merveilles, ils tournent tous autour de l'idée suivante, c'est pour ça qu'il y a une espèce de frontière d'inintelligibilité, de non-communication entre par exemple un cartésien et un Anglais.

Un cartésien, c'est une petite fleur française, ça ne se voit qu'en France, les cartésiens, mais alors que-ce qu'on en a ! Alors, bon, mais en gros vous le savez tous, Descartes, c'est une certaine philosophie fondée sur le « moi » et sur la formule qu'on va peut-être retrouver tout à l'heure, si j'ai le temps, sur la formule magique, « je pense », « je pense, donc je suis » bon. Pourquoi qu'un Anglais... Les Allemands ils ont repris le « je pense, donc je suis » pourquoi ? Parce qu'ils élevaient le « moi » à une puissance supérieure encore, ils en faisaient ce qu'ils [15 :00] appelaient eux-mêmes « l'ego (e - g - o) transcendental », « le moi transcendental ». Bon, c'est bien ça. Ça c'est un concept alors allemand, « le moi transcendental ».

Les Anglais, ce n'est pas mal, vous comprenez, sous les discussions explicites il y a tellement des choses bien plus belles, ça les fait rigoler. Ça les fait rigoler. Chaque fois que les philosophes français ou allemands parlent du « moi », du "sujet", les Anglais, ils trouvent ça d'un drôle, d'un bizarre ! Ils trouvent vraiment que c'est des drôles de manières de penser. Ils tournent tous autour d'une très curieuse idée, vous savez ce que c'est que le « moi », ils passent leur temps à dire, mais moi oui, ah oui ça veut dire quelque chose, c'est une "habitude". À la lettre, on attend que ça continue. Je dis, « moi » parce que certains phénomènes, parce que en vertu d'une croyance à ce que ça continue ? C'est tout qu'ils mettent sur, il y a les battements [16 :00] d'un cœur, il y a "un quelqu'un" qui s'attend à ce que ça continue et dit « moi », c'est une habitude. C'est très beau leur théorie du « moi » comme habitude, si on la rattache à une espèce d'expérience vécue. Pourquoi est-ce qu'ils ne vivent pas comme nous ? Ça, il faut alors faire l'analyse des civilisations. Pourquoi leurs penseurs en tout cas ne vivent-ils pas le concept de « moi ». Bon, vous voyez, je tourne autour de...

Je reviens à Blanchot. Si j'essaie de résumer sa thèse, ça me paraît une thèse très, très curieuse. Et même ça serait intéressant d'essayer de la résumer parce que, peut-être qu'elle n'a pas été bien dégagée jusqu'à maintenant -- on dit toujours ça pour s'encourager à continuer un travail quelconque -- peut-être qu'elle n'a pas été bien dégagée et que si on la dégageait bien, alors on se trouverait devant un problème, à savoir que Blanchot lance une espèce de dynamique [17 :00]

dans toutes sortes de problèmes, mais sans le dire, ou même peut être sans le savoir à ce moment-là.

Je veux dire quoi ? Si je résume la thèse de Blanchot, il me semble que ça revient à nous dire que : il y a ou du moins que l'on peut - d'un certain point de vue -- j'insiste sur d'un certain point de vue, à certaines conditions -- dégager une espèce de tension du langage, et que cette tension du langage ou en tous cas en vertu de cette tension virtuelle, elle n'existe pas toute faite, il faut la tracer soi-même, on peut organiser tout le langage. Et ça serait ça un style. On peut organiser tout le langage d'après une tension, une certaine tension bien déterminée, tension qui nous ferait passer du pronom personnel [Pause] [18 :00] « je », « tu », [Pause] à la troisième personne « il ». Le « il » dépassant le « je », « tu ».

Et la tension ne s'arrête pas là. Et dans le même mouvement, qui nous ferait passer du « il », troisième personne -- pronom personnel, pronom dit encore personnel de la troisième personne -- qui nous ferait passer du « il », pronom de la troisième personne à un autre « il », beaucoup plus mystérieux et secret. Pourquoi ? Parce que cet autre « il » ne désigne même plus une personne dite "troisième". [Pause] [19 :00]

Voyez donc, la tension que l'on ferait passer dans le langage aurait comme deux grands moments : dépasser les pronoms personnels de la première et deuxième personne vers le « il » de la troisième personne, et en même temps dépasser le « il » de la troisième personne vers une forme insolite, c'est à dire, vers un « il » qui n'est plus d'aucune personne. Là déjà le problème commence à naître, qu'est-ce que ce serait cet « il » ? Que-ce que ce serait cet « il » qu'il n'est plus de la troisième personne ? Ce serait là le « il » de Kafka, ce serait là le « il » que Blanchot a essayé de retrouver. Bon, [20 :00] pour le moment on ne va pas trop vite, on reste là.

Donc je pourrais dire, ça c'est un véritable tenseur, ce double dépassement, c'est ce que j'appelais une autre année, un "tenseur de la langue". C'est-à-dire on tendrait, toute la langue et le récit dans la langue est capable, vers - on le tendrait conformément et suivant ce mouvement de la première et deuxième personne au « il » de la troisième personne et en même temps du « il » de la troisième personne à un « il » qui n'est plus d'aucune personne.

Bon à condition d'ajouter quoi ? Qu'au niveau de cet « il » qui nous reste alors de définir, que-ce que c'est cet « il » de la troisième, qui n'est plus d'aucune personne ? Je dis que, loin que ce soit un « il » de l'anonyme, ça serait au contraire un « il » de la singularité la plus pur. Ça serait un « il » de la [21 :00] pure singularité. C'est-à-dire, de la singularité détachée de toute personne. En d'autres termes, ça serait à ce niveau du « il », qui ne désigne plus aucune personne, que serait marqué la singularité, que serait marqué le nom propre [Pause] Tiens, je dis le nom propre, pourquoi ?

Là alors, je peux résumer, avant même avoir développé mon problème. Je peux essayer d'en donner un pressentiment dans une espèce de raccourci. Je demande juste : essayez de concevoir une position. La position suivante. Quelqu'un me dit : quant aux problèmes des noms propres, il est évident que le nom propre dérive de [22 :00] la première et la deuxième personne. Ça veut dire, ça peut vouloir dire quelque chose. Ça veut dire : la première acception du nom propre consisterait en ceci, que le nom propre s'applique à quelqu'un qui dit « je », ou à quelqu'un à qui

je dis « tu ». Qu'il y ait des noms propres dérivés ensuite, par exemple : noms propres de pays, noms propres d'espèces animales, comme lorsque les naturalistes mettent des lettres majuscules pour désigner des espèces animales - qu'il y ait des noms propres d'espèces, ou des noms propres des villes des lieux etc., ça dériverait de l'acception première du nom propre laquelle acception renverrait à « je » et « tu ». Cette thèse concernant [23 :00] les noms propres est toute simple. Elle consiste à dériver les noms propres de la forme « je » et « tu ». Vous comprenez ? C'est une thèse possible, c'est une thèse possible. Là-dessus je peux même l'inventer tout seul et me demander après s'il y a des auteurs qui ont soutenu ça. Dans ce cas, je ne pense à personne de précis, mais il y en a plein qui, parfois c'est même implicite chez eux tellement ça.

En revanche, je pense, c'est presque un exemple, que c'est ça, c'est de cette manière que je souhaiterais que vous travailliez et pas du tout que, je pense être un exemple. Je dis ça uniquement pour ceux à qui ce genre de méthode convient. Tout à coup, à peine je viens de dire ça, que j'ai un vague souvenir. Alors là, ce que je viens de dire, ce n'est pas du tout "érudit". Il y a des gens qui dérivent les noms propres de « je » et « tu ». Mais, quand j'ai dit ça, qui n'implique aucun savoir spécial, [24 :00] il y a un souvenir qui me vient, qui lui vient d'un savoir, au hasard, comme on en a tous.

Je me dis tout à coup, il y a un curieux texte, chez un auteur que je ne sais pas, qu'on ne lit plus, mais raison de plus je vous l'indique parce que, essayez, il est très curieux cet auteur, il a une drôle d'histoire. C'est un psychiatre, c'était le fils d'un exécrable historien de la philosophie du XIXème siècle, et lui, il est mort il n'y a pas très longtemps. Je crois qu'il est mort pendant la guerre ou juste après la guerre. Il s'appelait Pierre Janet, Pierre Janet. Alors, à un moment il a été très, très connu, très connu. Il était contemporain à peu près, ses œuvres - il suit un parcours très parallèle à celui de Freud. Et ni l'un ni l'autre n'a... c'est très curieux, il y a, on a essayé de les mettre en contact, ça n'a pas du tout marché entre Freud et Janet. Leur point de départ était commun, c'était l'hystérie ; Janet a porté une conception de l'hystérie très, très importante, et puis il faisait toute [25 :00] une psychologie assez curieuse qui proposait d'appeler « psychologie de la conduite ». Avant même que les Américains aient lancé la « psychologie du comportement ». Et c'était une psychologie très intéressante, il me semble.

En gros la méthode était : une détermination psychologique étant donnée, chercher quel type de conduite elle représente. Et c'était très riche, parce que ça donnait les choses comme ceci : j'en reste à des choses, pour vous donner envie d'aller voir les trucs de Janet. C'était très intéressant, il disait : la mémoire. C'était presque une méthode scolaire très bonne cette « psychologie de la conduite », la mémoire, il disait. Bon, ça ne m'intéresse pas. La mémoire, ça ne veut rien dire pour moi. Je me demande : quel est le type de conduite qu'on peut tenir quand on se souvient ? Et sa réponse était : le récit. D'où il la définition célèbre de Janet : la mémoire, c'est une conduite de récit.

L'émotion, il disait, l'émotion, on [26 :00] ne peut pas sentir si on ne fixe pas. Vous voyez, il se servait de la conduite comme d'un système de coordonnées pour toutes les choses. Tout était conduite. Alors, c'était une notion au même temps très différente du comportement américain, des Américains. Mais il y avait confrontation. L'émotion, il disait, si on ne dit pas quel type, à quel type de conduite ça renvoie, et il disait, donc voilà... alors j'interromps Janet

parce que, moi j'ai un souvenir d'enfance qui m'a marqué pour toujours. Mais on a tous des souvenirs d'enfance comme ça.

C'est lorsque pendant les vacances, mon père me donnait des leçons de mathématiques. C'était la panique pour moi, et c'était réglé. C'est-à-dire là, à la limite, je soupçonne qu'on y allait tous les deux résignés quoi. Puisqu'on savait comment ça allait se passer. En tout cas, moi je le savais, je savais que, ce qu'il allait se passer d'avance, parce que c'était réglé, mais vraiment au millimètre. Mon père, il ne savait pas beaucoup des mathématiques d'ailleurs, mais [27 :00] il pensait avant tout qu'il avait un don d'énoncer clair. Alors il commençait, il tenait la conduite "pédagogique", de la conduite pédagogique. Moi je mettais alors la bonne volonté surtout qu'il ne s'agissait pas du tout de rigoler, je tenais la conduite, la conduite de l'enseigné, conduite de l'enseigné. Je montrais tous les signes de l'intérêt, [Rires] d'une compréhension maximum, mais tout ça très discret, parce qu'il ne fallait pas, enfin...

Et puis Il y avait très vite un déraillement. Ce déraillement consistait en ceci : qu'au bout de cinq minutes mon père se retrouvait hurlant, prêt à me tanner, et moi je me retrouvais en larmes, il faut dire, j'avais, j'étais tout petit, [Rires] mais en larmes. Qu'est-ce qu'il y avait ? On voit [28 :00] bien, il y avait des émotions, mon chagrin profond, sa colère profonde. Elles répondaient à quoi ? Deux ratés. Il avait raté dans sa conduite de pédagogue, il n'arrivait absolument pas expliquer. Évidemment il voulait m'expliquer avec l'algèbre comme il disait toujours parce que c'était plus simple et plus clair. Alors, si moi je protestais et c'est par là que ça a déraillé, moi je protestais en disant que la maîtresse, elle ne me laisserait jamais faire de l'algèbre parce que quand on donne un problème à un gosse de six ans, ben, il n'a pas le droit, il n'est pas censé à faire de l'algèbre. Alors l'autre, il maintenait que c'était comme ça que c'était clair. Bon, donc on perdait les pédales tous les deux, raté dans la conduite pédagogique : colère ; raté dans la conduite d'enseigné : larmes. Très bien. C'était un échec.

Janet disait : l'émotion, c'est tout simple, c'est un échec de la conduite. Vous êtes émus quand il y a, quand vous tenez une conduite et qu'il y a échec [29 :00] de cette conduite, alors là il y a l'émotion. Eh alors, un des meilleurs livres de Janet, il a écrit une masse de livres, parfois pas bons, mais un des meilleurs livres, un des livres de plus curieux, me semble, le plus insolite de Janet c'est un gros livre, qui sont des cours qu'il avait fait, et qui s'appelle *De l'angoisse à l'extase* [1926] ; c'est un joli titre si vous voyez ce livre si vous avez le temps, un jour dans la bibliothèque, feuilletez *De l'angoisse à l'extase* qui me semble toujours un très beau livre.

Je me rappelle, je crois justement que c'est dans *De l'angoisse à l'extase* qu'il y a une remarque de Janet très curieuse. Il dit : "Vous savez ce que c'est que la première personne ?" dit Janet. Là aussi, vous voyez pourquoi je viens de raconter ça, ça c'est, il va vouloir montrer que la première personne, c'est une certaine "conduite", une certaine conduite. Il dit, ah oui, voilà, et voilà l'exemple qu'il donne. Il dit : "S'il n'y avait pas de la première personne, [30 :00] si on ne pouvait pas dire « je », qu'est-ce qu'on serait forcés de dire ?"

Par exemple, exemple même de Janet : vous êtes un soldat et vous demandez une permission à l'officier. Janet, réfléchit bien, il dit, je ne suis pas sûr qu'il ait raison d'ailleurs, il faudrait de longues réflexions, mais c'est assez bien ce qu'il dit, alors, on fait comme s'il avait raison. Il dit, s'il y n'avait pas la première personne, le soldat serait forcé de dire : « Le soldat Durant demande

une permission pour le soldat Durant ». C'est-à-dire, il serait forcé de redoubler le nom propre. C'est très, très malin, je ne sais pas si vous sentez la chose, c'est très, très, très fin, c'est une belle idée. On se dit, même si on ne comprend pas bien ce qu'il dit, c'est une bonne idée, on se dit « il y a quelque chose là-dedans ».

Si je demande une permission pour mon ami, je dis « Le soldat Durant demande une permission pour le soldat Dupont », l'officier répond « en quoi que ça te regarde ? » [31 :00] Si je demande une permission pour moi, et que je n'ai pas le signe « je »... [Interruption de l'enregistrement] [31 :06]

... ou le pronom personnel parce que ça peut s'étendre à « tu », le même raisonnement, le pronom personnel, c'est l'économie, ça serait une belle définition, c'est l'économie de la réduplication du nom propre. C'est bien. En effet, le soldat Durant peut dire « Je demande une permission » ce qui lui évite de dire « Le soldat Durant demande une permission pour le soldat Durant ».

Pourquoi je vous raconte ça ? Parce que, j'espère que vous y êtes sensibles, c'est juste le contraire de la thèse à laquelle que je viens de faire allusion. La thèse à laquelle je viens de faire allusion : c'était une thèse qui paraissait toute simple : [32 :00] Le nom propre dérive du pronom personnel, première et deuxième personne. -- Les choses sont tellement compliquées quand on construit un problème. Que nous voyions au moins la possibilité du chemin inverse, la possibilité qu'après tout ce soit juste le contraire. -- La possibilité qu'après tout ce soit le pronom personnel de la première et la deuxième personne qui dérive du nom propre. Vous comprenez dans quelle situation on se flanque alors ? Car s'il est vrai que la première et la deuxième personne qui dérive le nom propre selon l'hypothèse de Janet, qu'est-ce que désigne le nom propre, à quoi renvoie le nom propre ? [Pause] [33 :00]

Donc à ce niveau, on retrouve le même problème. Voilà ce que je veux dire. [Pause] Je prends encore avant de faire mon regroupement, qui va nous donner le problème autour duquel nous tournons, avant de faire notre regroupement, j'expose un autre cas, qui est relativement important en linguistique. Voilà que, j'essaye de définir là pour mon compte ce qu'on pourrait appeler un "personnalisme" ou une "personologie" en linguistique. Une fois dit qu'à mon avis, il y a un grand linguiste, moderne, actuel, qui a fait en linguistique une véritable "personnologie". C'est [34 :00] [Émile] Benveniste, c'est Benveniste. Et en effet, Benveniste attache une importance particulière aux pronoms personnels dans le langage et même affirme que c'est commun à toute langue, attache une importance particulière aux pronoms personnels de la première et de la seconde personne. Si bien que Benveniste, je ne crois pas forcé sa pensée, à certaines conditions que je préciserais plus tard, propose un chemin de dérivation qui serait le suivant : premièrement, « je », « tu », pronoms personnels de la première et de la seconde personne ; deuxièmement, « il » [35 :00] -- non, même pas d'ailleurs, non, non je me trompe, vous barrez --

[Benveniste] propose : Premièrement : extraction, extraire du « je » et du « tu », première, deuxième, pronom personnel de la première et la seconde personne - une forme irréductible une forme, une forme linguistique irréductible à toute autre. Deuxièmement, de cette forme irréductible découlerait « je » et « tu », pronoms personnels de la première et de la deuxième

personne, employés couramment, tels qu'ils sont employés couramment. Troisièmement, [36 :00] en dériverait la forme de la troisième personne le « il ».

Pourquoi je propose ce schéma trop abstrait ? Je le propose pour vous indiquer que, on se trouve devant deux schémas. Je suppose celui de Blanchot, celui de Benveniste qui s'opposent point par point. Ça s'oppose point par point au sens suivant. Blanchot part de « je », « tu », les dépasse vers « il », dépasse le « il » vers un « il » irréductible. Benveniste part des pronoms personnels en général, en détache « je » et « tu », [37 :00] enfin détache du « je » une forme irréductible.

En d'autres termes, dans un cas, Blanchot, il y a ce que je voudrais appeler « le langage », un traitement du langage qui est soumis à une tension, je dirais presque une tension, pour employer un terme de physique, une tension superficielle, une tension de surface, une tension superficielle qui l'entraîne toujours à sa périphérie et qui tend vers ce « il » mystérieux, ce « il » qui ne désigne plus aucune personne. C'est une tension superficielle et périphérique qui entraîne toute la langue, tout le langage vers ce « il » qui ne désigne plus aucune personne.

Chez Benveniste, [38 :00] il y a juste le contraire. Il y a un centrage et une concentration profonde qui entraînent tout le langage vers les pronoms personnels et l'extraction d'un « je » encore plus profond que les pronoms personnels. Là, c'est une espèce de concentration interne, de centrage à l'intérieur. *[Sur l'opposition Blanchot-Benveniste, voir la séance 4 du séminaire sur Foucault (le 12 novembre 1985)]*

Georges Comtesse : C'est même la différence qui se fait entre une linguistique de la langue et les deux éléments de ce qu'on appelle une linguistique de la parole.

Deleuze : C'est ça. Complètement. Puisque ça l'entraîne à remettre en question, la distinction langue-parole. Complètement. C'est complètement ça. Et c'est que lui, c'est pour ça que Benveniste a besoin ce qu'il appelle le « discours », le discours étant précisément pour Benveniste, une catégorie qui déborde la dualité, la dualité Saussurienne langue-parole.

Alors, c'est de ça que je voudrais un peu partir, et repartir comme à zéro, pour que vous compreniez de quoi il s'agit parce que notre [39 :00] problème, ça va être exactement ceci. On ne choisit pas, on ne choisit pas là, on essaye de se débrouiller dans, dans ces deux mouvements possibles. On vient de dégager des mouvements virtuels, ils n'existent pas tout fait. Ça serait vraiment là, comme deux usages de la langue : Un usage qui se concentre, qui tend vers cet approfondissement du pronom, et ce langage au contraire toujours extérieur à lui-même, qui déborde les pronoms personnels vers un impersonnel, vers un « il » qui n'est plus d'aucune personne.

Bon, alors il y a, il n'y a pas à dire, l'un a raison, l'autre a tort, qu'est-ce que ça peut faire ? Il y a à voir, qu'est-ce qu'ils veulent dire d'abord, il y a à essayer de trouver ce qui nous convient, nous, ce qui nous convient en quel sens ? Quelque chose a à nous convenir, mais.... Ça dépend aussi beaucoup de que-ce que chaque un de nous entendre par 'je' lorsqu'il dit "je", "moi-je". [40 :00]

Eh ben, je fais semblant de reprendre à zéro et je dis bon : qu'est-ce que ça veut dire « je » linguistiquement ? Que-ce que c'est ça, « je » ? Là vous savez que là les linguistes en général, ont toujours dit, ont souvent, ont très bien montré que c'est quand même un signe linguistique très, très bizarre, très particulier. Que bien plus, il y a un certain nombre des signes linguistiques qui sont dans ce cas. Il y en a peut-être un qui est plus profond que les autres. Il cite dans ce cas, comme étant très particulier le pronom personnel de la première et la deuxième personne « je » et « tu », il cite aussi le nom propre, il cite aussi des coordonnées du type « ici » et « maintenant ». Peut-être aussi « ceci », « cela ». Et enfin il cite [41 :00] les noms propres. Ça fait une catégorie qui paraît très, très, très composite. Prénom personnel de la première et seconde personne, les noms propres, des adverbes du type « ici », « maintenant », « ceci », « cela » des pronoms démonstratifs. Bien.

Que-ce qu'il y a de commun entre toutes ces notions ? Ou ce qui revient au même, essayons d'analyser le signe « je ». Vous savez que pour l'ensemble de ces notions, les linguistes ont inventé une catégorie intéressante, d'après un mot anglais « shifter » que [Roman] Jakobson proposait de traduire par « embrayeur » en français. Ils disent, ce sont des signes linguistiques très particuliers parce que ce sont des « embrayeurs ». Qu'est-ce que c'est un embrayeur ? [Pause] On peut essayer de le dire [42 :00] à propos du « je » même, ou à propos d'« ici », « maintenant ».

Eh ben, lorsque je dis « je », généralement un signe linguistique, qu'est-ce qu'il a ? Il a un double rapport, il a un rapport avec quelque chose qu'il désigne, un état des choses qu'il désigne, c'est ce qu'on appelle un rapport de désignation et puis il a un rapport avec un signifié. C'est le rapport dit de signification. [Pause] Si je dis, « homme », voilà un signe linguistique courant, simple, ce n'est pas un embrayeur, je dis, « homme ». Je peux assigner le rapport de désignation. Je peux dire que « homme » désigne celui-ci, celui-là, celui-là, celui-là... Et je peux assigner le rapport de signification. [43 :00] C'est : animal raisonnable. « Homme » veut dire animal raisonnable. Je dirais qu'animal raisonnable est le signifié de l'homme.

Bien, vous voyez qu'un signe linguistique semble avoir toujours un désigné et un signifié, dans des rapports divers, tout dépend : le mot concret, le mot abstrait qu'ils n'ont pas... Peut-être que le mot abstrait, c'est celui qui a avant tout un signifié, par exemple la justice. Le mot concret le « chien », il a peut-être avant tout un désigné, je ne sais pas, mais enfin, même si ça varie, les mots semblent avoir ce double, cette double référence. Lorsque je dis « je », qu'est-ce qu'il y a de gênant ? Quel est le désigné ? Il n'y en a pas. Vous le sentez ? Il n'y en a pas. [44 :00] Il y a l'air d'en avoir un, vous direz « c'est moi ». C'est quoi « moi » ? Il n'y a pas de désigné lorsque je dis « je ». Je ne me désigne pas moi-même. Pourquoi ? Parce que, par principe dans le rapport de désignation, il n'y a pas auto-désignation. Le « je » est déjà un signe assez bizarre, c'est la formule de Benveniste lorsqu'il dit « il est sui-référentiel » c'est-à-dire, il fait référence à soi, il ne fait pas référence à un état des choses. En d'autres termes, alors que les autres signes semblent bien avoir un "désigné" qui se définit par son existence indépendante du signe, le « je » n'a pas de désigné qui possède une existence indépendante du [45 :00] signe.

D'autre part, le « je » a-t-il une signification ? Réponse : non. À la lettre, le « je » ne signifie rien. Le « je » ne signifie rien, en quel sens ? Cela, je l'avais dit à propos d'autres choses. Il y a une très bonne formule de [Bertrand] Russel. Lorsque Russel dit, eh ben, lorsque je dis « chien »,

le mot « chien », c'est un signe linguistique courant ; le mot « chien », il a pour signification quelque chose que je peux désigner secondairement sous le nom de la "canéité" . Puisque le « je », qu'est-ce qu'il y a de commun entre tous ceux qui disent « je » ? On pourrait dire aussi bien, [46 :00] le « je », bizarrement, n'est pas du tout un concept collectif. C'est un concept uniquement distributif. Remarquez que c'est la même chose pour le « ici » et « maintenant ». Et ça se complique.

Que-ce que c'est alors, ce type de concepts ? Qui sont exclusivement distributifs ? En d'autres termes le « je » renvoie à celui qui le dit. C'est bizarre ça comme état de signes linguistiques. Un signe qui ne désigne que celui qui le prononce et qui n'a aucune signification collective, qui n'a de signification que distributive, en tant qu'il est effectué par celui qui parle, par celui qui le dit. Voilà. Est « je » celui qui dit « je ». On peut faire la même dérive pour... est "ici", ce qu'un « je » désigne comme [47 :00] « ici ». « Ici », c'est un concept purement distributif. Si je dis, moi, « ici », le voisin, il dit « ici » aussi. Or entre les deux « ici », il n'y a strictement rien de commun. Bon, c'est bizarre alors. Voilà des concepts, je peux dire aussi bien ce sont des concepts, mais là la différence serait très importante, ce sont des concepts qui ont peut-être une signification mais cette signification est fondamentalement implicite. C'est une signification enveloppée. C'est-à-dire la signification est donnée dans le signifiant lui-même. C'est très rare ça.

C'est là que je veux faire allusion à Descartes pour lui rendre un hommage, parce que c'est un des plus beaux textes que je connaisse de Descartes. C'est dans les « Réponses » ; vous savez que Descartes a écrit un livre, ses lettres, qui s'appelle les *Méditations*, que là-dessous, les gens à l'époque ont fait des objections, et qu'aux *Méditations*, livre connu sous le nom *Objections*, et Descartes a répondu aux *Objections*, et ça a donné [48 :00] *Objections et Réponses aux objections*.

Or dans les réponses aux objections, il y a toutes sortes d'objections qui portent sur le « Je pense » de Descartes, lorsque Descartes disait « Je pense donc je suis », cette belle formule. Et il y a beaucoup des gens qui lui disent, « oh non, je pense donc je suis, que-ce que ça veut dire tout ça ? ». Et Descartes dans un élan -- je crois qu'il n'y a qu'un texte où Descartes parle vraiment comme un logicien ou un linguiste pourrait parler aujourd'hui -- il a un pressentiment de quelque chose, parce qu'il y a un type qui lui fait des objections et qui invoque le langage justement. Il y avait déjà des linguistes au XVIIème siècle. Et là, Descartes vraiment répond en prenant le problème du langage. Et il dit, vous savez, lorsque je dis, « je pense, donc je suis », il ne faut pas vous étonner mais si bizarre que ce soit, je donne une définition de l'homme.

Ça, ça m'intéresse bien cette... parce que ça me paraît très mystérieux. Descartes élance la formule « je pense, donc je [49 :00] suis », et il dit à un objecteur « Vous ne me comprenez pas, vous ne voyez pas que ce n'est pas une formule comme ça ; c'est une véritable définition de l'homme ». On dirait mais pourquoi « je pense, donc je suis » est une définition de l'homme ? Là Descartes devient très, très bon, je pense, il est malin. Il dit ceci : Vous êtes habitués à un mode de définition » qu'il appelle « aristotélicien ». « Vous êtes habitués à dire : l'homme c'est l'animal raisonnable. C'est-à-dire que vous opérez par concepts traditionnels. Vous définissez une chose par genres et différences spécifiques. Le genre de l'homme c'est "animal" et la différence spécifique c'est "raisonnable" ».

Or il dit qu'un tel procès de définition, on pourrait dire que c'est un procédé qui va par "signification explicite". Signification explicite, pourquoi ? [50 :00] Parce que lorsque je dis « l'homme est un animal raisonnable », voilà j'enseigne, j'enseigne, j'ai une classe, et je leur dis « Vous savez, l'homme est un animal raisonnable, répétez ». Ils disent « D'accord, mais alors l'homme veut dire "animal raisonnable".

Mais il faudrait savoir ce que veut dire "animal", et ce que veut dire "raisonnable" ». D'accord, donc on remonte à la définition du genre à la définition de la différence. Très bien. Vous voyez que c'est ça la signification explicite. La signification explicite, c'est un signifiant dont le signifié peut et doit être explicité.

Descartes dit, "Ce que vous ne comprenez pas dans ma pensée, c'est que, lorsque je dis « je pense donc je suis », c'est un mode de définition de l'homme qui procède par une tout autre [51 :00] voie." Car il maintient -- et ça, il maintiendra dans toute son œuvre -- que pour comprendre la formule -- et ça part très, très fort linguistiquement, ça encore une fois -- il maintiendra toujours que pour comprendre la formule « je pense donc je suis » sans doute, il faut savoir la langue. Mais il n'y a pas besoin de savoir ce que veut dire « penser » et ce que veut dire « être ». La signification est enveloppée dans la formule, et je ne peux pas dire « je pense donc je suis » sans par la même comprendre, ou bien je dis comme un perroquet, à ce moment-là, il n'y a pas... Mais, si je pense en disant : « je pense donc je suis », je comprends par la même, et dans la formule, et dans les signes mêmes, ce que veut dire « penser » et « être ».

En d'autres termes « je pense donc je suis », contrairement à « l'homme est un animal raisonnable », [52 :00] est une formule à signification enveloppée et non pas à signification explicite. Vous voyez, on s'approche petit à petit. Or, la signification enveloppée, ça ne veut pas dire une signification dont... qui pourrait être développée. C'est une signification qui n'a pas, qui ne peut pas être développée et qui n'a pas à l'être, parce que son mode d'existence, c'est l'enveloppement.

Alors, on pourrait ne pas être convaincu, on retient ça juste. Je dis, on progresse un peu dans cette analyse de ce que les linguistes appellent « les shifters ». Je dirais donc, ce sont des signes très paradoxaux, puisqu'ils sont sui-référentiels, puisqu'ils s'appliquent à celui qui le dit ou dépendent de ceux qui l'emploient, sont des concepts uniquement distributifs [53 :00] ou à signification enveloppée. C'est la même chose.

Comme disait Russel, si je reviens à la phrase de Russel, le mot « chien » renvoie bien à un concept commun, à tous les êtres que le mot désigne. En d'autres termes, ce concept, c'est la « canéité ». Le « je » ne renvoie pas à un tel concept commun. Ou bien comme il dit, le nom propre ne renvoie pas à un concept commun.

Plusieurs chiens du fait qu'ils se sont nommés « chien » ont un concept commun. En revanche, plusieurs chiens peuvent être nommés « Médor », il n'y a pas un concept commun qu'on pourrait appeler la « médorité ». Là, on ne peut pas dire mieux le statut du "concept [54 :00] distributif". Ça revient à dire, « Médor » comme nom propre est un concept exclusivement distributif.

Si je continue mes échos, les échos qui me viennent là, venus de textes classiques, je me dis, faisons un détour alors quitte à tout mélanger pour cette dernière fois, faisons un détour par Hegel. Comme c'est un auteur dont je parle rarement, il faut en profiter. Je ne m'aventure pas d'ailleurs, parce que je m'en tiens au tout début de *La Phénoménologie de l'esprit*.

Et au tout début de *La Phénoménologie de l'esprit*, il est évident à tout lecteur que Hegel fait un tour de passe-passe, un tour de saltimbanque, qu'il appellera effrontément, « dialectique ». Car qu'est-ce qu'il nous dit pour montrer que les choses sont prises dans un [55 :00] mouvement, dans un mouvement ininterrompu qui est le propre de la dialectique, pour montrer que les choses sont soumises à une espèce de mouvement de l'auto-dépassement ? Qu'est-ce qu'il va faire ? Att-on jamais été plus sournois ? Il nous dit ceci : Il nous dit, partons de ce qui est le plus sûr. Imaginez, on fait un dialogue des morts : il y a... Pensons que Hegel explique ça justement à des philosophes anglais. Vous allez deviner vous-mêmes quand est-ce que les Anglais vont commencer à rire. [Rires] Hegel dit avec sa gravité c'est -- je retire tout ce que je viens de dire sur Hegel, et c'est évident que c'est un immense génie. Mais, enfin... [Rires] --

Or, or, or suivez-moi bien. Il nous raconte une histoire qui paraît très belle, très convaincante, il dit, voilà, il y a la certitude sensible, la conscience empêtrée, c'est le départ de [56 :00] *La Phénoménologie de l'esprit*, la conscience enlisée dans la certitude sensible. Et elle dit : le sensible, c'est le dernier mot des choses. Là, les philosophes anglais peuvent se dire, il est déjà en train de trahir, cet Allemand, il est déjà en train de trahir, et à la limite, ils diraient, oui peut-être que nous, on peut dire ça, on a dit ça oui, la certitude sensible, elle est première et dernière ; c'est en effet un thème qui parcourt ce qu'on appelle l'empirisme. Et comme chacun sait, l'empirisme est anglais.

Bon, alors, voilà. Voilà la conscience prise dans la certitude sensible. Elle épouse la particularité, la singularité. Et Hegel, splendide, analyse la singularité. Il va montrer que c'est une position intenable parce qu'on ne peut pas faire un pas sans précisément dépasser [57 :00] ce stade de la certitude sensible. Et pour le montrer il dit : voilà : la conscience sensible est comme déchirée, ça va être ce déchirement qui va être le premier stade de la dialectique de *La Phénoménologie de l'esprit*, elle est comme déchirée, car elle croit saisir le plus particulier et au même temps elle ne saisit que l'universel abstrait. Pourquoi elle croit saisir "le plus particulier" ? Elle croit viser le plus particulier dans le sensible, et elle l'exprime en disant : « Ceci », « ici » et « maintenant ».

Mais, comme dit Hegel, qui à ce moment-là devient presque, presque rieur, alors qu'il n'en a pas l'habitude, « ici » et « maintenant », c'est l'universel vide, puisque c'est le tout moment de l'espace – non, qu'est-ce que je dis ? Non -- de tous lieux de l'espace, et que je dis « ici » et c'est de tout moment du temps que je peux dire « maintenant ». Au moment même où je crois saisir le plus singulier, [58 :00] je ne sais pas que la généralité vide et abstraite. Si bien que vous voyez : la conscience sensible prise dans cette contradiction est expulsée du sensible et doit passer à un autre stade de la dialectique.

Mais avant qu'elle soit passée à cet autre stade de la dialectique, justement les Anglais que j'ai évoqués se marrent. Pourquoi ils se marrent ? Parce que Hegel, enfin, semble avoir perdu la tête, mais il faut bien que la dialectique marche, il flanque un coup de pouce formidable puisqu'il fait comme si les concepts de « ceci », « cela », « ici », « maintenant » étaient les concepts communs.

C'est-à-dire des concepts communs, renvoyant à des états des choses et ayant une signification explicite. Il traite le concept d' « ici - maintenant » [59 :00] exactement comme le concept « chien ».

Si bien qu'un défenseur de "la certitude sensible" n'aurait pas de peine à dire mais, si on avait pas d'autres raisons de lire *La Phénoménologie*, de dire, ben, je peux fermer le livre, on s'arrête là puisqu'il y a aucune raison d'aller plus loin, comme dit Hegel. Hegel pense que la certitude sensible se dépasse elle-même parce que simplement, il a fait un tour de passe-passe, à savoir, au lieu de s'apercevoir que « ici - maintenant », les noms propres, etc., étaient à la lettre des embrayeurs, il les traduit comme des concepts communs. À ce moment-là, en effet, il y a contradiction. Il y a contradiction entre la visée de « ici » et « maintenant » qui prétend au plus singulier et la forme d' « ici - maintenant » traduite dans le plus pure universel.

Vous voyez que ce n'est pas ça en fait. [60 :00] Si l'on fait une catégorie spéciale de concepts distributifs, en disant que ce n'est pas du tout que « ici - maintenant », ou que les noms propres, ou que « je » ne soient pas des concepts, c'est des concepts très spéciaux, c'est des concepts distributifs. Et des concepts distributifs, vous ne pouvez absolument pas les aligner sur les concepts communs, c'est des concepts d'un type particulier. Alors, c'est des concepts d'un type particulier. Je viens juste d'essayer, en prenant la notion d'embrayeur ou « shifter », je voudrais juste qu'elle soit relativement claire, en effet c'est très curieux. Lorsque je dis « je », eh bien, ceci ne renvoie qu'à celui qui le dit, à « moi » seulement les autres aussi disent « je » et plus aucune communauté du point de vue du concept. [61 :00] Eh, bien, vous comprenez...

Est-ce que c'est vrai de toutes formes de « je » ? Vous allez voir pourquoi je dis ça, on touche presque au but, au bout de ce qui est le plus difficile dans ce que j'avais à dire. Est-ce que c'est vrai ? Est-ce que c'est vrai pour toutes formes de « je », est-ce qu'il ne faut pas encore nuancer. Aussi il faut sûrement encore nuancer parce que c'est vrai, pourtant c'est vrai à un certain stade. Si je dis « je me promène » ce n'est pas un « je », mais au même temps est-ce qu'il n'y a pas une grande différence entre « je », dans certains usages et « je » dans d'autres usages ou « je » dans certaines formules et « je » dans d'autres formules ? [Pause] Je dis, « je me promène ». [Pause] [62 :00] Je prends exprès deux exemples très lointains. Je suis toujours en train d'essayer de construire mon problème. Je prends deux exemples extrêmes, mais on verra que peut-être toutes sortes d'intermédiaires font problème. Je dis, « je me promène », j'entends bien que c'est une formule... [Interruption de l'enregistrement audio ; ici commence un bref texte inédit, audible et visible dans le film de Marielle Burkhalter] [1 :02 :17] qui emploie bien un "shifter". Mais est-ce que c'est fondamentalement différent de « il se promène » ? [Pause] Je veux dire, est-ce que ce n'est pas, est-ce que cet emploi de "je" dans « je me promène », ce n'est pas déjà un emploi, comment dirais-je, *dérivé* ?

## Partie 2

[Retour à l'enregistrement audio] ... A savoir c'est un « je » qui vaut pour un « il ». C'est un "je" aligné sur le « il ». Pourquoi ? Ben, je peux très bien, par exemple, dire : « je me promène » et ne pas me promener. Ah je viens de dire.... Tiens, je peux dire « Je me promène » ; la preuve, je ne bouge pas, je ne me promène pas, je dis « Je me promène ». Je peux donc dire « Je me promène » sans me promener. Ça revient de dire, dans ce cas, le « je » à un rapport de

désignation avec un état de chose qui lui est extérieur, qui, peut donc, être effectué ou pas effectué. Je dirais à ce moment-là, c'est un emploi du mot « je », d'accord, [63 :00] le mot « je » est un mot spécial, un signe spécial, mais il peut avoir un emploi commun. Lorsque je dis « Je me promène », je ne me sers pas de « je » au sens propre de « je ». Je m'en sers en un sens commun, c'est-à-dire il vaut pour un « il » virtuel. Je dis « Je me promène » exactement comme un tiers dirait de moi : "il se promène ou il ne se promène pas" ; il y a alignement de « je » sur « il ».

Peut-être est-ce que vous comprenez à ce moment-là, l'idée de Benveniste qui consiste à dire : Il ne suffit pas, il ne suffit pas simplement de dégager la spécificité formelle de « je » et de « tu » par rapport à « il » ; il faut encore faire quelque chose de plus, c'est-à-dire dégager la forme d'un « je » spécial. Il faut dégager dans le « je » un « je » encore plus spécial et encore plus profond qui lui, va être au centre de la langue parole, c'est-à-dire au centre du [64 :00] discours. Qu'est-ce que ce serait ? Je n'ai qu'à prendre le cas juste opposé à la formule « Je me promène ». Je viens de voir lorsque je dis « Je me promène », j'ai un emploi du mot « je ». Mais j'en fais un usage courant et commun, c'est-à-dire je l'emploie comme un « il » ou comme un concept commun.

Cherchons un cas qui ne soit pas comme ça. Ce que je viens de dire « Je me promène », vous vous rappelez, c'est bien là un emploi commun puisque je peux très bien dire « Je me promène » sans me promener. Donc « Je me promène » est une formule qui renvoie à un état de choses extérieures qui peut être effectué ou ne pas l'être. Tandis que je saute à l'autre extrême, je dis « Je promène ». Je dis « Je promène », c'est curieux, ça. C'est complètement différent du point de vue d'une [65 :00] bonne analyse linguistique, non seulement Benveniste, l'a fait, mais tous les linguistes anglais s'en donnent à cœur joie.

C'est, quand je dis « Je promets ». D'accord, je promets. D'accord. Ça peut être une fausse promesse. Une fausse promesse, ce n'est pas une promesse fausse. Je veux dire que fausse promesse, ce n'est pas une promesse fausse, ça veut dire quoi ? Ça veut dire que lorsque que "je promets", lorsque je dis « Je promets », il se trouve que, que je le veuille ou non, que j'aie l'intention de la tenir ou de ne pas la tenir, je fais quelque chose en le disant, à savoir, « Je promets » effectivement. C'est enveloppé dans la formule.

Je [66 :00] dirais, une telle formule ne désigne rien qui lui soit extérieure. Ou je dirais aussi bien : sa signification est enveloppée. *[Ici, le film de cette séance par Marielle Burkhalter introduit une coupure jusqu'au marqueur \* ci-dessous]* Et la différence-là, je voudrais que vous m'accordiez cette différence, la différence fondamentale entre deux formules : « je » de « Je me promène » et « je » de « Je promets ». En disant « Je promets », je promets. En disant « Je me promène », je ne me promène pas pour ça. Or, si on se demande pourquoi c'est deux cas différents ? L'analyse linguistique vous rend compte parfaitement. C'est que dans un cas comme dit un Anglais, un linguiste anglais [J.L. Austin] : "Je fais quelque chose en le disant". Il y a des choses que je fais en le disant. En disant « Je promets », je promets ; en disant « Je ferme la fenêtre », je ne ferme pas la fenêtre.

En d'autres termes, [67 :00] on dira en ce sens, [\*] qu'il y a des "actes de langage", qu'il y a des actes propres au langage, d'où le concept très curieux que les linguistes anglais ont construit de

"speech act", l'acte de langage. Il y a des actes de langage qui doivent être distingués des actions, des actions extérieures au langage. « Je ferme la fenêtre » renvoie à une action extérieure au langage. « Je promets » ne renvoie pas à une action extérieure au langage. Lorsque je dis : « je déclare la séance est ouverte », la séance est ouverte. Pas sûr d'ailleurs. Supposons, à première vue, ça peut se dire. Lorsque je dis « Je déclare la séance est ouverte », la séance [68 :00] était ouverte. En d'autres termes, je fais quelque chose en le disant. J'ouvre la séance. Il n'y a pas d'autre moyen d'ouvrir la séance que de dire que la séance est ouverte. C'est un « speech act ». Vous voyez ? Bon.

Alors, bien, j'ai mes deux cas extrêmes : « Je me promène » et « Je promets ». Ou bien, si je dis « Je te salue » ... Vous me direz qu'il y a des équivalents. Oui, en effet. Au lieu de déclarer « La séance est ouverte », je peux donner trois petits coups de marteau. Trois petits coups de marteau, ce n'est pas un "speech act". On appellera "speech act" toute formule dont le propre est que quelque chose est fait, lorsqu'on l'a dit. Alors « Je promets » n'est pas du même type que [69 :00] « Je me promène ».

Alors bon, je dis, est-ce que c'est si clair que ces deux cas extrêmes ? Je prends des exemples. Je dis : « Je suppose ». Ça renvoie à quoi ? A quel cas ? Je dis « Je pense ». Ça renvoie à quel cas ? On sent que ça va être parfois compliqué. Je dis « Je raisonne », ça, ça devient assez intéressant parce que si on mélange tout. Je vois qu'incontestablement Descartes est, sans doute, il avait raison, ce n'est pas qu'il s'oppose par goût. Descartes est quelqu'un qui pense que la formule « Je pense » est du second type. Je ne peux pas la dire sans faire quelque chose en le disant, c'est-à-dire sans penser. [70 :00] Pourquoi ? Parce que – là, c'est son affaire -- parmi les présupposés implicites, il y a l'idée que l'homme pense toujours. Donc que d'une certaine manière, je ne peux pas ne pas penser. Benveniste, il niera que « Je pense » soit une formule du second type. Il la fera passer du côté du premier type.

Bon, c'est vous dire que..., c'est compliqué ; chaque fois il faudrait des analyses de formule. Mais j'ai au moins rempli – juste c'est à ça que je voulais en venir -- j'ai au moins rempli une partie de ma construction de problème, à savoir : qu'est-ce que Benveniste veut dire lorsqu'il centre l'ensemble de langage, non seulement sur le pronom personnel, première et deuxième personne, mais sur quelque chose de plus profond encore, contenu dans le pronom personnel de la première ou de la seconde personne ?

Vous voyez ? [71 :00] La réponse c'est que c'est tout un centrage du langage - comme le disait très bien Comtesse, tout à l'heure - va permettre de mettre la question de la dualité de la langue/parole au profil de ce que Benveniste appelle le discours, et qui consiste à dire que « il » ou bien l'ensemble des formules dites communes n'existent que par, n'existent comme..., n'existent linguistiquement que dans la mesure où on doit les rabattre et les rapporter à cette espèce de matrice du discours, à savoir ce « je » plus profond que tout « je », ce « je » plus profond que tout « je », c'est-à-dire ce « je » du type « Je promets », [Pause] l'embrayeur ou « shifter ». [72 :00]

Vous voyez que donc qu'il y a non seulement le dépassement, je reprends le point de départ, dans ce cas il y a non seulement linguistiquement dépassement de « il » vers « je » et « tu », mais dépassement du « je » et « tu » vers un « je » encore plus profond. Alors là, on rebondit, parce

que, comme Benveniste a eu, je ne sais pas quel effet très important sur la linguistique - le texte de Blanchot me paraît vraiment devenir encore plus insolite.

Pourtant Blanchot ne pense pas aux linguistes actuels quand il écrit ça. Qu'est-ce qu'il veut dire lorsque, lui, il dit : non, pas du tout ? Qu'est-ce que c'est que ça ? Tout passe comme si Blanchot nous disait « Qu'est-ce que c'est que cette personnologie qu'on met dans ... ? » [*Deleuze ne termine pas*], et il dit, [73 :00] il nous dit explicitement : toute la littérature dite moderne a été contre ce mouvement. Toute la littérature dite moderne, ou tout ce qui compte selon lui dans la littérature moderne, a été dans le mouvement inverse qui consistait à dépasser le « je » et le « tu » vers un « il » de la troisième personne, et le « il » de la troisième personne vers un « il » encore plus profond qui n'est plus d'aucune personne.

Alors c'est là, il me semble que Blanchot a quelque chose à nous apprendre même non seulement littérairement, mais linguistiquement, car à ma connaissance, c'est le seul qui soutienne ce type de proposition au niveau de la linguistique. C'est-à-dire c'est dans Blanchot qu'il y avait les éléments d'une critique de la théorie des embrayeurs, d'une critique de la théorie linguistique des embrayeurs. Si bien que c'est curieux parce que... [74 :00] Pourquoi est-ce que Blanchot ne la fait pas ? Pourquoi... ? Il y a quelque chose que je ne vois pas, mais enfin, peu importe. Qu'est-ce qu'il veut dire ?

Ça revient de dire pour nous : tout ce schéma de Blanchot ne tient que si... tout comme Benveniste nous montrait qu'il y a un « je » plus profond que « je », à savoir un « je » de "je promets" plus profond que le « je » de « Je me promène », il faudrait que Blanchot fasse la tentative très différente mais comme inverse : montrer que dans le « il » de la troisième personne, il y a un « il » beaucoup plus profond qui est le « il » qui n'est plus d'aucune personne et qui nous concerne tous et qui, je ne dirais plus à ce moment-là est le centre du langage, mais est au bord de langage, est le tenseur du langage, assure la tension périphérique de la langage, toute la tension superficielle de la langage, au point que là, le langage serait comme aplati, tendrait vers sa propre limite. [Pause]

Et en effet, [75 :00] tous les auteurs dont il se réclame comme ayant maniés ce « il » mystérieux, Kafka et d'autres, c'est les auteurs qui ont comme propre, précisément, d'opérer cette espèce d'étalement du langage, mais pas du tout de le centrer sur des « shifters » ou autres, mais d'opérer une espèce d'étalement, et de traiter le langage comme une peau qui est tendue, tension superficielle de cette peau et qui tend vers une espèce de limite. Ils ne mettent pas dans le langage des "centres" ; ils le traversent avec des "tenseurs".

Alors bien, qu'est-ce que ce serait ? Il faut encore.... Et puis, qu'est-ce que ce serait, ce « il » ? Ce n'est pas difficile, vous devez déjà avoir deviné quel « il » c'était. Si vous m'accordez -- on fait semblant de croire, à ce qu'a dit, Benveniste... pourquoi pas ? Il a sûrement raison à [76 :00] son point de vue -- au niveau de « je », il y a deux niveaux. Encore une fois pour parler simple et ne pas compliquer les choses : il y a le « je » de « Je me promène » et le « je » de « Je promets ». Ce n'est pas le même.

Pour nous, la question c'est : Est-ce qu'il y a deux niveaux de « il » ? Vous voyez, vous me direz : il ne faut pas faire trop de symétrie, mais c'est quand même curieux parce que Benveniste,

il fait comme si « il » ne posait aucun problème. Il le dépasse tout de suite vers « je » et « tu », il dépasse « je » et « tu » vers le « je » plus profond. Il n'y a pas l'analyse de « il » chez lui. Il traite « il » comme un concept commun comme le mot "chien", comme tout ça. Or, est-ce qu'il n'y a pas aussi deux « il » ? « Il », ça peut être la troisième personne. Oui, d'accord. Ça peut être la troisième personne. Je dis "Il arrive", il arrive. [77 :00] Ça peut être quoi d'autre ? -- Moi, je ne parle pas au nom de Blanchot, je cherche à dire les choses les plus simples ; on va voir si Blanchot se raccroche à ça. -- Mais il y a un autre « il » qui est dit non seulement la troisième personne, qui est le « il » impersonnel : il pleut. Il pleut. Pourquoi ça ne mériterait pas une analyse linguistique autant que le « je » la différence entre ces deux « il » ? Quand je dis « il arrive » ou quand je dis « il pleut », il y a là aussi deux formules qui sont tendues à l'extrême. Il pleut. Qu'est-ce que ce serait, ce « il » ? Qu'est-ce que c'est ce signe-là ? ça ne désigne plus une personne.

Ça désigne quoi ? Ça désigne un événement. Il y a donc le « il » de l'événement. [78 :00] Vous retrouvez ce « il » de l'événement dans la formule "Il y a". Ce serait curieux de voir que les personnologistes, eux, font dépendre le « il y a », le traitent comme un « shifter », c'est-à-dire le font dépendre du « je ». On n'en est pas là. "Il y a" ou « il » de « il pleut » renvoie à un événement. Un événement, ce n'est pas une personne. Pourtant est-ce que c'est l'anonyme ? Si vous vous rappelez, ce que je disais tout à l'heure, là, on retrouve en plein le problème là, non ! Ce n'est pas l'anonyme. Ce n'est pas de l'universel. Un événement, c'est au contraire extraordinairement singulier, et c'est individué. [79 :00] Voilà, il faut dire que l'individuation de l'événement, ce n'est pas du même type que l'individuation de la personne.

Là aussi, ça fait un sacré problème parce que le problème, il est en train de rebondir, au fur et à mesure qu'on le construit, à chaque instant on se dit on ne va plus le dominer, tellement il éclate dans des directions diverses. Si bien que je fais à nouveau une parenthèse. Je pense qu'on est en train de le tenir ce problème malgré toutes les parenthèses que je fais. Parce que les parenthèses, elles font partie de la construction du problème. Elles ne feront plus partie du problème. Vous pouvez laisser tomber après, mais pour se débrouiller dans le problème, il faut toutes sortes de détours.

Alors, en effet, il y a beaucoup d'auteurs, même je crois, le maximum d'auteurs. Le problème de l'individuation, c'est un autre problème, mais on l'a traité un an, une année ; j'y ai passé des mois là-dessus. J'étais content parce que ça m'intéressait bien. [*Il s'agit au moins d'une partie de des années 1976-77 et 1977-78 ; voir les séances 2 et 3 de ATP II (le 8 mars et le 3 mai 1977) et la séance sur le temps musical de ATP III (le 18 février 1978)*] -- Eh ben, c'est..., il y a énormément d'auteurs [80 :00] -- si on fait à nouveau une recherche de sources -- énormément d'auteurs pour qui l'individuation, au premier sens du mot, ça ne peut être que l'individuation d'une personne ; je dis, l'individuation d'une personne.

Bon, voilà, j'ai un texte de Leibniz qui me revient à l'esprit. Il dit : bien sûr, il y a toutes sortes d'emplois du mot « un », « une » ; il fait une réflexion sur l'article indéfini où il dit : « un », « une », c'est une série de degrés hiérarchiques. Quand je dis une armée, c'est ce qu'il appelle "un pur être de collection", c'est un abstrait. Quand je dis une pierre, c'est déjà plus individué selon Leibniz. Quand je dis une pierre, une bête, un animal, c'est encore plus unifié, individué. [81 :00] Et il lance sa grande formule : « être un, c'est être Un ». Vous voyez ? Être « Un »

souligné. Un, c'est être, « Un » souligné. « Être un, c'est être Un ». Bon, on est d'autant plus, qu'on est plus « Un ». Ça revient dire que ce qui est fondamentalement "être", c'est la personne.

Donc, beaucoup d'auteurs ont pensé que le secret de l'individuation était du côté de la personne. Et finalement, ils diront que l'événement n'a d'individuation que : ou bien par dérivation, ou bien par fiction. C'est une individuation fictive ou dérivée. Elle suppose des personnes. Encore une fois, il n'y a que les Anglais. -- C'est curieux, [82 :00] cette histoire de "génie des nations". - Il n'y a que les c qui n'ont jamais marché là-dedans. Moi, je crois que beaucoup d'auteurs anglais, au moins passent, frôlent cette idée que : non, finalement le secret de l'individuation, ce n'est pas la personne, que la véritable individuation, c'est celle des événements. C'est une drôle d'idée.

Vous me direz : qu'est-ce qui se justifie ? On n'en est plus là. Oui, qu'est-ce qui vous va ? Est-ce que ça vous dit quelque chose ? Est-ce que ça vous parle ? Qu'est-ce qu'ils veulent dire ? Ils veulent dire que même les personnes -- ils font la dérivation inverse -- ils disent que même les personnes sont individuées à la manière d'événements. Simplement ça ne se voit pas ! On a tellement de mauvaises habitudes, on se prend pour des personnes. Mais on n'est pas des personnes. On est à notre manière des petits événements. Et si on est individué, c'est à la manière d'événement, [83 :00] ce n'est pas à la manière de personnes. C'est curieux ; vous me direz, bon, mais il faudrait définir l'événement, personne... Non, je fais appel aux résonnances que les choses..., suivant ce que vous direz, la définition de l'événement, va changer singulièrement.

Qu'est-ce que c'est qu'une bataille ? Qu'est-ce que c'est un événement ? Un événement, ah, tiens la mort ! C'est quoi ? C'est un événement ? Quelle est le rapport de l'événement et de la personne ? Une blessure, c'est un événement ? Oui, si je suis blessé, une blessure, c'est un événement. C'est l'expression de quelque chose qui m'arrive ou qui m'est arrivé. Bon. Comment s'est individuée une blessure ? Est-ce que c'est individué parce qu'elle arrive à une personne ou bien est-ce que j'appellerai « personne » celui à qui elle arrive ? Compliqué. [84 :00]

Vous vous rappelez peut être, ceux qui étaient là, il y a je ne sais pas combien de temps, j'avais passé très longtemps à poser la question suivante : qu'est-ce que c'est de l'individuation d'une heure de la journée. Qu'est-ce que c'est que l'individuation d'une saison ? Qu'est-ce que c'est que ce mode d'individuation qui, à mon avis, ne passait pas du tout par les personnes ? Qu'est-ce que c'est que l'individuation d'un vent ? Lorsque les géographes parlent du vent. Tiens, justement ils donnent des noms propres au vent.

Notre problème rebondit. Comprenez ? C'est le même problème dans lequel on est pris depuis le début, tout le temps, à des niveaux différents. Les uns diront : le nom propre c'est d'abord la personne. Et tous les autres usages du nom propre sont dérivés. Les autres, ils diront -- là autant faire son choix, je suis tellement de cet autre [85 :00] côté que j'essaie de dire -- mais non, vous savez, ce n'est pas comme ça... ça a l'air..., d'accord. Enfin ce n'est pas la première fois que ça a l'air et que ce n'est pas ça. Je crois vraiment que le premier usage du nom propre et que le sens du nom propre, il se découvre en dérivation avec les événements. Ce qui a été fondamentalement, ou ce qui est fondamentalement, indexé d'un nom propre, ce n'est pas des personnes, c'est des événements. Je veux dire avant, la personne, il y a évidemment toute cette région très, très curieuse parce que, les individuations s'y font d'une toute autre manière. [Pause]

J'invoquais le poème si beau de Lorca : « Quel terrible cinq heures du soir ! » Quelle terrible cinq heure du soir ! Qu'est-ce que c'est cette individuation ? Dans les romans anglais, [86 :00] je vous demande, juste de repérer ça, dans les romans anglais – je ne dis pas toujours -- dans beaucoup, chez beaucoup de romanciers anglais, les personnages ne sont pas des personnages. Tiens, on retombe dans Blanchot, avec heureusement, là, on le conforte, on se conforte avec lui. C'est les romanciers anglais, il n'en parle pas. Donc on a une autre source, peut-être pour donner raison à Blanchot. [Pour les références à ce type d'individuation et à Lorca, Brontë, et Woolf, voir Mille plateaux, pp. 319-321 et tout ce plateau 10 sur les devenirs]

Mais dans beaucoup de romans anglais, à beaucoup de moments, surtout aux moments principaux, les personnages ne sont pas traités comme des personnes. Ils ne sont pas individués comme des personnes. Par exemple, les sœurs Brontë ont une espèce de génie. Elles ont une espèce de génie surtout l'une -- je ne sais plus laquelle c'est, alors je m'abstiens. Je crois que c'est Charlotte. Je crois que c'est Charlotte, cette Brontë – [87 :00] ne cesse pas de présenter ses personnages comme... Ce n'est pas une personne. C'est absolument l'équivalent d'un vent. C'est un vent qui passe. Ou Virginia Woolf, c'est un banc de poissons. C'est une promenade. Ce n'est pas... Tiens, je retrouve le même cas, justement ce que Benveniste négligeait et traitait comme mineur : "Je me promène", c'est précisément, il suffit que je me promène pour ne plus être un "Je". Si ma promenade est une promenade, je ne suis plus un « je », je suis un événement. Celle alors qui a su faire ça à merveille, dans la littérature anglaise, c'est évidemment Virginia Woolf.

Virginia Woolf, dès qu'elle fait bouger un héros, il perd sa qualité de personne. [Pause] Grand exemple, dans Virginia Woolf, [88 :00] la promenade de Mrs Dalloway. « Je ne dirai plus : je suis ceci ou cela », conclut Mrs Dalloway. « Je ne dirai plus, je suis ceci ou cela... » Je ne dirai plus « je », j'ai un problème d'individuation. C'est très curieux, mais il faut se méfier des trucs. On n'en a jamais fini. On se disait au besoin, ah, bien, il y a un vague choix entre quoi et quoi ? Entre dire « je » et dire le néant, ou dire « je » ou dire "l'abîme indifférencié", la forme de « je » ou le "fond sans visage".

Il y a des auteurs, il y a des penseurs. Traitez-les comme des grands peintres ; quand je disais en philosophie il y a autant de création d'ailleurs, c'est comme la peinture, c'est comme la musique. Il y a des grands philosophes qui ont fonctionné dans ces coordonnées-là, la forme de l'individu ou l'abîme indifférencié. [89 :00] Et Dieu qu'ils avaient du génie ! un de ceux qui a poussé le plus dans cette direction, c'est Schopenhauer qui, là, chantait le malheur de l'individuation, mais l'individuation étant conçue comme l'individuation de la personne et l'abîme indifférencié. Et Nietzsche, jeune, sera pris là-dedans, et *La Naissance de la tragédie* en reste encore à ces coordonnées. Très vite, Nietzsche se dit qu'il y a une autre voie. Ce n'est pas une voie moyenne. C'est une tout autre voie qui bouleverse les données du problème. Il dit : "mais non, le choix, il n'est pas entre l'individuation de personne et l'abîme indifférencié. Il y a un autre mode d'individuation".

Or il me semble que précisément, c'est tous les auteurs qui tournent autour de cette notion très, très complexe d'événement. Une individuation de l'événement qui ne ramène pas une individuation de personne. [90 :00] En quoi il y a une morale ? Il y a une morale, partout, dans la personnologie que je décrivais tout à l'heure, il y a toute une morale. Comprenez ? Comprenez Benveniste est un moraliste du langage. C'est un moraliste du langage, simplement son

moralisme est un moralisme de la personne. Dans l'autre cas, il y a peut-être autant de morale, mais il se trouve que ce n'est pas vraiment la même. Ce n'est ni la même dignité, ce n'est pas la même sagesse, ce n'est pas la même dissipation, ce n'est pas la même non-sagesse, ce n'est pas... tout change, tout change.

Pourquoi ? Parce que si vous vivez que votre individuation n'est pas celle d'une personne, bon, mettons, pour reprendre que les termes que j'employais la dernière fois, c'est celle d'une tribu, par exemple. Je suis une tribu. J'ai mes tribus. Bon, j'ai mes tribus à moi. Donc vous allez me dire, mais « Tu as dit à toi », donc « Tu as dit j'ai ». Donc la tribu, c'est subordonné toi/moi. Ah non, toi/je. [91 :00] Je dirais non, vous n'avez pas compris, ne m'embêtez pas avec le langage ! Encore une fois, je dis comme tout le monde « le soleil se lève », alors je dis : « J'ai mes tribus ». Ben, mais il va de soi que dans la formule "J'ai mes tribus", ça n'est pas que j'ai une tribu subordonnée de « je » et à « mes », c'est-à-dire au pronom personnel de première personne qui est au possessif. C'est que « je », en fait, est individué sur le mode des tribus, c'est-à-dire une individuation qui n'est pas, qui n'est pas du tout l'individuation d'une personne.

Alors je dis, est-ce que ça ne change pas tout ? Là aussi, la question n'est pas de savoir qui a raison. Si l'on dit maintenant, eh ben, vous voyez, le nom propre, il désigne avant tout des événements. Il désigne des vents, il désigne des événements. Il ne désigne pas des personnes. C'est seulement secondairement et en dernier lieu qu'il désigne [92 :00] des personnes. C'est-à-dire on fait l'anti-Benveniste, mais ce n'est pas pour contrarier Benveniste. C'est parce qu'on tient un autre chemin.

Qu'est-ce que ça voudrait dire ? Pourquoi je me mets à parler de l'individuation par événement, par opposition à l'individuation ? A ce moment-là, j'ai dit presque l'individuation sur le mode de la personne, qu'est-ce que ce serait ? C'est uniquement, uniquement, une fiction linguistique, ça n'existe pas. -- Je dirais ça parce que j'en ai envie, parce que, bon, parce que... -- Evidemment à ce moment-là, tout personnologue, supposez ce que ce soit... si c'était vrai, évidemment la personnologue est tout entière une fiction, ou quoi. Bon, mais, qu'est-ce que ça peut vouloir dire ? Ça peut vouloir dire, eh ben voilà, il faudrait dire... vous savez, dans l'événement, c'est une drôle des choses, des événements parce qu'il faut distinguer, comme dans l'événement à son tour, il faut distinguer deux choses. [93 :00] On n'en aura pas fini de pousser nos distinctions ou de déplacer les distinctions.

Je suis blessé, aïe, aïe, aïe ! La blessure.... Un couteau s'enfonce en moi... [*Interruption de l'enregistrement audio*] [1 :33 :21]; [*Le segment omis (quatre phrases) est fourni dans la traduction de Graeme Thomson et Sylvia Maglioni, sans source*] : Ou bien la guerre s'éclate. Ici on a deux types d'événement. Il y a deux côtés... Je cite un auteur bien connu à Blanchot, Joë Bousquet.

[*Retour à l'enregistrement audio*] ... Joë Bousquet, c'est un auteur très curieux, c'est beau, c'est beau. Il a reçu une blessure, par l'éclat d'obus, pendant la guerre de 14-18. Il en est sorti -- il est mort il n'y a pas très, très longtemps -- il en est sorti, paralysé, immobile. Il a vécu dans son lit, il a beaucoup écrit, tout ça. Il n'a écrit pas du tout sur lui, heureusement. Il a écrit sur quelque chose, sur ce qu'il estimait avoir à dire. [94 :00] Et voilà une phrase de Bousquet qui paraît bizarre. Il dit « ma blessure », ma blessure me préexistait, j'étais né pour l'incarner". Il y a

beaucoup de choses. Qu'est-ce qu'il veut dire au juste ? Vous remarquez, seul quelqu'un de profondément malade, de profondément touché, peut tenir une proposition qui serait odieuse en tout autre bouche. Il faut bien que Bousquet ait son éclat d'obus, qui l'a paralysé complètement, pour pouvoir tenir à une pareille proposition. "Ma blessure me préexistait", ça paraît une espèce d'orgueil diabolique, ou quoi. "Je suis né pour l'incarner". -- Si la phrase vous dit quelque chose, acceptez cette méthode ; si la phrase ne vous dit rien, laissez tomber. Si la phrase vous dit quelque chose, on essaie de continuer. -- Qu'est-ce qu'il peut vouloir dire ?

S'il peut vouloir dire, il me semble [95 :00] qu'il explique si bien lui-même, on le sent bien, c'est qu'un événement n'existe que comme *effectué*. Il n'y a pas d'événement non-effectué. Ça, d'accord. Il n'y a pas d'"Idée platonicienne de la blessure". Mais en même temps, il faut dire les deux, il y a dans l'événement toujours une part qui dépasse, qui déborde sa propre effectuation. En d'autres termes, un événement n'existe que comme effectué, dans quoi ?

Là, je retrouve les termes qu'on employait tout à l'heure. Un événement n'existe que comme effectué dans des personnes et des choses, dans des personnes et des états de choses. La guerre n'existe pas indépendamment des soldats qui la subissent, indépendamment des matériels qu'elle met en jeu, c'est-à-dire [96 :00] effectuée dans les lieux qu'elle concerne, effectuée dans des états des choses et des personnes. Sinon on parle de quoi ? De quelle guerre... une pure idée de la guerre, qu'est-ce que ça veut dire ? Donc je dois maintenir que tout événement est de ce type. Et en même temps, je dois soutenir que dans tout événement, si petit qu'il soit, si insignifiant qu'il soit, il y a quelque chose qui déborde son effectuation. Il y a quelque chose qui n'est pas effectuable. [Pause]

Je ne peux pas aller trop loin. Qu'est-ce que ce serait, ce quelque chose qui n'est pas effectuable ? Est-ce que ce ne serait pas ce que j'appelais l'individuation propre à l'événement qui ne passe plus par les personnes ni les états de choses ? [Pause] Dans un vent froid, voilà, [97 :00] dans un vent froid -- si vous aimez le vent froid ou si... je ne sais pas -- il y a quelque chose, un vent froid n'existe pas en dehors de son effectuation dans quoi ? Dans des états de choses, exemple : la température qui le déclenche, qui l'entraîne, et dans des personnes, le froid éprouvé par des personnes, des animaux, etc.

Et pourtant quelque chose me dit -- peut-être, mais, ce serait très légitime que certains entre vous me disent : ah moi, ça ne me dit rien du tout, ça -- Quelque chose me dit qu'il n'y a pas de vent froid qui ne déborde pas... qui pourtant, est consubstantiel de cette part qui est celle de son effectuation.

Et c'est là... qu'il y a une espèce de..., à la lettre, quel que soit l'événement qui nous arrive, qu'il y a quelque chose qu'il faut bien appeler "la splendeur d'un événement", [98 :00] il déborde toute effectuation. A la fois il ne peut pas ne pas être effectué, et il déborde sa propre effectuation. Comme s'il avait un "en plus", un surcroît. Bon. Quelque chose qui déborde l'effectuation par les choses, dans les choses et par les personnes. C'est ça que j'appellerais la sphère la plus profonde de l'événement. Pas la plus profonde, le mot est mauvais puisque c'est plus un monde de la profondeur, voilà j'emploie n'importe quel mot.

Vous voyez, où je veux en venir ; à ce moment-là, on comprend mieux les phrases de Bousquet où il dit, "le problème, c'est être digne" -- alors là c'est toute sa morale à lui -- "être digne de ce qui nous arrive", quoi que ce soit qui nous arrive, que ce soit bon ou mauvais. Il y a presque à penser à... [99 :00] même si... même ceux qui savent un peu, à la morale stoïcienne, elle prend une autre allure, la morale stoïcienne. Accepter l'événement. Qu'est-ce que ça veut dire ?

Accepter l'événement, ça ne veut pas dire du tout se résigner : "mon Dieu, tu as bien fait", c'est pas du tout chez les stoïciens. Je crois qu'ils avaient une idée, ce n'est pas par hasard, que les Stoïciens, c'est les premiers chez les Grecs qui font une théorie de l'événement, et qu'il l'a poussé très, très loin la théorie de l'événement. Et ce qu'ils veulent dire précisément ça, que dans l'événement, il y a quelque chose qui nous appelle dans leur langage à eux ou il y a quelque chose qu'ils appellent "l'incorporel". L'événement, à la fois, s'effectue dans les corps et n'existe pas s'il ne s'effectue pas dans les corps, mais en lui-même, il contient quelque chose d'incorporel. "Ma blessure existait avant moi, je suis né pour l'incarner". C'est-à-dire, oui, elle s'effectue en moi mais elle contient quelque chose par qui ce n'est plus « ma » blessure. [100 :00] C'est « il » blessure.

Bon, on retombe dans Blanchot. Vous comprenez ? D'où "Être digne de ce qui nous arrive", quoi que ce soit, que ce soit la merde, que ce soit une catastrophe, que ce soit un grand bonheur, il y a des gens qui vivent sur le mode, ils sont perpétuellement indignes de ce qui leur arrivent. Que ce soient les souffrances, que ce soient les joies et les beautés. Je crois que ce sont des personnologues. Je crois que c'est ceux qui centrent, qui font le centrage sur la première ou la seconde personne, c'est ceux qui ne dégagent pas la sphère de l'événement.

Bon. Être digne de ce qui arrive, c'est une idée très curieuse, ou c'est un vécu très, très curieux. C'est-à-dire ne rien médiocriser, quoi. [101 :00] Il y a des gens qui médiocrisent la mort. Il y a des gens qui médiocrisent leur propre maladie, pourtant ils ont des maladies. Je ne sais pas, oui, enfin ils ont des maladies événements. Ben, il y a des gens qui rendent tout sale... comme le type qui écrit "suicidez-vous". Voilà une formule de médiocrité fondamentale. Ce n'est pas quelqu'un qui a un rapport avec la mort, absolument pas. Les gens qui ont un rapport avec la mort, ils ont au contraire un culte de la vie qui est autre chose et ils ne font pas les petits cons comme ça.

Alors, bon, comprenez ? C'est ça être digne de ce qui arrive, c'est dégager dans l'événement qui s'effectue en moi ou que j'effectue, c'est dégager la part de l'ineffectuable. [101 :46] [Fin de la transcription *La Voix de Deleuze/Paris 8*] ... Oui ?

Une étudiante : [*Question inaudible, à propos de Blanchot et le suicide*]

Deleuze : Blanchot le dit très fort pour la mort ; lorsqu'il parle du suicide. Blanchot dit que dans le suicide, il y a une opération qui fondamentalement [102 :00] est de mauvaise foi parce que dans le suicide, il y a une espèce d'effort désespéré pour effectuer et pour rendre l'événement « mort » [comme] totalement effectué, c'est-à-dire l'épuiser par une effectuation, puisque Blanchot ne cesse pas de dire, vous ne pourrez jamais séparer deux morts, la mort qui s'effectue en moi et dont je suis plus ou moins près, plus ou moins proche, et ce qu'il y a d'ineffectuable dans la mort, et c'est ce qu'il y a d'ineffectuable dans la mort qui m'empêche de me tuer. [Pause] Et il y a une espèce alors de culte de la vie... [Fin de la transcription]

*Thomson/Maglioni*] qui en effet ne les empêche pas... Si vous pensez aux cas d'euthanasie, etc., ça rentre très bien, le cas d'euthanasie, ça me paraît précisément le contraire du suicide ; c'est d'une certaine manière le culte de la vie, c'est une espèce de très grand... [103 :00] Enfin, c'est trop compliqué... Oui ?

Un étudiant : J'ai vu un film très bien il n'y a pas très longtemps de Louis Malle, "Le feu follet" [1963], un des premiers ; il est très bon d'ailleurs, enfin, peu importe... Et enfin, il se suicide et enfin il dit, c'est positif, le suicide ; il y a un suicide positif aussi, comme vous dites, il y en a un dégueulasse, et le suicide d'un être, c'est qu'il se détruit pour s'imposer...

Deleuze : Je ne sais pas si...

L'étudiant : Vous ne croyez pas ? *[Rires]*

Deleuze : Je ne crois pas qu'il y ait le suicide pour s'affirmer. Je crois qu'il y a énormément de suicides, oui, pour faire chier les autres.

L'étudiant : Il y a des suicides heureux. Vous ne croyez pas qu'il y a des suicides heureux ?

Deleuze : Non, parce que ce n'est pas des suicides.

L'étudiant : *[Propos indistincts]*... Vous dites des choses que je ne disais pas...

Une étudiante : *[Propos indistincts ; commentaire sur des suicides volontaires]*

Claire Pernet : Il y a des hôtels de luxe aux États-Unis...

Deleuze : C'est vrai, ça, c'est ...

Pernet : Il y a des hôtels de luxe aux États-Unis où on paie pour...

L'étudiante : *[Propos indistincts]* [104 :00]

Pernet : Oui, tu choisis ta mort, et tout est orchestré...

Deleuze : Cela a, au moins, quelque chose de commun, à savoir, c'est, ça fait vraiment partie du culte de la mort, cette espèce de *[mot indistinct]*. Que ce soit, vraiment, que ce culte de la mort fasse partie de notre manière de vivre sociale aujourd'hui, c'est évident, et c'est ce que j'appelais... Je vous dis, je ne vois vraiment pas d'autre définition, le fascisme, le fascisme, que ça. C'est une entreprise du culte de la mort ; que les autres passent, et j'y passerai après ; les autres d'abord, moi ensuite. Ça c'est fondamental, c'est fondamentalement dans le fascisme, ça. Et ce n'est pas, je vous disais, ce n'est pas une proposition de idéologie. Si bien que quand vous voyez un type dire « Vive la mort ! », même s'il se prend pour un artiste, moi, je ne vois en lui qu'un lamentable petit fasciste parce que c'est ça qui mène, quoi, c'est ça qui mène... Il s'agit toujours finalement de la mort des autres, et même dans certains cas de suicide, c'est la mort des autres qu'on cherche.

Comtesse : Il y a un problème qu'on peut poser dans ce que tu dis, c'est-à-dire [105 :00] dans le « être digne » de l'événement, parce que ça, quelqu'un qui est digne de l'événement peut dire, par exemple, des gens justement comme Kafka, comme Bousquet, comme Blanchot, etc., parce que ce sont des écrivains qui pensent à autre chose. Seulement, il y a parfois certains — il s'agirait de ne pas l'oublier — qui ne peuvent pas être dignes de l'événement, c'est-à-dire que l'événement qui leur arrive, qui fait irruption, par exemple, chez un fou, c'est un événement qui n'est pas simplement dans une sorte de dedans [*mots indistincts*]... C'est littéralement une ligne du dehors, une ligne de folie [106 :00] dans lequel, dans laquelle, par exemple, le fou peut — ça, c'est son risque, il n'y peut rien, c'est une contrainte — s'absorber ou non.

Par exemple, je pense au dernier, c'est bien un moment que j'ai vu ça, le dernier film de Werner Herzog, "Woyzeck" [1979]. Woyzeck, il est par son dedans un exclus de la société, de Marie, de l'homme, etc., et il entend, et ça, c'est un événement, il entend dès le début du film quelque chose qui monte de la terre, qui monte de la terre et qui n'est ni un bruit, ni une conversation, ni un rumeur, ni un murmure, et qui est quelque chose qui a rapport à l'inaudible. Et quand il entend justement cet inaudible, cette espèce de chose qui déborde de tout, à ce moment-là, il est dans un événement, et dans cet événement, [107 :00] [il est] branché ou connecté avec un flux de folie qui est littéralement un flux du dehors, et à ce moment-là, qui fait une sorte de répartition qui le rend fol, et ça, il ne le décide pas non plus, c'est-à-dire, la terre est en feu, mais moi, je suis glacé, autrement dit, l'événement qui est rapporté à une sorte de bloc [*mot indistinct*] de feu et de bloc de glaciation en lui. C'est-à-dire, là, il s'enfonce dans une ligne du dehors qui est la ligne de la folie, et il arrive à la fin, à ce moment-là, à l'intérieur du bloc éveillé par l'événement à entendre, dans une magnifique scène, dans un champ d'air, du dernier Herzog, non pas l'inaudible, mais la voix inaudible, pas le chant de la terre, pas le chant musical de la terre, par exemple, mais la voix [108 :00] de la terre, la voix de la terre qui le pousse à tuer. Et le dernier Herzog, il a tué Marie, à l'occasion, et au dernier Herzog, qui, après le meurtre (de Marie), il éprouve là un autre événement, le réchauffement, comme si le meurtre le faisait passer d'un état à un autre, l'homme de la glaciation, le réchauffement, la recomposition entre eux.

Donc, il y a là... on pourrait multiplier des exemples. Là, c'est un exemple de folie, mais il y a certains événements où il n'est plus possible de maintenir la clôture ou le dedans, où il y a une absorption complète dans un flux du dehors, et ça, c'est justement l'immaîtrisable même, l'indécidable de l'événement pour justement [*mot inaudible*].

Deleuze : D'accord, écoute, là, par parenthèses, si tu ne l'as pas fait, tu n'as pas vérifié dans, si ce n'est pas tellement net dans le texte, dans le film de Herzog, tu n'as pas vérifié dans le texte de [Georg] Büchner, s'il y a [109 :00] l'équivalent sur froid et feu ?

Comtesse : Non.

Deleuze : Il faudrait... Tu l'as ?... Que je regarderai, moi... Tu ne le connais pas ? Et ce qui te donne raison, c'est que c'est dans la clairière dont tu parles, c'est là où il y a le rond des champignons, le rond des sorcières, non ?... Dans le film, c'est repris... la trace des champignons circulaires, là que Woyzeck voit ?

Comtesse : Il parle des champignons...

Deleuze : Il parle des champignons, oui, oui, oui... Finalement, ce que tu fais, il me semble, là je serais très en accord, sauf sur des points de détail, ce n'est pas la peine de... Ce que tu fais, c'est presque la jonction de ce qu'on fait aujourd'hui et ce qu'on faisait la dernière fois parce que là, ce que tu appelles l'événement de la folie, quand le type est complètement coincé, et peut être très bien saisi de ou bien d'une rage suicidaire ou bien d'une rage meurtrière, qu'est-ce qui se passe là ? C'est vraiment ce que j'ai essayé d'analyser, il me semble, la dernière fois sous la forme [de] cette espèce de conversion, tout d'un coup, cette conversion, mais [110 :00] abominable, terrifiante, d'une ligne de fuite qui, étant barrée, se précipite dans une ligne de destruction. Alors ça, il me semble que la dernière fois, j'ai essayé de dire ce que là, tu as essayé de dire aujourd'hui à ton tour et avec ta manière à toi... [Quelqu'un parle] Oui ?

Un étudiant : *[Propos inaudibles]*

Deleuze : Quoi ?

L'étudiant : *[Propos inaudibles, à propos de « être digne » et de la morale]* [Rires]

Deleuze : Ecoute... Là, là, je prends cet exemple, cet exemple de ce que tu viens de dire parce que ça me paraît typique. C'est vraiment la méthode que...

L'étudiant : *[En interrompant, propos inaudibles]*

Deleuze : Je comprends bien, mais toute, toute l'intervention revient à prendre au sérieux un mot. Moi, je vous en supplie... Si c'était mon testament, je vous dirais cela : quand vous écoutez quelqu'un et quand vous parlez à votre tour, ce n'est pas les mots, je t'assure, eh ? [111 :00] Si tel mot vous paraît avoir telle connexion, vous en connaissez un mot, mettez vous-même un autre mot. Parce que la question... J'aurais pu dire aussi bien, à mon avis, « morale », ben oui. Et quel mal y a-t-il ? il y a bien morale partout, oui, il y a de la morale partout. *[Pause]* Quand Nietzsche dit « A bas la morale ! », par-delà le bien et le mal, il ajoute immédiatement et dans la même phrase, mais attention, ne soyez pas des débiles, ne soyez pas comme le type qui dit « Suicidez-vous ! » Par-delà le bien et le mal, ça n'empêche pas et ça ne veut surtout pas dire « par-delà le bon et le mauvais ». Bon, il veut dire, le bien et le mal, c'est en effet la mystification ; il ne veut pas dire, tout se vaut. Il n'a jamais pensé ça, Nietzsche. Là, c'est vraiment, c'est des Nietzscheens de bazar, qui croient que Nietzsche est celui qui dit, « tout est permis », tout ça. Bon.

Alors, si vous n'aimez pas le mot « morale » et si vous pensez que la morale est fondamentalement indexée sur la personne -- je veux bien qu'on dise ça ; on peut tout dire -- eh ben, [112 :00] vous allez trouver un autre mot *[Pause]* pour ce qui fonctionne comme « morale » indépendamment des personnes. Or là, en effet, il y a un mot, qui a sa tradition et qui n'est pas le même mot « morale », c'est le mot « éthique ». *[Pause]* Ce n'est pas par hasard que Spinoza a écrit non pas « une morale », mais « une éthique ». Pourquoi ? Ce n'est pas la même chose, en effet, et ce n'est pas par hasard parce que Spinoza, c'est celui qui dit avant Nietzsche, « bien et mal ne signifient strictement rien ». *[Pause]* Mais Spinoza, il ne dit pas aussi, il ne dit pas « dès lors, tout se vaut ». Il dit, en effet, le bon et le mauvais... la formule, quand elle a un sens, le bien et le mal ne signifient strictement rien, est une formule qui veut dire explicitement et qui dit

explicitement que la vraie différence passe entre le bon et le mauvais, et que la différence du bon et du mauvais ne coïncide pas avec celle du bien et du mal, et là, il y a une différence fondamentale. [113 :00]

L'art de distribuer le bon et le mauvais ou d'organiser ce couple bon-mauvais dans sa différence avec le bien et le mal, c'est ça que Spinoza appelle « une éthique », donc qui dira, « très bien, je ne fais pas de morale » ; il dira, « je fais une éthique ». Vous pouvez garder le mot « morale » si ça vous intéresse. Il suffit de dire, bon, il y a une morale du bon et du mauvais ; vous pouvez dire, ah bon, ce n'est pas une morale, c'est une éthique. Bon, aucune importance, tout ça.

Pourquoi est-ce que quand même le mot « éthique » a une espèce d'intérêt ? Parce que « ethos », c'est un mot intéressant, et « ethos », c'est, c'est... vraiment, vous le voyez aujourd'hui dans ce qu'on appelle l'éthologie. C'est un concept très compliqué, cette discipline qui s'occupe des animaux sous le nom d'éthologie. « L'éthos », c'est plusieurs choses : c'est les modes de vie, les modes de vie ; les territoires ou les lieux -- C'est une notion très complexe -- [114 :00] les séjours et les lieux, les modes de vie ; comment s'articulent les territoires et les modes de vie. Ça nous parle, en effet, de tout à fait autre chose que ce qu'on entend par « morale » au sens traditionnel. Mais « morale » au sens traditionnel, ça renvoie aussi à « mœurs », et les mœurs, [Pause] c'est très lié à... [Deleuze ne termine pas la phrase] Alors, au choix, oui...

Alors, je voudrais juste conclure toute cette séance, cette dernière séance, en disant, j'ai presque fait en plus que je, que je fais, que je proposais. Voyez maintenant, et je voudrais maintenant que soit plus clair ce que nous dit Blanchot dans ce petit texte. Ça revient à dire [Pause], ce schéma anti-personnologique, ça revient à dire « je » et « tu » finalement ne sont que des fictions, c'est des fictions linguistiques. [Pause] Il faut les dépasser vers un « il ». [Pause] [115 :00] Mais le « il » à son tour, ce n'est pas le « il » de la troisième personne. Il faut dépasser le « il » de la troisième personne vers le « il » de l'événement. [Pause] Et enfin, si le « il » de l'événement est plus profond que le « il » de la troisième personnes, c'est parce que l'événement, si profondément soit-il effectué dans les personnes et nécessairement effectué dans les personnes, contient une part de l'ineffectuable qui est constitutif, et le « il » dont parle Blanchot, c'est le « il » de l'événement. [Pause]

Or je dis, mais Comtesse l'a fait, il me semble, dont je n'ai plus à dire beaucoup, ce que j'ai appelé la dernière fois, je pourrais dire, qu'est-ce que c'est une ligne de fuite ? Une ligne de fuite, c'est précisément la ligne ou le [116 :00] le mouvement qui va de l'assignation des personnes à cette fuite périphérique, à cette tension d'un tenseur, c'est-à-dire qui va vers le « il » de l'événement. Et ça, c'est le caractère positif de la ligne de fuite ; alors, qu'elle puisse tourner en ligne de destruction, par rabattement sur les personnes ou bien dans le cas que disait, que évoquait Comtesse, lorsque précisément cette ligne de fuite se trouve barrée, etc., oui, oui, tout est possible, y compris le pire... Voilà.

Eh bien, l'année prochaine, je ne sais pas ce qui se passera, je ne sais pas si Vincennes restera Vincennes, ni ce qu'on fait, mais enfin, bon... [Pause] Oui ?

Un étudiant : Est-ce que vous savez ce que vous ferez en cours ?

Deleuze : L'année prochaine, je ne sais pas parce que je pourrais faire vraiment... j'espère toujours [117 :00] que viendra un jour où je pourrais organiser – je ne sais pas encore bien. Je me dis, pourquoi pas, il faudra faire, vraiment, retrouver quelque chose de nouveau, me sortir de ce que je vous propose depuis quatre ou cinq ans, là – je me dis, pourquoi pas repartir à zéro ? Mon rêve, ce serait de faire un cours sur « Qu'est-ce que la philosophie ? », comme ça, « Qu'est-ce que la philosophie ? » [Rires] bon, où là, j'essayerai de dire en quoi la philosophie, c'est la création des concepts, qu'est-ce que ça veut dire créer des concepts, tout ça. Mais on verra. Ça dépendra tellement de... ça dépendra tellement des, des gens... parce que je tiens à dire – là ce n'est pas une dernière flatterie que je vous fais – c'est évident que ce dont je parle, je ne peux en parler que dans la mesure où vous êtes là. Je ne peux pas en parler devant... bon, c'est évident... [Bruit de mouvement ; fin de l'enregistrement] [1 :57 :53]