

Gilles Deleuze

Sur le cinéma: une classification des signes et du temps

5ème séance, 14 décembre 1982 (cours 26)

Transcription : [La voix de Deleuze](#), Hamida Benane (1ère partie); Pimentel Elen Brandao, Relecture-correction : Emmanuel Péhau (2ème partie); et Viara Coleva Georgieva et Clara Guislain (3ème partie); révisions supplémentaires à la transcription et l'horodatage, Charles J. Stivale

Partie 1

...si l'on entend même le cinéma, vous n'avez pas été sans lire récemment, les déclarations d'un grand auteur, d'un grand metteur en scène -- mais qui est un moins bon penseur que metteur en scène, et qui déclare -- alors, c'est la vieille rengaine qui recommence -- « le cinéma n'a plus rien..., il n'y a plus de récit, donc le cinéma ne peut que réciter sa propre histoire et prendre pour objet son histoire », hein ?

Un étudiant : [*Commentaire inaudible*]

Deleuze : [*Il rigole*] Tu veux dire qu'il était ivre ? Mais c'était vraiment la première fois que des propositions aussi éhontément hégéliennes étaient tenues jusqu'à maintenant, alors tout y était passé : la poésie ne peut plus être que sa propre histoire, et sa propre réflexion, la philosophie ne peut être que la réflexion de la philosophie et l'histoire de [1 :00] la philosophie, etc., etc. Mais bizarrement, on ne l'avait pas dit pour le cinéma, il a fallu qu'un Allemand le dise, c'est forcé.

Mais c'est marrant, ce thème, d'abord c'est nul comme thème, l'idée, l'idée, et toutes ces théories sur le récit, qui n'a plus qu'à se réciter lui-même, cette réflexivité de l'œuvre sur soi, c'est d'un fatigant ! Ou ce thème de l'œuvre dans l'œuvre, mais je veux dire c'est, c'est impudique, c'est impudent, c'est impudent. Ressasser des trucs comme ça qui n'ont jamais étaient vrais, c'est très curieux. Ah, le monde n'est pas gai, hein ?

Alors c'est la tranquille assurance des gens qui disent des trucs comme ça, en pensant même -- ça va tellement loin -- qu'ils arrivent à penser qu'ils disent quelque chose de nouveau, [2 :00] en disant qu'il n'y a rien de nouveau. Ça se complique, ils sont fatigués. Au lieu de faire leur boulot, je veux dire, vous comprenez, ce qu'il y a bien dans la philosophie, c'est qu'elle n'a pas, elle ne contient pas un gramme de plus de réflexion que les autres disciplines, c'est ça qui est bien dans la philosophie. Alors, au contraire, si on met de la philosophie partout, à ce moment-là, toutes les choses deviennent des processus d'autoréflexion, et voilà qu'on va nous dire que la peinture est réflexion sur la peinture, que la musique est réflexion sur la musique, que le cinéma est réflexion sur le cinéma. Mais on n'a jamais rien fait avec de la réflexion, surtout pas de la philosophie, jamais, jamais. Ouais, triste monde, ben oui, [3 :00] c'est forcé !

Moi, ça m'a toujours paru -- j'espère que beaucoup d'entre vous aussi - mais tous les thèmes qui

consistent à nous dire : écrire, c'est finalement se demander « qu'est-ce qu'écrire ? », ou « comment écrire ? », ou « est-il possible d'écrire ? », « écrire, c'est la confrontation avec la page blanche », tout ça, ça m'a toujours paru, je ne sais pas, vraiment des mauvaises plaisanteries. Je me dis, mais, qu'est-ce que... ça ne va pas la tête ? Ça ne va pas ? Curieux. C'est la vie. Il faut tout supporter. Il ne faut pas avoir l'air de dire que ce n'est pas vrai parce que là-dessus, on se trouverait dans des situations impossibles. Il faut dire : « Très bien, allez-y ». Ça ne risque pas d'aller loin [4 :00] de toute façon [Rires] Oui, en effet, c'était étonnant parce que le cinéma était épargné ; eh ben, depuis quelques mois, il ne l'est plus ! Au moins comme il a une courte histoire, lui ça ira plus vite ! Bon allez, on travaille.

Georges Comtesse : À propos d'ailleurs de ce que tu dis là, sur le Tout et sur l'Ouvert, il me semble que tu avais essayé de dire que le seul point d'accord entre Bergson et Heidegger était justement [5 :00] sur la question du Tout et de l'Ouvert. Ça fait problème ça !

Deleuze : Cette comparaison ?

Comtesse : Oui, parce que l'essence de la vérité, lorsque Heidegger dit que l'important, c'est de laisser être l'étant, c'est-à-dire la possibilité de s'ouvrir à l'Ouvert, il ne veut pas dire l'Ouvert comme Tout. C'est simplement ce que la pensée métaphysique ou philosophique, dès sa différence originaire, entre l'être et l'étant, l'essence ou [6 :00] l'apparence, et l'apparence, cette différence n'est pas simplement la différence de l'oubli de l'Ouvert. C'est que l'ouverture à l'Ouvert n'est pas forcément -- et c'est ça qui est impensable pour un philosophe -- l'ouverture à l'Ouvert n'est pas, n'est pas immédiatement et forcément l'Apparaître de l'être, l'Apparaître dans cette différence avec à la fois l'apparence et l'apparition phénoménale, parce que ce que justement la pensée métaphysique ou philosophique avec sa différence originaire entre l'être et l'oubli, ne pense pas l'oubli de ce qu'on oublie, c'est que dans [7 :00] l'Ouvert lui-même, l'Ouvert lui-même peut se fermer. Autrement dit, qu'il y a un refus, un jeu, le jeu du temps. Si l'être est le temps, comme dirait Heidegger, l'impensé de toute la philosophie, que l'être soit le temps, et c'est ça qui forme justement le retournement, l'équerre ou le tournant et le surmontement même de la métaphysique au-delà de son achèvement, eh bien, c'est que dans l'être, dans la pensée même de l'être, il y a la pensée d'un « retrait » énigmatique dans sa dispensation même, c'est-à-dire, que la production justement de la présence lumineuse hors du latent, si c'est possible, cet avènement justement [8 :00] de la présence lumineuse, il y a dans l'avènement un étrange déroberment, c'est-à-dire qu'à la fois, Heidegger pense le jeu énigmatique de « l'être comme temps », mais aussi poétiquement l'énigme de ce jeu, c'est-à-dire ce latent dont précisément d'être hors de lui, susciterait l'avènement de l'être comme lumière. C'est pourquoi, il n'est pas peut-être soutenable ou possible d'identifier ou de faire, disons, un pont entre Heidegger et Bergson qui malheureusement en reste lui à la métaphysique, et peut être pire que la métaphysique, c'est-à-dire, « la mystique ».

Deleuze : [Il rigole] Je te reconnais, [9 :00] tout ton développement est excellent, la conclusion exprime un goût que je... un goût tout philosophique. C'est-à-dire ça consiste à me dire « comment vas-tu oser reprocher Bergson que je n'aime pas, à Heidegger que j'admire ? ». Ça c'est ton affaire. Moi, je répondrais juste deux choses : toute ton analyse est très juste sur Heidegger, mais première règle, il ne faut pas transformer une grosse remarque en fine remarque. J'appelle « grosse remarque » ce que je disais et qui me paraît rester entièrement valable, à savoir

si vous cherchez dans l'histoire de la philosophie quels auteurs ont liés profondément d'une manière originale -- mais pas la même, je disais, pas la même -- mais ont, au moins, en commun d'avoir lié les trois notions de Tout, temps et Ouvert, à ma connaissance je n'en vois que deux : Bergson et Heidegger, [10 :00] ce qui me paraît suffire à faire une comparaison à un niveau gros.

Quant à tout ce que tu as dit sur Heidegger, c'est absolument juste, mais ne pas voir que chez Bergson, -- avec de tout autres concepts évidemment, et une tout autre terminologie, il y a fondamentalement dans la durée quelque chose qui, au moment même où elle est l'objet de l'intuition, est aussi son « retrait » et le mouvement par lequel elle se dérobe -- ne pas voir ça dans Bergson, c'est simplement dire que tu ne t'intéresses pas du tout à Bergson. Les textes de Bergson sont tellement formels, à savoir que notre durée psychologique, c'est-à-dire celle qui nous est révélée, n'est que, en même temps, le mouvement par lequel les autres durées [11 :00] qui, en fait, constituent vraiment la durée comme Tout, à savoir par lequel les autres durées se dérobent, au point que pour atteindre à l'essence de la durée, il faut dépasser ce qu'il appelle « la condition humaine ». Chez Bergson, il n'y a pas la durée qui est à donner ; elle ne cesse pas de se dérober en se donnant, la durée, ce qui ne m'autorise pourtant à faire aucun rapprochement Bergson-Heidegger au-delà de ce très gros rapprochement.

Je disais, eh ben oui, c'est quand même curieux, ces deux auteurs très indépendants l'un de l'autre. Je ne sais pas si Heidegger a lu Bergson ; peut-être qu'il a lu Bergson, enfin, ça ne l'a pas beaucoup marqué, ce n'est pas sa propre tradition. C'est curieux, parce que Heidegger, il est arrivé à ce lien -- il me semble -- totalité, ouverture, temporalité, par une certaine tradition que tu dis, très bien, finalement, très poétique, [12 :00] poético-philosophique. Bergson, à mon avis, y est arrivé très bizarrement, par beaucoup plus par une réflexion sur le vivant : si le vivant ressemble à une totalité, si le vivant est un Tout, c'est précisément parce qu'il est « ouvert » au monde alors que les gens disaient au contraire avant, que si le vivant ressemble à un Tout, c'est parce qu'il est un microcosme qui reproduit le grand Tout fermé. C'est en inversant, c'est en tordant la métaphore traditionnelle, c'est par une réflexion sur le vitalisme, à mon avis, que Bergson arrive à sa conception du Tout fondamentalement ouvert. [Pause] Bon, on y va ? On continue.

Alors vous voyez, j'en suis toujours, mon rêve, ça serait d'arriver, il faudrait que j'aie assez vite parce qu'il faudrait pour les vacances de Noël en avoir fini [13 :00] avec tous ces problèmes image et signe, et forcément on a traîné. Alors, voyez, après m'être déshonoré la semaine dernière, puisque j'ai passé deux heures à dire que Peirce était un admirable philosophe anglais, et que quelqu'un à la fin m'a signalé gentiment qu'il était américain, [Rires] je me suis senti évidemment, je me suis dit : jamais plus, ils ne me croiront rien de ce que je vais leur dire, après une erreur comme ça. Aussi je ne parlerais plus que de penseurs « anglo-saxons », [Rires] et tout ce que je disais sur les mérites particuliers de la philosophie anglaise devait évidemment s'entendre des mérites particuliers de la philosophie anglo-saxonne ou anglo-américaine. Bien, alors... mais ça m'a embêté alors quand même ; j'étais malheureux. Évidemment vous comprenez, il est né à Cambridge, moi j'ai mal lu, [14 :00] j'ai mal lu ; mais évidemment, il y a un Cambridge en Amérique, c'est grotesque tout ça. [Rires ; *les étudiants lui parlent*] Quoi ? Il y a un Moscou ? Il y a un Paris aussi, alors aussi je pourrais citer le fameux philosophe français s'il y a un Américain qui est né à Paris, bon. Peu importe, enfin peu importe, non, non, non, pas peu importe. Voilà.

Alors, voyez, on a selon Peirce nos deux premiers types d'images : Priméité, Secondarité, ça, je suppose que c'est devenu très clair ; si je fais déjà un petit tableau, je dis Priméité, ça renvoie à ce que nous appelions dans nos analyses précédentes : images-affection, et ça enrichit beaucoup tout ce que nous pouvions dire sur l'image-affection. Là, il y a une coïncidence. [15 :00] Comme catégorie, la Priméité... Non, plutôt comme modalité, vous savez, si j'essaie de situer la modalité au sens des modalités de jugement, il y a trois modalités du jugement dans la philosophie classique : le possible, le réel, et le nécessaire. Du point de vue de la modalité, la Priméité, c'est le possible. Du point de vue de ce qu'on pourrait appeler la quantité, et non plus la modalité -- la Priméité, on a vu, là, on prenait un peu d'initiative, de distance par rapport à Peirce -- mais la Priméité, c'est la singularité, [Pause] et j'ajouterais, du point de vue des actes de l'esprit, la Priméité, c'est [16 :00] l'expression. [Pause] Les caractères de la Priméité c'est, nous l'avons vu, c'est : qualité, potentialité, conscience immédiate... [Interruption de l'enregistrement] [16 :28]

... [La Secondéité], ça correspond tout à fait à notre image-action. [Pause] La modalité correspondante, c'est le réel ; la quantité correspondante, c'est l'individualité ; [Pause] [17 :00] l'acte correspondant de l'esprit, c'est la position ou l'opposition. [Pause] Les caractères de la Secondéité c'est : l'état de choses ; le fait ou le duel ; l'expérience, l'expérience comprise comme la part de l'événement qui s'actualise, ou comme le passage d'un état de choses à un autre état de choses.

Un étudiant : [Inaudible] [18 :00]

Deleuze : Non, ce n'est pas des catégories ça, c'est des points de vue sur les catégories. Les catégories, c'est Priméité, Secondéité et Tiercéité ; alors, les points de vue sur les catégories, c'est la modalité, qui nous donne possible, réel, et on verra pour Tiercéité ; la quantité : singularité et individualité ; et l'acte de l'esprit qui nous donne : expression, position ou opposition.

Eh ben, il nous reste maintenant cette troisième catégorie de Peirce, ce troisième type d'image, selon lui, ce troisième type d'Apparaître, qu'il appelle la Tiercéité. [19 :00] Et là, bon, on est bien forcé de laisser dans le vide quelque chose immédiatement, parce que si vous vous reportez à notre classification des images, telle que je la proposais l'an passé à l'exposé de Peirce, pour le moment, on ne voit rien qui lui correspond. Vous allez le comprendre immédiatement vu la manière dont Peirce définit la Tiercéité.

Je dirais que, pour lui, il n'y a pas de doute ; en tout cas, la Tiercéité a pour modalité le nécessaire. C'est encore les trois modalités du jugement : possible, réel et nécessaire. Elle a pour quantité, elle a pour quantité non plus le singulier ou l'individuel, mais le général, la généralité ; [20 :00] elle a -- on le comprendra, pourquoi au fur et à mesure -- pour acte de l'esprit, l'interprétation ou la compréhension ; c'est donc un ensemble très riche. Du coup, quels caractères vont définir la Tiercéité ? Qu'est-ce que c'est ? Ben, exactement comme je le disais, la Secondéité, c'est ce qui est deux par soi-même, la Tiercéité, c'est ce qui est trois par soi-même, c'est-à-dire, ce qui renvoie à autre chose. C'est un « un », qui renvoie à un « deux », et ça, ça serait la Secondéité ; il faut ajouter par l'intermédiaire d'un « trois », et ça, ça serait une Tiercéité. Ah bon, c'est ça une Tiercéité.

Seulement, il faut déjà [21 :00] préciser : cette Tiercéité, en quoi c'est un type d'image ? La réponse de Peirce, ce qu'il appelle la Tiercéité, c'est tout ce qu'on peut désigner, tout ce qu'on peut entendre sous le nom de « le mental », le mental. [Pause] « Les pensées ne sont ni des qualités, ni des faits », dit Peirce ; « les pensées ne sont ni des qualités, ni des faits », vous vous rappelez ? c'est-à-dire, ne sont ni de la Priméité, ni de la Secondéité. Une pensée est toujours une Tiercéité. La Tiercéité, je peux dire, bon, que c'est une image-pensée [22 :00] par différence avec l'image-affection et l'image-action. Bon, on ne l'a pas encore bien trouvé dans nos catégories à nous ; c'est pour ça qu'il va y avoir besoin de confronter, de mélanger tout ça. C'est le mental. Mais quand est-ce qu'il y a vraiment mental ? Quand est-ce qu'il y a vraiment trois ? Et pourquoi dès qu'il y a trois, il y a le mental ? Compliqué ! Et pourquoi pas plus que trois ? Beaucoup de questions nous viennent : pourquoi est-ce qu'il s'arrête ? Puisqu'il s'arrête en effet -- il pense que la Tiercéité épuise -- pourquoi pas un quatre, un cinq, un six ? C'est important tout ça. [23 :00]

Tiercéité, qu'est-ce que ça peut être au juste ? Je prends un morceau de papier, et puis un autre morceau de papier, et je les épingle, ou je mets un trombone. C'est un exemple qu'il prend. À première vue, c'est la constitution d'une Tiercéité ; j'ai un, deux et trois. C'est toujours de ça que partent les Anglo-saxons, par deux trucs comme ça. Ce n'est pas difficile. Je vois mes deux papiers avec une épingle ou un trombone. Est-ce que c'est de la Tiercéité ? Non, ça a l'air d'être une Tiercéité, Peirce dira, en empruntant le terme à la théorie des coniques en mathématiques, mais peu importe. Il dira : c'est un cas de [24 :00] Tiercéité dégénérée ; ce n'est pas de la Tiercéité ça. Pourquoi ça n'en est pas une Tiercéité ? Parce que vous pouvez très bien retirer la feuille B du trombone, et vous garderez le duo, la dyade feuille A et trombone, sans que rien n'ait changé dans la feuille A, ni dans le trombone. Vous auriez donc pu soustraire un des termes sans que les deux autres ne se soient affectés, vous me suivez ? C'est donc de la fausse Tiercéité.

Dans une vraie Tiercéité, vous ne pouvez pas soustraire un terme sans changer tout, tandis que là, [25 :00] ce qui vous montre que c'est de la fausse tiercéité, c'est que, encore une fois, votre papier A et le trombone restent tout à fait identiques, bien que vous ayez soustrait et vous ayez ôté la feuille B. C'est donc une Tiercéité dégénérée, ce n'est pas de la vraie Tiercéité. Et qu'est-ce que c'est qu'une Tiercéité dégénérée ? En fait, c'est un couple de dyades, un couple de duel, c'est de la Secondéité. Simplement vous considérez deux duels à la fois : vous considérez un premier duel, la feuille A et le trombone, et un second duel, la feuille B et le trombone. Avec deux duels qui ont un terme commun, vous pouvez toujours fabriquer une Tiercéité, seulement c'est une fausse Tiercéité. Vous n'obtiendrez jamais une vraie Tiercéité en multipliant [26 :00] des dyades, c'est-à-dire en multipliant des couples. Les couples, c'est la Secondéité. Vous pouvez multiplier des couples, vous ne sortirez pas de la Secondéité. Bien plus, la Secondéité, elle est faite de la multiplication des couples.

Autre exemple : [Pause] A jette l'objet B. C arrive et ramasse l'objet B. Pouvez-vous dire que A a donné, a *donné* B à C ? Non. Vous avez deux dyades, [27 :00] vous avez deux duels, vous avez deux Secondéités : première Secondéité, A jette la chose B ; seconde Secondéité, deuxième Secondéité, C ramasse B. Vous avez deux couples, vous avez deux dyades, vous n'avez pas une Tiercéité. Vous ne pourrez jamais obtenir une vraie Tiercéité -- c'est l'idée de Peirce -- à partir d'une combinaison de dyades.

Ça va nous avancer d'ailleurs, parce que vous sentez que son un, deux, trois, on risque immédiatement de lui dire, ah, ben une fois de plus, vous êtes hégélien, quoi. L'idée de Peirce, c'est que Hegel a bien dit : un, deux, trois, parce qu'il a eu un pressentiment, mais qu'il n'a pas du tout compris ce que c'était que la Tiercécité, que finalement il n'a [28 :00] jamais su aligner que des couples de dyades. Et c'est aussi ce que Peirce reproche à la logique, elle en est restée à la Secondécité, la logique. Et lui qui se prétend alors le créateur -- et c'est vrai historiquement -- d'une logique triadique, c'est-à-dire qui n'est plus bipolaire avec les deux seules valeurs du vrai et du faux, mais qui est tripolaire, il pense qu'il constitue, en effet, la logique propre du mental, donc il y attache énormément d'importance.

Autre exemple pour que vous compreniez bien : j'ouvre ma fenêtre le matin, et je me laisse tomber, et je pousse un pot de fleurs qui tombe dans la rue, donc A et B : A, je jette le pot de fleur sans regarder ; B, le pot de fleurs tombe. L'individu C passe à ce moment-là et reçoit le pot de fleurs, bon. [29 :00] Tout comme je disais tout à l'heure : est-ce que je peux dire, j'ai donné l'objet, lorsque j'ai jeté un objet qu'un autre vient ramasser, et que je disais non, c'est deux Secondécités. Là, est-ce que je peux dire : j'ai tué quelqu'un ? Sans doute, je me reprocherai cet accident malheureux, mais je n'ai pas tué quelqu'un à proprement parler. Il y a eu deux dyades : moi et le pot de fleurs qui tombe, l'autre et le pot de fleurs qu'il reçoit, deux dyades ayant un terme commun ne constituent jamais une Tiercécité. Mais alors, qu'est-ce qui constitue une Tiercécité ? Et vous pouvez aller à l'infini là comme ça, des duels, vous pouvez multiplier les duels, vous n'arriverez jamais à trois. [30 :00] Bon.

Alors, en revanche supposons des actes, voilà des actes que l'on peut considérer sous les expressions suivantes : je tue, Caïn tue Abel, je donne, j'échange, etc., etc. Alors on pourrait jouer à toutes sortes de jeux, d'exercices pratiques. Là, Peirce nous dit : ça c'est des Tiercécités. Pourquoi ? Pourquoi est-ce que, en effet, « je donne » -- voyez tout de suite la différence -- ce n'est pas jeter un objet qu'un autre vient ramasser. Je donne. [31 :00] Ah, bon. « Je tue », ce n'est pas jeter un pot de fleurs que l'autre reçoit comme ça. C'est attendre qu'il passe et puis pan ! Là, c'est une Tiercécité : j'ai attendu deux jours pour qu'il passe et quand il passait, [*Rires*], juste, juste, ouf, j'ai atteint la Tiercécité. Bon.

Quel est le caractère ? Remarquez, je disais, dans tous mes exemples précédents, c'était des Tiercécités dégénérées. Si on reculait en arrière, mais il ne faut pas trop, il y a aussi des Secondécités dégénérées. Selon Peirce, et ça pose un problème, ça posera un problème lorsqu'on osera une discussion de confrontation avec lui, selon Peirce, il ne peut pas y avoir de Primécité dégénérée. On comprend pourquoi, parce que ce qui est un par soi-même n'a pas de dégénérescence. [32 :00] Mais exemple de Secondécité dégénérée, exemple de vraie Secondécité : je dîne chez Pierre, sous-entendu, moi Paul, moi n'importe quoi, je dîne chez Pierre. Mais suivant la page rose du dictionnaire Larousse : « Lucullus dîne chez Lucullus », voilà une Secondécité dégénérée. Remarquez que dans notre langage, il y a plein de Secondécités dégénérées, plein de trucs comme ça. Bon, mais peu importe.

Je donne, j'échange, je tue, voilà des Tiercécités ; qu'est-ce qu'elles ont de commun ? C'est curieux. Premier caractère commun : je dirais, elles impliquent bien, vous sentez que tous ces actes impliquent bien du mental. [33 :00] Là, ils renvoient à une loi ; ils ont en commun de renvoyer à une loi, et ça va être le premier caractère de la Tiercécité, l'existence d'une loi. Cette

loi, elle peut être physique ou morale. [Pause] Et de toute manière -- à mon avis, là Peirce est très intéressant -- de toute manière, que la loi soit physique ou morale, mais c'est particulièrement évident quand elle est morale, alors l'acte a une dimension et une détermination symbolique. Le symbole va être un des caractères profonds de la Tiercéité ; dès qu'il y a symbole, il y a Tiercéité. Dès qu'il y a loi, il y a Tiercéité. [Pause] [34 :00]

Et en effet, le don s'accompagne toujours d'un symbole qui le détermine comme don, même lorsque ce symbole est très, très caché, même lorsque le geste du donateur -- les ethnologues font des études sur les comportements de dons à travers les civilisations -- à chaque fois, on voit la présence d'un symbole dans le comportement donateur. De même pour l'échange, de même pour tuer. Tuer, qu'est-ce que c'est sans référence à une loi ? Donc dans les Tiercéités, c'est à ça que vous les reconnaissez, il y a toujours référence à une loi, et c'est par-là qu'il y a trois. Il y a un objet, un autre objet, [35 :00] et une loi qui rapporte l'un à l'autre, qui rapporte l'un à l'autre suivant une règle, suivant sa propre règle. [Pause]

Mais il y a tout de suite une objection qui nous vient, il ne faut pas exagérer, mais la Secondéité, elle impliquait déjà des lois. J'espère qu'elle vous est venue déjà, immédiatement ! Vous vous rappelez que la Secondéité, c'était, entre autres, les rapports action-réaction, [Pause] une action et une réaction, c'est-à-dire un duel. Or il y a une loi, c'était les rapports effort-résistance. Ben, il y a une loi, il y a des lois de la résistance, il y a des lois [36 :00] de l'effort, il y a des lois concernant le rapport d'une action et d'une réaction. Étant donné une chose, étant donnée une action, calculer la réaction d'une chose dont vous connaissez la nature, tout ça c'est le domaine des lois.

Mais c'est à la fois très facile, et évidemment il n'est pas idiot, Peirce. Évidemment il y a des lois qui règlent les actions et réactions. Mais ce qu'il veut dire c'est tout à fait autre chose et c'est très simple : c'est que jamais une action ou une réaction n'a pour cause la loi qui la régit. [Pause] C'est une idée très simple, et c'est de la bonne philosophie, très... [37 :00] des choses auxquelles on ne pense pas d'habitude, mais qui sont absolument convaincantes : une action et une réaction, un effort et une résistance sont toujours conformes à des lois, mais elles n'en dérivent pas. [Pause] Ça revient au même que dire : une action et une réaction répondent bien à une loi, mais elles n'ont pas cette loi comme cause.

En effet, prenons des cas simples : un mouvement animal répond à des lois, et même un mouvement humain ; ça vaut pour l'animal et l'humain, et pour l'homme autant que pour l'animal. Par exemple, si je veux lever le bras, eh ben, ça engage toutes sortes de rapports d'actions et de réactions entre [38 :00] les innervations, les muscles, les résistances organiques, les tensions organiques, etc. Tout ça, c'est régi par des lois, mais jamais personne n'a levé le bras, je dirais, en pensant à tout ça, car si je pensais à tout ça, je ne lèverais jamais le bras. Ce qui veut dire, à plus forte raison, un animal, quand un animal fait un mouvement, c'est conforme à toutes ces lois physico-physiologiques, mais ce ne sont jamais ces lois physico-physiologiques qui sont la cause d'une action, et pourquoi ?

C'est tellement évident. C'est qu'une loi, elle est, comme on le dit, toujours hypothétique. Si tu fais cela, alors telle [39 :00] chose se produit. Une loi est toujours conditionnelle ; si tu portes de l'eau à cent degrés, alors elle bout. Mais la loi n'a jamais suffi à faire bouillir de l'eau. Ce n'est

pas la loi qui fait bouillir l'eau ; la loi, c'est la règle à laquelle se conforme l'eau quand elle se met à bouillir si bien que Peirce peut nous dire avec la plus grande rigueur : bien sûr, le monde de la Secondéité est régi par des lois ; n'empêche que jamais les lois ne sont considérées dans la Secondéité comme telles. En revanche, si vous êtes forcé de considérer une loi pour elle-même, vous pouvez dire : je suis dans le domaine du mental, je suis dans la Tiercéité. [40 :00]

Si bien que le premier caractère -- et vous voyez en quoi Peirce peut déjà nous dire que la modalité de la Tiercéité, c'est la généralité -- il y a Tiercéité dès que intervient explicitement, explicitement une loi physique ou morale, la présence explicite de la loi étant indiquée par ce qu'il appellera « un symbole ». [Pause] Il dirait aussi bien que la loi -- et il le dit désignant la Tiercéité -- eh ben, c'est quoi ? Ce n'est ni l'affection, ni l'action, c'est le sens, [41 :00] ou la signification. Le premier caractère de la tiercéité était la loi ; le deuxième caractère de la Tiercéité est le sens ou la signification. Pourquoi ? Il découle tout droit : la signification -- là je prends le sens de « signification », je n'essaie pas de distinguer le sens de la signification ; du point de vue où on en est, on pourrait multiplier les distinctions ; ce qui nous intéresse, c'est que de toute manière, ça fait partie de la Tiercéité. -- Pourquoi ? Parce que la signification, c'est toujours un modèle. Selon Peirce, c'est toujours un modèle qui, dans des conditions très différentes, qui sont soit des conditions physiques, soit des conditions morales, c'est-à-dire symboliques au sens étroit, vient informer [42 :00] des actions et des réactions, et là il y a une Tiercéité véritable. Car si vous retirez le modèle, les actions et les réactions ne sont plus les mêmes.

Et on va peut-être comprendre ça mieux avec le point qui m'intéresse le plus : c'est que le troisième caractère par lequel il définit la Tiercéité, c'est la relation logique, il dit : « voilà, c'est ça, la Tiercéité, c'est la relation, c'est la relation logique ». Seulement qu'est-ce que c'est que la relation logique ? Donc il lui donnerait, on trouverait trois caractères propre à la Tiercéité selon Peirce : la loi, le sens, et la relation logique. Si on comprend la relation logique, je crois qu'on comprend [43 :00] très bien les deux autres caractères, c'est là le vrai nœud de la Tiercéité, et en effet, pourquoi ?

Et là, j'ouvre une parenthèse, je ne parle plus au nom de Peirce, je parle au nom de la philosophie tout court, c'est-à-dire qu'est-ce que ça a été ce problème de la relation, qui l'a torturée depuis le début, et qui a fait partie, qui a finalement fait partie d'une des raisons d'être de la philosophie ? Je dirais que ce qui fait partie d'une des raisons d'être de la philosophie depuis le début, c'est encore plus que les paradoxes sur le mouvement, c'est les paradoxes sur la relation. Comment une chose aussi étrange que la relation peut-elle être possible ? Et que dès le début, c'est, comme dirait Peirce, l'existence du mental qui était complètement engagé là-dedans. Pourquoi ? [44 :00] Eh ben, déjà la philosophie se trouvait devant un drôle de problème, et là j'irais très vite, je dirais des choses simples, donc très, très simples, pour grouper un certain problème. Donc ce n'est plus exactement Peirce, mais c'est pour y aboutir.

Vous savez, la philosophie dès Platon, elle se confronte avec un problème qui est celui du jugement, et les Grecs, ils y vont à fond là ; ils disent que c'est quand même bizarre le jugement, même le jugement le plus simple. Le jugement le plus simple, c'est ce qu'on appelle le jugement d'attribution : le ciel est bleu, le ciel est bleu. Eh ben, c'est curieux ça, comment est-ce qu'on peut dire que le ciel est bleu, puisqu'à la lettre c'est dire A est B, A est B ? En d'autres termes,

[45 :00] à moins de répéter tout le temps, l'être est l'être, le bleu est bleu, le ciel est le ciel, à moins de s'en tenir tout le temps au principe d'identité, il faut bien reconnaître que tout jugement d'attribution est une offense au principe d'identité. En effet, le jugement d'attribution peut s'écrire sous la forme : A est B. [*Pause ; Deleuze écrit au tableau*] Et Platon dit que c'est difficile, et qu'il va falloir expliquer ça, comment c'est possible que A soit B ?

Mais voilà qu'il y a un autre type de jugement. Deuxième type de jugement. Alors, à peine on se disait, « oh quel problème allons-nous avoir sur le dos ? », [46 :00] qu'on apprend qu'il va y avoir un problème pire, et c'est comme ça, c'est toujours comme ça. Je dis A est plus petit que B. [*Deleuze écrit au tableau*] Alors c'est différent. On sent tout de suite, même sans avoir fait de philosophie, que, est-ce que ça peut se ramener à un jugement d'attribution ? A est B, je peux dire à la rigueur : le ciel est bleu, je peux dire à la rigueur, ça peut s'expliquer. Oui, alors il faudrait concevoir que A soit un être réel, ou le concept d'un être réel, [47 :00] et B est le concept d'une propriété. Le jugement d'attribution attribue une propriété à un sujet. Comment c'est possible ? C'est déjà une autre affaire. Mais enfin, on s'y retrouve un peu : j'attribue des propriétés à des sujets.

Mais lorsque je me retrouve devant l'autre type de jugement : A est plus petit que B, est-ce que être plus petit que B, peut être assimilé à une propriété d'un sujet A ? C'est embêtant, parce que B, c'est aussi un sujet ; ce n'est pas une propriété, c'est aussi un sujet. Alors est-ce que je peux dire au moins que « plus petit que » est une propriété de A ? Hé oui, je peux dire que « plus petit [48 :00] que » est une propriété de A, mais je devrais aussi dire, à ce moment-là, que « plus grand que » est aussi une propriété de A, parce que « plus petit que B », il y a toujours un C, tel que A soit plus grand que C. Alors si je traite les relations comme des attributs, cette fois-ci, ce n'est pas simplement le principe d'identité auquel je manque ; c'est le principe de non-contradiction. J'attribue des contradictoires au même sujet, je lui attribue « plus petit » et « plus grand ». Vous me direz : « mais attention, il est plus petit que A, et plus grand que C ». Et alors, qu'est-ce que ça change ? Petit B et petit C sont des êtres réels. Je pourrais dire à la fois, je pourrais dire à la rigueur que le concept de A contient des propriétés, le concept d'un être réel contient des propriétés, mais [49 :00] est-ce que je peux dire que le concept d'un être réel contient d'autres êtres réels ? Pas possible de dire une chose comme ça ; à première vue, ce n'est pas possible, [*Pause*] impossible de s'en tirer. L'attribution déjà mettait en question le principe d'identité, la relation met en question le principe de non-contradiction.

Et comment Platon va s'en tirer ? Il va dire : ben oui, ce n'est pas difficile ; vous ne vous en sortirez pas, et Socrate se met là-dessus, Socrate entre en scène, et il n'a pas fini, il dira : eh ben oui, vous ne pouvez pas échapper à la conclusion suivante, c'est que les relations ne dépendent pas de leurs termes, que les relations sont des Idées avec un grand « I », et qu'il y a une Idée du petit, [50 :00] qu'il y a une Idée du grand. Et les Idées sont découvertes par Platon, d'abord à propos du problème des relations. Il y a une Idée du grand, et une Idée du petit, et simplement, lorsque vous dites : A est plus petit que B, et plus grand que C, vous voulez dire : le terme A participe à l'Idée du grand par rapport au terme B, et participe à l'Idée du petit par rapport à l'autre terme. Platon aura été forcé de faire les relations des Idées pures qui dépassent le monde sensible.

C'était bien parti, le problème, tellement elles sont irréductibles à des attributs de la chose, vous

comprenez ? Non ? Vous ne pourrez pas [51 :00] réduire le jugement « Pierre est plus petit que Paul » au jugement « Pierre a les yeux bleus ». Bien plus, lorsque vous aurez lâché, et lorsque vous aurez découvert le monde des relations, vous vous demanderez, alors si tout jugement n'est pas en fait un jugement de relation, à savoir, si lorsque vous dites : « Pierre a les yeux bleu », ce n'est pas déjà un jugement de relation, à savoir qu'il n'y aurait même pas du tout de propriétés, mais qu'il n'y aurait que des relations, ce serait encore mieux. Mais enfin, pas la peine de compliquer, on en reste là.

Un fou au sens philosophique, c'est-à-dire une espèce d'incroyable génie qui ne reculait devant rien, le philosophe sans doute le plus audacieux qui ait jamais existé, dit : non, non, il faut sauver tout ça. Il faudra montrer à n'importe quel prix que le jugement de relation peut se ramener à un jugement d'attribution, sinon, on est perdu. Seulement, ça va l'entraîner à de drôle de [52:00] choses. Il va être forcé de dire: eh ben, d'accord, il faut que chaque concept réel, que chaque concept qui désigne un être réel, [*Pause : Deleuze écrit au tableau*] ben il faut qu'il contienne -- puisqu'on ne peut pas s'arrêter -- la totalité des autres concepts. C'est-à-dire il faudra que A contienne, il faudra que le concept de A contienne le concept de B, le concept de C, le concept de D, à l'infini. Alors à ce moment-là, les relations seront bien intérieures aux termes, aux concepts. [*Pause*] [53 :00] Si le concept de César comprend le concept, contient le concept de tous les autres termes, toutes les relations de César, non seulement avec ses contemporains, non seulement avec ce qui l'a précédé, mais avec nous qui lui sommes postérieurs, toutes les relations imaginables peuvent être ramenés à des attributions, c'est-à-dire à des attributs du concept. Ce qui revient à dire, il faut que le concept de chaque être réel exprime la totalité du monde. C'est une drôle d'idée ! Il faut le faire. C'est étonnant. Ce philosophe, c'était Leibniz. [*Pause*] [54 :00]

Il va être bien embêté, il va être très, très embêté, parce ce qu'il vient de dire du concept A, ça ne vaut que si je peux dire aussi [*Deleuze écrit au tableau*] le concept A contient le concept B, le concept C, le concept D, à l'infini. Si bien que les relations de A avec C, plus petit que B, plus grand que C, tout ça, ce sont des attributs du concept, en appelant attributs, toutes les propriétés qu'il contient. Mais il doit dire la même chose du concept B, qui à son tour doit comprendre tout : C, D, E, y compris le concept de A. D'où le problème, c'est quoi ? Le problème, c'est que [55 :00] on est à nouveau perdu, car il a réduit la relation à un jugement d'attribution. Mais quelle va être la relation entre les deux jugements d'attribution suivants : A est plus grand que B, dans le concept de A, et B est plus petit que A dans le concept de B ? Il aura ramené la relation à une attribution, à condition de scinder la relation en deux relations, vous comprenez ? Bon, enfin, peu importe ; c'est pour que vous ayez une idée de la complication de tout ça. Alors c'est assez formidable, en effet, [56 :00] l'opération de Leibniz.

Et alors comment mettre d'accord ? [*Pause ; Deleuze écrit au tableau*] Vous avez une formule : A (R1) B où A est le contenant, R1 c'est la relation, et vous avez une formule : B (R2) A, comment affirmer..., Alors vous avez réduit R1 à un attribut, R2 à un attribut, mais hélas, vous retombez sur : quelle est la relation entre R1 et R2 ? [57 :00] Alors comme c'est un créateur, chaque fois qu'il se trouve devant une difficulté, il crée un nouveau concept. Il va créer celui d'harmonie préétablie, qui est un concept pas du tout simplement verbal, mais il va montrer que dans l'entendement de Dieu -- il faut qu'il passe par là -- dans l'entendement de Dieu, il y a une correspondance et une harmonie entre [*Pause*] tout ce qui est dans le concept de A, tout ce qui

est dans le concept de 2, et pour une bonne raison : c'est que c'est un seul et même monde qui se trouve exprimé pour des concepts d'êtres réels, et ça va énormément compliquer les choses.

Voyez donc cette notion de relation, même au niveau d'une relation simple comme « plus petit », « plus grand », c'est très, très difficile. Si bien que [58 :00] je crois que ce fut un grand jour dans la philosophie lorsque -- et là je crois qu'on peut trouver des prédécesseurs, mais, pour l'assigner nettement -- lorsqu'un nouveau ton, lorsqu'un philosophe anglo-saxon, dont je suis sûr qu'il était écossais [*Rires*] et qu'il s'appelait Hume, est arrivé et a dit comme une évidence : mais les relations et toutes les relations sont par nature extérieures à leurs termes. Elles sont extérieures à leurs termes. Et cette proposition pour moi, c'est absolument comme un coup de tonnerre dans la philosophie. Les propriétés sont intérieures aux termes dont ils sont les [59 :00] propriétés, auxquels ils s'attribuent, mais les relations, c'est des extériorités. Les relations sont extérieures à leurs termes. A est plus petit que B, eh ben, « plus petit que », c'est un tiers. En d'autres termes, les relations ne sont pas contenues dans le concept de la chose ou des choses ; les relations sont C.

Là-dessus commence ce qu'on appellera le principe de l'extériorité des relations. Et la simplicité de Hume, elle consiste à dire -- seulement à quoi cela va l'engager -- mais essayez de prendre le monde comme il est -- au lieu de le penser, de lui faire des objections, tout ça, de dire que ça devrait être comme ceci ou comme cela -- prenez-le comme il est. Vous ne savez même pas voir - - c'est une des grandes idées de Hume -- vous ne savez pas voir. [60 :00] Prenez le monde comme il est, c'est-à-dire que vous vous trouvez dans un drôle de monde. Au lieu tout de suite invoquer des Idées avec un grand « I », ou bien faire des opérations aussi compliquées que celle de Leibniz, habituez-vous au monde où vous vivez, parce que c'est le vôtre, c'est votre monde. Eh ben oui, il y a des choses, et puis, il y a, par exemple A, et puis il y a B, et puis il y a des relations, et ces relations, c'est des entre-deux, ce n'est pas des choses, c'est des « entre les choses ».

Alors évidemment, s'il ne disait que ça, seulement il se porte fort, lui, de nous fournir et de constituer les concepts qui vont répondre à ce monde, à ce monde extraordinaire. « Acceptez l'extériorité ». Jusqu'à maintenant, les philosophes [61 :00] n'avaient supporté que l'intériorité. Comprendre, c'était interioriser quelque chose dans autre chose. On avait compris que si on avait mis à l'intérieur, à l'intérieur de la tête, à l'intérieur du concept, à l'intérieur du sujet, il fallait une intériorité quelconque. Hume arrive et dit, mais vous ne voyez pas que vous vivez dans un monde qui est un monde de l'extériorité ? Et l'extériorité, ce n'est pas, ça ne veut pas dire, comme on dit toujours... L'empirisme, là croyez-moi, ne s'est jamais défini par : la connaissance vient de l'expérience, ou bien : le monde sensible est premier. L'empirisme se définit par cette position : « les relations sont extérieures à leurs termes ». Et si les relations sont extérieures à leurs termes, comprenez que, à ce moment-là, l'empirisme se trouve devant une tâche fantastique qui est [62 :00] inventer une nouvelle logique. Il faudra une nouvelle logique, à savoir, il faudra faire une logique des relations ; il faudra rompre avec la logique de l'attribution, qui avait régné jusque-là. Il faudra faire une logique des relations.

Que Peirce suppose tout ça, car il n'est pas sûr qu'une logique des relations puisse être dyadique. La logique dyadique, la logique duelle, c'est celle qui reconnaît deux valeurs de la proposition, le vrai et le faux. Eh ben, peut-être que ça ne vaut que pour la logique de l'attribution. La logique

des relations doit être une logique spécifique, qui commence avec, très bizarrement, qui commence avec Hume sous la forme de la théorie des probabilités, [*Pause*] [63 :00] et qui prend une forme comme définitive avec Russell... [*Interruption de l'enregistrement*] [1 :03 :07]

... ou si vous préférez, elle est extérieure au concept de la chose et de l'autre chose. « Plus petit que » n'est pas compris dans le concept de A qui est pourtant plus petit que B ; « plus grand que » n'est pas compris dans le concept de B, qui est pourtant plus grand que A. C'est une extériorité radicale.

Mais pensez que même au niveau -- ce n'est rien, tout ce que je suis en train de dire, mais c'est énorme, si vous comprenez ça, vous comprenez que c'est une tout autre, une tout autre théorie de la pensée -- la tâche de la pensée, c'est à la lettre de réfléchir l'extériorité. Ce n'est plus d'intérioriser, plus du tout ; c'est une conception du vrai et du faux complètement différente. C'est un appel à l'extériorité. Mais oui, le monde, il est [64 :00] fait d'extériorité radicale, c'est-à-dire, c'est un ensemble dont les parties sont irréductiblement extérieures les unes aux autres, c'est-à-dire dont les parties ne seront pas totalisables. C'est une monde de pièces et de morceaux. C'est, comme dira [William] James : un manteau d'Arlequin, c'est du bariolage. Eh ben, entre deux morceaux, il y a des relations, et puis, bon.

Et peut-être que les choses, et peut-être qu'à la limite, il n'y a pas de terme, il n'y a que des paquets de relations. Ce que vous appelez un terme, c'est un paquet de relations, et puis voilà. Vous, chacun de vous est des paquets de relations, et c'est très bien, très bien comme ça. Ils sont en train de dissoudre la substance, les choses, etc. Ils admettent à la rigueur, à votre choix, à un niveau moyen, on dira : il y a des relations qui sont extérieures à leurs termes, et à un niveau beaucoup plus profond, on dira : est-ce qu'il y a même des termes, [65 :00] ou est-ce qu'il y a des paquets de relations variables ? Tout est possible ! [*Pause ; Deleuze dit quelque chose à voix très basse à quelqu'un près de lui*]

Alors il y a quelque chose d'extraordinaire là dans la relation. On commence à tenir le paradoxe de la relation. Je dis, à la fois : une relation est extérieure à ses termes. Bon. En d'autres termes, une relation est toujours extérieure au concept de l'une et de l'autre chose qu'elle met en relation. Elle est extérieure au concept de l'une et l'autre chose qu'elle met en relation. Ce n'est pas difficile, ce n'est pas difficile à comprendre. A ressemble à B pour changer, et la ressemblance est une relation. A ressemble à B. Bon, ce n'est pas compris dans son concept, ce n'est pas non plus [66 :00] compris dans le concept de B ; la relation est extérieure à ses termes. Vous comprenez ça ?

Seulement vous n'avez encore compris que la moitié si vous comprenez ça. C'est que, en même temps, la relation, elle peut changer -- et ça, j'insiste beaucoup là-dessus, parce que ça, ça va être mon seul petit apport -- je dis ça pour bien distinguer les choses et que vous ne mélangiez pas tout. Mais ils le savent dès le début, tous ces auteurs qui se mettent à réfléchir sur la relation et qu'on appelle des empiristes, ou des logiciens, au sens de logique des relations. Ce n'est pas étonnant ; j'ai essayé de vous faire comprendre pourquoi il n'y avait pas lieu de s'étonner que ce soit les empiristes qui aient inventé la logique la plus formelle du monde, à savoir la logique des relations. Il y a un lien très profond. [67 :00] À première vue, c'est bizarre, que ce soit les empiristes qui tiennent au monde sensible et qui inventent en même temps le formalisme de la

logique, qu'on appellera la logique formelle. C'est forcé, puisque, ce que leur découvre le monde sensible, ce n'est pas du tout du sensible ; ils s'en tapent de ça, le sensible. Ce qui les intéresse, c'est l'extériorité des relations par rapport à leurs termes. Dès lors, vous ne rendrez pas compte des relations en les rapportant à leur termes ; dès lors, il vous faut une logique absolument nouvelle, et un formalisme complètement nouveau pour rendre compte des relations logiques, des relations logiques dont la liste est ouverte.

Bon, mais je disais, d'accord, A ressemble à B, Pierre ressemble à Paul ; ça n'est compris ni dans le concept de Pierre ni dans le concept de Paul. La ressemblance est une relation, à moins d'être Leibnizien ; là encore une fois, si vous le sentez, à ce moment-là, [68 :00] vous vous en tirez comme vous pouvez, ça c'est votre affaire. Mais si vous acceptez d'être dans l'atmosphère où les relations sont extérieures à leurs termes, on n'essaye pas de discuter, on prend ça comme un *fait*, le *fait* de l'expérience. Eh ben, d'accord, d'accord, la ressemblance, elle n'est pas contenue dans le concept, n'empêche qu'elle ne peut pas changer, sans que le concept lui-même ne change. Elle ne peut pas changer sans que le concept lui-même ne change. Ça devient très bizarre ; elle n'est pas comprise dans les termes, et pourtant elle ne peut pas changer sans que les termes changent.

Je veux dire : la relation de ressemblance -- et pour moi là c'est très, très important ; pour moi, donc pas forcément pour vous -- je crois qu'on ne peut pas [69 :00] penser les relations indépendamment d'un devenir au moins virtuel, quelle qu'elle soit, la relation, et que ça, à mon avis, les théoriciens de la relation, pourtant si forts qu'ils soient, ils ne l'ont pas vu. Mais ils l'ont, enfin peu importe, ils l'ont, je ne sais pas, mais je voudrais insister beaucoup plus qu'eux sur ce point. À mon avis une relation, ça ne peut... non seulement c'est extérieur à ses termes, mais c'est essentiellement transitif au sens de transitoire. Les relations, n'abîmez pas les relations, c'est tellement fragile. Tapez sur les attributs, ça c'est du solide, mais les relations, ouh là là... Les relations sont inséparables d'un devenir, je dirais, et j'aurai besoin de cette idée tout à l'heure, [70 :00] d'un changement possible ou virtuel. Je ne ressemble pas à B, sans que dans cette ressemblance même, au sein de cette ressemblance, je ne sois hanté par la possibilité de l'accentuer ou de la perdre. [Pause] Il suffira que moi, en tant que terme, c'est-à-dire en tant que concept -- ça revient au même --, je change, par exemple, en vieillissant. Ou bien, je suis hanté par la possibilité, toujours, une relation n'existe pas indépendamment de la possibilité de l'acquérir... [Interruption de l'enregistrement] [1 :10 :52]

Partie 2

... c'est ce lien de la relation avec le devenir -- je prends la ressemblance parce que, mais ça vaut pour toutes les relations, parce que ça me frappe beaucoup -- On dit -- moi je n'ai jamais [71 :00] pu le remarquer, malgré tous mes efforts, mais on dit, on dit que c'est vrai -- qu'un tout nouveau-né ressemble, à sa naissance, à son père, mère ou quelqu'un, quoi, [Rires] et puis que ça s'atténue. Quitte à ce qu'ensuite, dans la vieillesse, se retrouvent, alors, des ressemblances étonnantes, que, qui, à la lettre, ont été mises entre parenthèses, oubliées pendant tant, tant d'années. On se dit tout d'un coup, oh, mais c'est sa mère tout craché. [Rires] Pendant... comme si la vieillesse restaurait des ressemblances qui n'avaient été que très, très atténuées. Moi, je crois que ce n'est pas possible de penser la relation sans la penser comme en devenir toujours possible. [72 :00] Bon. Mais on verra à quoi ça me sert, cette remarque.

Je dis juste -- et je retiens ça -- et c'étaient les deux points fondamentaux de la théorie de Hume, des relations, les deux points, c'était, premier point : les relations sont extérieures à leur terme ; deuxième point, et pourtant, une relation ne peut pas changer sans que l'un des deux termes – ou les deux -- ne change. A ressemble à B : relation extérieure à ses termes. A cesse de ressembler à B : la relation a changé. Mais il a fallu que le concept de A change, que A change -- ou B, hein ? Or, c'est avec ces deux machins-là, avec ces deux propositions de base, que Hume était amené à essayer de se débrouiller. [73 :00] Bon.

Alors, essayons, nous, là, je, je n'essaie plus de... je ne donne pas des comptes rendus de théories, parce qu'on n'en finirait pas ; je donne des, comme des prémisses, pour que vous ayez un ensemble sur ce problème des relations tellement difficiles. Donc je dis : changeons de point. Vous allez voir que tout ça... Un certain nombre d'auteurs très différents tournent autour d'une idée. C'est qu'il y a deux sortes de relations, ou qu'il y a deux sens du mot « relation ». [Pause] Je cite, et d'abord, Hume... tiens, c'est intéressant ça, la manière dont il définit. Au début de son grand livre *Traité de la nature humaine*, [Pause] [74 :00] au chapitre des relations, voilà ce qu'il nous dit : « le mot relation » -- elles sont toujours extérieures à leurs termes, hein, quelque qu'elles soient, ça c'est acquis -- mais il nous dit là-dessus : « le mot relation est communément employé en deux sens notablement différents. Tantôt il sert à marquer la qualité par où deux idées sont liées entre elles dans l'imagination et par où l'une introduit l'autre ».

Qu'est-ce qu'il veut dire ? Ce sera bien connu sous le nom de « association des idées », à savoir : l'image de quelque chose qui m'est donné éveille en moi l'image de quelque chose qui n'est pas donné. [Pause] Voilà, c'est ça, le premier sens [75:00] de « relation ». La relation, c'est l'opération par laquelle l'esprit passe de l'image de quelque chose qui est donné à l'image de quelque chose qui n'est pas donné. Et, vous remarquerez, il y passe d'après une loi. En effet, il n'y passe pas n'importe comment. Je vois une photo, je dis : « c'est la photo de Pierre », et je pense à Pierre, qui actuellement est en Amérique, ou, euh, etc., bon. La photo m'est donnée; je passe de l'image qui m'est donnée à l'image de quelque chose qui ne m'est pas donné, à savoir l'image de Pierre en Amérique, d'après une relation qui est la relation de ressemblance : la photo ressemble à Pierre. [76 :00] Hein? Donc, voyez, le premier sens du mot « relation », c'est [Pause] le processus par lequel une image donnée évoque ou conduit à une autre image non donnée.

Eh ben, ces relations, nous dit Hume, il les appelle « naturelles », ce sont des relations naturelles. Elles forment bien une activité, -- là retenez tout ce qu'il dit, parce que c'est important -- elles forment bien une activité, mais, en un sens, ça se fait tout seul. C'est une activité comme automatique. Je passe de la photo de Pierre à la pensée de Pierre, de la perception de la photo à la pensée de Pierre. [77 :00] Je me dis : tiens, qu'est-ce qu'il fait en ce moment ? Ça c'est tout simple. C'est des relations naturelles. Elles obéissent à des lois, qui en marquent quoi ? Notamment qui en marquent les limites. Je veux dire, ça s'épuise assez vite, hein ? Ça c'est très, très important, et Hume, il en parle beaucoup, là. Il dit : la nature humaine, ben, elle se fatigue vite, hein ? Il faut que les choses, il faut que les relations soient très étroites -- bien entendu extérieures -- très étroites entre les termes pour que l'idée de l'un introduise l'autre.

Par exemple, si c'est une ressemblance très vague, ça ne marche pas, hein ? Par exemple, c'est, je vois une photo de quelqu'un et je [78 :00] me dis : oh tiens, ça me rappelle un tableau, un

tableau que j'ai vu, il y a longtemps. Mais quel était ce tableau ? De qui il était ? Où je l'ai vu ? Ça ne marche plus du tout. Ça ne marche plus. Ça peut marcher, j'ai un coup, là. « Ah oui, c'était... je l'ai vu en telle année, à tel endroit ! Oh, qu'est-ce qu'ils se ressemblent ! » Je vois une femme dans la rue ; je me dis : tiens, mais je l'ai vue quelque part, mais dans un musée. Ha ! La Joconde, c'est La Joconde ! [Rires] C'est La Joconde qui passe... épatant. Mais le plus souvent, je me dis : « Oh là là, elle me fait penser à... celle-là, elle sort d'une peinture, mais qui ? Quoi ? Un flamand, un peintre flamand ? » Vous allez voir pourquoi j'ai besoin de tout cet exemple. « Un peintre flamand, oui, [79 :00] oui, oui, mais lequel ? Pas celui-là ? Non, non, non, non, ça ne doit pas être celui-là. Alors c'est qui ? » Puis ça peut venir, ça ne vient pas, mais là, ce n'est pas une relation naturelle. Pourquoi ? Parce que c'est une ressemblance distendue, lointaine. Vous passez facilement, suivant une relation naturelle, de la photo de Pierre à l'idée de Pierre, mais vous ne passez pas facilement lorsque les choses n'ont qu'une ressemblance lointaine. Je veux dire : les relations naturelles ont pour propre de s'épuiser vite, c'est-à-dire de former des séries, étant entendu des séries courtes. Ah bon, ben voilà.

Les relations -- je résume -- les relations naturelles seraient des relations par lesquelles une idée ou une image en introduit naturellement une autre, suivant une règle ou une loi, [80 :00] constituant par là une série d'images qui s'épuise assez rapidement. Tous les termes sont importants. Voilà le domaine des relations naturelles. [Pause] Autre exemple, pour vous rassurer tout de suite, je ne dirais quand même pas, -- naturellement, je ne dirais pas, « L'Arc de Triomphe est plus grand qu'une puce ». Pas de relation naturelle, là-dedans. En revanche, de quelque chose qui est un peu plus grand qu'une puce, là, j'aurais tendance à dire : il y a une relation naturelle. [81 :00] Je dis, par exemple : ah tiens, qu'est-ce que c'est que ça qui est sur ma main ? C'est une puce, ça ? Non, c'est trop grand. Trop grand... hein ? Ce n'est pas une puce. [Rires] Alors, l'angoisse me prend ; je me dis : qu'est-ce que ça peut être ? Qu'est-ce que c'est, ce truc-là ? Hein ? Bon. Là, il y a relation naturelle. Ça n'empêche pas que je peux comparer l'Arc de Triomphe à une puce. Bon, d'accord. Donc il peut y avoir une relation entre l'Arc de Triomphe et une puce. Bon, d'accord. Ce ne sera pas une relation naturelle. Donc, vous voyez, une relation naturelle, c'est donc le processus par lequel une image en introduit une autre suivant une règle constitutive d'une série brève. On ne peut pas dire mieux.

Hume continue : [82 :00] mais « relation » se dit en un tout autre sens. Voyez, tantôt il sert à marquer, le mot « relation » sert à marquer la qualité par laquelle une idée en introduit une autre -- voilà, c'était notre premier cas, les relations naturelles -- tantôt la circonstance, tantôt la relation signifie la circonstance par laquelle, même lorsque deux idées sont unies arbitrairement dans la fantaisie -- exactement l'Arc de Triomphe et la puce -- la circonstance par laquelle même lorsque deux idées sont unies arbitrairement dans la fantaisie. Je traduis : même lorsque deux idées n'ont pas de relation naturelle l'une avec l'autre, donc, c'est la circonstance par laquelle [83 :00] même lorsque deux idées ou deux images n'ont pas de relation naturelle, nous pouvons juger bon de les comparer. Il y a une raison pour laquelle je les compare.

Je prends un exemple. Bon. Je suis là dans une pièce, et puis, j'ai besoin d'écrire, et je voudrais écrire sur une table. Mais il n'y a pas de table. Bon. Alors, il peut m'arriver une chose : je pense à une table que j'ai vue dans la pièce à côté. Je vais dans la pièce à côté, et je m'installe. Je dirais : relation naturelle. L'image de la table manquante a évoqué en moi [84 :00] l'image d'une autre table qui lui ressemble et qui est à côté. C'est une relation naturelle. Une image en a introduit une

autre, dans une série relativement courte.

Je n'ai pas de table, il n'y en a pas dans la pièce à côté, ou je veux rester dans cette pièce, je regarde partout. Il n'y a pas de relation naturelle, rien qui ressemble à une table. J'aperçois, verticale, une planche à repasser pliée. Je me dis, merde, voilà je... c'est ce qu'il me faut... je vais en faire une table. Bon, vous me direz, il y a moins de différence qu'entre « Arc de Triomphe » et « puce ». D'accord. Mais il y a quand même une grande différence entre une table et une planche à repasser. C'est rare, [85 :00] ce n'est pas d'après une relation naturelle que « table » me ferait penser à « planche à repasser », ou alors il faudrait un intermédiaire. Il faudrait un intermédiaire constitutif d'une série courte compacte. À savoir : je vois ma table, j'y ai surpris quelqu'un qui, au lieu d'être à ma table, aurait dû repasser. Alors j'ai une liaison table-planche à repasser, une relation naturelle. Mais là, je suis dans la pièce ; je cherche une table, il n'y a pas de table. Je vois la planche à repasser verticale, je me dis : ça y est.

Bon, qu'est-ce que j'ai fait ? Je n'ai pas fait une relation, je n'ai pas suivi une relation naturelle. À prendre le texte de Hume à la lettre, j'ai été en proie à une circonstance particulière, où même lors de l'union -- à savoir [86 :00] mon besoin d'écrire, la circonstance particulière -- qui a fait que même lors de l'union arbitraire de deux idées dans la fantaisie, la table et la planche à repasser, la table horizontale, qui n'était pas là, et la planche à repasser pliée, verticale, nous pouvons juger bon de les comparer. La relation, c'est alors la raison de la comparaison entre deux idées, si étrangères soient-elles l'une à l'autre, c'est-à-dire : même si elles n'ont pas de relations naturelles. Et en un sens, je pourrais trouver les mêmes choses comme exemples de relations naturelles et de relations autres, pas naturelles.

Ces relations pas naturelles, comment est-ce qu'on va les appeler ? Hume les appellera « relations philosophiques », relations philosophiques. Ce qui [87 :00] ne veut pas dire que c'est un usage que les philosophes en font, hein ? Ça ne veut pas dire qu'elles sont réservées aux philosophes, [Rires] non ; il veut dire qu'elles ne sont pas naturelles. Il veut dire peut-être qu'elles sont abstraites, et que les autres sont concrètes, mais gardons ça pour plus tard. Mais, voyez, concrètes ou abstraites, naturelles ou philosophiques, elles sont toujours extérieures à leurs termes. Ça, ça ne change pas. Mais il y a quand même deux types de relations. Je dirais que les relations philosophiques sont des relations, qui, elles, au lieu de former une série courte déterminée par une loi, qu'est-ce qu'elles font ? Elles forment un ensemble, en droit illimité, renvoyant [88 :00] à un sens. [Pause] Bon. [Pause] Voilà. Distinction, donc, relations naturelles-relations philosophiques, qui va avoir la plus grande importance.

Husserl distinguera bien plus tard, qui pourtant a pour Hume un rapport à la fois de fascination, mais c'est son ennemi. Or Husserl, sans rien dire -- et peut-être qu'il ne s'en est pas aperçu --, dans son premier livre qui s'appelle *Philosophie de l'arithmétique*, propose une différence entre ce qu'il appelle les « relations primaires » et les « liens psychiques ». [Pause] Il définit les relations primaires par des conjonctions continues, [Pause] et les liens psychiques [89 :00] par des actes de l'esprit qui constituent un ensemble indépendamment des conjonctions continues entre leurs parties, entre leurs éléments. Bon, là je n'ai pas le temps de développer, ce serait infini, mais c'est curieux. Voilà que l'anti-Hume retrouve une distinction qui appartient fondamentalement à Hume, ce qui, à mon avis -- je ne développe pas -- mais cette distinction de Husserl correspond [90 :00] mot à mot à la distinction de Hume. Bon.

Et enfin -- dernier point --, je retrouve Bergson sur un nouveau point, dont je n'ai jusqu'à maintenant pas du tout parlé, et qui me paraît très extraordinaire. Donc, Bergson va distinguer, dans deux textes, l'un le chapitre -- non, surtout dans un texte -- sur « l'effort », un article intitulé « L'effort intellectuel » ou quelque chose comme ça, dans un recueil d'articles : *L'énergie spirituelle* [1919] Et il nous dit : il y a deux manières dont procède l'esprit. [Pause] Et ça, ça me paraît très, très important, et vous allez comprendre pourquoi. [91 :00] Bien.

Voilà : l'esprit peut procéder de deux façons. Là, je... on oublie tout, hein? On oublie tout ce qui précède. On repart à zéro avec Bergson. J'aimerais vous persuader que, finalement, bien plus que les contradictions entre philosophes, il y a ces trucs prodigieux qui sont des rencontres. Ils ne se copient pas, ils ne se recopient pas, mais entre philosophes -- qui, pourtant, sont d'écoles, si vous voulez, au sens « réaliste », « idéaliste », « empiriste », tout ce que vous voulez, d'écoles absolument différentes, mais bien plus que leurs différences -- il y a ces prodigieux échos comme ces appels de l'un à l'autre.

Écoutez ce que dit Bergson. Il nous dit : ben, vous savez, oui, il y a une manière, il y a une activité de l'esprit qui finalement, à la limite, se fait sans effort. Il dit, lui, « automatiquement ». [92 :00] Et finalement, c'est l'association des idées. Et il le définit comme ça, très rapidement, il le caractérise comme ça : l'esprit passe d'un objet à un autre sur le même plan horizontal. [Pause] On ne peut pas mieux dire, ça se fait tout seul suivant une série. L'esprit -- ça se fait tout seul, automatiquement -- l'esprit passe d'un objet à un autre, sous-entendu d'une image d'objet à une autre image d'objet, l'esprit passe d'un objet à un autre sur un même plan horizontal. Je retiens l'idée « diversité d'objets » ; il y a plusieurs objets. [93 :00] Deuxième point : sur le même plan, horizontal. Troisième point : constituant une série. Je dirais, c'est le statut des relations naturelles, que, pour mon compte, j'appelle -- ce n'est vraiment pas un changement important -- j'appelle plutôt « concrètes ». [Pause] Elles sont extérieures à leurs termes, d'accord, oui.

Et puis, nous dit Bergson, il y a une toute autre activité de l'esprit, bien plus difficile, parce que la tendance de la psychologie, il nous dit, c'est toujours de ramener à ce schéma le plus facile. Vous voyez, ce schéma le plus facile, si j'en fais le dessin... [Deleuze écrit au tableau] c'est ça. C'est ça... un plan horizontal, [94 :00] ce n'est pas la même chose que mon ancien plan des images-mouvement, hein ? Là, c'est tout à fait autre chose. Sur ce plan horizontal, pluralité de termes, l'esprit passe d'un terme donné à un qui n'était pas donné, qui devient donné, qui, étant donné, va nous faire passer à un troisième, etc. Un, deux, trois, quatre... bon. C'est simple, ce schéma où tout est... [Deleuze ne termine pas la phrase] Bergson dit, voilà, on vit beaucoup comme ça. Alors la photo de Pierre -- premier terme qui m'est donné -- je pense à Pierre, je pense à l'Amérique où est Pierre. Là, c'était un rapport de ressemblance, là, [95 :00] c'est un rapport de continuité. Je pense à... à vrai dire, je ne sais pas. Je ne sais pas... N'importe quoi, quoi... Vous pouvez -- on peut compléter, quoi, c'est... -- voilà.

Il y a un tout autre cas, dit Bergson. Qu'est-ce que c'est, ce cas ? Ben, c'est précisément lorsque l'esprit n'opère plus automatiquement. Ça se complique. J'entends quelqu'un parler. Voilà le premier cas. J'entends quelqu'un parler. En quoi que ce n'est pas une activité automatique ? Ben, c'est... je cherche. Ça peut être : passe-moi le sel. Alors, à ce moment-là, à la rigueur, j'ai mal

entendu, je lui fais répéter, mais ce serait de ce type-là. Mais j'entends quelqu'un faire un discours. Je me dis, si j'écoute, [96 :00] je me dis : mais qu'est-ce qu'il raconte, mais qu'est-ce qu'il veut dire ? Je cherche ce qu'il veut dire. Je cherche ce qu'il veut dire. [*Pause ; Deleuze écrit au tableau*] Ou bien je vois quelqu'un, et -- je reprends mon exemple -- il me rappelle quelqu'un, quelque chose, mais quoi ? Où je l'ai vu, celui-là ? Oh... je suis sûr de l'avoir vu, mais où ? Je cherche cette fois-ci un souvenir. [*Pause ; Deleuze écrit au tableau*] Bon.

Remarquez que, en effet, notre tentation, ce serait de ramener ce deuxième cas, dont nous ne savons pas encore la nature, au premier. Mais ça donnerait quoi ? [97 :00] On va voir tout de suite si ça marche. J'ai la perception de quelqu'un. Ce serait ça, mon terme 1. [*Pause*] Et elle éveillerait en moi un souvenir : terme 2. Simplement, il y aurait une espèce de blocage dans la relation naturelle, qui ferait que j'aurais de la peine à évoquer le souvenir. On peut toujours essayer de dire ça. Dans mon autre exemple, je me demande : qu'est-ce qu'il veut dire ? Ben, ma perception, ce serait la perception sonore des mots. Le 1, ce serait la perception sonore des mots, [98 :00] et elle éveillerait plus ou moins les idées auxquelles les mots sont censés correspondre.

Voyez que dans cette interprétation, je ramène, je réduis mon second cas au premier. Eh ben, Bergson dit : il suffit de parler réduction pour sentir que ça ne marche pas, que l'effort de compréhension, ou l'effort d'interprétation, n'est pas de ce type-là. Ça ne peut pas marcher. Ce n'est pas ça. Je peux le dire. On peut toujours tout dire. On peut dire : mais si, c'est le même cas, il n'y a qu'un cas, il n'y a que les relations naturelles. Ben non, dit Bergson. Il dit : moi j'ai l'impression que ce n'est pas comme ça que ça marche. [99 :00] Et pour une raison simple, vous allez voir.

Mettez-vous dans la situation de quelqu'un qui cherche, soit un souvenir, soit à comprendre ce que dit quelqu'un qu'il est en train d'écouter : mais qu'est-ce qu'il veut dire celui-là ? Ou bien, troisième possibilité, que je préfère, parce qu'elle est peut-être plus éclairante : [*Deleuze écrit au tableau*] j'écoute un discours dans une langue qui ne m'est pas totalement inconnue -- parce que là il n'y aurait pas de problème -- et qui, en même temps, m'est mal connue, et j'essaie de comprendre. Voyez. Ça mélange un peu les deux exemples précédents parce qu'alors je fais appel à des souvenirs : qu'est-ce que veut dire tel mot que j'ai cru, etc. ?

Mais qu'est-ce qui caractérise tous [100 :00] ces cas ? C'est, lorsque quelqu'un, lorsque j'écoute quelqu'un -- c'est ça le vrai critère de distinction entre mon premier cas et le second -- lorsque j'écoute quelqu'un parler et que je me dis : « qu'est-ce qu'il veut dire ? », j'essaie de saisir le sens, donc. J'essaie de saisir le sens. Mais il n'y a pas du tout deux termes. Je n'ai pas d'abord une perception complète des mots qu'il dit. Et puis le sens, quand je comprends le sens -- le sens, mettons, pour le moment, les idées qui correspondent aux mots --, eh ben, je n'ai pas d'un côté une perception des mots, valant pour elle-même, [101 :00] et qui éveillerait, par relation naturelle, les idées qui correspondent aux mots. Jamais personne n'a compris comme ça.

Quand vous essayez de comprendre, ou quand vous comprenez ce que je dis, vous faites une opération complètement différente. Vous ne saisissez pas les mots pour eux-mêmes qui vous mèneraient aux idées pour elles-mêmes. Bien plus, bien plus, que vous compreniez ou que vous ne compreniez pas, vous saisissez -- là ça ne change rien -- vous saisissez un mot sur quatre. Comme dans la lecture, c'est bien connu, on ne lit pas tous les mots. Les mots, c'est comme des

poteaux indicateurs, puis on complète. Ça dépend, d'après ce qu'on lit, là, le journal, on le lit vite, c'est-à-dire on prend quelques mots, [102 :00] comme poteaux indicateurs. Évidemment. Mais on a une perception incomplète. À partir de quoi, qu'est-ce qui va se passer ?

De même, quand je me dis, en regardant quelqu'un, mais celui-là, à qui il ressemble ? Où est-ce que je l'ai vu ? Je n'ai pas une perception complète, par définition. Sous l'angle sous lequel je le vois, au contraire, j'ai de lui une perception incomplète, puisque je me dis, « merde, où je l'ai vu celui-là ? » Je voulais uniquement montrer que, de toute évidence, le deuxième cas étant irréductible au premier, puisque dans le premier cas, au contraire, j'allais d'une image complète à une autre image complète, qui n'était pas la même. Donc, il semble impossible de réduire le deuxième cas au premier.

Alors Bergson nous propose pour le deuxième cas un schéma pas facile, [103 :00] parce que c'est... Il l'emploie très souvent, avec des drôles de mots. Il dit : dans le second cas, ce que vous percevez, que ce soient les mots, [*Deleuze écrit au tableau*] les mots que vous percevez très incomplètement, puisque encore une fois vous ne pouvez pas dire « j'ai compris » parce que vous avez saisi chaque mot de, que je dis, ce n'est pas ça comprendre. Et pour comprendre, vous n'attendez pas que j'aie fini ma phrase. C'est même pour ça que... et puis à certains moments, vous lâchez, et à certains moments, vous reprenez pied, c'est comme ça qu'on comprend. Bon, alors, qu'est-ce qui va se passer ? De même, quand je cherche la ressemblance, j'ai une perception incomplète, qui me sert de quoi ? De signal, je disais, oui, à peu près, de signal. Voilà. [*Deleuze écrit au tableau*]

À partir de ce qui [104 :00] m'est donné -- et qui est un donné incomplet, contrairement à mon premier cas, où je parlais d'une donnée complète -- à partir des données incomplètes du second cas, Bergson emploie tout le temps : « j'opère un saut ». Voilà. C'est mon plan, là. Voyez-le, mon plan horizontal, il est là. Là, j'ai mon terme, mon terme incomplet : les mots que vous m'entendez dire, ou bien la perception incomplète que vous avez de quelqu'un dont vous vous dites : à qui diable peut-il ressembler ? « Je saute », dit Bergson. Il saute. Bon.

Il saute dans quoi ? Dans l'exemple du souvenir, il nous dit... et l'expression sera très souvent reprise. [105 :00] C'est très curieux, parce que, Bergson, si vous le connaissez un peu, ce n'est pas un type qui saute, hein ? Je veux dire, ce n'est pas son genre. Non, je dis là des bêtises. C'est très curieux, le mot, c'est pour ça qu'il est important. On s'attendrait à Bergson dit tout sauf à ce qu'il saute. [*Rires*] Il glisse, il coule, il explose, c'est ses trucs, ça. L'élan vital qui explose, la durée qui coule, s'écoule... bon. Mais sauter, en revanche, quelqu'un comme Kierkegaard, il ne cesse pas de sauter. Lui, il saute, c'est son, c'est son activité mentale, c'est le philosophe du saut. Bon. [*Rires*] Voilà que Bergson, il se met à sauter. Et il le dira avec insistance, tant dans *Matière et mémoire*, chapitre II, que dans « L'évolution »... que dans cet article de *L'énergie spirituelle*. Alors, c'est très, très curieux.

Et il saute où ? Pour le cas de la mémoire, il nous dit : Je [106 :00] m'installe dans une région du passé. Ce n'est pas le souvenir, hein, surtout, puisqu'il ne l'a pas, le souvenir. Il le cherche, le souvenir. Je m'installe dans une région du passé approximative, d'un bond. Alors, comprenez, parce qu'on aura tout ça à retrouver, quand on parlera du temps. Il y aurait des régions du passé qui précèdent les souvenirs. Je m'installe dans une région du passé, c'est-à-dire : une vague

intuition. Ah, oui... est-ce que ce n'était pas ? Est-ce que ? point d'interrogation. Aussi, de toutes manières, il y a longtemps... ça, ce type-là, ce n'est pas récemment que je l'ai vu. Et non seulement ce n'est pas récemment, mais ce n'était pas à [107 :00] Paris. C'est ça, ce qu'il appelle « j'ai fait un saut » : je m'installe dans une région du passé, « j'ai sauté ». Il dit ça, il dit : « je me place d'emblée ». Quand il ne dit pas « je saute », il dit « je me place d'emblée dans une région du passé ». [*Ces références correspondent à Matière et mémoire de Bergson*]

Mais alors, voilà que le passé a des régions. Évidemment, vous comprenez ce que ça veut dire et ce qu'il a derrière la tête : le passé ne détruit pas, le passé conserve, hein ? Le passé est un... finalement, c'est sa grande idée : le passé est un conservatoire. Ce à quoi il veut s'opposer absolument, c'est à l'idée d'une destruction par le temps. Le temps, ce n'est pas du tout l'opération ou le processus de la destruction. Le temps, c'est le processus de la conservation infinie. C'est son idée à lui ; il a des raisons de penser ça. Mais enfin, [108 :00] ce n'est pas du tout, ... les choses ne disparaissent pas dans le temps. Au contraire. Au contraire. Bien. Eh ben, une région... il y en aurait d'autres, plus récentes, par exemple, plus proches du lieu où je suis.

Mais je fais une espèce de pari, quoi. Je m'installe dans une région du passé – il y en a au-dessus, tout ça -- Et puis, j'attends ? Non : je fouille cette région. Et, ou bien ça rate, ou bien ça marche. Ça rate, en effet, il se peut que j'aie tapé dans une mauvaise région. Rien ne vient répondre à mon saut. J'ai sauté, là, dans une région du passé, rien ne vient. Alors, je peux essayer une autre région. Je me dis : « ben non, [109 :00] ce n'est pas ça. » Une autre région... C'est bien comme ça qu'on fait, c'est une splendide description, il me semble. Donc, supposons que là, je me dis : « ah ben oui, ben, là, sur ce plan, sur ce plan-là, il y a quelque chose qui répond. » Et, de cette région pure, de cette région du passé pur, qu'est-ce qui va descendre, alors ? Va descendre, pour s'incarner dans une image, un souvenir... [*Interruption de l'enregistrement*] [1 :49 :39]

...elle descend s'incarner dans une image-souvenir. Et alors, je dirais : « ah oui, ce type que je viens de voir, je l'ai vu vers telle année [110 :00] à tel endroit », ou bien : « ah ben oui, c'était un copain de classe ». Si j'ai su m'installer, sauter, au bon niveau du passé, dans la bonne région du passé, c'est étonnant, cette... c'est ça, l'interprétation. Il faut que vous sautiez.

Et si on revient à l'autre exemple, alors, la parole que vous essayez de comprendre de quelqu'un. Ben, là aussi, encore une fois, les mots que vous entendez, c'est comme des lambeaux incomplets ; c'est donné, mais c'est donné comme des lambeaux incomplets. Et vous, ce que vous faites quand vous essayez de comprendre, et vous le voyez tout de suite, dès que vous craquez. Dès que vous craquez, c'est-à-dire : dès que vous commencez à vous endormir, dès que vous lâchez. Vous retombez dans le premier, dans le premier schéma. [111 :00]

Alors, je dis : Bergson, alors ça donne, comme deuxième terme. [*Deleuze écrit au tableau*] Oh merde, il en a déjà parlé ! [*Rires*] Ou bien vous lâchez complètement, vous faites des associations d'idées. Je dis, « relations », alors, vous, vous enchaînez : relations d'amour, relations d'affaires, relations, etc. Bon, à ce moment-là, vous avez renoncé à comprendre. Vous prenez un repos, une récréation. [*Rires*] Quand vous essayez vraiment de comprendre, vous partez de mes mots, que vous saisissez comme des réalités incomplètes, pour vous. Et vous vous installez, vous sautez. Vous faites le saut. Vous vous placez d'emblée dans une région qu'on n'appellera plus du passé, mais peut-être que ça revient au même, vous vous installez dans une [112 :00] région du sens.

Et, en effet, quelqu'un entrerait maintenant, hein, dans la salle, supposez, quelqu'un entre. Il se dit, ça arrive : de quoi il parle, celui-là ? Alors, il écoute un peu. « Est-ce que c'est un cours, de droit commercial ? » [*Rires*] Oh oui, ça, il peut tomber sur un exemple de droit que je donnerais. Il se dit : « ah ben, c'est un cours de droit ». Voyez : il s'installe -- s'il veut écouter, s'il est... -- il s'installe immédiatement dans une région de sens : les relations juridiques. Quoi, les relations juridiques ? Je définirais cette relation de sens par les relations juridiques tout court, l'ensemble des relations juridiques en général, hein ? [113 :00] Et puis, il écoute un peu mieux, et il se dit, « oh ben, ça ne peut pas être ça quand même. Quelque chose ne va pas, c'est-à-dire je ne suis pas installé au bon niveau de sens, ça ne doit pas être du droit qu'il fait, ce type-là. Alors, il fait des schémas : est-ce que ça ne serait pas des mathématiques ? » Une autre région. Il se dit : « oh ben, non... » parce que rien ne descend de cette région de sens où il s'est installé. Il se dit, « qu'est-ce que ça peut être, ce truc-là ? Alors, quoi ? » Ben, il y a les bons jours, il trouve, les mauvais jours. Prenez mon cas douloureux. Je me mets à déconner, « Peirce, le fameux auteur anglais ». Qu'est-ce que j'ai fait, là, hein ? Quelle.... Évidemment, moi, mettons, j'ai confondu deux niveaux très peu...

Une étudiante : Tu as mal sauté.

Deleuze : J'ai mal sauté, ouais, j'ai mal sauté... [114 :00] Qu'est-ce que c'est, ne pas comprendre quelqu'un, quelque chose ? C'est mal sauter. C'est rater les sauts. [*Rires*] Vous vous installez dans une région... c'est comme oublier, pas comprendre. Pas du tout que l'un se ramène à l'autre, mais, de même que le passé avait des régions en soi qui précédaient le souvenir, et qui rendaient sans doute possible la descente des souvenirs, le sens a des régions en soi qui précèdent les idées, c'est-à-dire la compréhension, l'interprétation. Et si vous ne vous installez pas, si vous ne sautez pas dans la région du sens où votre problème a sa réponse, vous ne résoudrez jamais rien de ce qui vous intéresse le plus.

Et qu'est-ce que les gens font, quand ils... Avoir un problème vécu, c'est même tout à fait pareil. Un problème, s'il est vécu ou pas [115 :00] – il y en a qui ont des solutions, il y en a qui n'en ont pas -- mais, d'où ça vient, l'absence de solution ? Qu'est-ce qu'on ne cesse pas de faire ? On s'installe dans des régions de sens qui ne correspondent pas à notre problème. Ce n'est pas là – ce n'est pas là que vous aviez les éléments de solution. Pas de veine, ça sera pour une autre fois ! Hein ? C'est vrai, il n'y a jamais de problème sans solution. Moi, je suis... il faut être très optimiste ; il faut se dire : je n'ai pas su trouver la région de sens où est le problème, il aurait trouvé les éléments de sa solution. Alors, une discipline aussi admirable que la psychanalyse, qu'est-ce qu'elle fait ? [*Rires*] C'est très simple. Elle a trouvé le niveau de sens. Hein, finalement, il n'y en a qu'un, il n'y a qu'un niveau de sens pour tous les problèmes. Et elle nous invite à sauter à ce niveau de sens. Alors, il paraît que parfois ça résout [116 :00] le problème ; d'autres fois, il semble que ça ne le résolve pas. En tous cas, il est certain que c'est une région qui met très longtemps à être explorée, puisque les problèmes durent très, très longtemps ! Alors... [*Rires*] C'est pareil, tout ça, c'est pareil...

Alors, moi je crois plutôt qu'il y a... qu'il n'y a pas une grille, qu'il n'y a pas, finalement, une région de sens de toutes les régions. Ce n'est pas possible, et qu'il y a une multiplicité, mais alors ? Faisons maintenant le schéma qui se distingue. Bergson nous dira... Tout à l'heure,

j'avais un plan horizontal, avec plusieurs objets différents, et j'allais d'un objet à un autre objet suivant une série courte. Quelle est la formule de l'autre, là, du saut ? Je dirais cette fois-ci : [117 :00] un ensemble, si vous préférez, un volume, un volume vertical, [*Pause*] ou un même objet, où il n'y a qu'un seul et même objet, qui passe par des niveaux ou des régions différentes. Ça s'oppose terme à terme, un volume vertical qui comporte une infinité de régions ou de niveaux par lesquels un seul et même objet passe.

En effet, [118 :00] qu'est-ce qu'il veut dire ? Il va de soi que si je prends l'exemple, là, où on est : vous m'écoutez, vous comprenez, mais, comme on dit, il n'y en a pas un qui comprend de la même façon parce qu'il n'y en a pas deux qui s'installent exactement dans la même région du sens, dans la même région de sens. Évidemment. Évidemment. Alors, si vous avez compris ce second schéma bergsonien, qu'est-ce qu'on va retrouver, comme par magie ? La seconde figure, c'est : un volume vertical où un seul et même objet traverse des zones, des régions, des niveaux différents. Il suffit que... [*Pause ; Deleuze dessine au tableau*] [119 :00]

Voilà. J'ai retrouvé mon cône. Voyez, dès lors, si vous voulez... hélas, ma figure, elle est de plus en plus confuse, alors je la refais. [*Deleuze efface tout*] On va retrouver exactement la grande figure, donc, à laquelle on était arrivé, mais on la retrouve, vraiment, à partir d'un tout autre problème. À savoir : vous vous rappelez, j'avais un plan de coupe vertical où se faisaient tous les mouvements, actions, réactions, etc., avec des centres d'indétermination, « S ». Et puis je disais, il y a quelque chose -- alors, on ne savait pas [120 :00] bien ce que c'était -- qui vient s'insérer en « S », un cône, qui serait le devenir. Et là, ce serait le devenir qui change, et là, ce serait le plan des images-mouvement, et le plan des images-mouvement viendrait toujours, le cône viendrait toujours s'insérer à sa pointe dans le plan des images-mouvements.

Maintenant, qu'est-ce qui se passe ? Alors, mon premier cas, vous le situez au niveau de B. C'est la manière dont « S », à partir d'une chose, à partir d'une image, évoque une autre image, plan horizontal, constitution d'une série, par laquelle « S » passe de A à B, sur le même plan horizontal. Là, [121 :00] au contraire, [*Deleuze dessine au tableau*] j'essaye de comprendre, ou je cherche un souvenir que... Je saute dans le cône. Je saute dans le cône, mais quoi ? Eh oui, maintenant, on peut ajouter : le cône a nécessairement des niveaux, des régions, qui sont comme des coupes du cône. Et là, Bergson ne conçoit que des coupes parallèles à la base. Évidemment, nous, dans notre entrain bergsonien, on dira : non, il peut y avoir des positions telles qu'il y ait des coupes tout à fait différentes. C'est-à-dire, nous, on tiendrait beaucoup plus compte de la théorie des coniques, où le cône peut être coupé par des plans, [122 :00] par des coupes qui ne sont pas seulement parallèles. Donc, ça se compliquerait encore. Pour une théorie des images, ce serait très important. Et alors... [*Deleuze ne termine pas la phrase*]

Donc, je cherche un souvenir, ou je cherche à comprendre, et je saute dans une région, ou dans une zone. À la lettre, c'est toute une philosophie des niveaux, c'est toute une philosophie, oui, des régions d'être, des... Je m'installe, et c'est là -- sans passer d'ailleurs par les autres niveaux -- si j'ai choisi le bon niveau, je ne repasse pas par les autres niveaux, mais c'est là que soit l'idée, émanant de la région de sens, soit le souvenir, émanant de la région du passé, [123 :00] va venir s'incarner.

Une étudiante : Vous ne trouvez pas que ça rend vraiment curieux notre plan des relations

naturelles ? Ça lui fout un drôle de tremblement ? Surtout si on va des sections...

Deleuze : Là ? Eh ben, ça va les foutre en l'air. Ben, évidemment ! Ça va... ou bien, oh, ça va, ça va. Alors, comprenez, en effet, il comprend très bien, je crois. Là c'était le domaine des relations naturelles. Mais dans l'autre cas, chaque région sera quoi ? Chaque zone de sens, ce sera, à la lettre, un paquet de relations abstraites, un paquet de relations abstraites, des ressemblances sans que je sache qui se ressemble. Ce sera une zone, l'ensemble des relations juridiques, [124 :00] indépendamment des termes entre lesquelles elles s'établissent, l'ensemble des comparaisons esthétiques, etc. Tout ça, ce seront des zones.

Elles ne sont pas préfigurées, elles n'attendent pas mon saut, c'est plutôt... plutôt oui, elles attendent mon saut, c'est-à-dire : c'est en même temps que je saute que j'opère une coupe dans ce cône et que je m'installe alors dans tel domaine de relations. Je dirais : ce sont des relations abstraites. Et ces ensembles de relations abstraites définissent quoi ? Ce qu'on appelle le sens, c'est-à-dire telle zone du sens, ou ce qu'on appellera le passé, telle région du passé. Si bien que, comme tout à [125 :00] l'heure, j'aurai une distinction entre les relations dites naturelles ou concrètes, d'une part, et d'autre part, les relations abstraites. Alors ce que je veux dire, c'est... voilà, c'est tout ce que je veux dire.

Je reviens à Peirce pour en tirer une conclusion. Moi, à mon avis, vous comprenez, ce qui empoisonne le problème des relations, c'est que on ne se rend pas assez compte, encore une fois, que les relations sont des variables. A savoir que toute relation est inséparable de son changement possible. Encore une fois, personne ne ressemble à quelqu'un sans risquer de cesser de lui ressembler. Et inversement, il n'y a pas d'absence de ressemblance sans le risque que les deux termes deviennent ressemblants. En d'autres termes, [126 :00] les relations abstraites sont inséparables d'un tout qui change et qui ne cesse pas de changer, tandis que les relations concrètes s'établissent entre des parties distinctes. ... [*Interruption de l'enregistrement*] [2 :06 :21]

Partie 3

... Les relations naturelles sont les processus par lesquels je passe d'une partie distincte à une autre partie distincte. Les relations abstraites sont des ensembles ou des paquets de relations indépendamment de leur terme, [*Pause*] qui expriment, dont chaque zone, chaque région exprime ou est un [127 :00] aspect d'un Tout qui change. Bon. Et pour moi, c'est ça, le sens. Si bien que je peux dire alors, je reviens à Peirce, vous ne devez plus en pouvoir, mais j'aurais besoin que... oui et puis ça ne fait rien. Et ben oui, vous voyez Peirce, c'est très bien, il nous dit : la Tiercité, c'est quoi ? La Tiercité, c'est quoi ? C'est la loi. D'accord. C'est la relation. D'accord. C'est le sens. D'accord. Puisque, encore une fois, si je maintiens la distinction relation naturelle-relation philosophique, ou mieux, la distinction relation concrète-relation abstraite, les relations abstraites, c'est le sens. [128 :00]

Donc, la Tiercité se définira. Et en effet, elle n'est ni une expression comme la Priméité, ni une position-opposition comme la Secondéité, mais bien une interprétation. Et l'interprétation se fait, je dis juste, suivant deux voies : la constitution, l'interprétation est tantôt la constitution d'une série brève, ouverte, mais brève, suivant des relations naturelles, [*Pause*] tantôt la constitution

d'une figure à niveaux, ou si vous préférez, d'un... -- je ne peux même pas dire d'un ensemble -- mais d'un Tout, oui, d'un Tout [129 :00] à niveaux et à régions par lesquels passe un seul et même objet. On dirait là qu'il y a deux types d'interprétations. Et comme dit Bergson, très bien, les deux, ces deux figures, et je dirais la même chose des deux miennes, de mes deux types d'interprétation : elles ne cessent pas de se mélanger, on ne cesse pas de les mélanger l'un à l'autre. Concrètement, on ne cesse pas mélanger. Voilà donc. J'en ai plus pour longtemps car je vous proposerai juste des exercices rapides pour finir.

J'ai donc, les trois types d'images de Peirce : Priméité, Secondéité, Tiercéité. Eh bien, je vais finir par deux remarques. Première remarque : on est loin d'avoir fini, puisque là-dessus, il va falloir passer à l'étude [130 :00] des signes. Ça c'est uniquement les types d'images. Mais nous savons et attendons de Peirce qu'il nous montre comment les images vont devenir des signes. A mon avis, on a tout pour le comprendre très facilement. Mais je le remets à la prochaine fois.

En revanche, je vois tout de suite ce qui est pour nous un drame, une catastrophe. C'est que nous aussi, on avait trois types d'images, hein, nous aussi on avait obtenu trois types d'images. Même qu'on les avait appelées : image-perception, image-action, image-affection. Eh bien, la catastrophe, c'est que ça ne se correspond pas. Quel drame, parce que l'image-affection, elle répond exactement à la Priméité ; l'image-action : elle répond exactement à la Secondéité ; mais sa Tiercéité, moi je n'en ai rien à faire pour le moment. Et il n'y a rien chez lui [131 :00] qui réponde à ce que j'essayais de définir comme l'image-perception. Vous vous rendez compte du drame ? Car enfin la Tiercéité, ce n'est pas l'image-perception, c'est le mental, c'est la pensée. Ça, il est formel, et puis c'est évident ! Il n'a même pas besoin de le dire. Donc, on va avoir des problèmes d'ajustement. Et puis il ne faut pas ajuster ; il va falloir essayer de comprendre pourquoi cette différence cruelle. Mais, donc, ça c'est pour la prochaine fois. Et ça ne peut se faire qu'au moment où on aura compris ce que c'est que les signes pour lui et ce que c'est que les signes pour nous. C'est sûrement là qu'il va y avoir une... Bon, tant pis. Ce n'est pas grave, tout ça.

Mais, je voudrais juste finir en rattachant à ce que je faisais l'année dernière sur le cinéma. Prenons des exercices juste pour confirmer quand même la richesse de ces trois notions, et vous voyez d'après ce que j'ai dit en quel sens il peut dire, [132 :00] mais Hegel, vous comprenez, il ne supporte pas Hegel, Peirce. Mais il ne le supporte pas, et il dit, mais la dialectique, ça n'a jamais été qu'une trahison, une manière de ne rien comprendre au 1, 2,3, à la Priméité, à la Secondéité, à la Tiercéité. En effet, la dialectique, c'est l'opération qui substitue à la Secondéité de la Secondéité dégénérée, et à la Tiercéité de la Tiercéité dégénérée. C'est très curieux, comme manière. Il ne supporte pas Hegel. Je ne suis pas sûr qu'il l'ait lu d'ailleurs. [Rires] Mais, ça ne fait rien, ça n'a pas d'importance. Il a lui-même quelque chose à dire, donc ce n'est pas grave non plus.

Mais, mais, mais, revenons à nos histoires de cinéma de l'année dernière. Il y a un truc que je n'avais pas fait à ce moment-là parce que je n'y pensais pas. Voilà, je dis : si on prenait ces trois catégories de Peirce comme types d'images et on essayait de faire des exercices pratiques, alors, premier exercice pratique [133 :00] : le burlesque. Le burlesque, l'année dernière je m'étais lancé dans un truc que... J'avais essayé de dire, pour moi, la différence entre un sujet classique, qu'est-ce que c'était pour moi que la différence entre Chaplin et Buster Keaton ? [Voir la séance 18, le

11 mai 1982] Mais je pense aux autres. Je n'avais pas parlé des autres. Et je prends un exercice simple. Qui est-ce qui est « un » ? Qu'est-ce c'est le burlesque de la Priméité ? On peut y aller, on fait comme ça des petits... si Peirce vivait encore, il serait, oh ben oui, il ne faisait que ça, après tout... Mais enfin, bon.

Petit exercice. Le burlesque de la Priméité, je dirais, c'est... Je ne sais plus son nom, alors ça... le fameux burlesque, [Harry] Langdon ? C'est ça, Langdon. En effet, c'est l'affect à l'état pur, l'affect lunaire et puéril. [134 :00] Et je n'analyse pas. Mais il est fondamentalement « un », c'est la Priméité. Je ne tiens pas compte de Keaton ni de Chaplin, parce qu'ils ne rentrent pas, à mon avis, dans ces catégories-là.

Deux, il suffise que je dise qui c'est, le burlesque du duel, c'est Laurel et Hardy, c'est Laurel et Hardy. Seulement, ce qui est très important, c'est ça que je voudrais... J'ai pris cet exemple uniquement pour vous faire comprendre ça : Laurel et Hardy, c'est le burlesque génial de l'image-action ou de la Secondéité. Et en effet, ils sont dans des rapports de duel avec tout le monde, duel avec le monde, duel avec les autres, duel l'un avec l'autre. Et comme c'est des burlesques, ils ont découvert le non-sens propre à la Secondéité. Le non-sens propre à la Secondéité, c'est développer dans le temps les simultanités du duel. Le duel doit [135 :00] être simultané, d'accord. Laurel et Hardy en font la découverte sublime, d'un duel distribué et distendu dans le temps. C'est-à-dire je te donne un coup de poing dans l'œil alors que tu ne fais rien, et puis moi, à mon tour, j'attends et je reçois un grand coup de poing dans l'œil ou dans le nez, etc. C'est des, je ne dis pas que c'est la seule, c'est une des sources comiques de Laurel et Hardy et qui n'existent que chez eux, sauf chez ceux qui l'ont copié, etc., bon. Mais c'est eux qui ont inventé ça : temporaliser le duel alors que le duel implique une simultanité quelconque. [*Sur le burlesque, le duel et la Sécondéité en général, voir le chapitre 9 dans L'Image-Mouvement, sur cette analyse précise, voir pp. 268-269*]

Mais, ce qui m'importe plus, c'est un truc que Peirce a très bien vu : c'est que lorsque il y a un, il y a « un ». Mais lorsqu'il y a deux dans la Secondéité, [*Deleuze revient au tableau et écrit*] il y a nécessairement un des deux qui reprend à son compte le « un » de la [136 :00] Priméité. Tous les deux, hein, vous me suivez ? Tous les deux forment la Secondéité, c'est-à-dire le duel ou le duo. Mais l'un des deux va reprendre au sein de la Secondéité la Priméité, c'est-à-dire que l'un des deux va être la Priméité de la Secondéité -- vous ressentez à quel point les schémas de Peirce sont compliqués -- et l'autre va être la Secondéité de la Secondéité. Et, c'est évident que la Priméité de la Secondéité, c'est Laurel. Et c'est lui, c'est lui le représentant des affects. C'est lui le représentant de toutes les potentialités. Hardy, c'est l'homme d'action, [137 :00] qui veut agir et qui empêche Laurel d'agir, qui n'y tient pas. Lui, c'est la Secondéité de la Secondéité. Et va se passer l'aventure, alors là, la seconde source de burlesque chez Laurel et Hardy : c'est que l'homme d'action, qui est vraiment Hardy, ce n'est pas que ce soit un faux homme d'action, ne cesse pas de rater. Il ne cesse pas de rater parce qu'il est tellement homme d'action qu'il a laissé le domaine des qualités à Laurel qui, lui, est le représentant de la Priméité. Donc, le gros Hardy, il ne peut que se heurter à des états de choses dans leur matérialité brute. Dès lors, il n'a plus le moyen les surmonter. Et au contraire, Laurel qui a gardé les qualités sans les incarner dans des états de choses, à ce moment-là, c'est comme si les états de choses n'existaient pas pour lui. Si bien que lui, il passe sans même le voir dans un ruisseau, [138 :00] et Hardy le suit et, bizarrement, s'écroule. Il a beau avoir mis ses pieds dans le même endroit, il y a pour lui un gros

trou.

Mais, mais, ce qui m'intéresse là-dedans, c'est que, dans votre jeu de la Secondéité, il y a nécessairement une Priméité de la Secondéité, et une Secondéité de la Secondéité. Si bien que, si j'essaie de faire l'analyse, alors pour les [frères] Marx, qui sont la Tiercéité à l'état pur -- à mon avis, ils l'ont même introduit volontairement -- ça donne quoi ? Je ne suis pas sûr que Groucho, il n'ait pas lu Peirce, là. L'un est aussi rigolo que l'autre, quoi, c'est... Si je faisais une espèce de schéma, ça a été souvent fait, la répartition des trois, [*Deleuze efface le tableau pour recommencer*] mais là voilà, au moins on a des armes pour essayer de la [139 :00] faire ou de la refaire. Je n'ai pas besoin de dire que les trois, il faut les prendre ensemble. Il faut prendre le tissu de relations indépendamment même des termes. [*Deleuze écrit au tableau*] Je dirais, c'est la zone de sens des frères Marx, ça. Et puis, les trois termes : Harpo, Chico, Groucho. Bien. [*Deleuze parle brièvement de cette perspective chez les Marx Brothers lors de la séance 21 du séminaire Cinéma 1, le 1 juin 1982*]

Pas de problèmes pour Harpo ; je dirais qu'il est la Priméité de la Tiercéité. C'est lui, en effet, qui est à la fois le représentant des affects célestes, la harpe, et des pulsions infernales [*Rires*] comme voracité, sexualité, destruction, etc., [140 :00] bon. Il est l'un dans l'autre. Mais entre les affects et les pulsions, on verra les différences, c'est vraiment le régime de la Priméité. Bon.

Alors je trouve que Chico, on n'en parle pas assez, parce que, il est très important, c'est le seul qui soit l'homme d'action. C'est lui qui constamment protège, soit Harpo, soit l'amoureux de service, dans les... C'est celui qui se présente toujours comme le garde du corps. Son piano est un mode d'action, contrairement à la harpe qui elle, est vraiment un instrument des affects. Et puis, tout son comportement va être quoi ? Il va avoir un rapport privilégié avec Harpo, [141 :00] comme si les deux premiers types d'images -- et ça, ça m'importe l'image-affection, image-action, Harpo-Chico -- avaient une relation directe, tandis que dans la plupart des films, pas dans tous, mais dans la plupart des Marx, Groucho, il arrive d'ailleurs. Les deux, ils se connaissent déjà, et Groucho, il vient du dehors. Voilà, c'est vraiment un autre domaine, Groucho.

Et puis s'en suit la danse infernale des trois, ils vont s'arranger, tout ça, très bien. Mais enfin, bon, entre Harpo et Chico, qu'est-ce qui se passe de l'un à l'autre ? Si vous consentez à ce que Chico ce soit vraiment l'homme d'action, le rôle d'Harpo, c'est de fournir vraiment des matières-qualités, des qualités matérielles. Il n'agit pas, Harpo ; [142 :00] il assure la fourniture qualitative. De son immense imperméable, il sort des choses que lui, Harpo, ne considère pas comme des objets, mais comme des qualités ou comme des puissances, des potentialités. Et il les sort, et les sort quand Chico les lui réclame, et c'est Chico qui va en faire des moyens d'action. Si bien que entre Harpo et Chico, vous allez avoir un double rapport, qui fait notre joie à chaque fois et qui va être déjà, alors, du point de vue de Tiercéité... je veux dire Harpo, c'est, pour parler barbare, c'est la Priméité de la Tiercéité ; Chico, c'est la Secondéité de la Tiercéité, n'empêche que, tous les deux sont de la Tiercéité.

Qu'est-ce qui va le montrer ? [143 :00] Premier schéma de Chico à Harpo : Chico lance un mot avec un accent ; là il faudrait être très savant : tantôt c'est un accent italien impossible, tantôt c'est un accent yiddish -- comme dans un que j'ai revu récemment, un accent très, très complexe -- "flash", flash, et l'autre sort de son imperméable successivement un poisson, [*Rires*] fish. Il y a

aussi l'autre aspect, « flesh », le chair. [*Commentaires divers, de Parnet et d'autres*] Oui, j'ai l'impression que dans ce cas, il parle yiddish. Il y a... ah, « flush », il sort quatre cartes, et il sort une quinte, là, il sort [144 :00] des grandes cartes géantes, je ne sais plus quoi. [*Voir L'Image-Mouvement, p. 269, où Deleuze se réfère à « la série 'flash' – 'fish' – 'flesh' – 'flask' – 'flush' dans 'Animal Crackers' »*]

Et puis, il y a le grand moment où Chico résume tout dans une sorte de bredouillage, il reprend toute la liste des mots avec cet accent impossible, disant « non, non, non », et à ce moment-là, Harpo sort de son imperméable une lampe électrique pour chercher la lampe électrique de l'autre. Qu'est-ce que c'est ça, comme point de vue ? On est en plein dans l'interprétation. L'interprétation qui va de Chico à Harpo, c'est : Chico lance un mot, et Harpo doit le traduire dans l'objet correspondant. Le non-sens, c'est quoi ? C'est que c'est toujours l'objet le moins correspondant. [145 :00] C'est un non-sens au niveau du mot. Et c'est le premier type de non-sens des Marx. [*Deleuze écrit au tableau*] Le non-sens comme lexical, c'est le non-sens au niveau du mot. Mais c'est déjà de l'interprétation. Je dirais, c'est des relations non naturelles, mais au sens des relations naturelles. C'est des relations naturelles volontairement dégénérées.

Dans l'autre sens, de Harpo à Chico, c'est exactement le chemin inverse, qui est également célèbre. C'est le fameux langage gestuel de Harpo, et cette fois, c'est Chico qui doit interpréter. Ce n'est plus un mot auquel l'autre doit faire correspondre un objet, c'est une mimique à laquelle Chico cette fois doit faire correspondre une proposition. [146 :00] Deux, second type de non-sens chez les Marx, c'est le non-sens propositionnel. Mais le non-sens propositionnel, c'est encore une perversion des relations naturelles, relations naturelles contenues dans le langage gestuel. C'est typiquement un ensemble de relations dites graduelles.

Et, le Groucho, lui, lui c'est la Tiercéité de la Tiercéité. Ça ne veut évidemment pas dire qu'il est meilleur que les autres, non ça, pas de tout. Enfin il est peut-être déterminant, et c'est, en effet, l'homme de quoi ? [147 :00] Il va de soi que c'est l'homme du discours, de la parole, mais c'est l'homme du mental. Et de quoi il joue ? Qu'est-ce qu'il fait ? C'est quel non-sens ? C'est l'homme des relations abstraites. Quel que soit un terme et un autre terme, il trouvera la relation, la relation philosophique qui s'établit. En revanche devant toute relation naturelle, il reste comme ça.

Un exemple, dans un film aussi que j'ai revu récemment, on lui présente une photo, qui dévoile l'assassin. Il dit : « Mais c'est les yeux de Monsieur ... » -- je sais plus quoi -- « c'est les yeux de Monsieur » -- je ne sais pas -- « c'est son nez, c'est sa bouche, qui est-ce que ça peut bien être ? » [*Rires*] Il est complètement perdu dans la relation naturelle. En revanche, [148 :00] la relation, la relation abstraite, la relation philosophique, alors là, il en jongle, et il devient quoi ? Ce n'est plus le mot comme de Chico à Harpo, ce n'est plus la proposition comme de Harpo à Chico. De lui à lui et de lui à tous, c'est le maître du raisonnement, le maître du syllogisme. Et tout culmine... Donc, mépris absolu pour les relations naturelles, constamment appel au non-sens supérieur, c'est-à-dire au non-sens pur, au non-sens logique, qui culmine dans les syllogismes ou dans les raisonnements de Groucho. Donc, merveilleux. Je vous rappelle, pour ceux qui ne s'en rappelle pas, c'est chaque matin lorsqu'il prend [149 :00] le pouls, le pouls de Harpo, il prend le pouls, et il regarde sa montre et il dit : « ou bien cet homme est mort ou bien ma montre est arrêtée ». [*Rires*] C'est le syllogisme disjonctif. C'est une merveille de syllogisme disjonctif. On

ne peut pas l'égaliser à ce niveau.

Enfin pour finir, on pourrait faire -- et l'année dernière j'avais essayé un peu, c'est pour faire des liens avec ce qu'on faisait l'année dernière -- j'avais essayé un peu de faire... on prendrait également ces trois catégories, Priméité, Secondéité, Tiercéité, et on envisagerait les types d'acteurs. On fait une typologie des acteurs, cette typologie d'acteurs ne valant évidemment qu'en fonction des metteurs en scène qui les font jouer. Je ne dis pas toujours, pas toujours, je dis qui c'est, les acteurs ? On verrait là beaucoup mieux, et en plus, il y a les passages constants. [150 :00] Je dis très vite, parce qu'on a vu, on a vu des choses là-dessus. Qui c'est les acteurs de la Priméité, qui s'affirment comme tels ? Les acteurs de l'affect, de l'expression ? C'est les Expressionnistes. Les Expressionnistes, c'est les grands acteurs de la Priméité.

Entre la Priméité et le Secondéité, il me semble qu'il y a un drôle de truc dont j'avais essayé de parler l'année dernière. [*Sur cette analyse, voir la séance 15, le 20 avril 1982*] C'est ce que j'essayais d'appeler le naturalisme, où ce n'est plus l'image-affection, c'est quelque chose d'un peu plus spécial, c'est l'image-pulsion. L'image-pulsion, ce n'est pas la même chose, mais de toute manière, c'est avant l'image-action, si bien qu'on peut les regrouper. Mais c'est une nuance, ce n'est pas la même chose que l'image-affection, l'image-pulsion. C'est un type d'acteur qui vous reconnaissez à... je n'arrive pas à trouver d'autre mot que celui de : violence statique, [151 :00] comme on parle d'électricité statique. Ils entrent dans une pièce, ils ne font rien. Je ne vois d'équivalent qu'en littérature, dans le *Journal du voleur* de Genet, une très courte page, hélas trop courte, où Genet décrit la main d'un de ces petits gars, et il la décrit immobile, au repos. Et il explique la violence formidable qu'il y a dans cette main au repos, bien plus grande que lorsque le type s'agite, et fait brutalité, cette main posée sur la table qui est comme un comprimé de violence. Vous avez des gens comme ça. Alors chez les acteurs ça c'est... et tous les grands cinéastes naturalistes ont employé évidemment des acteurs qui étaient un peu doués pour ça. [*Sur cette analyse, voir L'Image-Mouvement, pp. 190-191*]

Peu importe que soit des... souvent c'est des grands acteurs. Je pense à un des plus grands cinéastes de la pulsion. L'année dernière, j'en avais étudié deux qui étaient Stroheim et Buñuel. [152 :00] Bon. Mais Stroheim en tant qu'acteur. [*Sur cette analyse, voir la séance 13, le 16 mars 1982*] C'est typiquement un acteur naturaliste. Ce que j'appelle l'acteur naturaliste, c'est l'homme de la violence au repos. C'est l'homme de la violence statique. Et il y en a un qui pour moi les dépasse tous, qui me flanque une peur quand je le vois entrer là, sur un écran. Sa seule présence, il ne fait rien, il ne dit rien, il regarde, et je m'effondre dans mon fauteuil. C'est Stanley Baker, qui est l'acteur de [Joseph] Losey. Or Losey me paraît aussi un des plus grands cinéastes de la pulsion qui soit. Stanley Baker donne l'impression de brutalité, de violence, de violence absolument déchaînée au moment même où il est comme ça, il ne fait rien. C'est un type de jeu, je ne crois pas que ce soit simplement leur nature. Les acteurs de Losey, Bogart, qui a mon avis n'était pas, n'était pas doué pour ça, [153 :00] c'est complètement Losey qui l'a formé à ça, à ce type de violence très particulier.

Il y a beaucoup des femmes parmi les actrices américaines qui ont atteint une espèce de degré de l'actrice-pulsion. C'est plus facile peut-être pour une femme que pour un homme. La femme, elle est plus facilement dans l'imagination, porteuse de pulsions élémentaires. Mais ce n'est pas toutes les actrices américaines. Moi, j'y mettrais Ava Gardner. C'est toutes les actrices qui sont

anti-Actors studio, c'est les grandes actrices naturalistes, et... j'y mettrais... Ava Gardner, Jennifer Jones... [*On fait des suggestions autour de lui*] Qui ? Je ne sais pas, je ne sais pas. Enfin, vous pouvez vous-mêmes... Et la dernière de ce genre a été, pour moi, il me semble Marilyn Monroe qui, contrairement à ce qu'on dit, [154 :00] il me semble, n'a pas du tout un jeu Actors-studio, un jeu complètement, complètement différent. Bon mais enfin, peu importe.

Si je continuais comme ça, ça serait, j'aurais ensuite les acteurs réalistes. Ça c'est les acteurs de la Secondéité. L'année dernière, j'en ai beaucoup parlé parce que les acteurs réalistes c'est ce qui me paraît... c'est l'acteur américain typique, c'est-à-dire, c'est l'acteur de la Secondéité, à savoir : action du milieu sur lui-réaction sur le milieu, s'imbiber de l'influence reçue et puis, « l'acting out », violence dynamique. C'est une violence complètement différente de la violence naturaliste, complètement différente du point de vue du jeu de l'acteur, du point de vue de la mise en scène aussi. Alors, ben moi, je ne suis pas très enthousiaste de l'Actors Studio, alors quand c'est très, très bien, ça donne Brando, mais c'est perpétuellement... comme [155 :00] dit Hitchcock, ils ne restent pas en place ces types-là, il n'y a pas moyen, tantôt ils s'imbibent, tantôt ils cassent tout, et il n'y a pas de moyen qu'ils restent tranquilles, d'avoir un visage neutre. [*Deleuze parle de l'Actors-Studio dans L'Image-Mouvement, pp. 214-219*]

C'est que j'essayais de vous dire l'année dernière, d'un côté, c'est des acteurs-végétaux, de l'une, d'un autre côté, c'est des acteurs-animaux. Ils s'imprègnent, ils s'imprègnent de l'atmosphère et puis ils font exploser ; leur réaction est une explosion d'un discontinu. [*Sur la distinction végétal-animal, voir L'Image-Mouvement, pp. 214-216*] Alors c'est toute l'école, c'est tous les types qui sont passés par l'Actors Studio, vous les connaissez de Brando, à [Paul] Newman. Ils y sont tous passés. Et ce n'est pas que l'Actors Studio les ai formés, c'est que, à mon avis, c'était, c'était la tendance naturelle de l'acteur américain, parce que le cinéma américain est profondément un cinéma de la Secondéité, un cinéma de l'image-action. Bon, alors la Tiercéité, ce serait très compliqué, ce serait bien, ça, [156 :00] l'acte de la Tiercéité.

J'ouvre une parenthèse : peu importe la qualité de l'acteur, parce que encore une fois tout le monde sait quand il est expliqué par un metteur en scène, il change. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas des acteurs qui par eux-mêmes ont un talent immense, mais hélas l'inverse est vrai aussi les acteurs sans aucun talent, sont très bons avec un grand metteur en scène... [*Interruption de l'enregistrement*] [2 :36 :20]

...il est beaucoup plus violent quand il ne fait rien avec sa tête, avec sa manière de se tenir. [*Du contexte qui suit, il s'agit d'Alain Delon*] Il est beaucoup plus violent quand il ne fait rien que quand il se met à tirer des coups de revolver ou courir, il aurait intérêt à ne rien faire du tout, [*Rires*] parce là il a une espèce de violence, de violence effarante. Vous rendez compte, être entre Stanley Baker et Delon ? Les acteurs de la Tiercéité, ça ce n'est pas rien, ça, il faudrait... J'aurais des idées en ce sens. [157 :00] Prenez... D'abord ça se complique parce qu'encore une fois on retrouverait le même thème, il y a une Priméité de la Tiercéité, il y a une Secondéité de la Tiercéité, et puis il y a une Tiercéité de la Tiercéité.

Alors moi, moi, je dirais par exemple, Priméité de la Tiercéité, ça, c'est les acteurs de Bresson, c'est-à-dire les non-acteurs de Bresson. Parce que Bresson, c'est vraiment l'affect en un sens très spécial, c'est l'affect lyrique ; ce n'est pas l'affect expressionniste. C'est-à-dire, c'est la part de

l'événement qui ne se laisse pas effectuer par l'état de choses ; c'est la part de l'événement qui déborde sa propre actualisation, c'est ce qu'on a vu la dernière fois. C'est complètement, il me semble, c'est cette dimension de l'événement vertical. Seulement, seulement, ce n'est pas du tout de l'expressionnisme. Pourquoi ce n'est pas du tout [158 :00] de l'expressionnisme ? Parce que c'est une opération tout autre par laquelle la Priméité est réfléchie, elle ne cesse pas d'être réfléchie dans une Tiercéité, d'où cette conception très curieuse de l'acteur chez Bresson qui n'a rien à voir avec la distanciation de Brecht, pas du tout. Et cette manière dont il les fait parler, qui est précisément la parole de l'acteur et le ton qu'a l'acteur, consiste précisément à introduire tout l'ensemble de la Tiercéité et à porter les affects à un niveau supérieur, c'est-à-dire encore plus loin de leur effectuation. C'est très, très, très compliqué.

Et puis toute une série alors, il faudrait chercher comme ça, on en trouverait plein d'autres... Voilà donc exactement d'autres types d'acteurs. Chez les acteurs récents, il y a quelque chose qui s'est passé, il me semble. Il faudrait aussi se demander dans quel cas, pour quel type d'image [159 :00] ai-je besoin d'un non-acteur ou d'acteurs, si vous préférez, non-professionnels ? Pour quel genre d'image ? Il y a évidemment des types d'images qui ne peuvent être portées, représentées que par les gens directement concernés. Je veux dire que ce n'est pas parce que c'est du cinéma direct, ce sera cinéma direct parce que c'est ce type d'images là.

Enfin, j'en suis donc exactement à ceci. Qu'est-ce que, comment est-ce que Peirce va passer de ces trois types d'images aux signes et à quels signes ? Et, deuxième question, et nous alors qu'est-ce qu'on devient là-dedans ? C'est ça qu'il faudrait que je fasse la prochaine fois. [*Fin de la séance*] [2 :39 :52]