Gilles Deleuze

Séminaire sur Spinoza, Les Vitesses de la pensée

Séance 8, le 27 janvier 1981

Transcription : Partie 1, Christina Roski (durée 32 :39), Partie 2, Mohammad Salah (durée 46 :46), Partie 3, Hamida Bename (durée 46 :50) ; transcription augmentée, Charles J. Stivale

[*La transcription de cette séance, aussi bien que l'enregistrement, ne se trouvent pas à WebDeleuze. Pourtant la transcription de Paris 8 correspond à l'enregistrement BNF intégral qui se trouve à YouTube attribué à WebDeleuze, tandis que l'enregistrement YouTube attribué à SocioPhilosophy manque quelques segments brefs. L'horodatage correspond alors à l'enregistrement BNF et YouTube de WebDeleuze.*]

Partie 1

[*Début de l'enregistrement* BNF] A 11h30, faites-moi signe, il faut que j'aille au secrétariat. Donc on aura une recréation à 11h30. Vous n'oubliez pas de me donner vos fiches, ceux que ça intéresse. [*Pause*]

[*Début de l'enregistrement YouTube*] Voilà ce que je voudrais faire aujourd'hui, et je voudrais que vous compreniez que, aujourd'hui, on aurait en quelque sorte un double objet, on aurait un double but. Je veux dire avancer dans le problème où j'en étais la dernière fois, à savoir, une fois dit que, selon Spinoza, nous partons, [1 :00] nous naissons, nous sommes comme lancés, soumis à des conditions d'existence qui font que tout indique que, finalement, on ne peut pas s'en tirer, quoi. On est soumis à des espèces de rencontres avec des corps extérieurs ; donc il y a très peu de chance que beaucoup nous conviennent. Il y a, au contraire, toutes les chances pour que sur le nombre des corps extérieurs agissant sur nous constamment, assez constamment, se fassent des rencontres avec des corps qui nous ne conviennent pas, c'est-à-dire qui décomposent nos rapports.

Donc comment s'en tirer finalement, non seulement du point de vue de la connaissance, puisqu'on est dans des conditions d'aveuglement absolu, de choc de corps, de rencontres avec des corps imprévisibles, donc non seulement du point de vue [2 :00] de la connaissance, mais du point de vue de la vie tout court ? Et pour Spinoza, c'est pareil. La connaissance, c'est vraiment un mode de vie. Comment faire pour que, très vite, un corps agressif, un corps empoisonnant, ne nous décompose pas, ne nous détruise pas ? Ça c'est le problème commun de la connaissance et de la vie.

Vous voyez déjà, Spinoza a sa petite note à lui parmi les philosophes du 17ème siècle. C'est que, comme tous, comme tous les philosophes du 17ème siècle, Spinoza dira très bien que, bien sûr, nous avons en puissance, nous avons potentiellement des idées vraies, des idées adéquates, des idées claires et distinctes. Et sans doute, tous les philosophes du

17ième, lorsqu'ils disaient que nous avions des idées vraies, que ce n'était pas par-là que nous étions des êtres raisonnables, [3 :00] ils savaient bien que ce n'était pas donné tout seul, tout fait. Ils savaient bien qu'il fallait un effort très singulier qu'ils appelaient « méthode » pour arriver à conquérir ce que nous avions déjà, à savoir les idées dites innées. Ces idées vraies qu'on appelait des idées innées, c'étaient en fait des idées qui devaient être conquises à l'issue d'une certaine méthode et d'une certaine sagesse. Ça n'empêche pas que, je crois, Spinoza met un accent particulièrement fort sur ceci : peut-être bien que les idées vraies soient des idées innées, ça n'empêche pas que, dès notre naissance, tout nous en sépare, tout nous en sépare. Si bien que la conquête de ce qui est inné prend chez Spinoza une allure vraiment qui mobilise tous les modes de vie.

Donc, [4 :00] c'est ce point-là, mais j'ai dit un double but aujourd'hui parce qu'en même temps, je voudrais presque, pas du tout affirmer, mais m'interroger sur ceci : quelles sont les possibilités de Spinoza, que nous donne Spinoza, quant à un problème moderne ou redevenu très vivant dans certaines philosophies modernes ? Et on verra en quoi les deux sont liés. C'est-à-dire, si bien que je voudrais à la fois et que vous le sentiez vous-même ce que j'ai précisé, faire un commentaire relativement strict de Spinoza quant au premier aspect de la question, mais quant au second, presque plutôt voir à quoi Spinoza peut nous servir quant à un problème qui nous paraît à nous un problème moderne.

Qu'est-ce que c'est ce problème moderne à partir duquel je voudrais aussi donc [5 :00] interroger le texte de Spinoza ? Ce problème moderne, c'est ce qu'on peut appeler, qui est revenu si fort aujourd'hui, la sémiologie, et par sémiologie, on entend, en gros, la théorie des signes. Et pourquoi alors penser d'avance que Spinoza a peut-être quelque chose à nous dire quant au projet d'une sémiologie générale ? Ce projet moderne d'une sémiologie, il est venu de qui, d'où ? Il est venu évidemment d'un courant très important qui est la philosophie dite anglo-saxonne, mais particulièrement un très grand philosophe anglais -- qui hélas est très peu traduit en France -- et qui s'appelle [Charles Sanders] Peirce, [*Deleuze l'épèle*] Peirce qui est vraiment un philosophe très bizarre, très profond. Vous ne trouvez qu'un livre traduit par fragments en français aux Éditions du Seuil sous le titre *Écrits sur le signe*. Et en effet, à la même époque que Saussure, Peirce fait une théorie qu'il nomme lui-même une sémiologie.

Pourquoi je dis à la même époque que Saussure ? Parce que c'est très important, ne serait-ce que pour la différence de base. C'est que Saussure avait un principe très simple. Je ne dis pas qu'il ne le complique pas ; il le complique beaucoup. Mais le principe très simple de Saussure, c'est à peu près : les signes c'est avant tout une entité conventionnelle. Les signes, c'est une entité conventionnelle, les signes, c'est une entité conventionnelle. Ça lui permettait de distinguer, je ne dis pas du tout que c'était sa thèse seulement ; c'est une espèce de point de départ qui lui permet de situer à Saussure, sa sémiologie. [7 :00] Ça veut dire, le signe a avec ce qu'il signifie, un rapport conventionnel, un rapport d'institution et non pas un rapport naturel. C'est-à-dire, un rapport naturel, ça serait quoi ? Ça serait un rapport de ressemblance, un rapport de contiguïté. Mais là, c'est un rapport purement conventionnel. Je décide par convention que tel mot renvoie à telle chose. Vous voyez c'est le principe fameux de l'arbitraire du signe. Encore une fois, je ne dis pas que ce soit ça la théorie de Saussure ; je dis que c'est

ça le point de départ de Saussure pour distinguer le domaine des signes et d'autres domaines. Donc, nature conventionnelle du signe.

Ce qui m'intéresse déjà, c'est lorsque Peirce à la même époque lance sa grande sémiologie, [8 :00] – il n'y en a pas du tout contre Saussure, d'ailleurs ; il a ses problèmes -- il ne se contente pas du tout de ce caractère conventionnel pour même délimiter en gros le champ des signes, le domaine des signes. Et en effet, il y a une remarque qui a frappé ensuite beaucoup de linguistes, qui me paraît très importante pour lancer notre problème. C'est ceci : quand vous avez un mot, par exemple, "boeuf", que le mot « bœuf » désigne la chose avec des cornes et qui rumine et, c'est quoi, qu'est-ce que c'est le cri du bœuf ? qui beugle, le bœuf beugle, ça, c'est un pur rapport de convention. Evidemment, on pourrait y chercher une onomatopée à ce moment-là ; [9 :00] ce serait un rapport naturel. Si on élimine l'onomatopée, ça n'irait pas avec "vache" : vache il n'y a pas d'onomatopée, c'est même impossible à trouver. Vache désigne cette chose, un rapport conventionnel. Est-ce que c'est vrai ?

Beaucoup de linguistes ont quand même signalé ceci : c'est que si vous prenez le mot, il a un double rapport. Vous allez comprendre toute à l'heure pourquoi je passe par ce long détour. Si vous prenez un mot, il a un double rapport. Un double rapport avec quoi ? Il a un rapport avec la chose désignée, avec un désigné. Le mot vache désigne la vache. Ce rapport, peut-être que je peux -- peut-être, admettons, où on en est dans les prémisses très simples -- je peux dire, c'est un rapport conventionnel. Et en effet, dans une autre langue « vache » [10 :00] ne se dit pas "vache". Bon, d'accord.

Mais un mot n'est pas seulement en rapport avec un désigné. Un mot, comme on dit, il a un ou des signifiés. Qu'est-ce que c'est ? Imaginez une langue, car il y en a qui ait deux mots pour désigner bœuf vivant et bœuf mort. Ce n'est pas le même mot, bœuf vivant et bœuf mort. Le désigné, c'est le même, bœuf vivant ou mort. Mais il y a deux signifiés, il y a deux mots. En d'autres termes, vous comprenez, c'est tout simple : même si l'on dit qu'entre un mot et son désigné, [11 :00] il y a un rapport conventionnel, ça ne veut pas dire nécessairement qu'il y a un rapport conventionnel entre le mot et son signifié. Pourquoi ? Parce que les divisions du signifié, elles ne préexistent pas à la division des mots. Le signifié se divise suivant les mêmes lois que les mots eux-mêmes. On dira qu'il y a isomorphie. En termes techniques, on parlera d'une isomorphie du signe et du signifié. Ça dépasse ça le rapport conventionnel. En d'autres termes, même pour les signes conventionnels, il est douteux qu'on puisse définir leurs rapports constituant comme des rapports conventionnels.

Alors pourquoi je dis ça ? Admettons que "conventionnel", c'est une assez mauvaise approximation de la nature [12 :00] du signe. Comment est-ce qu'on définira alors la nature du signe ? C'est là que j'interroge Spinoza comme ça, quitte à en tirer des conséquences. Je fais comme si le problème était extérieur à Spinoza pour le moment. On va voir que peut-être il ne l'est pas. Faisons comme si le problème était tout à fait extérieur à Spinoza. Et on se dit, quand même, il y a des textes de Spinoza, alors essayons de les extraire de leur contexte. Qu'est-ce qu'il dirait, Spinoza, sur l'état du signe ? Eh bien, au fur et à mesure, ou bien au hasard des textes, il me semble qu'il dirait trois

choses. D'abord, ça va se compliquer ; il dirait trois choses, [13 :00] et vous verrez que le caractère conventionnel n'est qu'une conséquence de ces choses et pas du tout la détermination principale du signe.

Alors je vois une première sorte de texte de Spinoza où il insiste sur la variabilité du signe. Peut-être que les conventions en découlent. Mais il nous dit : les signes, c'est bizarre, chacun réclame les siens. A quelle sorte de texte précis je fais allusion ? Au texte de Spinoza précisément où là, on s'aperçoit du coup que je ne lui colle pas sur le dos un problème qui serait forcé, ce qui serait, d'une certaine manière, légitime, interroger un philosophe du 17ième sur un problème même s'il a quelque chose à nous dire là-dessus, si ça n'est pas pour lui reprocher de ne pas avoir vu le problème, [14 :00] si au contraire pour se dire, il a vu quelque chose. Mais c'est même plus que j'ai fait puisque je suis sûr au moins que, dès que je commence à dire variabilité du signe, que Spinoza, il a pleinement rencontré le problème, par quelle voie ? Par la voie du problème de l'écriture, c'est-à-dire des Saintes Ecritures. Le problème est de l'interprétation de l'Ecriture, à savoir l'interprétation de l'Ancien Testament. Et que, après tout, s'il consacre tout un livre ou du moins la majeure partie de tout un gros livre, un des seuls qu'il ait publié de son vivant, le *Traité Théologico-politique*, à cette question de l'interprétation de l'Ancien Testament, là le problème que je lui colle, en effet, n'est plus un problème forcé, [15 :00] car comment voulez-vous qu'il ne rencontre pas fondamentalement le problème des signes ?

Et en effet, on peut dire que d'une certaine manière le *Traité théologico-politique* est un livre d'une nouveauté, même actuellement. D'un point de vue d'une critique biblique, il reste un livre d'une nouveauté étonnante parce que je crois qu'il a une méthode que, finalement, personne n'a repris sauf peut-être encore une fois, d'où le lien que je fais, sauf certains, de ceux qu'on appelle les positivistes anglais actuellement. Mais il a le génie en plus, je crois. Et après tout, je fais là des courts-circuits historiques. Peirce, dont je vous disais qu'il faudrait faire un grand cas, il sort d'où ? Toute sa théorie des signes, il se réclame de qui quand il la fait ? Il se réclame du Moyen Age. Et le Moyen Age, en effet, développe [16 :00] dans tous les sens des théories des signes extraordinaires. Or que, là, il ait un point commun car Spinoza est très au courant sur les théories des signes du Moyen Age, qu'il soit donc un lieu commun entre la sémiologie actuelle et certains problèmes spinozistes, ça ne doit plus nous étonner.

Or je dis le premier caractère donc que Spinoza fixe pour le signe, c'est le contraire d'une fixité, à savoir, sa variabilité fondamentale. Je dis : chacun réclame un signe, et les signes de l'un diffèrent des signes de l'autre. Ce qui est signe pour vous n'est pas signe pour moi. C'est déjà par là que le domaine du signe -- vous voyez -- se distinguera très grossièrement -- c'est des choses très simples dont il faut partir -- se distinguera du nombre des lois de la nature. Les lois de la nature, elles varient pour chacun ; les signes, [17 :00] ils varient pour chacun, suivant le tempérament de chacun.

Qu'est-ce que ça veut dire ? Qui sait ? Je réclame un signe, et nous tous, on réclame constamment des signes. Mais qu'est-ce que c'est que la situation aigue ? Dans la vie quotidienne, on ne cesse pas de réclamer un signe : "dis-moi que tu m'aimes", c'est "fais-

moi signe", quoi. "Oh la la ! tu ne m'aimes pas ; qu'est-ce que tu as ? pourquoi tu me regardes comme ça ? Qu'est-ce que je t'ai fait ?" C'est ça, la vie des signes. "T'as l'air de mauvaise humeur, t'as l'air de mauvaise humeur" ; "Mais non", dit l'autre. "Si, si, t'as l'air de mauvaise humeur." "Merde, je n'ai pas l'air de mauvaise humeur ! Non, je te jure." "Si, si, t'as l'air de mauvaise humeur," etc. etc., et c'est parti. On est dans le domaine de cette variabilité fondamentale des signes : "Mais non, je ne t'ai pas fait signe." "Si, tu m'as fait signe." "Ah, est-ce que je t'ai fait signe ?" [18 :00] "Arrête " ! Très bien. Voilà. Qui c'est… Qui est-ce qui recueille cette situation ? Donc, c'est une dimension de notre expérience quotidienne. On vit comme ça ; c'est pour ça qu'on a des vies si mauvaises. Et c'est de là que Spinoza va nous tirer, et c'est de là qu'étant spinozistes vous saurez vous tirer.

Alors, vous comprenez, si cette situation, elle est répandue dans nos vies, mais on ne s'aperçoit même plus qu'on passe notre temps, qu'on est comme des enfants. Ce sont les enfants qui réclament tout le temps des signes. Eux-mêmes sont condamnés aux signes, ils font des signes ; quand ils ont faim, ils se mettent à pleurer ; tout ça c'est vraiment un monde de signes. C'est terrible. Qu'est-ce que veut dire le bébé ? Il est content, il n'est pas content ? Vous vous rendez compte ? De cette vie, on n'est pas sorti. On n'en sort jamais. [19 :00] Quand on est amoureux c'est pareil ; quand on est religieux, c'est pareil. "Dieu, Dieu, Dieu, fais-moi signe." Peut-être que c'est un des fondements de notre croyance. Peut-être que dans notre croyance religieuse, quand nous en avons, nous contractons, nous réunissons tous ces moments éparpillés des signes que nous réclamons à droite et à gauche, et puis, en une fois, on réclame un bon gros signe qui nous ferait vraiment signe : [*Rires*] "Dieu, envoie-moi un signe."

Et en effet, l'homme du signe, c'est le prophète. Et c'est comme ça que Spinoza définit le prophète. Le prophète juif, c'est l'homme du signe. C'est l'homme du signe sous quelle forme ? Voyez, on est tous des prophètes juifs [20 :00] dans notre vie. Le prophète juif, il ne fait qu'élever à une puissance supérieure ce que nous vivons tous, à savoir cette réclamation du signe. Lui, il l'a élevé à une telle puissance que tout seul, face à face avec Dieu, mais détournant sa face de Dieu, il dit : "Lance-moi un signe." Et le rapport de Dieu et du prophète passe par le signe.

Or Spinoza, dans un chapitre splendide, disait dans *le Traité Théologico-politique*, même si vous ne lisez que ça, lisez le chapitre sur le prophétisme. Ils sont d'une beauté. Pour ceux qui s'intéressent à la question, la bibliographie n'est pas longue parce que, bien sûr, il y a beaucoup de livres très beaux sur le prophétisme et surtout sur le prophétisme juif, [21 :00] mais si vous voulez prendre une connaissance à la fois très précise des problèmes de prophétisme juif et ne pas quand même consacrer votre vie à cette question, il y a deux livres fondamentaux à ma connaissance : *Le Traité Théologico-politique* de Spinoza, il y a deux ou trois chapitres sur le prophétisme qui sont une merveille, et d'autre part un livre d'un penseur juif français, très, très beau, un penseur qui s'appelle [André] Néher [*Deleuze l'épèle*] et le livre s'appelle *L'essence du prophétisme* [1955].

Bon, alors, je reviens : le prophète réclame un signe ; le prophète a avec Dieu un rapport de signes. Or chaque prophète réclame un signe [22 :00] particulier qui forcément lui est

adapté. Vous voyez, ça c'est comme le premier caractère du signe ; je ne vais pas loin, mais ça me permet de grouper au moins des situations concrètes. C'est dans cette voie sémiologique [qu'] on évitera de définir le signe par la nature conventionnelle du signe, car ce n'est pas un caractère, comment dirait-on, pertinent, caractère conventionnel, quand il y a convention, ça va découler d'autres caractères.

Le premier caractère qu'on va retenir, c'est la variabilité du signe par opposition à la constance de la loi naturelle. Ce n'est pas compliqué ; c'est même limpide, ça. Deuxième caractère si je cherche dans le traité de Spinoza. Donc j'ai situé au niveau de la variabilité les textes principaux, c'est ce qu'il dit sur le prophétisme.

Deuxième caractère : [23 :00] ce serait l'associativité, l'associativité du signe, c'est-à-dire le signe -- et là aussi, c'est d'une simplicité ; c'est ça que j'aimerais bien que vous sentiez, que faire de la philosophie et de la très grande philosophie comme Spinoza fait, c'est au besoin parfois dire des choses extraordinairement compliquées et parfois donner une lumière absolument nouvelle à des choses vraiment enfantines, quoi -- dire les signes, c'est variable. Ça ne va pas loin en apparence, mais si ça vous permet de grouper toutes sortes de choses, déjà ça va très loin là.

Le deuxième caractère également très rudimentaire c'est l'associativité du signe. Ça veut dire quoi ? C'est que le signe est un élément qui est toujours pris dans des chaînes d'association. Voyez alors, dès lors, ce second caractère est un peu plus profond que le précédent. Pourquoi il est un peu plus profond que le précédent ? [24 :00] Il est plus profond que le précédent parce que c'est, sans doute, le fait que le signe soit toujours pris, soit inséparable de chaînes associatives qui va expliquer qu'il est fondamentalement variable. Car, forcément, si le signe est inséparable des chaînes associatives dans lesquelles il entre, il variera avec la nature de la chaîne.

Et c'est là, c'est à ce second niveau, que Spinoza situe le langage. Ce serait même très, très curieux comme définition du langage qu'on pourrait extraire de Spinoza. Il ne définirait pas le langage comme système de signes conventionnels, encore une fois, même pas comme système de signes. Il le définirait plus précisément : [25 :00] le langage, c'est non pas le signe, mais la chaîne associative dans laquelle entre le signe. Ce qu'il faut appeler le langage, ça serait l'ensemble des chaînes associatives où entrent les signes. Qu'est-ce que ça veut dire ? Là, Spinoza nous dit à nouveau des choses enfantines. Il y a une association entre le mot et la chose, par exemple, entre le mot pomme et le fruit -- il prend lui-même l'exemple de la pomme -- entre le mot et le fruit il y a une association. Peu importe que cette association soit conventionnelle ou pas. Dans ce cas, c'est une association conventionnelle, d'accord, mais c'est une association. Mais ce qui compte c'est qu'il ne faut pas [26 :00] l'isoler, justement, cette association, parce que ce qui compte, si vous isolez l'association entre le mot et la chose désignée, vous ne voyez pas le tissu, le réseau d'associations plus profondes entre la chose désignée par le mot, d'une part, et d'autre part, par d'autres choses.

Or vous ne pouvez penser le langage, jamais vous ne pouvez le penser au niveau d'un mot isolé, le langage. Vous ne pouvez pas penser le langage au niveau du rapport. Et là,

ça irait assez loin, cette remarque. Vous ne pouvez pas penser le langage au niveau d'un mot isolé et de la chose désignée par ce mot. Vous ne pouvez penser le langage qu'au niveau du rapport entre les mots en tant qu'ils renvoient à des rapports entre des choses. Et à ce moment-là, il y aura isomorphisme entre les rapports entre les choses -- il y a [27 :00] peut-être, si vous voulez, rapport conventionnel entre les mots et les choses, mais il y a isomorophisme entre les rapports entre les mots et les rapports entre les choses -- oui, ça c'est parfait comme formule. Enfin je veux dire, c'est clair. C'est pour ça que "conventionnel," ce n'est pas intéressant pour définir le signe. De toute manière, vous avez un isomorphisme si vous prenez les rapports entre les mots et les rapports entre les choses.

Or justement, ces chaînes associatives qui unissent les choses comme nous unissons les mots, c'est quoi ? On voit bien en quoi ils sont variables. [*Pause*] Elles sont variables, pourquoi ? Exemple de Spinoza dans le livre II de L'*Éthique,* [28 :00] et c'est un très beau texte qui paraît très simple, mais il faut se méfier sur le langage. Il dit : un paysan entend le mot cheval. Le mot cheval, il est déjà pris dans une série associative avec d'autres mots, et ces rapports des mots sont isomorphiques, isomorphes aux rapports de choses, à savoir : le paysan qui entend le mot cheval pense, selon Spinoza, il pense champ, labour. On est dans un domaine extrêmement simple, rudimentaire, mais encore une fois, il me semble que déjà la thèse qui s'esquisse à travers est très intéressante. Quand vous donnez des exemples en philosophie, il faut qu'ils soient toujours puérils, sinon, ça ne marche pas.

Alors, oui, mais si [29 :00] c'est un soldat ? Lui, il ne pense pas à un champ, labour, quand il entend le mot cheval, il pense à revue, guerre, mettre sa cuirasse, etc. C'est donc, à la limite, ce n'est pas le même mot puisqu'il est pris dans un cas, et dans l'autre, il est pris dans deux chaînes associatives complètement différentes. Donc, le signe c'est ce qui est inséparable de l'associativité. Vous voyez, s'il est variable, c'est précisément parce qu'il est inséparable de l'associativité. Donc je dirais le second caractère du signe c'est : l'associativité.

Vous voyez, on a avancé je dirais plus précisément maintenant : conventionnel, n'est que... un caractère abstrait dérivé du signe. [30 :00] Les vrais caractères, les caractères réels du signe c'est : premièrement, variabilité ; deuxièmement, associativité ; et troisièmement, c'est quoi ? [*Pause*] Le paysan : cheval, série associative, labour, champ, cheval, labour, champ. Qu'est-ce qui peut briser la chaîne associative ? Qu'est-ce qui peut ? Je ne sais pas quoi. Labour, champ, si Dieu le veut, il y a toujours un "si Dieu le veut". Il y a toujours tellement un "si Dieu le veut" que ce n'était pas par hasard [31 :00] que, tout à l'heure, je passais de la variabilité quotidienne à la variabilité prophétique. Lorsque je disais : "nous vivons d'une telle manière que nous ne cessons pas de nous réclamer les uns aux autres des signes", nous apprenons assez vite que nos signes à nous, ils sont toujours à recommencer, alors on voudrait un signe qui nous rassure. Ce signe, personne au monde ne peut nous le donner sauf le créateur du monde. Donc de ces signes éparpillés, on passait à un signe divin, le prophète, la situation du prophète.

Là, au niveau de l'associativité, on trouve la même chose presque : cheval, labour, champ, ah oui si Dieu le veut, c'est-à-dire s'il ne pleut pas demain, je peux labourer. – Non ? Je ne sais pas, on laboure quand il pleut ? [*Rires*] Je ne sais pas, moi. -- Ça marche pour la récolte [32 :00] ; "Je peux récolter s'il ne pleut pas demain, si Dieu le veut." Et le guerrier : "Ah, je monte sur mon cheval évidemment pour gagner la bataille mais si Dieu le veut." Comme une chaîne associative est à l'air libre, elle peut toujours être interrompue, elle n'a pas sa propre garantie. Donc je réclame un recours, je réclame un signe des signes, tout comme le prophète… [*Interruption de l'enregistrement*] [32 :39]

Partie 2

… Tiens, voilà que Dieu est le grand laboureur ou bien que Dieu est le grand guerrier, et dans un cas, sa justice sera la justice du labour et du partage des terres, et dans l'autre cas, ça sera la justice du champ clos, ce sera la justice du guerrier ; [33 :00] et dans un cas, je dirais : "Dieu a un glaive", et dans l'autre cas, je dirais :" Dieu a sa charrue". Et dans un cas, je dirais : "je suis l'humble épi de blé" ; et dans l'autre cas, je dirais : "je suis le guerrier de Dieu". Bon, qu'est-ce que ça veut dire, "Dieu est le grand guerrier", "Dieu est le grand laboureur" ? J'entends bien qu'il ne l'est pas à la lettre, je ne suis pas bête à ce point-là, moi paysan, moi guerrier. Qu'est-ce que je veux dire quand je dis "le glaive de Dieu " ? J'entends bien que Dieu n'a pas un glaive. Alors, qu'est-ce que je veux dire, qu'est-ce que je délire, puisque je sais bien que ce n'est pas vrai ? [34 :00]

D'une autre manière, je prétends que c'est vrai. Je veux dire : je prétends que Dieu a un glaive *éminent*. Éminent, qu'est-ce que ça veut dire ça ? Et si je suis un pasteur qui conduit ses brebis sur la montagne, je dis que Dieu lui-même est la plus haute montagne -- voir les textes dans l'Ancien Testament --, que Dieu est "la montagne des montagnes". Bon, mais j'entends qu'il est "éminemment montagne". Ça veut dire quoi, ça, "éminent" ? Comme dit Spinoza, spirituellement : "si le triangle pouvait parler, il dirait que Dieu est éminemment triangulaire". [*Rires*] Eminemment triangulaire, ça veut dire quoi ? [35 :00] Là, il a en vue quelque chose, Spinoza, il ne dit pas ça pour rire, il s'adresse à des gens qui, évidemment à cette époque, comprenaient très bien ce qu'il voulait dire. Eh bien, c'est que la question s'est toujours posée, et du point de vue du signe au Moyen Age, cela était l'un des problèmes fondamentaux de la sémiologie du Moyen Age, à savoir : comment pouvons-nous parler de Dieu ? Qu'est-ce qu'on peut dire de Dieu ? Il semblerait que Dieu est tel que tout langage s'annule à son approche. Il n'y a pas de "dire de Dieu" ; il excède tout ce qu'on peut dire.

Donc, d'une certaine manière, je ne peux dire de Dieu qu'une chose : ce qu'il n'est pas. Je peux dire : il n'est pas carré, [36 :00] il n'est pas ceci, il n'est pas cela, il n'est pas, etc. "Il n'est pas" : c'est ça qu'on appellera la "théologie négative". Je ne peux parler de Dieu que sur le mode de la négation. Est-ce que je peux dire Dieu existe ? Même à la limite je dirais -- et combien les mystiques sont allés loin dans cette voie -- à la limite, je dirais : "Dieu n'existe pas". Pourquoi je dirais : "Dieu n'existe pas" ? Parce que Dieu déborde "l'existence", autant qu'il déborde la figure triangulaire ; et "l'existence," c'est encore un prédicat qu'il lui reste inférieur, inadéquat. [37 :00] Donc, à la lettre, Dieu n'existe pas.

Ou alors, si je dis Dieu existe, je dirai :"il existe oui, mais éminemment". Eminemment, ça veut dire à la lettre, en un sens supérieur, en un autre sens, en un sens supérieur.

Mais alors, est-ce que c'était vrai ce que je disais tout à l'heure de la théologie négative, à savoir elle ne parle de Dieu que par négation ? Elle nous dit ce que Dieu n'est pas, et elle ne peut dire rien d'autre que ce que Dieu n'est pas ; je ne peux même pas dire : "il est bon, Dieu", il est tellement au-delà de la bonté. [38 :00] Bon, mais ce n'est qu'un premier aspect de la théologie négative, parce que je dis par la théologie négative ce que Dieu n'est pas. D'accord, mais ce qu'il n'est pas, c'est en même temps ce qu'il est : "il est cela qu'il n'est pas". Comment ça, il est cela qu'il n'est pas ? Réponse : oui, il est éminemment ce qu'il n'est pas, il l'est "éminemment", c'est-à-dire, ce qu'il n'est pas en un sens il l'est, "éminemment", c'est-à-dire, en un sens supérieur au sens suivant lequel il ne l'est pas. Dieu n'existe pas, ça veut dire Dieu existe, mais précisément il existe "éminemment", c'est-à-dire, en un autre sens que toutes les existences [39 :00] que me présente le monde, en un sens "supérieur". Dieu n'est pas bon, ça veut dire il est bon, mais il est bon en un sens éminent tel que toutes les bontés de la terre ne nous en donnent qu'une très vague idée puisque, lui, il est infiniment bon et que nous ne connaissons de choses bonnes que de choses bonnes d'après la finitude. Vous me suivez ?

Voilà que la théologie négative a inventé tout un langage où la négation est affirmation parce que l'affirmation est affirmation éminente. Dès lors, le signe, les mots de ce langage, auront fondamentalement plusieurs sens. [*Pause*] [40 :00] Et là encore, revenons à la situation la plus quotidienne. Vous voyez, chacune de ces dimensions du signe a les deux aspects : la vie quotidienne et la situation exceptionnelle. Si le théologien négatif représente la situation exceptionnelle de ce point de vue, mais dans notre vie quotidienne, on ne cesse pas -- les mots ont plusieurs sens, les mots ont plusieurs sens, ils ont beaucoup de sens -- alors je passe mon temps quand je parle à dire : ah, oui ! d'accord, mais en quel sens tu dis ça ? Revenons à la théologie négative, qui, finalement, est comme le grossissement de cette situation. Vous voyez, j'ai trois situations quotidiennes avec trois grossissements. Je ne dis pas que chez [lui], Spinoza soit aussi systématique, mais je dis tout est y. [41 :00]

En effet, revenons donc à ce troisième caractère. Je dis, à ce moment-là, il n'y a pas de limite dans le langage de la théologie négative. Et ça peut inspirer les plus beaux poèmes : Dieu est une montagne, Dieu est un parfum, Dieu est un glaive, sous-entendu il n'est pas un parfum, il n'est pas un glaive, il n'est pas une montagne, sous-entendu ce qu'il n'est pas, il l'est, mais il l'est éminemment, c'est-à-dire, en un autre sens que le sens courant, que le sens commun. Dieu est une montagne, mais une montagne éminente, c'est-à-dire que toutes les montagnes du monde, même l'Himalaya, ne nous donnent qu'une idée confuse et tronquée, une montagne infinie, "c'est une montagne infinie", "c'est un glaive infini", etc., etc. [42 :00] Donc, ce langage de la théologie négative joue sur le fait commun, quotidien, que les mots ont plusieurs sens, et simplement il pousse les choses à l'extrême, et cet extrême, c'est quoi ? C'est l'existence d'un sens infini et d'un sens fini dans le cas de la théologie, les choses qui sont relativement bonnes et Dieu qui est infiniment bon, les choses qui ont un degré de perfection et Dieu qui, lui, est

infiniment parfait, et on emploiera le mème mot parce qu'il faut bien se comprendre, pour ces sens différents.

Et alors se tisse, à ce moment-là, un langage qui va être fondamentalement celui, suivant les accents que vous y mettrez, de "l'équivocité", à savoir [43 :00] un signe a plusieurs sens irréductibles, ou celui de l'analogie : un signe a des sens qui ne sont pas sans rapport-là ; l'équivocité, c'est exactement un signe à plusieurs sens, sans rapport les uns avec les autres. "Bon" ne se dit pas dans le même sens de Dieu et de la créature -- vous trouvez constamment ça dans la théologie du Moyen Age ; vous voyez comment cette théologie est forcément amenée à buter sur ce problème des signes -- ou bien le langage de l'analogie, mais d'un certain point de vue, ça revient au même, quelles que soient les différences, à savoir, un mot a plusieurs sens ; ces sens ne sont pas sans rapport les uns avec les autres, c'est-à-dire, ont des rapports analogiques -- analogie, de quel type ? Ce que [44 :00] la bonté infinie est à Dieu, la bonté finie l'est à l'homme. Vous voyez, on posera une espèce d'analogie de rapport pour avoir une sorte de loi. En d'autres termes, l'analogie introduit une certaine règle dans les rapports d'équivocité.

Alors, suivant les tendances au Moyen Age, vous avez des auteurs qui insistent sur l'équivocité des mots quand ils sont appliqués à Dieu et à la créature. Ça, ce serait, si vous voulez, en très gros, ça serait, pour ceux qui connaissent un peu ces courants, ça serait la tendance de Pseudo-Denys [l'Aéropagite], d'un auteur mystérieux qu'on appelle le Pseudo-Denys. Ou bien vous avez des auteurs qui mettent l'accent sur l'analogie, c'est-à-dire, une certaine règle dans l'équivocité, une analogie de rapport, et ça c'est la tendance de Saint Thomas [d'Aquin]. [45 :00] Mais en tout cas, la théologie est inséparable de ceci : l'équivocité des mots. Et vous voyez que, ça lui appartient fondamentalement, et c'est pour ça que l'écriture a toujours été inséparable d'un problème de l'interprétation de l'écriture. En quel sens ?

Et c'est forcé que la théologie pose ce problème des signes, de l'équivocité des signes, puisque son problème fondamental, c'est en quel sens on peut attribuer : est-ce qu'on peut attribuer le même prédicat à Dieu et à la créature, et à quelle condition ? A condition qu'il soit pris en deux sens sans rapport l'un avec l'autre, à condition qu'il soit pris en deux sens ayant un certain rapport l'un avec l'autre. Ou bien quoi ? La théologie n'a jamais envisagé que l'une ou l'autre de ces deux solutions. Je dirais donc que le troisième caractère du signe c'est l'équivocité, [46 :00] l'équivocité ou l'analogie. [*Pause*]

Si je résume uniquement là ce que l'on a gagné, je dirais ceci -- ah, oui ! je fais une espèce de résumé quoique ce soit très simple, mais c'est justement pour insister sur la simplicité de tout ça -- je dirais : d'une certaine manière en liaison avec Spinoza, nous renonçons à définir le signe par sa nature, par une nature conventionnelle supposée. Ce n'est pas ça, ce n'est pas ça qui nous permet de définir le signe. En revanche, trois caractères nous permettent [47 :00] de définir le signe, mais ces trois caractères ont comme chacun à deux dimensions : une dimension quotidienne, si vous voulez, et une dimension extrême ; c'est-à-dire, une dimension quotidienne, rapport avec les choses ; dimension extrême, rapport avec Dieu. Si bien que vous pouvez supprimer une des deux dimensions l'autre subsiste, mais donc ça marche à tous les coups.

Premier caractère : la variabilité. Dimension quotidienne, vraiment ce qui se passe... Notre vie, notre vie, en tant notre vie, ne cesse pas d'être une entreprise de réclamation de signes les uns aux autres ; on ne cesse pas de se réclamer des signes. Au contraire, position extrême, le "prophète" -- pas au contraire -- position extrême, le "prophète", le rapport avec Dieu est [48 :00] précisément réclamation un signe des signes. Ça, c'est l'aspect de variabilité.

Deuxième aspect : l'associativité. Là aussi, le champ ordinaire, l'existence quotidienne, c'est que chaque mot que j'emploie ne peut être défini que par sa chaîne associative. Situation extrême, mais dès lors il y a un signe des signes, à savoir Dieu comme garant d'une chaîne associative : "si Dieu le veut". Cette fois-ci, ce serait l'attitude, si vous voulez, non plus du prophète, exactement, mais du "prieur", de la prière "ah si Dieu le veut".

Troisième caractère : les signes ont un sens équivoque, c'est-à-dire, tout signe a plusieurs sens ; situation extrême le "théologien". [49 :00] Le même mot ne se dit pas de Dieu et des créatures dans le même sens : la théologie négative. [*Pause*]

Au moins, vous savez, si vous comparez à ce qu'on dit aujourd'hui sur le signe, si vous accordez à Spinoza ces trois [caractères] ... Ce qu'on dit aujourd'hui sur le signe, s'il vous arrive de lire ou certains d'entre vous connaissent peut-être Peirce qui va très, très loin dans ses analyses, mais le point de départ de Peirce me paraisse plutôt moins bon que ces points de départ de Spinoza. Ça me parait très fort, cette triple définition du signe : variabilité, associabilité, et équivocité.

Alors, qu'est-ce qu'il veut, Spinoza ? Supposez que, pour des raisons qui sont les siennes, il ne veut pas de tout ça, il se dit que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue si c'est ça la vie. Et ce n'est pas [50 :00] un problème simplement de connaissance, c'est vraiment un problème de mode de vie, vivre comme ça, vivre comme ça, en ne cessant pas de réclamer des signes qui par nature sont des signes équivoques. Ben, non ! ce n'est pas bien si..., s'il y a une vérité, ce n'est pas là-dedans qu'on pourra la trouver. Mais c'est une triste vie, vous savez, très triste vie, si vous pensez à notre vie parce que... [*Deleuze ne termine pas*]

Et finalement, qu'est-ce qu'il appellera le premier genre de connaissance, Spinoza ? C'est la vie d'après des signes. Moi, je ne vois pas d'autres moyens comme ce qu'il appelle le premier genre de connaissance, est en fait, très, très mélangé, semble… Il invoque beaucoup d'exemples très différents, la seule chose qui fasse l'unité de ce qu'il appelle le premier genre de connaissance et qui est, en fait, un genre d'ignorance, qui n'est pas, en fait, un genre de connaissance, qui est, en fait, notre triste situation [51 :00] quand nous ne connaissons pas, eh, ben, c'est le signe, c'est le signe qui donne sa cohérence à ce que Spinoza appelle le premier genre de connaissance. Et je dis : pourquoi ça ne vaut pas la peine de vivre si c'est vivre comme ça ? Il y a si... Je dis ça, mais en tant que je fais parler Spinoza parce qu'il y a, au contraire, des gens -- concevez -- il peut très bien y avoir des gens qui disent : mais c'est ça précisément, il n'y aurait pas de poésie sans ça, il n'y aurait pas poésie sans la variabilité du signe, sans l'associativité du signe, sans

l'équivocité du signe. Et c'est ça qui fait que le monde est un monde fait d'ombre et de lumière, et c'est ça le fond des choses.

Et après tout, les théologiens, la théologie négative, qui étaient [52 :00] parfois des génies, vivaient dans cette atmosphère d'un monde d'ombre et de lumière. Ils multipliaient même les mots pour fixer une espèce, ou pour approcher ce qu'ils appelaient le "phénomène du fond". Bien plus, ils multipliaient les mots -- en quel sens ? -- puisque le "fond" déjà, c'est une notion équivoque et qu'il fallait qu'ils indiquent l'équivocité de la notion "fond", du mot "fond". Il y avait un Dieu du fond, il y avait un Dieu de l'ombre, et un Dieu de la lumière, et le Dieu de l'ombre était un Dieu du courroux, le courroux. Et le Dieu de la lumière était un Dieu de la gloire ; mais le Dieu du courroux, du fond, était encore plus Dieu, il était Dieu plus fondamental que le Dieu de la lumière qui lui était déjà "forme". [53 :00] Et tout ça, ça inspirera des textes splendides à la frontière de la mystique et de la philosophie, par exemple, les textes de Jacob Böhme. Ça se trouvera dans la philosophie romantique, dans la très grande philosophie romantique allemande du 19ème, dans les textes splendides de Schelling où là, le langage développe jusqu'au bout sa puissance d'équivocité, où l'équivocité n'est plus du tout saisie d'un point de vue spinoziste comme un défaut du langage, mais comme, au contraire, l'âme de la poésie dans la langue, et l'âme de la mystique dans la langue.

Donc, là, je ne prétends pas du tout.., j'ai dit ben non... Spinoza ne comprendrait même pas ce que ça veut dire, il ne comprendrait même pas au sens... Eh ben, si on lui disait ça, il dirait... Il n'y a même pas à lui dire ça. Imaginez, ça ne le concerne pas, lui, ça ne le concerne pas, ce n'est pas son problème. Lui, il pense, [54 :00] mais pourquoi pense-t-il ça, que la vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue, là, dans cette espèce de bouillie, de bouillie nocturne. Très curieux, voilà que c'est un philosophe de la lumière.

Tous, tous les philosophes du 17ème, il faudra se poser -- mais je crois qu'on n'y arrivera que la prochaine fois -- essayer de définir ces philosophies du 17ème siècle, pour qu'on se sente plus proches d'elles, pour qu'on ait l'impression perpétuelle que Descartes, Malebranche, tout ça, c'est fini. Qu'est-ce qu'ils ont réussi ? Qu'est-ce qu'ils n'ont pas réussi ? Qu'est-ce qui a fait que la position du 17ème siècle n'est plus aujourd'hui possible, si fort que, pourtant, ils nous apportent les choses et qui continuent à être actuelles ? Qu'est-ce qui s'est passé entre le 17ème et le 19ème siècle ? Tout ça c'est ..., mais qu'est-ce qu'ils ont réussi ? Sinon, si on ne répond pas à cette question, je veux dire, c'est des philosophes qui resteront pour vous toujours, même si vous les admirez, qui resteront toujours lettre morte. [55 :00] Ils ont réussi quelque chose qui devenait impossible après, sûrement pas du tout parce que c'était dépassé, parce que les philosophies c'est comme ça, c'est comme ça qu'elles durent, c'est comme ça qu'elles changent. Elles ne changent pas comme ça par caprice de thèse, "j'ai une thèse", ça c'est… il faut être très jeune pour se réveiller un matin en se disant, j'ai une idée. Non, ça ne se passe jamais comme ça, on n'a jamais une idée, ça ne se passe pas comme ça. Alors, qu'est-ce qui se passait au 17ème siècle qui leur permettaient de tenir un certain langage qui après n'était plus... ? [*Deleuze ne termine pas*] Encore une fois, ce n'est pas qu'ils soient dépassés.

C’est que, en effet, pourquoi tous ces mots qui sont devenus pour nous des mots vides, "claire et distincte", "l’idée claire et distincte", "la lumière naturelle" -- là aussi alors je prépare ce qu’on fera [56 :00] au second semestre sur la peinture -- : est-ce que c’est par hasard que c’est, au même temps, au 17ème siècle, que les peintres découvrent vraiment -- je dirais pour être très sommaire -- découvrent la lumière ? Avant, la lumière n’était pas connue ? Si, bien sûr, elle était connue. Mais ce qu’on découvre au 17ème siècle en très gros – là, je vous dis des choses… -- c’est bien une certaine indépendance de la lumière par rapport à la forme, par rapport aux formes. Tout se passe comme si la lumière devenait indépendante des formes, si bien qu’une peinture de la pure lumière devient possible. L’exemple fameux, ou l’extrait de cette peinture de la pure lumière, c’est connu, c’est Rembrandt, et encore Rembrandt Vieux, pas, bon. Mais Spinoza, je pense tout d’un coup que, dans un texte que je vous ai déjà signalé, je crois là, [57 :00] le texte de Claudel, de Paul Claudel, *L’Oeil écoute*, le texte très beau sur la peinture hollandaise, lui-même fait le rapprochement avec Spinoza. Peut-être que ce que ces peintres font, réussissent au niveau de la peinture, Spinoza, lui, le réussit au niveau de la philosophie, c’est-à-dire, ce qui était sous-jacent à tout le 17ème siècle, l’entreprise de porter la pensée à une espèce de pure lumière.

"Penser dans la lumière", qu’est-ce que ça veut dire ça ? Ça paraît tellement verbal, tout ça. Vous comprenez, si vous êtes sensibles à ces échos un peu affectifs, un peu sentimentaux, vous ne pouvez plus ensuite lire même un texte de Descartes sur "l’idée claire et distincte" en vous disant "clair et distinct," il dit ça comme ça, pour dire "vrai". Ce n’est pas vrai qu’il dit "clair et distinct" pour dire vrai. Il dit "clair et distinct" parce qu’il apporte une conception [58 :00] de la vérité, il ne l’invente pas. Mais pourquoi, avant, on ne parlait pas de "clair et distinct" ? Pourquoi ça commence avec le 17ème siècle ? On en parlait avant, de "clair et distinct", vous pouvez peut-être le trouver chez Saint Thomas. Par opposition à "obscur et confus", il y a le couple cartésien "clair-distinct" qui s’oppose à "obscur-confus". Bon, qu’est-ce que ça veut dire ça ? Alors, on nous l’a tellement seriné, la philosophie est tellement malheureuse d’être prise par des ..., -- et là, je ne fais qu’en ajouter un à tout ce qui a eu -- gênée tellement sous tous les coups par lesquels elle est passée, la philosophie. Vous comprenez, que "clair et distinct", on avale ça comme ça ; on se dit : "bon d’accord, notion cartésienne", "clair et distinct", "lumière naturelle", bien ! Mais pour eux, ce n’était pas ça. Pour eux, ce n’était pas une manière de dire vrai ; c’était une manière de transformer radicalement le concept de vérité, à savoir le vrai, c’était [59 :00] ce qui était clair et distinct, c’est-à-dire, le vrai, c’était ce qui était lumineux.

Alors, c’est la même histoire ; remarquez exactement que c’est la même histoire. Je peux dire Aristote, alors lui en retourne très loin. Aristote, comment il définissait le vrai ? En très gros, peu importe, il a une conception de la vérité très compliquée, mais Aristote définissait la vérité par la "forme". Chez Descartes, vous trouverez encore le mot "forme," mais voilà, la forme est devenue entièrement subordonnée, à la lettre, je dirais à la luminosité intellectuelle. Si bien que là, il me semble, je n’ai vraiment pas forcé les choses pour dire que c’est la même histoire qu’en peinture. Je veux dire, le domaine que la peinture du 17ème siècle va découvrir, ou va promouvoir ou va inventer, les moyens techniques [60 :00] de faire une lumière indépendante des formes. La philosophie du

17ème, dans sa théorie de la vérité, va définir la vérité par une lumière, une luminosité, qui évidemment rompt avec la conception formelle d'Aristote. A la limite, c'est les formes qui dépendent de la lumière, ce n'est plus la lumière qui suit les formes. [*Pause*] Il y a un type qui a comparé -- alors là, je fais une parenthèse de parenthèse ... ça ne fait rien !

Une étudiante : Il est 11h30.

Deleuze : Il est 11h30 ; il faut que j'aille faire une course, alors. Je finis juste ce point : il y a un type qui a comparé très, très bien, un critique allemand qui a comparé des intérieurs d'église, 16ème siècle et 17ème siècle, une fois dit [61 :00] que l'intérieur d'une église, c'est un thème courant, c'est un thème d'école en peinture, il y a énormément de peintres qui ont fait des intérieurs d'église. [*Il s'agit sans doute de Heinrich Wölfflin*, Principes fondamentaux de l'histoire de l'art *(1915 ; Paris : Gallimard, 1952) ; voir* Francis Bacon. Logique de la sensation *(Paris : Seuil, 2002) p. 119, note 117*] Alors, il compare des versions 16èmes et des versions 17èmes ; c'est très, très frappant, la répartition des lumières à l'intérieur d'une église. Au 16ème, on voit – là, je dis des choses très générales, il faudrait voir dans chaque cas particulier -- mais en très gros, on pourrait dire une chose comme ceci : c'est qu'au 16ème, la répartition des lumières et des ombres peut être très savante, elle est au service des formes, c'est-à-dire, même dans l'ombre, un objet garde sa forme.

Vous voyez ce que ça veut dire ? Même dans l'ombre, un objet garde sa forme, c'est très frappant au 16ème siècle. L'ombre, en effet, ils n'ont pas le clair-obscur, c'est le 17ème, les techniques du clair-obscur, ce sera avec le 17ème ; [62 :00] ce n'est pas qu'ils en étaient incapables : c'est des grands peintres, ce n'est pas la question être capable ou pas, ils n'en ont rien à faire du clair-obscur. Leur recherche est tellement, leur problème est tellement un problème de la forme -- ce qui ne veut pas dire simplement du dessin -- la couleur, la lumière est subordonnée, est un traitement de la forme, l'ombre aussi, ce qui veut dire que, quoi ? Je dirais, en gros, ce qui veut dire que c'est un espace -- et ça va être très important pour nous -- c'est un espace qu'il faut appeler "optique-tactile". En effet, si l'objet dans l'ombre garde sa forme, c'est évidemment par connexion tactile. Vous me suivez ? Et en effet, tout le tableau est optique, évidemment, puisque c'est de la peinture, [63 :00] mais avec des référents tactiles : le contour. D'où le règne du contour, notamment, est un référent tactile dans un monde optique. C'est donc un espace, comment on dit, tactilo-optique.

Qu'est-ce qu'ils font au 17ème ? Ils font une chose, alors on peut regretter… -- vous comprenez, c'est là que les goûts prennent un sens ; on peut toujours dire : eh ben moi je regrette. Oui, mais à condition de savoir de quoi il est question, sinon, les goûts au niveau de moi "j'aime, moi je n'aime pas", ça ne compte pas. Il faut dire ce qu'on aime et ce qu'on n'aime pas. -- Or on peut regretter, en effet, ce monde tactilo-optique, parce que le 17ème va se lancer dans un truc un peu fou. Quand on dit ils sont raisonnables, que c'est l'âge du rationalisme, oui, mais le rationalisme, c'est de la folie pure. Ils vont se lancer -- je dis ça pour les peintres, pour le moment, quitte à me demander si ce n'est pas pareil pour les philosophes, tout à l'heure – [64 :00] parce que pour les peintres, ils vont se

lancer ... Ecoutez-moi bien, ça me parait prodigieux cette entreprise : "la constitution d'un monde exclusivement optique", que le tableau chasse ses références tactiles, que le tableau ne passe plus par aucune référence tactile, c'est une idée de fou !

Pourquoi c'est une idée de fou ? En mème temps, c'est une idée très raisonnable, à savoir la peinture s'adresse à l'œil, donc elle n'a pas à faire des clins d'yeux tactiles. L'œil pur, le tableau sera visibilité pure, mais justement la visibilité pure, c'est ce qui rend invisible quoi ? C'est ce qui rend invisible les référents tactiles, à commencer par les contours. Peinture de lumière, [65 :00] on ne peindra plus les choses, on peindra la lumière ; à la limite, il continue à peindre des choses, d'accord. Mais plus important que les choses peintes, il y a la lumière. Bon, ça peut être Rembrandt, ça peut être Vélasquez, ça peut être beaucoup, beaucoup, mais cette grande peinture dite classique, en fait, si on emploie "classique" au sens de quelque chose de bien digéré, rendez-vous compte ? Parce que, après tout, ne plus peindre les choses dans leurs référents tactiles, mais peindre un pur espace optique, si je n'avais pas dit tout ce qui précède, je pourrais aussi bien vous dire, je crois, et peut-être vous seriez d'accord, je pourrais aussi bien vous dire, mais c'est ça ce qu'elle a voulu, la peinture abstraite moderne. Bon, en effet, la peinture abstraite moderne a voulu instaurer, [66 :00] c'est peut-être ce qui recommence tout le temps, la peinture abstraite moderne, elle a voulu instaurer un monde purement et exclusivement optique, en éliminer toutes les références tactiles.

Bon, si c'est ça -- et après tout, il y a assez de déclarations de Mondrian qui vont dans ce sens et d'autres -- si c'est ça alors, ça veut dire quoi ? Pourtant ils ne peignent pas exactement comme Rembrandt ; non, ils ne peignent pas comme Rembrandt. C'est sans doute qu'ils reprennent cette tentative sur d'autres bases. Qu'est-ce qui s'est passé entre temps, qui fait que la tentative "d'instaurer un monde optique" soit reprise sur d'autres bases ? Ça, peu importe, ça nous prendrait beaucoup de temps, on verra plus tard, quoi.

Mais je dis juste, maintenant, retournons à la philosophie. Et je lance à nouveau ma supplication : lorsque vous trouverez "clair et distinct" chez Descartes, "lumière naturelle", etc., [67 :00] mettez-vous à la place des lecteurs de l'époque. Ne vous dites pas que c'est des formules toutes faites : ah, oui ! Descartes, il va encore nous embêter avec "l'idée claire et distincte, etc., c'est du bien connu". C'est du bien connu parce que -- voilà on est passé assez de temps là-dessus ; c'est comme si on allait de commentaire en commentaire en commentaire de commentaire, tout se perd. Et encore une fois, je dis, il faut être conscient du fait qu'on en a ajouté un. -- Mais je vous le dis, prenons à la lettre ça, c'est-à-dire de la même manière que les peintres du 17ème prétendaient faire, prétendaient élever le tableau, à la puissance d'un espace optique pur sans référence tactile, les philosophes du 17ème ont prétendu constituer un espace mental pur, [68 :00] un espace mental purement optique.

C'est pour ça, on nous dit toujours : Descartes, il détruit les formes d'Aristote. Aristote, c'était, on nous dit, c'est les "formes substantielles". "Les formes substantielles", même si vous ne considérez pas le mot, même si vous ne savez pas un mot sur ce que Aristote entend par "formes substantielles", c'est évidemment lié à des référents tactiles. C'est le rapport forme-matière, et tous les exemples d'Aristote sont, du moins beaucoup des

exemples d'Aristote, c'est des exemples liés au travail, à savoir la forme du lit -- le menuisier qui donne au lit la forme, prendre du bois et lui donner la forme de ceci ou de cela, forme du violon, forme du lit, etc., -- cette activité d'information qui définit la substance par Aristote.

On dit que les Grecs étaient des peintres. [69 :00] On dit que les Grecs vivaient dans la lumière. C'est faux, c'est faux, c'est faux. Tout ce qu'on dit d'ailleurs sur les Grecs, et on peut le dire d'avance que c'est faux, je ne sais pas. [*Rires*] Donc, ils vivaient dans la lumière, rien du tout. On invoque le mot "eïdos" chez eux ; le mot "eïdos", tout le monde nous dit que c'est un mot quand même compliqué, parce qu'il veut dire à la fois "forme", "essence" et "le vu " -- ce qui est vu --, l'apparition. C'est vrai que les Grecs inventent une certaine lumière, mais j'insiste là-dessus, ce n'est pas du tout une lumière pure. L'espace artistique des Grecs, ce n'est pas du tout un espace optique, c'est typiquement encore un espace tactilo-optique.

Savez-vous qui seront les premiers artistes à avoir inventé un espace purement [70 :00] optique en en expulsant toutes les références tactiles, si, encore une fois, vous m'accordez que la même tentative, en apparence, la même peut être prise à des niveau très, très différents ? Eh bien, c'est les Byzantins, il faudra attendre Byzance. C'est la peinture de mosaïque notamment ; c'est la peinture mosaïque qui dégage une lumière pure, mais qui ne la dégage pas comme ça mystiquement, dont tous les procédés techniques assurent que la lumière prend une indépendance par rapport à la forme, c'est-à-dire, la forme devient purement optique. Une forme optique, c'est une forme telle que précisément la lumière est indépendante de la forme présupposée, elle naît de la lumière.

Or, il faudra attendre les Byzantins pour avoir l'idée, il me semble, d'un espace optique pur. Là-dessus, je ne dis pas du tout que le 17ème copie les Byzantins, pas plus que j'en dirais que la peinture abstraite copie le 17ème [71 :00] et les Byzantins. Encore qu'entre Byzance et la peinture abstraite d'aujourd'hui, il me semble qu'il y a des rapports extrêmement troublants. Mais, mais, mais, mais, mais, qu'est-ce que… Par exemple chez Kandinsky c'est évident, qu'entre la peinture abstraite et l'art byzantin, il y a reprise d'une espèce de tradition très très... [*Deleuze ne termine pas*] Et je dis que c'est eux qui inventent ça. Avant eux, moi, je ne vois aucun espace optique pur. Alors il a fallu de drôles de choses pour que, pour avoir cette idée très curieuse.

Or, je dis Aristote ..., prenez les Grecs, que ce soit Aristote en philosophie. La forme "l'eïdos" n'est pas du tout optique pure ; l'essence, ce n'est pas une vision pure, c'est une vision tactile, c'est un mixte vue-toucher. Et du point de vue de l'art, si vous prenez le temple grec, [72 :00] le temple grec, ce n'est absolument pas la lumière pure. L'architecture grecque, ce n'est pas du tout… Byzance oui, l'architecture byzantine, ça serait une architecture de la lumière ; l'architecture grecque, c'est une architecture optico-tactile, ou tactilo-optique.

Alors, bon, eh ben, je dis la même chose au niveau du problème de la vérité, et c'est tout ce que je veux dire finalement. Au 17ème siècle, rendez-vous compte, c'est assez formidable : qu'est-ce qui leur a permis de faire ça ? Alors là, je dis, libre à vous, vous

pouvez dire là-dessus... eh ben non, simplement, moi ça me dégoûte ; vous pouvez dire que cette peinture de lumière, ça ne m'intéresse pas. Mais sachez, au moins, pourquoi ça ne vous intéresse pas. C'est que, à ce moment-là, vous êtes des êtres qui ne posent pas leurs problèmes en termes de lumière. C'est votre droit ; vous aurez, à ce moment-là, vous aurez d'autres peintres qui vous conviendront. Et les philosophes du 17ème, [73 :00] c'est le même coup, je vous le dis, c'est le même coup. Voilà qu'ils projettent la pensée, l'activité de la pensée, dans un espace mental-optique. Ils inventent pour l'esprit un espace optique pur, donc, un espace mental, bien sûr, mais un espace mental conçu sur le mode optique. Par là, Descartes rompt avec Aristote. Car, encore une fois, la "forme substantielle" chez Aristote, elle est optico-tactile. "L'idée claire et distincte" de Descartes, elle est, au contraire, purement optique. D'où la question, qu'est-ce qui a permis au 17ème siècle cette découverte de la lumière et de l'espace optique pur ? D'où l'importance au 17ème des problèmes de l'optique : Spinoza et sa taille de verre de lunettes, d'accord. Mais Descartes et un des ouvrages scientifiques de Descartes, c'est la "Dioptrique" [74 :00] [Dioptrics].

Bien plus, et au niveau de l'optique, que ce fait je crois, quelque chose qui est comme aussi un des secrets du 17ème siècle. Un des secrets du 17ème siècle et de ses philosophies, c'est que la science et la métaphysique n'y sont pas en conflit. Ils ont trouvé un équilibre de la science et de la métaphysique, et là, il ne faut pas se hâter de dire que les équilibres, ce n'est pas bon, parce que quelque chose a permis ce succès, ce succès étonnant, que la science et la métaphysique avaient trouvé une espèce d'équilibre et de rapport d'équilibre. On dit parfois, on dit tellement de bêtises parce que la bêtise, vous comprenez, ce n'est pas simplement quand on dit quelque chose de faux ; mais c'est bien pire. C'est quand on donne une interprétation médiocre de quelque chose de vrai. [*Rires*] Alors, on constate quelque chose de vrai, quelque chose de vrai, c'est que les philosophes du 17ème étaient à la fois [75 :00] de grands savants et de grands philosophes, et on dit, mais non sans mélancolie, "eh ben, c'est bien fini ce moment-là", et on prétend, on assigne la raison, évidemment on assigne une raison ridicule. On prétend que la science est devenue aujourd'hui tellement difficile que le même homme ne peut pas "savoir" et en philosophie et en science. C'est grotesque, c'est absolument grotesque. C'est stupide, parce que, il faut vraiment se faire une drôle idée de la science du 17ème siècle pour croire qu'elle était simple, si vous pensez à ce qu'ils faisaient à ce moment-là.

Mais, comment expliquer, en effet, que dans tous les cas importants -- même les types qui n'étaient pas très, très savants, comme Malebranche ou Spinoza -- il y avait deux dans les grands philosophes du 17ème, il y en a deux extrêmement savants : c'est Descartes qui, en mathématiques, est un grand créateur ; [76 :00] en physique est un grand créateur ; bon, Leibniz, je n'en parle même pas, c'est un des grands mathématiciens qui ait jamais existé ; en physique, c'est prodigieux ce qu'il fait, bon, c'est quand même des cas extraordinaires. Bon, mais même Malebranche et Spinoza qui, je crois, ont une culture, comment expliquer, qu'ils peuvent tenir une correspondance avec, pour Spinoza, avec des gens comme [Christiaan] Huygens, ou être très au courant des travaux de Huygens, et très au courant des travaux du chimiste anglais [Robert] Boyle, avoir une correspondance avec Boyle. Et vous pouvez lire la grande lettre à Boyle ; dans sa correspondance, il parle

des problèmes extrêmement techniques, et il sait parfaitement. Est-ce que nous, on pourrait, [77 :00] en effet, avoir une correspondance avec un chimiste actuel ? Je crois... je ne sais pas, peut-être certains d'entre vous, moi je ne comprendrais rien à ce qu'il me dirait, d'accord. Bon, est-ce qu'on pourrait avoir ... ?

Mais l'argument : "c'est parce que la science est devenue tellement compliquée qu'il lui faut toute une vie de spécialisation", me semble absolument stupide, vous savez, stupide que ... Encore une fois, si vous ouvrez un traité de Huygens, la tête vous chavire, vous n'avez pas l'impression, comme on dit, "un honnête homme est capable de comprendre ça". [*Rires*] Si vous ouvrez, et alors, les écrits mathématiques de Leibniz, là, on n'en parle même pas ! Vous allez avoir exactement la même impression comme si vous lisez un livre de mathématiques modernes. Bon, alors ce n'est évidemment pas parce que la science s'est compliquée que... Je crois que c'est tout à fait autre chose. C'est parce que, c'est parce que le 17ème siècle avait trouvé, dans des conditions qu'il rendait possible -- et encore faut-il, [78 :00] faudrait-il déterminer ces conditions -- c'est parce que le 17ème siècle a instauré des conditions d'un équilibre fondamental entre la science et la métaphysique que les mêmes pouvaient être de grands savants et de grands métaphysiciens.

Or, qu'est-ce que ça a été cet équilibre ? Si je cherche sa traduction immédiate, je dirais que cet équilibre s'est trouvé au niveau du développement d'un "espace optique pur" -- bien sûr, j'exagère, mais j'indique juste une direction -- un espace optique pur, à savoir : la constitution d'une optique géométrique qui, d'une certaine manière, a été un des ralliements de la physique et des mathématiques, [79 :00] et un espace optique pur qui a transformé le statut de la métaphysique et toute la théorie de la vérité. Donc, espace optique pur physique, physico-mathémathique, et espace optique pur métaphysique. Si bien que "clair et distinct" ... [*Interruption de l'enregistrement*] [1 :19 :46]

Partie 3

… la fin d'un 17ème siècle, ou la découverte propre du 17ème siècle, est, en fait, en train d'être remise en question. Le siècle des Lumières, il me semble finalement, [il] faut garder le mot ; il n'est pas mal... Les Lumières, les Lumières, c'est une espèce de déclinaison de l'équilibre du 17ème. Et en effet, à partir du 18ème, il y aura une espèce de divorce qui ne cessera de s'accentuer entre la science et la métaphysique. [80 :00] C'est-à-dire le coup réussi par le 17ème est réussi pour toujours, et en même temps, il ne peut pas durer. Il ne peut pas durer. Alors tout ce que je voulais vous dire.....

Georges Comtesse : Une remarque là-dessus, c'est que pour tout ce qui parle d'espace optique pur, il ne faut pas oublier non plus, par exemple, [pour] Descartes, c'est l'espace optique qui lui permet, cet espace optique pur, d'homogénéiser le rêve à cet espace. C'est-à-dire, par exemple, Descartes est en train de créer une science, qu'il fait trois rêves incroyables qui ressurgissent en lui, et c'est pour autant qu'il interprète lui-même ces rêves, c'est-à-dire il les fait passer dans cet espace pur, que l'homogénéisation [81 :00] du monde nocturne du rêve avec l'espace permet l'équilibre entre la science et la métaphysique. Et donc…

Deleuze : Très juste…

Comtesse : … [cela] permet de continuer la science physique en refoulant encore pour trois siècles la science des rêves possibles.

Deleuze : Très juste, quel bonheur ! Très juste, très juste ! Parce que je me dis, même dans mon souci de prolonger ce parallèle philosophie-peinture, je me dis, en effet -- alors tout comme je parlais, j'invoquais les intérieurs des églises tout à l'heure -- le thème du rêve dans la peinture, il faut voir comment il le traite au 17ème siècle, le personnage qui rêve, le thème du sommeil, de la méditation etc., justement, par rapport à la lumière, ça change constamment. Le méditant du 17ème, ce n'est pas du tout la même chose que le méditant du 16ème, ni du 15ème etc., etc.... Oui, mais ta remarque est très, très juste. Oui, voilà pourquoi ils n'avaient pas de psychanalyse, quoi, voyez. [*Rires*] [82 :00] Ah, ben, quel équilibre ils avaient atteint eux, hein ! Quelle honte pour nous ! [*Rires*] Bon.

Un étudiant : [*Début inaudible*] quelque chose de très important du 17ème siècle. C'est la suivante, c'est l'apparition du monde de l'infiniment petit qui a été tiré des observations de l'ombre, et c'est particulièrement un art de se confronter au 17ème sur le microscope ou les implications à l'étude de la nature a été le plus développé. C'est vrai que cela n'a pas été unanime. Même le siècle dernier, quelqu'un comme Cuvier a appelé le microscope "cette inutile miroir à puces"…

Deleuze : Non, mais, [83 :00] pardon, vous avez beaucoup plus raison que vous ne le prétendez parce que si Cuvier fait ça, en revanche, les gens du 17ème ne se trompaient pas, ils ne se trompaient pas. Leibniz s'est plaint du thème du microscope.

Un étudiant : L'entourage, disons de Spinoza adepte, par exemple : l'activité était frémissante en ce qui concerna l'observation du...

Deleuze : Très juste, très juste…

L'étudiant : … l'observation, je voudrais terminer avec ça. On a vu [*Propos inaudibles*] l'intérêt de plusieurs personnalités, le roi d'Angleterre Charles II, Georges 1er, la Reine Anne, Pierre le Grand de Russie qui, lui, [*Inaudible*] et, le problème technique capital sérieux du microscope était un problème humain et [84 :00] plutôt que le problème de [*inaudible*] car il ne pouvait travailler avec le microscope.

Deleuze : Ouais, ouais, ouais, ouais. Je suis très content parce que cette intervention est… là, les deux interventions ont été parfaites, parce qu'elles sont vraiment précieuses, il me semble, et en effet, vous venez de lancer un thème qui nous occupera sans doute la prochaine fois, car on n'a pas fini avec cette histoire de l'équilibre du 17ème, à savoir, en effet, tout le 17ème est dominé par finalement « à quoi elle pense » ? Il est dominé par une certaine pensée de l'infini, qui n'est absolument pas grecque, qui est vraiment même le contraire de la pensée grecque.

Or, je dis juste que la pensée de l'infini, quel qu'elle soit, je veux dire, je dis : le 17ème est dominé par une pensée de l'infini dans les deux sens -- pensez à Pascal -- l'infini dans tous ses ordres, [85 :00] à savoir, dans l'ordre de l'infiniment grand et dans l'ordre de l'infiniment petit. Or, si je pose la question : comment est possible une pensée de l'infini sous la double forme, aussi bien l'infiniment grand que de l'infiniment petit, c'est-à-dire tout ce thème Pascalien où alors là, aussi, où la remarque de Comtesse prendrait tout son..., rebondirait là-dedans, y compris l'espace du rêve, y compris tout ce que vous voulez, la réponse m'apparaît bien simple. Je ne comprends pas pourquoi encore -- mais on verra la prochaine fois -- la pensée de l'infini sous tous ses ordres, ce qui réunit tous ses ordres d'infini, ce qui élève à l'infini, sous quelque ordre que ce soit, c'est précisément le déploiement d'un espace optique. C'est lorsque finalement l'espace optique se libère des formes finies, [86 :00] -- je donne la réponse là -- c'est pour ça que les grecs, ce n'était pas de l'espace optique. La lumière grecque n'était pas simplement optique. La lumière grecque, elle ne vit finalement que sur les corps, comme une espèce de caresse ou d'agression vis-à-vis des corps. C'est-à-dire ce qui compte dans la lumière grecque, c'est le contact de la lumière avec le corps, avec le temple, avec ce que vous voulez.

Mais la lumière pour elle-même, là, forcément, la lumière pour elle-même, c'est précisément la dépendance par rapport à la forme finie. Donc le déploiement d'un espace purement optique est en même temps comme la condition nécessaire pour une pensée de l'infini, une pensée de l'infini sous tous les ordres, puisque comme il vient de dire très justement, [87 :00] cela sera aussi bien la question de la lumière au niveau du microscope et la découverte de ce qu'ils appellent à ce moment-là un infiniment petit ou bien l'espace mental de l'infiniment grand, c'est-à-dire la théologie de la lumière. C'est ça qui va tisser cette "philosophie-science" du 17ème siècle.

Alors vous comprenez à ce niveau-là, aussi dire : "ah ! Ils croyaient à l'infini !" mais c'est idiot, enfin, vraiment c'est idiot ; cela fait même souffrir. C'est vrai qu'ils croyaient à l'infini. Mais de quelle manière ? Ils ne croyaient pas à l'infini parce que l'Église leur disait de croire à l'infini ! Et quand on fait de l'histoire mauvaise, vous comprenez, quand on fait de l'histoire mauvaise, on présente les choses comme ceci. Par exemple, on dit dans un premier temps, il y a eu des conceptions -- je pense à des livres très simples qui exposent toujours ce point de vue [88 :00] -- en premier temps, ils ont découvert l'analyse infinitésimale, mais comme ils n'étaient, comme ils n'étaient pas, comme ils n'étaient pas quand même aussi intelligents que nous, ils ont cru que c'était du domaine de l'infini, et qu'ils l'ont interprété en terme d'infiniment petit. Et puis un deuxième temps, [c'est] ce qu'on appelle une conception préscientifique, du calcul infinitésimal. Et puis serait venu un second temps d'ailleurs très tardif, où on se serait aperçu que l'analyse dite infinitésimale ne faisait aucune référence à l'infiniment petit, qu'elle devait s'interpréter en terme strictement fini, en termes d'ensemble. Bon, quand on présente les choses comme ça, on ne comprend rien, je crois !

Ben, c'est facile à ce moment-là ; on a l'air de dire, eh ben, nous, on a dépassé les préjugés du 17ème. Prenez… S'ils lient l'analyse de l'infinitésimal à l'infiniment petit, [89 :00] ce n'est pas parce qu'ils sont idiots ou insuffisamment savants ou parce qu'ils

manquent des données scientifiques qui permettrait de faire autrement. C'est en vertu de tous les présupposés qui leur font découvrir le calcul infinitésimal. Ces mêmes présupposés qui leur font découvrir le calcul infinitésimal, les déterminent à penser le calcul infinitésimal en termes d'infiniment petit puisque c'est inséparable de cet espace optique. Si bien que c'est idiot de faire des…, il faut plutôt dire, eh ben oui, à chaque époque, ils avaient le secret de quelque chose, et les secrets ne cessent pas d'être perdus. Les secrets des peintures, les secrets de philosophie, Dieu merci, ils ne cessent d'être perdu, ce n'est pas triste puisqu'on en a d'autres.

Alors, c'est à partir de nos secrets à nous que l'on peut retrouver quelque chose du secret des secrets du 17ème, exactement comme en peinture quand on dit : eh ben, mais de quoi il se servait [90 :00] comme liant, tel peintre ? De quoi il se servait ? On ne voit pas bien, qu'est-ce que c'était ? Ou bien quel vernis ? Comment il faisait son vernis ? Qu'est-ce que c'était tout ça ? Les secrets, il faut se dire ça des philosophes du 17ème siècle. Il ne faut pas se dire, ah ! ils croyaient que le calcul infinitésimal, c'était de l'infiniment petit ! Il faut se dire bien mieux. Eux ils avaient le secret de le lier à l'infiniment petit par précisément le développement d'un espace optique pur. Que nous cela ne soit pas notre problème, c'est bien possible, c'est bien possible, mais qu'on est à faire encore avec ce problème, et qu'aujourd'hui ce problème se repose sur d'autres bases, c'est évident. Bon, il faut que j'aille faire ma course. Oui ?

Un étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Parle plus fort, je n'entends pas !

L'étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : La perspective, oui, oui, oui. Mais là, c'est tellement compliqué, tu en sais plus que moi, toi sur la perspective, euh... Je dirais [91 :00] la même chose, qu'il y a des perspectives purement optiques et que le 17ème siècle, l'apport du 17ème à la perspective, c'est finalement la découverte d'une perspective purement optique parce qu'avant, il y a aussi des perspectives. La perspective grecque, ou bien la perspective dite par axe de fuite, ça me paraît encore une perspective tactilo-optique, pas optique pure. C'est toi, qui peut-être au besoin, si tu réfléchis là-dessus, que si tu faisais une intervention la prochaine fois, ce serait très bien, sur ceci : Qu'est-ce que c'est une perspective purement optique ? Oui, euh ? Réfléchis-y... La perspective par point de fuite, le point de fuite au lieu de l'axe de fuite, quelle différence il y a entre [eux] ? Mais il faudrait, cela nous entraînerait à définir... Mais tu as remarqué est juste. Moi, je la traduirais en disant le problème de la perspective au 18ème…, au 17ème, doit être lié précisément à ce développement d'un espace optique pur. [92 :00]… Oui ?

Anne Querrien : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Je n'entends pas.

Querrien : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Complètement, ouais, complètement.

Querrien : Cela m'a fait penser à Nicolas de Cuses [*Propos inaudibles ; il s'agit de quelques commentaires apparemment de de Cuses sur la planète Mars*] [93 :00]

Deleuze : Tout à fait. Je me demande là, en effet, Nicolas de Cuses, je n'y pensais plus, mais est-ce que cela ne serait pas une espèce de charnière, il y a ces types-charnière, charnière Renaissance, âge classique, très très...

Anne Querrien : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Là, à ce niveau astronomique, et là, je n'en sais pas assez. Mais au niveau astronomique, cela se poserait, la constitution d'un espace pur astronomique ça... D'un espace optique pur en astronomie.

Alors, il faudrait reprendre, mais cela serait trop fatiguant tout ça, parce qu'il faudrait reprendre déjà l'astronomie grecque, essayer de montrer comment les modèles d'astronomie grecque ont des référents tactiles. Je suis sûr que cela serait possible. Ce n'est pas un espace optique, leur astronomie. Oh ! Oui ! Il faudrait faire ça ! [94 :00] Tu ne veux pas faire ça ?... Oui. [*Rire de Deleuze*] Bon, eh bien, je vais faire une course. Attendez-moi ! [*Pause de la séance ;* 94 :15]

Deleuze : Bon on ne va pas...On va finir vite, parce que je sens votre extrême fatigue et tension.

Comprenez tout ça, vous ne considérez pas que c'est terminé ? Je veux dire, il faudra voir, je crois, la prochaine fois, il faudra revenir sur ce thème de l'infini -- je n'en suis pas là -- mais précisément, parce que là, l'ontologie, le problème de l'ontologie, est directement lié à cette question de l'infini. Et encore une fois, quand on se dit ça -- je ne sais pas moi, mon seul but, ce serait vraiment que [95 :00] vous considériez tous ces gens comme vraiment des créateurs, ben oui, si j'arrive à ça oui -- comprenez que la question, ce n'est pas : est-ce que c'est vrai ou est-ce que c'est faux. Si je me dis, tiens, je vais concevoir l'activité de la pensée comme si elle se faisait dans un espace purement optique mental, vous me direz, eh bien, essaie, on verra quel effet ça fait ! Je veux dire, ce n'est pas la question : est-ce qu'ils ont raison ou est-ce qu'ils n'ont pas raison ? La question, c'est, comme on dit, il faut le faire ! Il faut le faire. S'ils réussissent, ça sera ce qu'on peut appeler un "grand moment", en un sens non hégélien, c'est-à-dire pas quelque chose qui est dépassé, ni dépassable, cela sera un très grand moment dans l'histoire de la pensée.

Et encore une fois, aujourd'hui, si la tentative est reprise, s'il arrivait qu'elle fût reprise, [96 :00] ça ne pourrait pas se faire évidemment sur les mêmes bases qu'au 17ème siècle ! Donc je dirais que les vrais disciples du 17ème siècle, aujourd'hui c'est ceux qui reprennent cette tentative, mais avec de tout autres moyens. Si bien qu'on ne s'aperçoit même pas qu'ils sont, d'une certaine manière, cartésiens ou spinozistes, etc. Mais en même temps, ceux qui, parmi vous, pourraient avoir une réaction : ah ben ! voilà moi, ce dont je rêve de répondre à la question, ce dont je rêve, ce serait que l'on cesse de dire :

Oh ! Non ! Ça ne m'intéresse pas, au profit d'une autre réponse qui serait déjà une réponse, et pas une question, et qui consisterait à dire d'avance les raisons pour lesquelles ça peut ne pas intéresser quelqu'un. Il est évident que, par exemple, le développement d'un espace optique pur, n'est pas le problème principal pour quelqu'un qui aurait, pour mille raisons, [97 :00] qui aurait des attaches ou un sens tactile, tel que son problème à lui serait tout autre.

On me signalait tout à l'heure qu'en effet, ce que je disais de la peinture du 17ème siècle, ça valait avant tout pour la peinture hollandaise, mais qu'évidemment ça ne valait pas pour la peinture italienne. L'Italie, elle a, là aussi, tout comme les grecs, ce n'est pas du tout un peuple de la lumière. Bizarrement, dans cela, ça a été les Pays-Bas le grand peuple de la lumière et de l'optique. Bizarrement ! Est-ce que c'est bizarre ? Non, pas bizarre, je crois. Ce n'est pas tellement bizarre. Si vous pensez aux paysages hollandais, ce n'est pas bizarre du tout, que ce soient eux.

Finalement le soleil ce n'est pas la lumière, hein ? C'est le soleil, c'est un sale truc, le soleil, parce que ça fait des reflets. Or, les grands peintres de lumière ont toujours détesté [98 :00] les reflets. Prenez un peintre comme Cézanne. Oui, alors, il n'est pas seulement un peintre de la lumière, mais il y a une forte lumière chez lui. Vraiment il a retenu les leçons du 17ème avec d'autres moyens. Mais Cézanne justement, quand il parle de la lumière, ce n'est pas du tout le soleil. Parfois il parle du soleil, il aime ça mais... à part ça, pour lui, le secret de la lumière, ce n'est pas dans le soleil, c'est dans le jour gris. Les fameux textes de Cézanne sur le jour gris qui convient très bien aux Pays-Bas, c'est ça le réceptacle de la lumière. Si elle a d'un réceptacle, c'est le jour gris.

Claire Parnet : Le soleil fait des formes ?

Deleuze : Le soleil fait des formes oui, ou bien il fait autre chose qui n'est plus forme mais qui est...

Parnet : C'est pour cela que les peintres italiens ont une architecture pure ?

Deleuze : Ce que je dis ne vaut pas pour la peinture italienne, mais justement la peinture italienne, ce n'est pas elle qui fait...

Un étudiant : [*Début inaudible*] [99 :00] … ne se sont pas intéressés à la lumière.

Deleuze : Oh, oui, il y en a qui ne s'y intéressent pas.

L'étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Oh, non, il y en a beaucoup. [*Pause*] Il y en a beaucoup.

L'étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Quoi ?

L'étudiant : [*Propos inaudibles*] … Ce n'est pas qu'ils ne s'y intéressent pas !

Deleuze : Oui… C'est délicat, c'est complexe, quoi. Bon, alors voilà, revenons à notre point de départ, mais on peut revenir au point de départ maintenant avec plus de force, à savoir je disais : Spinoza veut nous tirer du monde des signes pour nous amener à quoi ? Je disais -- simplement tout ce temps, j'essayais de donner un sens plus concret à ça -- il veut nous tirer de ce monde des signes qui est fondamentalement variable, [100 :00] un monde associé, un monde équivoque, pour nous amener à une espèce de monde, en effet, de la lumière. La substance, d'une certaine manière, la substance spinoziste, c'est la lumière.

Mais ça veut dire quoi ? Est-ce qu'il s'agit de rendre les signes clairs ? Non. Les signes ne peuvent pas être éclaircis puisque toute leur nature, c'est dans leur nature même, qu'ils sont variables, associatifs équivoques. Donc, il s'agit vraiment de se détourner du monde des signes. Il s'agit de conquérir un autre monde, qui va être le monde de la lumière, c'est-à-dire, le monde optique. Finalement, les signes, à la limite, [101 :00] il faudrait dire, les signes, non, ce n'est pas, ce n'est pas l'espace optique. Il peut y avoir des signes optiques. Alors qu'est-ce que c'est ça, ce monde, ne serait-ce que la définition du signe nous donne… ? Imaginez un langage qui serait fait d'expressions : premièrement, constantes ; [*Pause*] deuxièmement, systématiques ; troisièmement et avant tout, univoques, des expressions univoques, c'est-à-dire des expressions où chaque - - je ne peux plus dire chaque signe, puisque le signe est dans son essence équivoque -- donc chaque terme des expressions, chaque terme aurait un sens, [102 :00] et n'aurait qu'un sens. Cela serait ça le monde de la lumière. Le monde mental de la lumière serait ça. Ce serait un langage de la pure univocité, un langage fait d'expressions univoques alors que notre langage est fait de signes équivoques.

Question là-dessus : ça nous fait, même quand on nous pose le problème comme ça, ça nous fait faire un bond ! Le bond, je voudrais presque vous l'ayez prévu, à savoir qu'est-ce que c'est cette drôle de manie que [Spinoza] a de faire un exposé géométrique ? Qu'est-ce qu'il attend de la géométrie ? Qu'est-ce qu'il attend de ce procédé ? Il n'est pas plaqué, ce procédé. Mais alors quoi ? Qu'est-ce qu'il veut nous dire ? C'est évident que pour lui, même si on s'en tient là, -- en fait c'est encore plus compliqué que ça -- mais même si on en tient là, le langage de la géométrie est un langage essentiellement univoque [103 :00] par opposition au langage quotidien et au langage courant. Le langage de cette science est un langage univoque. Dès lors, il arrivera à faire une métaphysique exposée géométriquement. Il a une horreur de toutes les expressions équivoques.

Et encore une fois, est-ce que cela veut dire qu'il n'y a pas de poésie, au contraire ! Il fait une poésie de l'univocité pure. Qu'est-ce que c'est cette poésie de l'univocité pure ? C'est précisément -- comprenez, ce n'est pas difficile à comprendre qu'il y a une création étonnante -- un langage univoque, ce n'est pas un langage où il y a un sens fixé pour une fois pour toutes. Réfléchissez à ceci : notre langage est naturellement équivoque, c'est-à-dire chaque mot que j'emploie à plusieurs sens. Donc, si vous me comprenez, c'est [104 :00] parce que en même temps que je parle, vous arrivez à déterminer le sens, en

quel sens j'emploie chaque mot. Mais donc, c'est ça notre langage, si j'ose dire, naturel ou conventionnel, peu importe. C'est ça les conditions dans lesquelles nous parlons.

Si bien que de se réclamer d'un langage univoque, c'est quoi ? Mais c'est s'engager à le construire. Il n'est pas donné tout fait ! C'est s'engager à le construire, et faire un langage univoque, ce n'est pas du tout choisir un sens pour un mot en disant, ça sera le seul sens ! Ça serait trop facile ! Qu'est-ce qui me permettrait de fixer un sens, en disant : "ça doit être le seul" ? Un sens originel, je pourrais toujours invoquer un sens originel et dire [que] "le mot n'aura que ce sens originel". Pas beaucoup d'intérêt, parce que ça sera une décision [105 :00] complètement arbitraire, conventionnelle. Ça n'empêchera pas que le mot continue à être de telle nature qu'il aura plusieurs sens possibles, même si je néglige les autres sens.

En fait, comprenez qu'il faut une création extraordinaire pour inventer des termes, et pour inventer des sens tels que ces termes n'auront qu'un sens, et ce sens sera le seul sens possible du terme, tout ça c'est entièrement à inventer. Si bien que lorsque Spinoza nous dit, je prends la substance, le mot substance en un seul sens, en un seul et unique sens, [il ne] faut pas croire qu'il privilégie un sens préexistant du mot substance. Le mot substance se disait en plusieurs sens. Ça veut dire quoi ? C'est clair, toutes les philosophies, c'est clair, il y avait des substances [106 :00] spirituelles. Par exemple, je prends Aristote, il y avait des substances purement spirituelles, et puis il y avait des substances matérielles. Bien plus qu'il y avait des belles substances matérielles en plusieurs sens différents, à savoir : il y avait des substances qui n'avaient pas d'autres matières que locales. Il y avait matières locales et d'autres types de matières.

Ou bien, dans toute la théologie classique, Dieu est substance, les créatures aussi sont substances ; cela ne peut pas être dans un seul et même sens. Comme on dira, "Dieu est substance 'éminemment'", donc le mot substance se dit de Dieu et des créatures, mais il se dit de Dieu et des créatures "par analogie", disait St. Thomas, c'est-à-dire en des sens différents, ces sens étant simplement analogues. Lorsque Spinoza dit : "je prends substance en un même seul et même sens", [107 :00] et en conclut : "il n'y a qu'une seule substance", encore une fois, ne croyez pas qu'il se contente d'isoler un sens du mot substance pour lui donner la préférence. Il s'engage à faire tout à fait autre chose, à savoir : inventer un sens du mot substance tel que ce sens soit unique et donc, qu'il n'y ait qu'une chose, qu'il n'y ait qu'un terme qui vérifie ce sens. Donc un langage de l'univocité, ce n'est pas un langage tout fait, qui exclut l'équivocité. C'est un langage à créer à partir de notre langage équivoque et de telle manière qu'ils vous sortent de l'équivocité.

Je prends un texte de Spinoza très précis qui a fait l'objet [*Deleuze tousse*] de beaucoup de commentaires. [108 :00] Spinoza dit à un moment dans l'*Éthique* – je ne donne pas trop de références parce que mon rêve, c'est tellement que vous les découvriez, les textes que je cite, par votre propre lecture de l'*Éthique*. En tout cas, assez au début, dans les 2 premiers livres de l'*Éthique*, cela vous en fera lire deux au moins, si vous voulez trouver le texte. -- Dans les deux premiers livres de l'*Éthique*, Spinoza dit ceci : une formule très, très curieuse très belle : "Si Dieu… Si Dieu avait un entendement et une volonté", Si

Dieu avait un entendement et une volonté, "le mot entendement et le mot volonté devraient être compris à peu près comme le mot chien qui désigne tantôt l'animal aboyant, tantôt la constellation céleste" [*voir* Spinoza : Philosophie pratique, *p. 89* ; Spinoza : Practical Philosophy, *p. 79*]. C'est un beau texte ; vous devez sentir qu'il est au cœur de notre problème. "Si Dieu avait un entendement et une volonté, les mots entendement et volonté devraient être compris à peu près comme le mot chien qui désigne à la fois l'animal aboyant et une constellation [109 :00] céleste", la constellation du chien, quoi !

Qu'est-ce qu'il est en train de nous dire ? -- Le texte est très riche. -- Il est en train de nous dire évidemment -- un clin d'œil, pour ceux qui savent, mais vous savez ça -- pour Descartes, pour les Cartésiens, Dieu a un entendement et une volonté. La différence entre nous et Dieu, c'est que dans le cas de Dieu, c'est un entendement infini, tandis que pour nous, c'est un entendement fini. [110 :00] Au niveau de la volonté, c'est plus compliqué parce notre volonté, selon Descartes, la volonté est infinie. Donc je laisse tomber la question de la volonté qui nous entraînerait trop loin. Mais enfin, Dieu a un entendement infini ; nous, on a seulement un entendement fini. Du fini à l'infini, ce n'est pas la même forme. Je veux dire : tout change.

En d'autres termes, entendement est un mot chez Descartes exactement comme substance. Vous trouvez chez Descartes parce qu'un même auteur n'est pas complètement aligné sur un plan unique -- je vous disais tout à l'heure [que] Descartes faisait partie de ces philosophes de la lumière -- ça n'empêche pas qu'il reste thomiste, il reste disciple de St-Thomas sur un point très précis, à savoir l'analogie de l'être : la substance se dit en plusieurs sens. Et chez Descartes, on voit très bien que la substance se dit en trois sens. [111 :00] Elle se dit de Dieu, elle se dit de l'âme, et elle se dit des corps. Donc il y a trois sortes de substances qui ne sont substances que par analogie. Ce n'est pas au même sens que Dieu et les créatures sont substances, et ce n'est pas au même sens que les créatures spirituelles et les créatures corporelles sont substances. Donc là, sur ce point, il y a un thomisme de Descartes ; il reste tout à fait avant le 17ème siècle sur ce point. Encore une fois, un auteur n'est pas tout entier… Bien.

Donc Spinoza dit – là, il marque bien… Il dit, forcément, à ce moment-là, ils ne pourront pas -- et Descartes appartient encore au Moyen-Age -- l'idée de Spinoza, parce que Descartes n'a pas pu créer ou n'a pas su créer les conditions d'un langage univoque. [112 :00] Dans la mesure où il accorde à Dieu entendement et la volonté, c'est forcé ; il en reste à une simple analogie. Il n'a pas les moyens de faire la langue univoque. Il n'a pas les moyens d'arriver à une expression univoque. On voit très bien ce que veut Spinoza. Pour Spinoza "entendement" ne peut avoir qu'un sens, et que ce soit l'entendement de Dieu ou de l'entendement de l'homme, qu'il soit infini ou fini, là il va très loin, Spinoza. Je veux dire, c'est un des points les plus nouveaux chez lui. Il aurait pu dire, un entendement infini, c'est contradictoire, il ne peut pas y en avoir. Or il ne dit pas ça. Il dit : mais oui un entendement infini, ça peut exister, mais si cela existe, s'il y a un entendement infini, c'est exactement au même sens, où il y a des entendements finis. En d'autres termes, il va lancer son idée qui est très [113 :00] appartenant à un point de vue de l'immanence, à savoir, les entendements finis sont des parties de l'entendement infini.

Et il y a adéquation de la partie et du tout. C'est en un seul et même sens que le mot entendement se dit : il n'y a qu'un sens pour le mot entendement.

Dès lors, ça veut dire quoi ? Si l'entendement infini comme l'entendement fini, si ça a le même sens, ça veut dire une chose très simple : l'entendement ne fait pas partie de la substance. L'entendement est un mode ; l'entendement, c'est un mode de la pensée. Donc la substance, elle, elle n'a pas d'entendement. L'idée d'une substance douée d'entendement, c'est contradictoire puisque l'entendement, ce sera un mode de la pensée. [114 :00] Une substance peut être douée de pensée, même elle l'est nécessairement, mais la pensée et l'entendement.... Ce n'est pas du tout pareil. La pensée, c'est un attribut de la substance, l'entendement.... Vous voyez, ça le force à une espèce de terminologie-là qui renouvelle beaucoup de choses. Je vous dirais : pourquoi, quel intérêt ? C'est précisément, dans telles conditions, qu'il peut arriver à constituer un langage où, quel que soit le mot employé, il n'aura qu'un seul sens. C'est à condition de faire tout un système d'invention où ce nouveau sens, le sens unique est strictement inventé, entendement va prendre évidemment un autre sens.

Si bien que je peux résumer maintenant le projet de Spinoza même du point de vue d'un langage possible : arriver à extraire notre langage courant de son équivocité fondamentale et arriver à former des expressions univoques. Et encore une fois, ça implique poésie, création ; [115 :00] ça sera une poésie de la lumière. Ça sera une création de l'univocité.

Mais alors, on piétine toujours, parce qu'il a fallu ce long détour. Eh bien, comment on va se sortir de ce domaine des signes, puisque je vous rappelle que ces signes ont trois caractères : variables, associatifs, et équivoques ? En même temps que je dis -- j'ai dit les caractères du signe selon Spinoza, je m'aperçois qu'il y a quelque chose que je n'ai pas dit -- les caractères, ça c'est les caractères de tout signe ; tout signe est un peu tout ça. Il est variable, il est associé, et il est équivoque.

Mais quels sont les genres de signes ? Est-ce qu'il y a plusieurs genres de signes ? Oui, peut-être, il y a plusieurs genres de signes, c'est-à-dire comment rompre avec le signe ? Avec les signes, [il] faudrait voir leur genre, pour voir [116 :00] si on peut rompre avec [eux]. Il ne suffit pas de grouper leurs caractères. Et les genres de signes -- je voudrais juste en finir là aujourd'hui, et même pas, je voudrais juste les indiquer -- parce que les genres de signes, il me semble là aussi, en groupant les textes, mais c'est à vous de le refaire, si vous arrivez à un autre résultat, c'est très bien. C'est juste le problème que je me pose là, c'est : peut-on constituer une théorie du signe selon Spinoza ? Mais, il me semble qu'en effet, outre qu'il distingue, outre qu'il a défini les caractères du signe, il distingue trois genres de signes. Chaque genre a les trois caractères précédents. Ce n'est pas la même chose : les trois genres et les trois caractères. Voilà.

Je dirais, qu'est-ce qu'il appelle signe ? Premier genre de signe, c'est la situation suivante : [117 :00] Je dis : le soleil se lève ou le soleil est à cent pieds. Voilà, d'après ma perception, j'attribue un mouvement au soleil, une taille au soleil, une distance au soleil de moi au soleil, etc. Ben, [il] faut bien que j'opère d'après des signes. Qu'est-ce que c'est un signe ? Ma perception est donc un signe. Qu'est-ce que ça veut dire, mes

perceptions sont des signes ? Mes perceptions sont des signes, [118 :00] ça veut dire quoi ? En fait, mes perceptions, c'est quoi ? C'est des effets. Comment Spinoza définit-il… C'est des empreintes. Il a tout une théorie de la perception-empreinte très simple, à savoir : une perception, ou -- on l'a vu la dernière fois, je ne reviens pas là-dessus, je rappelle juste -- ou une affection, une *affectio,* une perception ou une affection, c'est pareil pour lui, c'est l'empreinte d'un corps extérieur sur mon corps. C'est ça un signe. L'empreinte d'un corps extérieur sur mon corps, c'est un signe, en d'autres termes, un coup de tampon dans la cire, quoi. Voilà un signe. Ben, les corps, les corps extérieurs agissent sur mon corps de cette manière. Par exemple : Le soleil -- corps extérieur [119 :00] -- agit sur mon corps dans de telles conditions, c'est-à-dire d'après son empreinte, dans de telles conditions, que je le vois à telle distance, avec telle taille, etc...

Je dirais donc, le signe, c'est l'empreinte du corps extérieur, sur le mien, c'est-à-dire, c'est l'effet d'un corps extérieur, sur mon corps. Vous remarquez que, comment, quelle est la cause là ? Qu'est-ce qui fait que le soleil agit ainsi sur mon corps ? Je n'en sais rien. Il faudrait que je connaisse le soleil pour lui-même pour savoir par quelle cause et en vertu de quelle cause il agit ainsi sur moi. Mais cette connaissance, au point où nous en sommes, je ne l'ai absolument pas. Je reçois simplement l'image visuelle, l'image calorifique, [120 :00] l'image thermique, etc., du soleil. Et je dis oh ! Le soleil est chaud ! Et je dis Ah ! le soleil est un disque rond, etc., etc... Tout ça, c'est des empreintes du soleil sur mon corps.

Bref, dans ma situation, je ne connais que des effets. Je ne connais que des effets, et des effets des empreintes sur mon corps qui sont détachées de leur cause. Je ne connais que des effets séparés de leur cause. Voilà, voilà ma situation. C'est la situation de la perception. C'est par là, ces effets dont je perçois, je perçois le soleil d'après l'effet du soleil sur mon corps. J'ignore les causes de cet effet, c'est-à-dire, j'ignore comment cette empreinte est produite. Moi j'éprouve l'empreinte, c'est tout. [121 :00] On appellera ce premier genre de signes, ces signes-là : les signes-empreintes.

Cherchons un mot complexe-là, pour si on faisait une espèce de typologie logique des signes, ça serait à mettre en rapport avec celle de Peirce justement qui n'a rien à voir, mais ça serait d'autant plus intéressant de voir à quel point Spinoza soutient la comparaison. Je dirais, ce sont des signes indicatifs. Et pourquoi je dirais indicatifs ? Heureusement parce que Spinoza emploie le mot. Vous le trouverez dans le livre 2 de l'*Éthique,* "indicare". En effet, il nous dit, mais attention, c'est très important, il nous dit : "lorsque le soleil agit sur mon corps, l'empreinte qu'il laisse sur mon corps indique plus", pas seulement, [122 :00] mais "indique plus la nature de mon corps affecté par le soleil que la nature du soleil". C'est par là, c'est que l'empreinte est un signe, séparé de sa cause. La cause : c'est la nature du soleil, mais justement l'empreinte, elle ne me dit pas la nature de la cause du soleil ; elle me dit beaucoup plus sur la nature de l'effet, c'est-à-dire de mon corps, à savoir qu'il est rechauffable par le soleil.

Prenez l'exemple fameux de Kant dans une tout autre [texte], "Le soleil fait fondre… durcit l'argile, et fait fondre la cire". Exemple admirable, puisque vous savez que ce n'est pas un exemple… J'ai longtemps cru, je dis, vous savez, mais non, j'ai eu une

illumination un jour, parce que j'ai appris dans un, dans un, comme on dit, dans un dictionnaire, qu'une [123 :00] méthode pour faire l'acier, une méthode très ancienne, utilisait à la fois, l'argile et la cire. Du coup, j'ai mieux compris l'exemple de Kant. -- J'ai l'air de parler d'autre chose mais pas du tout. -- Kant nous dit, dans un l'exemple qu'il invoque pour de toutes autres raisons, admirez, c'est quand même bizarre ! "Le soleil durcit l'argile et fait fondre la cire." C'est le commentaire vivant de l'idée de Spinoza, à savoir l'empreinte nous renseigne beaucoup plus sur la nature du corps affecté que sur la nature du corps affectant, puisque dans ce cas, le corps affectant, c'est le soleil, mais il a deux effets contraires suivant la nature des corps affectés. La cire est ainsi constituée qu'elle fond sous l'action du soleil alors que l'argile sèche et durcit. Bon, alors, l'effet, [124 :00] nous dit Spinoza, l'empreinte, le signe-empreinte indique plus la nature du corps affecté que la nature du corps affectant. Je dirais, c'est ça le statut des signes qu'on pourra appeler, qu'on devra appeler dès lors des signes "indicatifs", des signes indicatifs. Bon, voilà un premier groupe de signes, signes-empreintes

Deuxième groupe de signes. Comprenez : déjà, je suis une triste créature. Quand il parlait du monde des signes qui nous laissent dans le noir, qu'on ne sait même pas comment vivre, qu'on est perpétuellement affolé, ben, ça s'explique un peu mieux. On est déjà travaillé par toutes les choses-là. Vous arrivez, c'est comme si on était sourd, aveugles etc... On est travaillé par des signes indicatifs, c'est-à-dire [125 :00] qu'ils nous indiquent beaucoup plus des états de notre corps que la nature des choses. C'est terrible ça ! Mais bien plus, dans cet état, donc, on a des effets, et on est séparé de toute compréhension des causes.

Qu'est-ce qui nous reste à faire, parce que, on ne veut pas convenir de notre misère. On fait toujours le malin, et on va dire qu'on tient tout quand même ! On va dire que la véritable raison des choses, c'est "l'idée de l'effet" et que c'est elle qui contient tous les secrets. Comme on est tellement borné, qu'on n'a aucune idée des causes, qu'on est réduit aux empreintes des choses sur notre corps, on va brandir l'idée de l'empreinte en disant c'est ça qui contient le secret de tout. [126 :00] C'est-à-dire le soleil est fait pour me chauffer, le soleil est fait pour me chauffer, orgueil dément de l'homme. [*Interruption de l'enregistrement ; changement de cassette*] [2 :06 :11]

A ce moment-là, lorsque vous avez érigé ce mythe des causes finales -- là je vais vite parce que je vais vous donner le schéma de Spinoza -- vous avez, vous vivez dans un monde où vous avez perpétuellement l'impression que non seulement les choses sont faites pour vous, mais que quelqu'un les commande ou qu'elles vous commandent vous-même en fonction d'un bien. Que le soleil me dise : chauffe-toi à mes rayons ; que Dieu me dise, chauffe-toi au soleil ! En d'autres termes, l'illusion des causes finales vous introduit directement dans les signes impératifs qui sont la seconde [127 :00] catégorie des signes.

Voyez comment on passe des signes indicatifs aux signes impératifs ? Ça se fait tout seul ! Et ces signes impératifs, on les a analysés, dans toutes nos séances précédentes, c'est dans quel type ! Adam ne sait pas, il n'y comprend rien, il ignore le jeu des causes. Il est réduit à l'effet de la pomme sur son organisme. L'empreinte de la pomme sur son

corps, c'est quoi ? C'est que la pomme l'empoisonne. Elle décompose ses rapports. Lui, il y voit une cause finale, il fait de l'idée de l'effet, une cause finale, et il dit : c'est l'ordre de Dieu, ne mange pas du fruit ! Voyez du signe indicatif, vous passez au signe impératif, par l'illusion de la finalité. C'est votre seul moyen d'en sortir, dans ce monde des signes : [128 :00] Construire des finalités. Mais les finalités, c'est dangereux en quoi ? Elles distribuent vos ordres et vos obéissances. Dans le monde des finalités, vous ne cessez pas d'ordonner, de commander ou d'obéir, et les deux à la fois. Et c'est ça le poison du monde, vous ne cessez pas d'obéir, d'obéir, commander, commander ou les deux à la fois. [*Pause*]

Troisième et dernier point, dans un tel monde, une fois dit que ces signes, chacun, les signes indicatifs et des signes impératifs, eux-mêmes ne cessent pas d'entrer dans le régime de la variabilité, dans le régime de l'associativité, etc., cela ne cesse précisément de multiplier le sens des mots. Alors le soleil, en quel sens ? C'est : [129 :00] est-ce que c'est le fruit ? En quel sens ? Est-ce que c'est au sens du fruit d'Adam ? Est-ce que c'est au sens du fruit, au contraire, du paradis, du bon fruit ? Le mauvais fruit ? Les choses vont se distinguer par le bon et le mauvais, par le bien et par le mal ? etc., etc... Qu'est-ce que cela veut dire, tout ça ? On se trouve dans un monde où perpétuellement et nécessairement les choses et les mots sont à interpréter.

Et l'interprétation devient l'activité fondamentale de l'entendement précisément parce que l'entendement ne comprend rien à rien. C'est une situation, si vous voulez, qui est tragique : vous interprétez quand vous ne comprenez rien, quoi. Quelle leçon ! Il n'y a jamais eu d'aussi belles critiques de l'interprétation ! Vous interprétez ; interpréter, ça veut dire quoi ? Ça veut dire [130 :00] fondamentalement que les signes sont équivoques. Alors il faut bien interpréter puisque les signes sont équivoques. Bon alors, on interprète. Si tu dis, si tu dis la mer, eh ben, non, ça ne peut pas être la mer ! Tiens, ben, ça doit la mère ! Voyez ? Si tu dis n'importe quoi, bon, vous interprétez. Pourquoi ? Parce que la base... c'est les gens de l'interprétation. C'est très simple, vous savez. C'est des gens qui ne vivent jamais les choses pour la chose. C'est des gens qui ont une mémoire, une mémoire, ils fonctionnent à la mémoire. Je veux dire, il faut toujours que quelque chose leur rappelle quelque chose d'autre.

Et ça, s'il y a une vie misérable, c'est celle-là. La vie misérable, c'est vraiment les types qui passent leur temps à... ils ne peuvent rien voir sans que ça leur rappelle quelque chose. [*Rires*] C'est terrible ça ! Chacun de nous [131 :00] en connaît des [gens] comme ça. Moi j'en connais. Quoi qu'on dise à quelqu'un, ça lui rappelle quelque chose. On a envie de lui dire, arrête avec ta mémoire de con tout ça.

Ce n'est pas que je ne plaide pas le thème : tout est nouveau ! Ce n'est pas ça ! Je ne dis pas que tout soit nouveau, je dis : la première leçon de la sagesse, c'est de considérer une chose en elle-même, pour ce qu'elle est. Ce n'est pas qu'elle soit nouvelle ou pas nouvelle. C'est... cette chose, voilà, où est-ce qu'elle s'arrête ? où est-ce qu'elle commence ? etc... Mais cette espèce de filament visqueux-là, par quoi une chose rappelle une autre chose... Vous savez -- je ne sais pas si vous, cela vous fait le même effet ; moi cela me fait un effet de catastrophe. Il y a des gens qui aujourd'hui, enfin aujourd'hui, de

tout temps, n'écrivent plus que comme ça. Évidemment ça fait une littérature toute faite, parce que c'est la littérature "associative," quoi, une fois dit quelque chose peut toujours rappeler autre chose, il n'y a qu'à dévider le truc, on fait vite 500 pages ! [132 :00] Ce n'est pas compliqué ! A ce moment-là, ça fait gros, mais c'est dur, c'est dur quoi. C'est une drôle de littérature, cette littérature oui de .. je ne sais pas quoi, c'est la littérature de la mémoire, quoi. Jamais, jamais un écrivain de génie n'a eu la moindre mémoire. Je le dis même ceux à qui on la prête, je veux dire même Proust et surtout Proust n'a jamais travaillé à la mémoire quoi.

Alors, c'est quand même curieux ça, comprenez ? Ça ne fait qu'un : la chaîne associative et l'interprétation. Tu dis tel mot. Ah ! Quel autre mot ça te rappelle ? Oh ! Mais on a envie... je ne sais pas ce dont vous avez envie. Ce n'est pas que, ce n'est pas qu'il faille nier que cela rappelle ça ! Mais, évidemment ça rappelle, si on se pose, si on se met dans ces conditions, si on se met dans ces conditions d'associativité. Ben oui, on peut toujours se mettre dans les conditions les plus débiles possibles ! On peut même se vautrer, on peut défiler [133 :00] la débilité. On peut en faire un fil kilométrique, ça marche toujours. Pourquoi ça ne marcherait pas ? Ça existe, les associations ! Simplement, il s'agit de savoir ce qu'on veut. Est-ce qu'on veut en sortir, ou on veut y vivre et mourir ? On aura le temps d'y vivre et y mourir parce que… et puis on crèvera encore plus crétin qu'on était né. Ben, c'est tout heu... bon... rompre les associations, ça a toujours été ça, toutes les raisons de la vie, et toutes les raisons de l'art ! Et là, à cet égard, l'art et la vie, c'est strictement pareil ! Si on ne rompt pas les associations, ben on gâtouille dans son coin, c'est très bien ! On peut gâtouiller comme ça dix, vingt ans, quarante ans, tant qu'on tient le coup. Pas difficile. Vous comprenez ?

Alors à ce moment-là, il vaut mieux sauter tout à fait à la fin, sauter tout à fait à la fin, c'est-à-dire faire le coup de génie de Beckett. Dire, bon d'accord, mais on va s'installer à la fin, c'est-à-dire au moment où les associations, [134 :00] elles commencent, elles commencent à, [*Deleuze éclate de rires*] elles commencent à patauger dans la nouille, quoi, alors heu, heu, heu… Bon, là, c'est très bien parce que ça, c'est la vérité finale de l'association. Si vous prenez ce chemin, vous aboutissez à ça, et alors Beckett peut là-dessus nous donner sa grande leçon de vie et de joie, nous dire : c'est marrant tout ça ! Evidemment, mais enfin, méfiez-vous de tous ses trucs-là. Je dirais la troisième sorte de signes, c'est les signes "interprétatifs".

Comtesse : On peut se demander si, par exemple, le problème de Rousseau de la dernière fois, si Rousseau, par exemple, n'a eu qu'un pressentiment de la sélection acquise et de la composition dans la sélection acquise, que ce que peut-être les *Confessions* en témoignent. Il était dans l'efficacité des traces [135 :00] justement, mais pas dans la sélection où tout lui rappelait quelque chose d'autre ! Par exemple, l'objet du désir présent ne fait que lui rappeler l'objet-trace d'un désir ancien, et cela renvoie à l'infini. Par exemple, dans le cas remarquable, c'est Mademoiselle de Lambercier, l'instigatrice virile où toute femme lui rappelle cette trace. On peut multiplier les exemples. Il y aurait là quelque chose entre une disjonction, entre l'efficacité des traces, et la sélection selon les évènements.

Deleuze : Très juste, ouais, ouais, je dirais juste pour nuancer, juste de mon point de vue, tu prends le plus beau texte, les *Confessions* de Rousseau. De mon point de vue, c'est fascinant, le cas Rousseau, parce qu'il s'en tirait jeune, et tant qu'il a été jeune, et tant qu'il n'a pas craqué ; c'est un cas très, très impressionnant Rousseau. Il s'en sauve, [136 :00] parce que, il joue, les chaînes associatives, elles jouent complètement sur lui ! Mais d'une certaine manière, il les domine justement par un art de sélection. Il se construit les situations, alors ça va jusqu'au bouffon, il est le bouffon. Il est, il se fait une espèce de personnage bouffon qui est fantastique, qui est presque Dostoïevskien, quoi, toutes proportions gardées, formidable. Et puis ça craque, puis ça craque, ça craque avec les malheurs qui lui arrivent, ça craque, et je vous disais moi, ce qui me paraît tellement émouvant dans les *Confessions*, ce qui en fait un grand, grand livre, c'est la manière dont quelque chose, je ne me souviens plus exactement, mais admettons les cinq premiers livres, sont une espèce d'hymne à la joie, une espèce de joie, une joie de vivre, une espèce d'immense rire où Rousseau se fabrique son personnage et nous montre le secret de la fabrication du personnage Rousseau dans une espèce de, pas inauthentique, alors dans une espèce d'authenticité [137 :00] absolue.

Et puis, petit à petit, alors c'est qu'un processus de toute autre nature s'enclenche là-dessus. Les chaînes associatives ne se mettent plus du tout à jouer, dans un art propre à Rousseau qui garde la sélection, mais il n'y a plus de sélection. Et on assiste vraiment, quoi, à la formation d'un processus paranoïaque qui s'enclenche là-dessus. Et c'est comme un changement de couleur, quoi ! De livre en livre, les *Confessions*, c'est comme si l'ombre arrivait, ça s'assombrissait, et ça se termine dans le noir absolu. Ça à cet égard, c'est un livre de, si on parlait des "couleurs" des *Confessions*, c'est fantastique, comment à partir d'un certain moment, tout devient noir, tout devient... Bon, la suite, la prochaine fois. [2 :17 :50]