

**Gilles Deleuze**

**Sur le cinéma: une classification des signes et du temps**

**25ème séance, 07 decembre 1982**

**Transcription : [La voix de Deleuze](#), Binak Kalludra (partie 1), Marie Hélène Tanné (partie 2), et Sophie Tréguier (partie 3) ; révisions supplémentaires à la transcription et l'horodatage, Charles J. Stivale**

## **Partie 1**

*[La séance commence avec la réponse de Deleuze à une question non-enregistrée par un étudiant]*

... parce que tu as dit beaucoup, beaucoup de choses. Je réponds très rapidement, sur la première chose.

L'étudiant : D'accord.

Deleuze : C'est tout à fait, c'est tout à fait évident que c'est une certaine interprétation conforme au Bergsonisme de ce qu'on appelle la situation sensori-motrice. Ce que Bergson appelait les centres d'indétermination, ce sont des centres sensori-moteurs. Donc, il ne faut pas dire c'est béhavioriste ; il faut bien dire : le béhaviorisme, c'est une certaine interprétation de la situation sensori-motrice. Si pour en revenir à nos exemples de cinéma, je cherche où une interprétation béhavioriste de la relation dont sensori-motrice a été donnée, c'est comme par hasard dans le cinéma américain. [1 :00] Voilà pour la première chose.

Deuxième chose, tu me dis les trois types d'images, image-perception, image-affection, image-action évidemment se mélangent. Cette remarque est absolument juste dans une certaine mesure. En général, ils se mélangent. Est-ce qu'on peut obtenir ces trois types d'image, chacun pour son compte, à l'état pur ou presque à l'état pur, c'est-à-dire dans un état de prédominance telle que l'on peut dire : c'est un ensemble d'images essentiellement affection ou un ensemble d'images essentiellement perception ou essentiellement action ? Je crois que la prévalence d'un type d'image sur les autres peut être telle [2 :00] que l'on peut parler d'image-affection pure, d'image-perception pure et d'image-action pure. Je prends un exemple connu de tout le monde toujours ; en gardant mes exemples dans le cinéma, il est bien évident que "Le procès de Jeanne d'Arc" [1928] de [Carl] Dreyer est fait presque exclusivement d'images-affection. Il est évident que "L'homme à la caméra" [1929] de [Dziga] Vertov est fait presque exclusivement d'images-perception, etc., etc. Et puis tu avais dit un troisième point, enfin j'avais distingué dans ce que tu disais, un troisième point, mais je l'ai oublié. Bon, mais enfin ces deux réponses, mais tu as tout à fait raison ; ce n'était pas con du tout ce que tu disais.

L'étudiant : *[Il cherche une précision sur Henry James and William James]*

Deleuze : Henry James, est-ce que Henry James était... le romancier ?

L'étudiant : [*Propos inaudibles*] [3 :00]

Deleuze : Ah, non... [*Deleuze rigole*] William James, ça c'est un cas. Ça fait partie aussi de tout ce que j'essaye de faire un peu cette année quand je vous dis, moi, je tiens à reprendre les histoires sur Peirce pour vous montrer qu'un auteur assez peu connu peut être génial. Le cas de Williams James, ça c'est encore un autre cas parce lui, il est très connu, mais on l'a littéralement massacré, c'est-à-dire à force d'avoir retenu, dans les manuels, des points de ses théories pas faux qui sont bien chez lui, mais de l'avoir coupé de tout le contexte. William James, c'est un auteur prodigieux, prodigieux, génial. C'est un des plus grands philosophes américains, et contrairement à ce qu'on dit, les Américains, ils ont plein de très grands philosophes, seulement ils ne les lisent pas, ils ne le savent pas, ils les ont oubliés. Et ils les ont oubliés, à cause de quoi ? A cause de leur connerie de logique formelle.

Mais les Anglais aussi, ils ont sacrifié tous leurs philosophes. Ce n'est pas qu'ils en manquaient ; ils en avaient de géniaux, de prodigieux. [4 :00] La logique formelle a joué en Angleterre, et la linguistique d'ailleurs, le même rôle qu'en France, la psychanalyse et la linguistique, une besogne d'écrasement fantastique. Bon, c'est triste, mais enfin, ça passera, tout ça. Bon, il ne faut pas s'en faire, il faut être optimiste. Alors il n'y a qu'à tendre le dos quand ça va mal et puis attendre les jours meilleurs, c'est ce qu'on fait tous. Alors bon, je reprends. Quand même, je voudrais dire, avancer un peu.

On a donc, je le rappelle très vite parce j'ai quelque chose à ajouter, on a donc ce qui m'importe beaucoup quant à la numération même, à notre problème. En effet, toute cette partie qui est notre première partie, c'est, je vous le rappelle, classification des images et des signes. Or on a commencé, on a vu un premier [5 :00] élément de cette partie-là. Ensuite on passera à autre chose mais qui s'enchaînera ; j'en ai parlé la dernière fois.

J'ai donc, quand même, six types d'images dont vous vous doutez que ce n'est pas fini parce que, par mes types, il y en a qui sont presque purs, mais il y en a d'autres qui sont très complexes. Et je rappelle, c'est donc image-mouvement, et puis quand l'image-mouvement est rapportée à un centre d'indétermination, j'ai trois types d'images : image-perception, image-action, image-affection, et puis on a prévu que ça n'allait pas nous suffire. On a prévu qu'il y avait des images du temps, et que ce n'était pas la même chose que des images-mouvements ou des images perception, affection, action, puisque, encore [6 :00] une fois, image-perception, image-action, image-affection, ce sont les variétés que l'image-mouvement prend quand cette image-mouvement est rapportée à un centre d'indétermination. Je n'ai pas à revenir là-dessus ; ça, c'est acquis.

Mais les images du temps, il nous a semblé que c'était encore autre chose, et la manière la plus simple de l'exprimer, c'était de dire : eh ben oui, les images du temps, c'est finalement une, soit, ça revient au même, je dirais deux cas : il peut y avoir image du temps soit lorsque je compose des images-mouvements les unes avec les autres, c'est-à-dire des plans, des plans de coupe, des coupes temporelles comme on a vu ; soit -- et je peux passer facilement de l'un à l'autre et je n'explique même pas comment, vous le comprenez du coup -- soit lorsque je combine entre elles

des images-perceptions, des images-actions, [7 :00] des images-affections. Ça me donnerait une image du temps.

Pourquoi je dis image du temps là et pas image-temps ? Parce que forcément, je n'obtiendrais par-là que des images indirectes, des images indirectes qui seront en effet conclues de la composition des images-mouvements ou de la combinaison des trois types d'image, action, affection, perception. Ce sont donc des images « indirectes » du temps, et ça reviendra à dire -- si je prends toujours mes exemples dans le cinéma -- ça reviendrait à dire : le temps, c'est le montage, la notion même de montage impliquant bien cette comparaison ou cette confrontation dans cette combinaison d'images. [Pause]

D'où ma question... oh, non ! Il nous [8 :00] faudra quelque chose de plus : même si on ne sait pas encore où ça nous mène, il nous faudra bien des images-temps. Il nous faudra bien des images qui seront directement des images du temps et qui, étant des images directes du temps, mériteront dès lors le – comment ça s'appelle ce... ce petit trait-là ? – le tiret, qui nous permettra de dire « image-temps » ... le trait d'union, pardon, le trait d'union [Rires] qui nous permettra de dire « image-temps ». [Pause]

Et je disais : est-ce que la suite de *Matière et mémoire* -- c'est que le premier chapitre de Bergson dans *Matière et mémoire* est un texte fondamentalement matérialiste -- est-ce que la suite ne va pas s'ouvrir sur possibilité de l'image-temps ? Et c'est [9 :00] là que nous trouvons, en effet très bizarrement, une expression de Bergson qui peut nous paraître insolite quand nous lisons Bergson, qui ne l'est pas pour nous parce qu'on a fait en sorte qu'il ne soit pas, -- [Deleuze parle à un étudiant près de lui qui fume] pardon, [inaudible, mais il semble que Deleuze préfère ne pas sentir la fumée si près de lui] [Pause] -- oui, une expression très insolite qu'on trouvera dans la suite de *Matière et mémoire*, « image-souvenir » avec un trait d'union, « image-souvenir » avec un trait d'union. Je dis, c'est très bizarre parce que c'est la première fois que Bergson emploie un trait d'union, je veux dire, fait une expression aussi insolite qu'image-souvenir. Nous, dès le début, on a flanqué « image-mouvement » avec un trait d'union, image-action, image-perception, image-affection avec des traits d'union. Et bien sûr, on l'a emprunté à [10 :00] Bergson, et j'ai dit les raisons pour lesquelles je pensais être fidèle à la lettre de Bergson. Mais au niveau de la terminologie, lui, il ne flanquait pas ces traits d'union. Donc on avait pris une petite responsabilité, mais voilà qu'au niveau du souvenir, lui, il le met lui-même son trait d'union. Image-souvenir, bon.

Mais en même temps, des doutes nous prennent. Est-ce que l'image-souvenir -- même avant qu'on sache ce que peut être l'image-souvenir -- ce que nous savons, c'est que s'il y a une image-temps, s'il y a autre chose que des images indirectes du temps, s'il y a une image-temps directe ou des images-temps directes, nous savons qu'elles diffèrent en nature des images-mouvements, et donc elles diffèrent en nature des images-perceptions, des images-actions, des images-affections. Elles seront d'une autre nature. Pourtant il se peut très bien que ça bouge, une image-temps. [11 :00] Là, comprenons, les choses sont juste assez subtiles mais ce n'est pas très... Je ne veux pas dire que c'est nécessairement des images immobiles ; ça pourrait être des images qui comporteront du mouvement. Mais attention, ce n'est pas le mouvement qui rendra compte de leur nature, tandis que dans l'image-mouvement, c'est bien le mouvement qui rend compte de sa nature.

Bon, alors là, ça nous lance, et à ce moment-là déjà, on a des doutes ! Je veux dire, est-ce que c'est l'image-souvenir qui sera vraiment une image-temps ? Pourquoi on aura déjà des doutes ? Je ne sais pas, parce la mémoire, la mémoire, est-ce que c'est elle qui a le secret du temps ? Pourquoi elle aurait le secret du temps, la mémoire ? La mémoire, ça fait chier tout le monde, quoi. Ben, ce n'est pas possible, quoi. [12 :00] Non, c'est peut-être important, en tout cas, exclue que l'image-souvenir rend compte exhaustivement de l'image-temps. Il faudra bien qu'il y ait autre chose. Alors qu'est-ce qu'il pourrait y avoir ? Est-ce que nous ne serions amenés à parler d'image-rêve ? Est-ce que l'image-rêve, ce serait une meilleure image-temps ? Je n'en sais rien, mais pourquoi pas ? Et pourquoi ? Est-ce qu'il faudra encore chercher d'autres types d'image ? C'est vous dire que notre liste n'est pas du tout close, et que par image-temps, j'ai en fait un groupement, pour le moment, non encore rempli d'images d'un nouveau type. Si bien que ce n'est pas six sortes d'images ; on risque en développant et en avançant de trouver beaucoup, beaucoup, beaucoup de sortes d'images, et de pouvoir ainsi fonder notre table des [13 :00] catégories.

J'ajoute encore quelque chose quant au rapport entre l'image-mouvement et les trois variétés que cette image prend par rapport à un centre d'indétermination, image-perception, image-affection, image-action. Lorsque l'image mouvement est ainsi rapportée au centre, devient ou bien image-perception ou bien image-action ou bien image-affection, qu'est-ce qui est changé dans le mouvement ? Quel caractère nouveau prend l'image mouvement ? Bergson le dira dans un autre texte qui cette fois est emprunté à *L'Évolution créatrice*, et je crois que l'on pourrait établir les correspondances suivantes. Quand l'image devient image-perception, qu'est-ce qui se passe ? A ce moment-là, le mouvement n'est plus saisi comme mouvement ; [14 :00] il est rapporté à une chose qui lui sert de sujet ou d'objet, c'est-à-dire qu'il lui sert de mobile ou de mû. Et c'est lorsque le mouvement de l'image-mouvement est rapporté à un mobile ou à un mû que l'image est une image-perception. Ce qui revient à dire, le mobile ou le mû auxquels le mouvement est censé se rapporter s'appellera en général une chose comme objet de perception.

Voyez que ça suppose et ça renvoie au processus de solidification dont nous avons vu la dernière fois que le monde de l'image-mouvement [15 :00] passait par un tel processus de solidification lorsque, rapporté au centre d'indétermination, il devient image-perception. Donc je dirais, la catégorie qui correspond à l'image-perception, c'est la chose, la chose en tant que mobile ou mû qui n'apparaissait pas du tout dans l'image-mouvement où le mouvement était à l'état pur. Ce n'était pas le mouvement de quelque chose. C'était un ensemble d'actions et de réactions sans que je puisse assigner quelque chose distincte du mouvement. Mais lorsque je dis c'est quelque chose qui se meut ou c'est quelque chose qui est mue, à ce moment-là, c'est l'image-perception, et linguistiquement, c'est de la catégorie du substantif. [Pause]

Et si je passe à l'image-action, quelle est la transformation de l'image-mouvement [16 :00] lorsqu'elle devient image-action ? C'est qu'à ce moment-là, pensez à ce que vous appelez vous-même une action ; ce qui devient intéressant dans le mouvement, c'est soit un point provisoire où il va, [Pause] soit un résultat temporaire qu'il est censé obtenir. A ce moment-là, je dis : il y a action ou je dis même « j'agis ». Lorsque je me sers du mouvement pour le rapporter à un résultat provisoire à obtenir, je dirais « j'agis ». J'ai donc substitué au mouvement le dessin d'un trajet vers un point où il va, ou le dessin d'un [17 :00] résultat qu'il est censé se proposer

d'obtenir. A ce moment-là, je dis, c'est une image-action, et la catégorie linguistique qui y correspond, c'est le verbe.

Et enfin, pour l'image-affection, quelle transformation implique-t-elle dans l'image-mouvement, que l'image-mouvement ne comportait pas tant je la considérais en elle-même pour elle-même ? Je dirais, c'est lorsque le mouvement est saisi et rapporté à une qualité dont il n'est plus que la vibration, à ce moment-là, je dirais, c'est un affect, c'est une affection ; cette qualité est une affection. [18 :00] Oui, dans les trois cas, l'image-mouvement rapportée au centre d'indétermination prend, en effet, un caractère nouveau, le caractère de « chose » dans l'image-perception, qu'elle correspond à la catégorie linguistique de substantif, le caractère d'action dans l'image-action auquel correspond le caractère linguistique de verbe, et la qualité dans l'image-affection à laquelle correspond la catégorie linguistique d'adjectif. [*Sur ces correspondances, voir L'Image-Mouvement, pp. 87-88*] Tout cela, je peux le dire et je le rappelle parce qu'on aura besoin, tout cela finalement -- oh ! j'ai oublié mes craies... ah, j'avais très besoin de dessiner -- bon, vous vous rappelez -- il y en a de la craie, là ? Non ? Pas de craie ? [19 :00] Je vais dessiner avec mon doigt. [*Pause*] Il n'y a rien, il n'y a rien ; il n'a rien, bon, ça ne fait rien. Alors, je supprime cette partie... Quoi ? Un petit bout ? Tu me l'envoies avec adresse ? [*Rires ; pause pendant que Deleuze s'organise et se déplace vers le tableau*] --

Vous vous rappelez le dessin que... [*Pause*] le plus simple, [*Pause, Deleuze est au tableau*] -- un gros ? ah ! aaah ! ... [*Il obtient un morceau de craie plus grand*] -- que Bergson nous propose et nous demande, car j'en avais besoin tout le temps, voilà, [20 :00] P, le plan P. C'est donc le plan « matière », notre plan d'immanence ; en fait, il ne cesse pas de se mouvoir, et sur chaque présentation du plan, c'est image-mouvement, on les a là, partout sur les plans. S, c'est un centre d'indétermination compris sur le plan d'immanence. Pour reprendre sa remarque de tout à l'heure, c'est là que s'établira, grâce à intervalles, de rapports sensori-moteurs, excitation reçue, c'est-à-dire mouvement subi, réaction retardée. C'est ça qu'on appellera le rapport... c'est ça qu'on appellera un rapport sensori-moteur.

Donc j'ai là S qui [21 :00] appartient au plan d'immanence, mais là, il nous flanque un cône, pourquoi un cône ? Complexe ça. C'est que le cône, il a toute une histoire. Il ne le dit pas, Bergson ; il n'a pas besoin de le dire, mais vous lecteurs de Bergson, vous avez besoin de vous le rappeler. C'est que les mathématiques, et j'ai assez, il me semble, prouvé la dernière fois que contrairement à ce qu'on dit, Bergson ne peut pas se comprendre uniquement en référence à la biologie qui le passionnait, mais doit être compris également en référence à une mathématique physique dont il a absolument besoin, c'est-à-dire à laquelle il a absolument besoin de se confronter sous forme à la fois de la théorie de la relativité, mais également sous forme des mathématiques les plus classiques. [*Sur ce schéma du cône, voir L'Image-Temps, pp. 108-109*]

Or, vous savez, même si [22 :00] vous ne savez pas de mathématique, aucune importance ; vous savez que les mathématiques, à partir notamment du 17<sup>ème</sup> siècle, ont un chapitre particulièrement important qui s'appelle « la théorie des coniques », et que la théorie des coniques -- qui a été décisive pour la constitution de la géométrie descriptive et de la géométrie projective, laquelle géométrie projective a complètement modifiée et renouvelée toute la géométrie -- considère les coupes et les sections diverses opérées sur un cône, sections et coupes qui vont donner les figures, lesquelles figures semblent ne pas avoir de rapport les unes avec les

autres avant la théorie des coniques. Mais quand on découvre que toutes ces figures, par exemple, cercle, ellipse, [23 :00] hyperbole etc., droite, point, sont des cas particuliers de sections du cône, trouvent un caractère unificateur absolument nouveau et original. [*Sur la théorie des coniques, voir surtout la séance 3 sur Leibniz et le Baroque, le 18 novembre 1986*]

En effet, pour m'en tenir au plus simple, vous comprenez bien que si je coupe mon cône par un plan, [*Deleuze démontre au tableau*] si je le coupe par un plan parallèle à la base, j'aurais un cercle. Si je le coupe par un plan passant par le sommet, j'aurais un point, la projection du cône, ça a un point, si je fais passer mon plan de coupe par le sommet. Si je fais passer [24 :00] par un plan transversal, ce sera une ellipse. Si je le coupe comme ça, cherchez... Si je le coupe comme ça, je n'ai aucune raison de ne pas mettre un autre cône en pointillé, et j'aurais une figure très connue en géométrie et qui, en première vue, n'a strictement rien à avoir ni avec un point, ni avec un cercle, ni avec une ellipse.

Alors, voilà que des figures jusqu'à là complètement irréductibles ont un élément générateur commun qui sera le cône et ses coupes. Est-ce que c'est par hasard que Bergson nous flanque un cône là ? Il n'a pas besoin de le dire. A nous lecteurs de nous pencher là-dessus. Mais je m'en tiens donc toujours à ça mon... en plus simple parce que tout ça, on le retrouvera. [25 :00] En plus simple, c'est donc sur le plan de coupe qui passe par le sommet et où donc la projection du cône, ça a un point, le point S, vous voyez que le point S commence à prendre une nouvelle détermination. Il appartient complètement au plan d'immanence, au plan matière, mais il est aussi le sommet du cône.

Bon, je dis : premier point sur mon plan de matière ou plan d'immanence P qui coupe le cône au point S, mais le point S appartient au plan. Sur le plan, j'ai des images-mouvements, si je rapporte ces images-mouvements au centre S, au point S, on l'a vu, je peux le faire de trois façons, [26 :00] et j'ai alors soit des images-perception, soit des images-action, soit des images-affection. Toute cette partie du cône – ahhh ! [*On entend briser la craie*] – toute cette partie du cône n'intervient pas. Je me suis juste donné S, qui appartient au plan. Lorsque Bergson nous flanque le cône dont la pointe vient coïncider dans le sommet, vient coïncider avec S, c'est que le cône, c'est autre chose que l'image-mouvement. Les images-mouvement, elles sont sur le plan. Elles deviennent images-action, images-perception, images-affection, quand les images-mouvements sont rapportées à S qui appartient au plan. D'autre part, S en même temps est le sommet de ce cône. Qu'est-ce que c'est, ce cône ? [*Pause*] [27 :00] C'est... mais pourquoi le représenter par le cône ? C'est le temps, puis ce que Bergson appellera le « devenir universel » ou ce qu'il appellera la « mémoire », mais quel drôle de conception de la mémoire il va se faire, ou ce qu'il appellera le Tout qui change et ne cesse pas de changer, le Tout qui change et ne cesse pas de changer, le temps ou le devenir universel, la mémoire, etc. C'est ça mon cône.

Pourquoi un cône ? Alors là, on peut déjà deviner après le peu que j'ai dit. [28 :00] Le plan matière ou le plan d'immanence, si je le rapporte maintenant au cône, n'a qu'une propriété, je dirais, des coupes temporelles du cône. [*Pause*] Pas sûr du tout que c'est simplement cette situation la plus simple. J'aurais sans doute d'autres coupes du cône, et ces autres coupes du cône, est-ce que ce ne sera pas les images-temps que je cherche au point qu'il y en aura plein d'images-temps ? Des imparfaites, des parfaites. Mais les parfaites, ce ne sera pas rien à avoir. Peut-être qu'il faudra des efforts très spéciaux pour y arriver, et l'image-souvenir, ça ne sera rien

du tout dans cette histoire. Ça sera peut-être très peu de chose, un chemin vers les images-temps réelles.

Mais enfin vous voyez [29 :00] qu'alors Bergson, il parlait admirablement, mais tout ça, il faut le tirer de Bergson ; il ne le dit pas tout ça et il le dit. Pourquoi il ne le dit pas, pourquoi il le dit ? Il le dit parce que c'est à la lettre dans ce qu'il dit. Pourquoi il ne le dit pas ? Parce que ce n'est pas son problème. Et vous voyez bien pourquoi ce n'est pas son problème, parce que son problème, il est très curieux, très curieux quand même, il est très connu, mais il est très curieux quand même. Son problème à lui, c'est les rapports de la matière et de l'esprit.

Bon, on ne peut pas tout faire, parce que c'est un problème quand même très important, c'est un problème très important. Encore une fois, Bergson est à ma connaissance le seul philosophe qui ait changé quelque chose dans une discipline pseudo-scientifique, à savoir dans la psychiatrie. *Matière et mémoire*, son problème, c'est imposer à la psychiatrie un renouvellement nécessaire. Et en effet, les psychiatres après *Matière et mémoire*, [30 :00] ils n'ont plus pu parler comme ils parlaient avant. Mais son problème, c'est matière et esprit notamment au niveau du cerveau.

Or vous voyez pourquoi je dis ça. C'est bien le problème de *Matière et mémoire* puisqu'il va faire un coup assez fantastique. Lui, le philosophe qui passe pour un des philosophes les plus spiritualistes suivant la tradition française, il ne s'en cache pas, bon il est spiritualiste : eh oui, il croit à l'esprit, tout ça. C'est son affaire. Mais c'est ce philosophe spiritualiste qui à ma connaissance crée ce premier chapitre de *Matière et mémoire* qui est le texte le plus matérialiste qu'on puisse imaginer, qui à mon avis, dépasse sur le plan même du matérialisme tout ce que les plus grands matérialistes ont écrit.

Et pourquoi il peut faire ça ? Sans doute parce qu'il a du génie. Mais pourquoi il se lance là-dedans ? [31 :00] Parce que si son problème, c'est bien les rapports matière-esprit, c'est essentiel pour lui qu'il rende à la matière le maximum de ce que la matière peut capter, le maximum de ce qui appartient à la matière, même des choses qu'on ne prêtait pas à la matière avant. D'où son idée de la matière-lumière, d'où son accord avec Einstein sur ce point : c'est la lumière, il va destituer la lumière à la matière. Il va faire tout, enfin à fond. Il écrit cet extraordinaire chapitre pour pouvoir précisément poser son problème : une fois dit qu'on ne me reprochera pas de ne pas avoir donné à la matière ce qui lui revient, et même plus que ce qu'on ne lui a jamais...

[*Interruption de l'enregistrement*] [31 :53]

... qu'est-ce qui lui revient ? On comprendra comment l'esprit s'insère dans la matière. [32 :00] Mais vous avez déjà deviné que toute sa thèse, ça va être : montrer comment l'esprit, représenté par le cône, s'insère dans la matière au point S, et comment la matière a, par rapport à l'esprit, le rôle exactement suivant, opérer des coupes diverses du cône spirituel. Et ça va faire toute la grandeur et tout le développement de *Matière et mémoire*. Mais je dis que ça montre bien, qu'occupé par un tel problème, c'est là le mystère qui m'a toujours fasciné toute la philosophie. Qu'est-ce qui justifie, qu'est-ce qui fait que ça, c'est le problème de Bergson ? Alors ce n'est pas au niveau des grands philosophes, c'est au niveau chacun de vous.

Qu'est-ce qui fait que vous avez un problème ? Ça c'est mon problème. Ah non, ce n'est pas comme ça que moi je poserais le problème. Au niveau des problèmes, [33 :00] il n'y a pas de réponse préfigurée. Le problème encore une fois, ça s'invente. Ça s'invente. S'il n'avait pas inventé, les questions, ça ne s'invente pas ; une question, c'est du type « quelle heure est-il ? ». Ce n'est pas un problème. Là, ça ne s'invente pas. Mais un problème, ça s'invente. Avec des risques, il y a des faux problèmes. Seulement, qu'est-ce qui définit un faux problème ? Ça, ça c'est un problème ! Parce que une fausse réponse, ce n'est pas difficile à définir. Je dis « quelle heure est-il ? », vous me dites « 10h du soir », c'est faux . D'accord, mais ça ne suffit pas. Mais enfin, on voit qu'on arriverait à définir facilement une fausse réponse. Mais un faux problème, voilà ce n'est pas facile à définir ce qui fait faux dans un problème, si l'on consent à dire, ce n'est pas simplement la contradiction. En effet, il y a des problèmes qui sont [34 :00] des faux problèmes et qui ne sont pourtant pas contradictoires, mais je ne rajoute pas, ce n'est pas ça qui définit un problème.

Mais enfin, son problème, qu'est-ce qu'il fait ? Quand vous aurez trouvé ça, vous saurez ce que c'est que la philosophie. C'est ce que j'appelais : quel est le rapport du concept avec le goût ou avec le tact ? Vous savez, il y a une étymologie de Nietzsche qui se lance dans le sage « sapiens ». C'est le dérivé sapiens de *sapere*, goûter. Ah bon ! En effet, qu'est-ce que c'est que ce tact des problèmes ? Qu'est-ce que c'est que cette construction ? Qu'est-ce que c'est construire un problème ? Vous me direz : les mathématiciens, ils le font, oui, c'est ce qu'il y a de commun entre la philosophie et les mathématiques : la construction des problèmes. Mais évidemment, ce n'est pas le même domaine.

Bon, alors je dis, vous voyez, lui, son problème, c'est matière-esprit. [35 :00] Le nôtre, si je me permets de m'identifier à vous et donc inversement, le nôtre, ce n'est pas ça du tout. Notre problème à nous, c'est image et signe, et ce qu'on veut parce que et pourquoi et au nom de quel "vous" ? Parce que ça nous amuse, on dirait, ça nous amuse, c'est ça, c'est un amusement. Faire un tableau, il a bien le droit, un tableau des images et des signes. Je dis, évidemment Bergson, il ne pouvait pas se lancer là-dedans puisqu'il était occupé par autre chose. Mais moi, l'esprit et la matière se coupent, ça ne me passionne pas. Pourquoi ça ne me passionne pas ? J'ai tort ? Mais non, je n'ai pas tort ; c'est comme ça ? En revanche, les images et les signes, ça me intéressent. Ah bon ! Du coup, je peux faire tout un décentrement de Bergson au niveau des images et des signes. D'accord, c'est ce qu'on a fait jusqu'à maintenant.

Du coup, il nous faut un relais. [36 :00] Il nous faut un relais, et comme j'ai quand même le souci à la fois que vous vouliez bien suivre ce que je dis, mais aussi le souci bien légitime, et tout pédagogique, de vous apprendre quelque chose, on reprend, on reprend ce que j'avais beaucoup trop vite fait l'année dernière. À savoir ? Je me suis servi de Bergson, j'ai commencé de classification des images. On ne sait toujours pas ce que c'est que les signes, on ne sait pas. Et dans notre classification des images, on ne peut plus rien tirer de Bergson pour le moment ; on l'a provisoirement épuisé. On a six types d'images avec le pressentiment que notre sixième type contient des tas d'images différentes, donc on est content, on est ravi. On se dit pour le moment, fini comme ça.

Mais voilà que nous nous adressons à un auteur qui lui n'a pas cessé de s'occuper, qui [37 :00] avait le même problème que nous -- c'est plutôt nous alors qui avons le même problème que lui -



- à savoir, faire une classification des images et des signes. Et ça, il paraît l'idée que ça ne pouvait venir qu'à un Anglais. [Au fait, Peirce est américain, et Deleuze se corrigera lors de la séance suivante] Et donc c'est auteur dans ce dont je parlais, là que je tiens vraiment à reprendre...

Un étudiant : [*Propos inaudibles*]

Une étudiante : [*en réponse*] C'est un Américain.

Deleuze : [*qui continue apparemment sans avoir entendu ces propos*] ...qui s'appelle Peirce. Il vit à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, il écrit à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle. Bizarre, il est pauvre. Il ne publie presque rien. Ce qu'il publie, c'est de l'astronomie, où il est très, très compétent, et de la pure logique formelle. Notamment, quand on a connu mieux ses textes, [38 :00] on s'est aperçu qu'une découverte très importante dans la logique formelle, à savoir l'invention d'une logique trivalente, c'est-à-dire il n'y a plus seulement deux valeurs, le vrai et le faux. L'invention d'une logique trivalente ne date pas de ceux à qui on l'a prêtée vers 1910-1920, et est pleinement chez Peirce. Il n'arrive pas à publier, il est en un sens trop en avance, trop insolite ; il ne publie pas ou bien il ne veut pas, ça ne l'intéresse pas tout ça.

Si bien que son œuvre sera publié très, très tard en Angleterre sous la forme papiers réunis, sous le titre de « Papiers réunis » et en 8 tomes, en huit volumes. [Voir *Writings of C.S. Peirce, Peirce Edition Project, eds. (1982)*] C'est une œuvre très extraordinaire qui, quand elle a été connue en plein 20<sup>ème</sup> siècle, a évidemment été extrêmement frappante pour les gens. [39 :00] Il était trop tôt pour son époque ; il venait à point ensuite. Et voilà qu'on s'est aperçu que sa théorie des signes faisait partie de ce qu'il appelait lui-même une nouvelle discipline, « la sémiologie ». Et toutes les tentatives de sémiologie qui ensuite ont encombré la pensée moderne, ont dû se rapporter à Peirce soit pour le discuter, soit pour lui rendre hommage, mais du coup, son importance dans la philosophie moderne devenait fondamentale. En plus, l'existence d'une logique trivalente chez lui prenait une importance non moins fondamentale. En revanche, sa théorie des images [40 :00] qui, à mon avis, est à la base de tout, restait un peu comme si elle avait été trop simple. Mais vous savez à quel point il faut se méfier de la simplicité anglaise.

Les Anglais n'ont jamais conçu le concept. Ils ont toujours conçu le concept d'une manière extrêmement profonde, mais ils l'ont toujours conçu sous le double aspect d'une espèce de feinte naïveté, c'est leur truc ; « eh ben, vous ne voyez pas que c'est comme ça dans le monde ? » Ils vous racontent des choses extraordinaires, et puis les philosophes anglais, ils sont tous du type les frères Marx ou plutôt Groucho. Groucho est le type du philosophe anglais [*Rires*]. Ah bon ! Ils vous lancent un monde complètement dément et vous disent, « mais vous ne voyez pas ? [41 :00] Mais c'est vos habitudes ! » D'où chez eux, le thème de l'habitude. « Mais c'est le monde auquel nous sommes tous habitués. » Et puis ils vous lancent, en corrélation avec ce monde, ils vous lancent des non-sens dont ils ont la plus haute spécialité, et vous disent, « mais vous ne voyez pas ? c'est ça que vous appelez signification ! » Et avec ça ils font une sorte de philosophie que la France n'a jamais su digérer. Le premier à avoir fait ça, c'est Hume. Ça n'a jamais marché, c'est des types qui ne peuvent pas « prendre » en France. C'est curieux. Enfin, j'exagère, mais ça prend mal.

Nous, on préfère dire... là aussi il y a un génie des nations, il y a un ton de la philosophie anglaise. Ce n'est pas le même que le temps de la philosophie allemande ; ce n'est pas le même que..., mais quand on réduit le temps de la philosophie anglaise à l'empirisme. Rien du tout. C'est des fous, c'est des fous du concept. [42 :00] Alors là vraiment, ils n'ont pas la même conception du concept qu'un allemand comme Kant ou qu'un français comme Descartes. Non, c'est tout à fait autre chose, c'est un autre monde. C'est bizarre. Alors ils savourent.

Voilà, c'est qu'on va se faire relayer par Peirce. Et je dis là, parce que ça ne va nous occuper peut-être pas jusqu'à Noël, mais ça va nous occuper sûrement aujourd'hui, et la semaine prochaine. Je dis le plan que je vais suivre exactement quant à cette analyse de Peirce. Eh bien, notre étude va porter sur trois points : classification des images selon Peirce ; [Pause] deuxième point, [Pause] [43 :00] comment Peirce passe-t-il de la notion d'image à celle de signe, [Pause] ou, si vous préférez en prenant les choses à la lettre, d'une phénoménologie qui est la sienne et qui n'a rien à avoir avec celle de Husserl, d'une phénoménologie -- puisque le phénomène, c'est l'image, on l'a vu, c'est l'apparaître -- d'une phénoménologie à une sémiologie ? Comment passe-t-il des images aux signes ? Troisième problème : quelle classification des signes en découle chez Peirce ?

Et avec ça, nous n'aurons pas fini, nous n'aurons pas fini, et là il y aura une chose qui [44 :00] me gênera beaucoup, qui j'espère vous gênera beaucoup. C'est que nous aurons entre guillemets « des objections » à faire à Peirce. Et nous aurons, hélas, trois sortes d'objections que nous ferons avec le respect et l'admiration suffisante, mais enfin, une objection sur la manière dont il conçoit les images, une objection sur la manière dont il conçoit le passage des images aux signes, et une objection sur la manière dont il conçoit les signes, c'est-à-dire on aura trois objections qui portent sur le Tout.

Est-ce que ce sera des objections ? Et je ne cesse pas de vous dire, les objections, ça n'a aucun intérêt. Non, évidemment, ce ne sera pas des objections ; ce sera des essais pour montrer que Peirce a évidemment entièrement raison dans les conditions du problème qu'il s'est donné, mais que nous, nous avons d'autres conditions d'un problème [45 :00] qui exige un remaniement de la classification, de la double classification des images et des signes, ce remaniement ayant pourtant beaucoup à conserver de Peirce. Vous voyez donc mon plan que j'annonçais là pour que vous puissiez suivre d'une manière très... [Deleuze ne termine pas la phrase]

Donc aujourd'hui et la prochaine fois, je ne parle plus du tout en mon nom, même appuyé par autre chose ; je parle ou j'essaie de parler au nom de Peirce. Je signale qu'en France, nous n'avons que quelques textes de Peirce traduits sous le titre « Ecrits » au pluriel, *Ecrits sur le signe* aux éditions du Seuil [1978]. Ce n'est pas lourd, mais le type qui a fait ça, que je ne connais pas d'ailleurs, s'appelle Gérard Deledalle, et à mon avis, c'est une présentation et un commentaire [46 :00] tellement exceptionnel que ça pallie, au moins en partie, à l'insuffisance des textes traduits. C'est l'exemple d'un travail de présentation fantastique. Donc je vous demande, tout comme je vous demandais de lire le premier chapitre de *Matière et mémoire*, je vous demande très vivement de lire ou parcourir ce livre de Peirce.

Là-dessus je commence, et voilà ce que nous dit Peirce. Peirce nous dit une chose très simple alors à laquelle nous sommes déjà habitués. Encore une fois, ce n'est pas un parallèle ; ne

cherchez pas de rapport pour le moment entre Peirce et Bergson, ils ne se connaissent pas. Ils ne se connaissent pas l'un et l'autre. S'il y a des correspondances, c'est vous qui les trouverez à vos risques et périls. D'ailleurs on les verra, mais elles seront involontaires. Ça arrive tout le temps qu'un philosophe rencontre un autre sans le connaître.

Peirce nous dit, eh ben, voilà : partons de ce qui apparaît. [47 :00] Nous partons de ce qui apparaît, et ce qui apparaît, c'est l'image, l'apparaître, puisque l'image, on l'a vu, ce n'est pas quelque chose que nous avons dans la tête. Et là aussi, Peirce l'avait tout à fait comme Bergson, il tient énormément à cela, pas un truc que vous avez dans la tête ou dans la conscience, pas du tout. Ce qu'ils appellent image, l'un comme l'autre c'est l'apparaître en tant que tel. Je ne dis même pas ce qui apparaît. Ce qui apparaît, ça suggère qu'il y a quelque chose derrière l'apparaître. Non, c'est l'apparaître en tant qu'apparaître. Voilà ce qu'on appelle « image », où que ce soit, que ce soit dans une conscience, que ce soit dans le monde, que ce soit ailleurs, que ce soit n'importe où, sur un panneau publicitaire, dans votre tête, n'importe où. Dès qu'il y a de [48 :00] l'apparaître, c'est une image. Et lui donne... Alors c'est ce que tout le monde appelait « phénomène » ; Bergson appelait ça « image ». Il avait raison. Les gens appellent ça « phénomène » très souvent. Lui [Peirce], il appelle ça parfois « phénomène », mais plus souvent, voilà qu'il commence avec ces noms extrêmement compliqués qui vont abonder, comme chez tous les Anglais qui ont besoin d'inventer un nom.

Problème là aussi -- parce que j'ai l'air de tourner autour, mais tout ça c'est des problèmes auxquels je voudrais tellement que vous réfléchissiez, vous, dans la mesure où vous vous intéressez à la philosophie -- problème : dans quel cas un philosophe a-t-il besoin de créer un mot ? Dans quel cas un philosophe peut-il se contenter de se servir des mots courants quitte à en renouveler le sens ? Un concept est toujours désigné par un mot. Je dis bien « un mot ». Je crois qu'un concept [49 :00] a toujours un mot qui le désigne, même si c'est un mot composé. Un concept n'est pas propositionnel. La proposition, c'est autre chose. Le concept est d'abord désigné par un mot. Il y a des cas où il y a des concepts qui se contentent ou qui sont adéquatement désignés par un mot courant, avec beaucoup de surprises. Il y a des concepts qui nécessitent à tout prix, à mon avis, la création de nouveaux mots. Entre les deux, il y a évidemment des coquetteries possibles. A savoir, il n'y avait pas tout à fait besoin de nouveau mot, mais ça faisait rigoler d'inventer un nouveau mot. Mais quand on reproche à la philosophie d'inventer des mots, et qu'on suggère que ce n'était pas nécessaire, ça montre une très grande incompréhension de cette discipline, d'ailleurs, qui reste indifférente aux incompréhensions qu'elle suscite. Eh ben, mais qu'y faire ? [50 :00] Moi, je vois très bien des concepts si quand on me laissait de les créer, eh ben, on n'a pas le choix. Il y a un besoin de créer un mot. Voilà, on n'y peut rien. Eh bien, le mot, on le créera.

Je prends un exemple parce que j'en aurai besoin, chez justement un non-philosophe. Mais il devient philosophe dès qu'il suit la situation. J'invente un concept, il me faut un mot. On va voir parce qu'on retrouvera ce mot. Et c'est un auteur dont je vous ai parlé parce que j'aimerais bien aussi que vous lisiez. C'est Péguy, Péguy dont vous oubliez tout sur ces histoires de Jeanne d'Arc, bon Dieu, quoique Dieu, ce soit ça, ce soit lié, et on verra pourquoi c'est lié. [*Deleuze écrit au tableau*] Voilà qu'il nous lance tout à coup une idée finie. Oh ! Il n'y pas simplement l'éternel et le temporel, il y a [51 :00] « l'Internel ». [*Sur « l'Internel », voir Qu'est-ce que la philosophie? pp. 106-108 ; What Is Philosophy? pp. 111-113*] Alors ça, si vous êtes philosophe,

votre cœur se réjouit. S'il y a un lieu où la poésie et la philosophie ont quelque chose à voir, c'est déjà à ce niveau. « L'Internal », il dit. Bon, là il a trouvé le mot ; il ne l'a pas raté, bien sûr. Mais c'est déjà un problème d'art. C'est comme une couleur en peinture, trouver le mot d'un nouveau concept.

Qu'est-ce qu'il veut dire par : l'éternel et le temporel, ça ne me suffit pas ; il me faut de « l'Internal » ? Bon, je veux dire, vous le sentez bien, « Internal » par opposition à « éternel », bien, ça veut dire, ce n'est pas l'éternel, ou du moins c'est une éternité très spéciale, c'est une éternité intérieure au temps, « Internal ». [52 :00] Cette éternité très spéciale qui est à l'intérieur du temps et qui n'existe qu'à l'intérieur du temps, il va l'appeler « l'Internal ». Quitte pour lui, il ne suffisait pas d'un mot, parce que ce mot désigne un nouveau concept par rapport au temps. Bon, voilà un cas d'un mot apparemment absolument bien fondé, nécessaire, c'est nécessaire.

Eh ben, Peirce, lui, il ne se contente pas du mot « image » ou du mot « phénomène ». Je ferme la parenthèse sur ce qu'il dit ; il nous dit, il emploie parfois « phénomène », il emploie parfois « image », mais le plus souvent, il emploie alors un mot grec *phaneron*, le *phaneron*. Il dit « les images », c'est l'étude des *phanerons*. [53 :00] Ça m'intéresse parce qu'à mon avis, il n'a aucune raison. C'est bizarre. C'est un cas où il fait de la coquetterie. En effet, il ne justifiera jamais, à ma connaissance, il ne justifie pas son emploi du mot *phaneron*, sinon qu'il est astronome. Il a peut-être une raison. Pourquoi *phaneron* plutôt que phénomène ? Je suggère que si vous comparez les deux mots, même dans l'usage grec, je ne dis pas dans leur étymologie, cela ferait des problèmes beaucoup plus compliqués. Mais dans l'usage grec courant chez les anciens Grecs, il me semble bien -- je ne suis pas tout à fait sûr, mais enfin, je vais le citer comme sûr -- « phénomène », c'est beaucoup plus l'image au sens cinétique. En d'autres termes, c'est l'image-mouvement avant tout. Le phénomène, avant tout il est en devenir ; il bouge, il se meut pour les Grecs. [54 :00] C'est une image cinétique qui ne cesse pas de se mouvoir. Le *phaneron*, même étymologiquement, c'est apparaître ; le *phaneron*, c'est le lumineux, ce qui apparaît à la lumière. C'est moins une image cinétique qu'une image lumineuse.

Du coup alors c'est très gai pour nous. Ce n'est rien, tout ça, mais on acceptera les deux termes. « Phénomène » ou *phaneron*, ça nous va effectivement puisque pour nous, on l'a vu, je ne reviens pas ici là-dessus, l'image est inséparablement image-mouvement et image-lumière. En tant qu'image-mouvement, elle est phénomène ; en tant qu'image-lumière, elle est *phaneron*. Donc ça nous va. Alors on y va.

Et Peirce nous dit, il y a trois catégories *phanerons*, c'est-à-dire [55 :00] il y a trois catégories de ce qui « apparaît », et voilà qu'il leur donne des noms insolites. Ils les appellent, la première, la catégorie de Priméité -- tout ce qui apparaît sera sous l'une ou l'autre de ces trois catégories -- la catégorie de Priméité. Il connaît très bien le Moyen-Âge, vous voyez, c'est la *primeitas*. On ne parlait pas de ça au Moyen-Âge, mais c'est un nom dérivé du Latin. Dans la scolastique, si on avait eu un correspondant, ils en avaient avec toute une théorie des intentions premières, intentions secondes, intentions tierces, mais lui, il transforme ça, évidemment. C'est la *primeitas* et la Priméité. Et puis la seconde catégorie, c'est la Secondéité. [56 :00] Et puis la troisième catégorie, c'est la Tiercéité, et il n'y a rien d'autre. [Rires] [Pour l'introduction de ces termes de Peirce, voir L'Image-Mouvement, pp. 138-140]

Vous direz, ah bon, un, deux, trois. Un, deux, trois. Qu'est-ce que ça veut dire ça ! Tout ce qui apparaît se divise en trois catégories : Priméité, Secondéité, Tiercéité. Qu'est-ce que veut dire ce un, deux, trois ? Dans l'édition française, je lis page 22. Est-ce qu'il va nous montrer déjà que c'est plus compliqué que ou tous les ... qu'est-ce qu'il veut dire ? « La priméité est le mode d'être » -- il dirait aussi bien apparaître, aucune importance ; c'est le mode d'être ou d'apparaître -- « La priméité est le mode d'être de ce qui est, [57 :00] tel qu'il est, sans référence à quoique ce soit d'autre ». -- On sent un logicien formel là. Il nous vole des définitions de logique formelle là. Il peut dès lors y affecter un symbole enfin, le symbole de la Priméité – « ce qui est tel qu'il est sans référence à quoique ce soit d'autre » -- cette image-là qui apparaît telle qu'elle apparaît sans référence à quoique ce soit d'autre, c'est-à-dire sans référence à une autre image. On l'appellera Priméité. Bon. Est-ce qu'il y en a ? Pas besoin de le savoir ça. Pas encore. [Pause]

« La secondéité est le mode d'être ou d'apparaître de ce qui est ou apparaît, tel qu'il est ou apparaît, par rapport à un second, [Pause] [58 :00] mais sans considération d'un troisième quel qu'il soit ». La secondéité est le mode d'être de ce qui est, tel qu'il est, par rapport à un second, mais sans considération d'un troisième quel qu'il soit. Ça, on dira, c'est un autre type d'image. C'est une image ou un apparaître qui n'apparaît telle qu'elle apparaît que par référence à une autre image.

« Et la tiercéité est le mode d'être de ce qui est, tel qu'il est, en mettant en relation un second et un troisième », en mettant en [59 :00] relation un second et un troisième. Voilà les trois catégories dites « phaneroscopiques ». Il dit : personne n'a vu ça. Il y a bien des gens qui sont allés par un, deux, trois, Hegel, mais Hegel, il n'y a rien compris. Rien. Il a cru que c'était de la dialectique. Il n'a pas du tout vu que c'était de la logique et que c'est très, très différent. Il n'a pas du tout vu que c'était une classification des images. [Deleuze introduit ces catégories pendant le séminaire de 1981-82, surtout dans les séances 12 et 14 ; voir aussi L'Image-Mouvement, surtout pp. 138-140, 149-150, 266-269]

Alors, vous voyez un, deux, trois, ça a régulièrement changé de sens. Ce n'est pas une manière de numéroter des catégories, mais la Priméité, c'est ce qui est un par soi-même, c'est-à-dire ce qui ne se réfère à rien d'autre que soi. La Secondéité, c'est ce qui est deux par soi-même, c'est-à-dire ce qui n'apparaît pas tel qu'il apparaît sans se référer à quelque chose d'autre. [60 :00] Et la Tiercéité, c'est ce qui est trois par soi-même. Vous me direz, comme on est loin de nos images de tout à l'heure. Vous allez tout de suite comprendre, pour vous montrer qu'on est tout près, mais qu'il va y avoir de ces problèmes, des problèmes très, très bien pour nous.

Car maintenant voyons dans le concret. Et c'est mon premier objet. Nous allons avoir dans le concret, ces trois catégories phaneroscopiques. Et évidemment, il faut se donner la tâche la plus facile, vu que c'est compliqué, tout ça, ou ça va devenir compliqué. Et donc, on devrait partir de la Priméité, mais on ne va pas le faire parce que la Priméité, c'est tellement difficile. Et il vaut mieux partir au moins d'une catégorie, presque de la plus facile des trois. Or la plus facile des trois, c'est la Secondéité [61 :00] parce que là, tout le monde comprend de quoi il s'agit. Tout le monde le comprend.

En effet, qu'est-ce qui existe tel qu'il n'existe que par rapport à un second ? [Pause] Eh ben, c'est la force. [Pause] Une force n'existe en tant que force que par rapport à une résistance,

[*Pause*] force-résistance. Elle n'existe en tant que force [62 :00] que par rapport à une résistance, et je pourrais ajouter, mais ça revient au même, elle n'existe en tant qu'action que par rapport à une réaction. [*Pause*] Je dirais que la force dans son couplage nécessaire, force-résistance ou action-réaction, définit le domaine de la Secondéité. L'image est deux par elle-même, force-résistance, action-réaction. [*Pause*]

Bon ! C'est simple ça. [63 :00] Ça ne nous suffit pas quand même. Inutile de dire que vous y reconnaissez un autre type d'image. C'est l'image-action. [*Pause*] En effet, une action renvoie à une force qui s'oppose une résistance ou à une action à laquelle répond une réaction. Ce que nous appelions « image-action » couvre à peu près le domaine de la Secondéité. Peirce nous dit : « c'est la catégorie du réel ou c'est la catégorie de l'actuel ou c'est la catégorie [64 :00] de l'existant », bien, sans doute sous des aspects variés.

Quel sont ces aspects ? Si j'essaie de dégager parmi le... [*Pause*] parmi les différents exposés de Peirce, je dirais, on pourrait dégager de la Secondéité ainsi définie trois caractères : premièrement, le caractère du fait, c'est « un fait que ». Et le fait, c'est quoi ? On voit bien que c'est de la Secondéité. Le fait, c'est toujours l'expression d'un duel, [*Pause*] [65 :00] duel de la force et de la résistance, duel de l'action et de la réaction. Je tape sur la table, force-résistance, « Le fait est que ». Bon. Donc, vous voyez bien pourquoi ce type d'image est dit « Secondéité ». C'est des images de duel, ou dit-il encore en employant, il multiplie les mots, le mot de « dyade », mot dérivé du Grec, pour désigner ce qui est deux pour soi-même, D-Y-A-D-E. Le Grec a trois mots : monade, [66 :00] monade ce qui est unique par soi-même ; dyade, ce qui est deux par soi-même ; triade, ce qui est trois par soi-même. Voilà, le premier caractère de la Secondéité, c'est « le fait » ou le duel. [*Pause*]

Mais est-ce que « le fait » ou le duel n'implique pas quelque chose d'autre ? Si, il implique quelque chose de préalable. Force-résistance, action-réaction, cela implique un milieu dans lequel le duel s'opère. [*Pause*] [67 :00] Deux forces opposées impliquent un milieu. Toute opposition se fait dans un milieu. Toute riposte se fait dans un milieu. Bon. Ce second aspect, le duel supposant un milieu, ce n'est plus « le fait », le duel comme fait, mais c'est cette fois-ci, « l'état de choses ». Tout fait suppose un « état de choses ». C'est de la terminologie. Mais comme ça, on groupe des mots. On essaie de voir, et puis on voit où ça nous mène.

Qu'est-ce que c'est « un état de choses » ? Ah ! Ça va nous faire peut-être progresser [68 :00] parce que, comprenez, je n'ai pas le choix tellement, ou plutôt Peirce n'a pas le choix. Quand il nous dit... Il nous a montré que le fait était par lui-même un duel, donc faisait bien partie de la Secondéité. Quand il dit ou quand il nous montre [que] le fait ou le duel renvoie et présuppose un état de choses, il va falloir qu'il nous montre que l'état de choses lui-même est par lui-même une Secondéité. Il faut que l'état de choses soit deux, sinon ça n'irait pas. Le fait est deux par lui-même, puis qu'il est rapport de la force et de la résistance ou de l'action et de la réaction.

Mais « l'état de choses », en quoi est-ce qu'il est deux par lui-même ? Eh ben, il est deux par lui-même. Qu'est-ce que j'appelle un « état de choses » ? C'est une ou plusieurs qualités. [69 :00] Vous vous rappelez notre introduction précédente du terme de « qualité » ! C'est une ou plusieurs qualités en tant qu'effectuées, en tant qu'actualisées dans un milieu déterminé, dans un espace-temps déterminé ou dans telle ou telle chose individuée, [*Pause*] le rouge de cette rose, le

rouge de cette rose. Bon. C'est un état de choses. Pourquoi c'est un état de choses ? Parce que le rouge de cette... [70 :00], le rouge de cette rose, il implique aussi un milieu. Il implique la terre sur laquelle pousse cette rose, la graine que j'ai plantée, etc., etc. Il implique tout un milieu. Bon. Ce rouge, ce rouge qui ne ressemble à aucun autre rouge, le rouge de cette rose, eh bien, la qualité de « rouge » est considérée comme actualisée, actualisée dans l'objet, cette rose, [Pause] avec tout le milieu qui porte cette rose. Je dirais, c'est un « état de choses ».

Je dirais dès lors que la catégorie de Secondéité [71 :00] contient le secret. Ce n'est pas une solution, c'est tout ça un groupement de problèmes. C'est au niveau de la Secondéité que je serais en droit de poser le problème de l'individuation. Pourquoi ? Parce que tout état de choses est individué. Il n'y a pas d'état de chose en général. Un état de chose est toujours individuel, en quel sens ? En ce sens que, il est composé d'un milieu déterminé, d'un espace-temps déterminé, tel espace, tel temps, ici et maintenant, qui est composé de choses ou de personnes individuelles. J'entends bien, ça peut être des collectifs, un peuple, mais là, il a une individualité, [72 :00] un groupement, mais qui sera individué.

Donc c'est le domaine de l'individuation. Je dirais, l'état de choses est de la Secondéité. Pourquoi ? Parce qu'en lui-même, l'état de choses comprend deux : une qualité ou plusieurs qualités, telle couleur, telle odeur qui sont des qualités pures. Mais cette qualité, je la considère comme actualisée dans un milieu, dans un espace-temps, dans des choses ou des personnes. J'ai donc, d'un côté, la qualité, d'un autre côté, ce dans quoi elle s'actualise. C'est une Secondéité. Donc, non moins [73 :00] que le fait était en lui-même premier aspect de la Secondéité, était en lui-même une Secondéité, puisqu'il était duel, l'état de choses est une Secondéité par lui-même, puisqu'il est la corrélation d'une qualité et de ce qui actualise la qualité... [Interruption de l'enregistrement] [73 :25]

## Partie 2

... et l'ensemble de la qualité et de ce qui l'actualise, nous l'appelons « état de choses ».

Enfin troisième caractère de la Secondéité. Quand le duel s'exerce dans l'état de choses, qu'est-ce qui se passe ? Le duel s'exerce toujours dans le cadre d'un état de choses, mais en tant qu'il s'exerce dans le cadre d'un état de choses, il modifie cet état de choses, [74 :00] ou il tend à modifier cet état de choses. [Pause] Ce troisième caractère de la Secondéité, appelons-le -- c'est un mot commode, ça lui donne un statut -- « expérience », l'expérience ou l'expérimentation vécue. Je ne parle pas d'une expérience scientifique, mais quand je parle de mon expérience, mon expérience, c'est l'ensemble des opérations par lesquelles, grâce à des duels, c'est-à-dire des affrontements, des actions-réactions, je modifie ou tends à modifier l'état de choses. [75 :00] Voilà.

Vous voyez, là, le tableau des catégories s'enrichit. La Priméité [Deleuze veut dire « Secondéité »] comprend la catégorie du réel, cette catégorie du réel s'exprimant simultanément dans, si je résume tout, le fait ou le duel, l'état de choses, l'expérience. L'expérience est non moins Secondéité que les deux autres traits, puisque l'expérience, c'est le passage de l'état de choses petit « a » à l'état de chose petit « a' », c'est-à-dire l'état de choses modifié. Donc là aussi, au niveau de l'expérience, il y a fondamentalement « deux », inséparablement, [76 :00] modifié ou

restauré, ça reviendra au même, ou vous pouvez concevoir toutes sortes de variantes. Là, cet exemple doit être lumineux, puisque le reste, ça va être sacrément plus difficile.

Je peux dire que la catégorie du réel, sous son triple aspect -- le fait, l'état de choses, l'expérience --, cette catégorie du réel renvoie, et pose, et nous donne les moyens de résoudre le problème de l'individuation. J'ai donc tout un ensemble très complexe, là. Je dis pour moi, puisque je n'oublie pas que notre tâche, ce n'est pas simplement de raconter Peirce, que ça nous fait faire un très grand progrès dans l'analyse de l'image-action. Et à cet égard alors, pardonnez-moi, toujours entre guillemets, je dis bien [77 :00] « de mon point de vue », strictement aucune objection à faire. On peut tout garder. On a enrichi grâce à Peirce notre analyse de l'image-action. Et d'un. Il n'y en a plus que deux.

Alors maintenant que nous avons pris l'analyse intermédiaire, la Secondéité, qui était le plus facile, qu'est-ce qu'il appelle la Priméité ? Eh ben, la Priméité... Lui-même, il nous dit : ce n'est pas facile à dire. Et là, alors, c'est tellement... Il se surpasse, parce que vous trouvez des textes comme ça chez tous les Anglais. Voilà, il nous remonte le moral. Alors il nous dit : oh ben, il ne faut pas s'en faire, quoi. On ne va pas y comprendre grand-chose à la Priméité. Il faut sentir. Il faut que vous sentiez. C'est le fameux appel [78 :00] de tous les philosophes anglais, c'est l'appel au « feeling ». Mais chez eux, le « feeling », c'est un véritable concept et c'est une véritable méthode philosophique. Il ne peut être pensé que d'une manière articulée, le premier, c'est-à-dire la Priméité. Je cite, parce que ça vous donne une idée du style de Peirce : « Elle ne peut être pensée... » -- Ou il ne peut être pensé, le premier de la Priméité -- « ...il ne peut être pensé que d'une manière articulée » -- Vous comprenez tout de suite pourquoi : s'il est articulé, il y a au moins deux – [Interruption de l'enregistrement] [78 :37]

... « Et il a déjà perdu son innocence caractéristique, car l'affirmation implique toujours la négation de quelque chose d'autre, » -- donc de la Secondéité -- « Arrêtez d'y penser, et il s'est envolé. Ce qu'était le monde pour Adam... » -- mais allez donc savoir -- « ce qu'était le monde pour Adam [79 :00] le jour où il ouvrit les yeux sur lui, avant qu'il n'ait établi de distinction ou n'ait pris conscience de sa propre existence », « avant qu'il n'ait pris conscience de sa propre existence ».

En effet, je prends conscience de ma propre existence dans quoi ? Vous le savez tous, dans l'effort. C'est mon triste destin, le nourrisson qui naît en sait quelque chose. C'est dans l'effort qu'il prend conscience de sa propre existence et sort de la mère en disant comme les philosophes allemands, « moi égale moi » -- [Rires] force-résistance -- « ce qu'était le monde pour Adam le jour où il ouvrit les yeux sur lui » -- Mais il n'est pas né, Adam, justement, il n'est pas né -- « ...avant qu'il n'ait établi de distinction ou qu'il n'ait pris conscience de sa propre existence, voilà ce qu'est le premier de la Priméité, présente, immédiate, [80 :00] frais, nouveau... » -- Là, il peut y aller, il peut continuer longtemps -- « ... initial, original, spontanée, libre, vif, conscient et évanescent. » Souvenez-vous seulement que toute description que nous en faisons ne peut être que fausse. [Rires] Bon, ça va, très bien, parfait.

Mais tout ça, c'est pour rire. Qu'est-ce que c'est ? Qu'est-ce que c'est ? Page 205, il parle plus sérieusement, mais on a des doutes. Et je lis lentement. Il s'agit de la Priméité. Et il nous dit : « Parmi les *phaneron*... » -- donc parmi les images -- « ... il y a certaines qualités sensibles... » --



on retient au fur et à mesure ce que l'on peut [81 :00] comprendre, hein, parce que le texte va être de plus en plus bizarre. Ah tiens ! Il est en train de suggérer que la Priméité, c'est peut-être la qualité. Ah bon ? On met ça de côté : est-ce que ce ne serait pas la qualité ? Mais on va voir, qu'est-ce qu'il va appeler qualité ? -- « Parmi les *phaneron*, il y a certaines qualités sensibles comme... » -- On se dit ouf, il va nous donner des exemples, et on s'attend à, comme le rouge de la rose ; ça, ça y irait, mais il ne dit pas ça -- « Parmi les *phaneron*, il y a certaines qualités sensibles comme la valeur du magenta, l'odeur de l'essence de rose... » -- On se dit : ah bon, l'odeur de l'essence de rose, bon, là, ça va -- « ...le son d'un sifflet de locomotive » -- [82 :00] Mais on se dit, mais ça ne va plus ; le son d'un sifflet de locomotive, c'est typiquement de la Secondéité, c'est une qualité actualisée dans un état de chose, la locomotive -- « ...le goût de la quinine... » [Rires] -- là aussi, ça paraît de la Secondéité ; et alors, il y va. Typiquement anglais, tout ça -- Aussi, « ... la qualité de l'émotion... » -- Il met tout ça dans le même tas, hein ? -- « ... la qualité de l'émotion éprouvée en contemplant une belle démonstration mathématique » -- oui, évidemment, bon... alors, là, comme ça... le rouge de la rose, le son du sifflet de locomotive, et la qualité de l'émotion que je suis censé éprouver en contemplant une belle démonstration mathématique -- « la qualité du sentiment d'amour... » . Bon, je me dis, [83 :00] bon, sentiment d'amour, pourquoi que ce ne serait pas de la Secondéité ? Effort-résistance... [Rires] Et il ajoute, ça va nous guider peut-être un peu.

Donc on a, comme point de repère, la Priméité, ce serait la qualité. Premier point de repère. Il ajoute : « Je ne veux pas dire la sensation d'exprimer actuellement ses sentiments, de tels sentiments » -- Alors là, on est soulagé. On ne sait pas ce qu'il veut dire, mais au moins on est content qu'il ne veuille pas dire ça -- « Je ne veux pas dire la sensation d'exprimer actuellement de tels sentiments ». En effet, la sensation d'exprimer actuellement de tels sentiments, c'est l'état des qualités actualisées dans un état de choses, et ça appartient à la Secondéité. [84 :00] Donc il est en train de nous dire -- et ça nous arrange, ça nous soulage -- il y a des qualités que l'on peut saisir indépendamment de leur actualisation dans un état de choses. Ce n'est donc pas le son du sifflet de la locomotive dont il voulait parler.

Mais alors pourquoi il a dit « le son du sifflet de la locomotive » ? Ça devient très curieux ; c'est de la perversité anglaise. « Je ne veux pas dire la sensation d'exprimer actuellement ses sentiments, que ce soit directement, dans une sensation, ou même dans la mémoire ou dans l'imagination » -- Lorsque je me dis : je me souviens du goût de la quinine, ou lorsque j'imagine le goût de la quinine. Ben, ce n'est pas ça que je veux dire. -- « Je veux dire les qualités elles-mêmes... » Ah bon. « Je veux dire les qualités elles-mêmes ». [85 :00] D'accord. On a confirmation que la Secondéité [*En fait, la Priméité*], ce serait le domaine des qualités elles-mêmes, donc indépendamment de leur actualisation dans un état de choses, dans un milieu, dans un espace. [*Deleuze présente cette citation dans L'Image-Mouvement, p. 150, note 5, pris des Écrits sur le signe de Peirce, p. 43*]

Là, ça devient plus bizarre. Est-ce que ça existe, de pareilles choses ? Et il ajoute : « Je veux dire les qualités elles-mêmes qui en elles-mêmes sont de pures peut-être non nécessairement réalisés » -- voilà qu'on a un second caractère. Il a enchaîné. Second caractère -- « ce sont des qualités... » -- Premier caractère -- « ... des qualités pures » ; deuxième caractère, « comme ces qualités sont saisies indépendamment de leur actualisation ou non... » -- peu importe qu'elles soient actualisées ou [86 :00] non actualisées dans un milieu, dans un espace-temps, dans des

choses ou dans des personnes, ça n'importe pas – « ce sont dès lors, non pas des réalités, mais de pures possibilités ».

Et en effet, il nous dira formellement : la catégorie de la Priméité, c'est la catégorie du possible. La catégorie de la Secondéité, c'était celle du réel. Et il continue : « En fait, bien qu'un tel sentiment... » -- c'est-à-dire la saisie d'une telle qualité – « bien qu'un tel sentiment soit conscience immédiate... » -- alors là, suivez bien parce qu'il termine par, par... ça ne s'arrange pas, [87 :00] ce texte très beau -- « bien qu'un sentiment soit conscience immédiate, c'est-à-dire soit tout ce qu'il peut y avoir de conscience qui soit immédiatement présent... » -- Voyez, il nous dit – « une telle saisie de qualité est une conscience immédiate, c'est-à-dire elle est tout ce qu'il peut y avoir de conscience qui soit immédiatement présent. » -- Cependant, il n'y a pas de conscience en lui, cependant il n'y a pas de conscience en lui parce qu'il est instantané. [Pause] Et il récapitule tout dans une phrase qui nous reste mystérieuse -- « car nous avons déjà vu que le sentiment n'est rien qu'une qualité, et [88 :00] une qualité n'est pas consciente, elle est une pure possibilité ».

Pourquoi est-ce qu'une possibilité n'est pas consciente ? Pourquoi est-ce qu'une qualité n'est pas consciente alors qu'il vient de nous dire que c'est une conscience immédiate, c'est-à-dire tout ce qu'il peut y avoir de conscience qui est immédiatement présent ? Eh ben, on a de quoi faire ! Quand on dit que les philosophes anglais, c'est facile, non, ce n'est pas facile ! Alors ou bien on se dit : ce n'est pas ce qu'il veut dire, ou bien on se dit, il essaie de décrire quelque chose d'ineffable ; ou bien on se dit : relisons le texte, et le texte est absolument rigoureux. N'empêche que le texte, si incohérent qu'il nous paraisse à première lecture, nous a mis sur la voie : c'est que, aussi, la Priméité allait avoir trois caractères : [Pause] qualité, [89 :00] possibilité, pure conscience immédiate. [Pause] Bon. Je commence par le dernier parce que tout va dépendre de ça. Si on comprend ça, moi, je crois que vous comprenez tout.

L'année dernière, je donnais un exemple que je vais reprendre là, suivant mon thème des reprises pour aller plus loin, pour essayer... Je donnais un exemple qui m'avait bien plu parce que ça me faisait comprendre. [Voir la séance 12 du séminaire Cinéma 1, le 9 mars 1982] Alors j'aurais pu en changer, mais comme celui-là me semblait très clair. Je [91 :00] dis à ma fiancée, [Pause] je lui dis : « Comme tu es belle avec ta robe rouge ! » Hein, je peux lui dire ça : « Comme tu es belle avec ta robe rouge ». Je dis : c'est une conscience percevante. Elle entre dans la pièce, et je dis : « Comme tu es belle avec ta robe rouge ! » Bon.

Elle a une robe noire. [Rires] C'est mon deuxième exemple. Je la regarde, et je dis : « Oh, comme tu étais belle en rouge [92 :00] l'année dernière ! » [Rires] « Comme tu étais belle en rouge l'année dernière ! » C'est une conscience qu'on appellera « mémorante ». Elle entre dans la pièce, toujours en noir. Je lui dis : « Tu n'as pas mis ta belle robe rouge ! » Aaah ! « Tu ne l'as pas mise, hein ! ». [Rires] C'est une conscience que j'appellerais « jugeante ». C'est un jugement, c'est une proposition. Ce n'est pas une perception, ce n'est pas un souvenir. « Tu n'as pas mis... » Il faut peut-être que je me souviens qu'elle en a une mais, tel quel, « Tu n'as pas mis ta belle robe rouge », exprime une proposition et un jugement, une proposition qui affirme [93 :00] et qui nie quelque chose, plutôt. « Ce que tu as mis n'est pas ta belle robe rouge », c'est un jugement, c'est une conscience jugeante. Et puis, supposez même qu'elle n'ait jamais eu de robe rouge. Et puis, je la regarde et je dis : « Oh là, là, mais comme tu serais belle en rouge !

Comme tu serais belle en rouge ! » C'est ce qu'on appellera une conscience « imageante » ou « imaginante ». Voilà, à peu près. Je n'en vois pas d'autres, mais en réfléchissant encore bien, on pourrait en trouver.

Qu'est-ce que je peux dire de toutes ces consciences ? C'est des consciences médiates. Vous allez voir qu'on va tout comprendre de ce que nous disait Peirce. C'est des consciences médiates. Pourquoi elles sont médiates ? [94 :00] Elles ont toutes en commun de viser quelque chose à travers autre chose. Je vise le rouge à travers la robe, soit la robe qu'elle a quand je dis, « Comme tu es belle en rouge », soit la robe qu'elle n'a plus, soit la robe qu'elle n'a jamais eue, peu importe. Toute conscience, ajoutons, réelle est médiate, c'est-à-dire appartient à la Secondéité. En effet, elle vise quelque chose à travers autre chose. C'est un exemple typique de Secondéité. [Pause] [95 :00] Bien. Elle est donc médiate, réelle, et par-là même dyadique, soumise au régime de la Secondéité.

Maintenant, faisons un effort. Qu'est-ce qu'il y a de commun entre toutes ces consciences médiates et réelles ? Qu'est-ce qu'il y a de commun entre toutes ces consciences médiates et réelles ? Ce qu'il y a de commun à toutes ces consciences médiates et réelles, c'est -- il n'y a rien d'autre, dans tous les exemples que j'ai donnés --, c'est la conscience immédiate de rouge. Mais pas de rouge en général, surtout pas, de ce rouge... Ah, qu'est-ce que je vais dire ? Ce rouge... Est-ce que je vais pouvoir dire : ce rouge individuel ? Eh ben, pas de chance. Peirce, il a oublié de créer un mot. C'est curieux, je ne comprends pas. Je ne comprends pas d'ailleurs ce qui s'est passé : il n'a pas de mot. Nous, on en a un. Avantage... avantage incontestable. On en a un.

Qu'est-ce que c'est, ce rouge ? Si je dis, c'est un rouge individuel, je me suis perdu d'avance, je me suis philosophiquement perdu, je n'ai plus qu'à arrêter, je n'ai plus qu'à m'en aller, c'est la gaffe. [96 :00] Il y a des gaffes philosophiques. Pourquoi ? Un autre pourrait le dire s'il avait pris une autre terminologie, mais moi, je me suis réservé « individuation » pour la Secondéité. Bon, il faut que je m'y tienne. Il m'a semblé que ce qui était individuel ou individué, c'était les états de choses, les choses et les personnes qui entrent dans les états de chose. Je n'en sortirai pas. Donc la rose qui a ce rouge est bien une rose individuelle, mais ce rouge n'est pas une qualité générale et pourtant je ne peux pas la dire individuelle.

Heureusement, notre langage a un autre mot qui est autorisé par les sciences : c'est le terme « singularité », [97 :00] et l'adjectif « singulier ». Je dis « autorisé » par la science plus que par la logique parce que la logique, pour elle, le singulier, c'est l'individu comme tel, ce qui ne nous irait pas. C'est l'individu, seul de son espèce, ou considéré comme seul, c'est-à-dire l'individu comme désigné par un nom propre. Donc ça ne nous va pas. En revanche, je dis les sciences parce que les mathématiques et la physique emploient l'expression « singularité »/« singulier ». Et les singularités d'une courbe, par exemple, ne se confondent absolument [98 :00] pas avec une individuation.

Bien plus, un livre extrêmement intéressant, mais ce n'est pas de cela que je parle, le philosophe contemporain, est un livre sur... qui s'appelle *Genèse de l'individuation*. L'auteur en est Gilbert Simondon. [Le titre est L'individu et sa genèse physico-biologique (Paris : PUF, 1964)] Si j'essaie de résumer très, très vaguement la thèse de Simondon, elle consiste à dire... -- Il n'a rien à voir avec Peirce, il n'a rien à voir avec nos problèmes, il parle de tout à fait autre chose. -- Mais

il se trouve que, dans son problème à lui de l'individuation, comment l'individuation est-elle possible ? sa réponse est celle-ci : l'individuation se fait toujours dans un champ pré-individuel [99 :00] qu'elle suppose. Les opérations d'individuation se font toujours dans un champ pré-individuel qu'elles supposent. Ce champ pré-individuel est un champ que la physique désignera comme « potentiel », « un potentiel », au sens où la physique parle d'énergies potentielles, c'est-à-dire ce champ consistera en une distribution de potentiels dans un champ physique, ces potentiels n'ayant rien à voir avec des corps individuels. C'est de l'énergie potentielle, uniquement potentielle. Bon. [Pause] Et ces potentiels [100 :00] seront les singularités du champ. Ce seront les points singuliers, les singularités du champ. Un champ mathématique ou un champ physique comporte une répartition de singularités, en tant que tels, en tant que champ.

Ce qui m'avance énormément puisque vous voyez que là j'ai un triplet de notions qui va me servir rudement : potentiel, singularité... Non, c'est tout, un doublet : potentiel, singularité, bon, qui m'aident si je le mets en rapport avec les notions de Peirce. Il nous disait : qualité, possibilité. Je dis : d'accord. [101 :00] Est-ce que cette possibilité est seulement logique ? Peirce lui-même emploiera l'expression de potentiel, possibilité ou potentialité, dira-t-il. Bon. Je retiens ça : possibilité ou potentialité, la potentialité, le potentiel, doué d'un dynamisme qui lui est propre en tant que possible. C'est un possible dynamique, dynamisé. C'est un possible énergétisé.

Donc j'ai : qualité et potentialité. Et la qualité, ce n'est pas du tout quelque chose de général. C'est quoi ? Et pourtant, ça ne peut pas être individuel. L'individuel, c'est de la Secondéité. D'accord. Les qualités dont il est question, ce sont des qualités singulières. Elles ont une singularité. [102 :00] C'est *ce* rouge et pas *un autre* rouge. La qualité en elle-même est singulière. En elle-même, ça veut dire indépendamment de l'état de chose qui l'actualise, l'état de chose qui l'actualise étant lui, individuel et non pas singulier. On progresse de plus en plus.

Je dis : la qualité pure, *ce rouge*, c'est la conscience immédiate [Pause] du rouge, de ce rouge, de cette qualité singulière. [103 :00] Ce rouge, c'est la conscience immédiate de cette qualité singulière en tant qu'elle est impliquée, enveloppée [Pause] dans toute conscience réelle [Pause] de ce rouge, [Pause] une fois dit que les consciences réelles de ce rouge ne sont pour leur compte jamais immédiates, ni singulières, mais médiates, réelles et individuelles. En d'autres termes, [104 :00] la conscience immédiate de *ce* rouge, c'est le point de convergence de toutes mes consciences réelles -- « Comme tu es belle en rouge », conscience percevante ; « Comme tu serais belle en rouge », conscience imageante ; « Comme tu étais belle en rouge », conscience mémorante ; « Tu n'as pas mis ta robe rouge », conscience jugeante -- la convergence de toutes ces consciences médiates qui, pour leur compte, sont des consciences médiates et réelles, ce que chacune de ces consciences enveloppe en elle-même, c'est la pure conscience de rouge. Et justement, les consciences médiates réelles ne peuvent jamais présenter cette pure conscience de rouge.

En d'autres [105 :00] termes, la conscience immédiate, la conscience immédiate de la donnée rouge n'est ni donnée ni immédiate. Vous me direz : c'est de la pitrerie, pourquoi jouer sur les mots ? Ce n'est pas des jeux de mots ; c'est la rigueur du concept. C'est le moment où jamais de nous rappeler que Bergson intitulait son premier livre *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1889], mais qu'on y apprenait vite, si on le lisait bien, que les données immédiates

de la conscience n'étaient par nature ni immédiatement données, ni donnables immédiatement. Bon.

Et vous comprenez pourquoi ? Ce qui est donné dans mon expérience, c'est de la Secondéité ; c'est des consciences réelles, c'est des consciences déjà qualifiées, [106 :00] c'est des consciences où la qualité est déjà actualisée dans des états de choses. Mais ces consciences réelles, elles enveloppent une conscience immédiate qui, elle, n'est pas réelle, et qui n'est jamais donnée. Qu'est-ce qu'elle est ? « Elle n'est pas réelle ? », vous me direz. Non : c'est l'énergie potentielle de la conscience. Je dirais : elle est possible. Mais elle ne se réalise pas. Si elle se réalise, elle change de nature. Si elle se réalise, elle devient conscience médiata, conscience réelle. Toutes les consciences réelles présupposent comme n'étant pas données, toutes les consciences réelles qui se donnent quelque chose, se le donnent médiatement, et présupposent, enveloppent une conscience immédiate qui, elle, n'est jamais donnée. [107 :00] Et pourtant, elle est là. Elle n'est pas donnée, elle n'est pas réelle. C'est du pur possible, c'est du potentiel. C'est un potentiel. C'est l'énergie potentielle de toute conscience. Je dirais donc : ce rouge est une qualité, indépendamment de tout état de choses qui l'actualise. Etant une qualité, il est une potentialité. Etant une potentialité, il est une conscience. Les trois notions s'enchaînent absolument.

Je peux alors, le cœur léger, relire, relire la si belle... -- Et alors ça nous semble, j'espère que ça va nous sembler une page splendide -- [108 :00] Je peux relire la fin du texte. Mais je relis tout puisque tout nous faisait difficulté. « Parmi les *phaneron*... » -- parmi les images – « ... il y a certaines qualités sensibles comme la valeur du magenta... » -- d'accord, la valeur du magenta, laissons-le, comme on va -- « l'odeur de l'essence de rose... » -- d'accord, l'odeur de l'essence de rose, mais c'est cette odeur-ci, que je vais considérer non pas comme actualisée dans l'essence de rose, ce qui serait un état de choses, mais que je vais considérer dans sa singularité propre, qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas, c'est-à-dire indépendamment de la question de savoir si elle s'actualise ou non ; ce sera la conscience immédiate de l'essence de rose, telle qu'elle est comprise [109 :00] dans toutes mes consciences médiates, qui se souviennent, qui perçoivent, qui imaginent, qui jugent de l'odeur de l'essence de rose -- « Le goût de la quinine... » -- c'est la même chose. C'est cet amer-là, A-M-E-R, cet amer-là qui n'est pas l'amer de... [*Pause, Deleuze hésite et cherche l'objet de sa phrase*] c'est cet amer-là qui n'est pas l'amer de... Qu'est-ce que c'est qui est dans les épinards et qui est l'amer ? L'estragon ! Non, l'oseille ! Voilà ! C'est cet amer-là qui n'est pas l'amertume, qui n'est pas l'amer de l'oseille. Mais cet amer-là, je le considère indépendamment de son actualisation dans l'oseille, ou indépendamment de son [110 :00] actualisation dans la quinine. C'est cet amer comme singularité, indépendamment de la question de savoir s'il est actualisé dans l'état de chose « oseille » ou dans l'état de chose « truc », « quinine ». Vous comprenez ? Il y a une singularité de la qualité, avant qu'il n'y ait une individuation de l'état de choses qui actualise la qualité.

Bien plus, peut-être qu'il n'y aurait pas d'individuation de l'état de choses qui actualise la qualité s'il n'y avait pas une singularité de la qualité même. Les qualités ne sont pas des généralités ; ce sont des singularités. Bon. Et il va terminer. « Je ne veux pas dire » -- alors, je continue le texte - « Je ne veux pas dire la sensation d'exprimer actuellement ses sentiments... » -- Evidemment, exprimer actuellement ses sentiments, c'est l'œuvre des consciences réelles et médiates [111 :00] – « Mais je veux dire les qualités elles-mêmes qui, en elles-mêmes, sont de purs peut-être non

nécessairement réalisés » -- C'est-à-dire cet amer-là, qui sera celui de l'oseille quand l'oseille l'actualise, mais dont j'ai une conscience immédiate sur le mode du pur possible.

Vous me direz : s'il n'y avait pas de l'oseille, tu n'aurais jamais eu... ! Ce n'est pas du tout la question. La question n'est pas si cet amer-là, cette qualité pure, existe indépendamment de l'oseille, car si vous faisiez cette objection, vous n'auriez rien compris puisque cette qualité pure n'existe pas. Elle n'est pas de la catégorie de l'existence, elle est de la catégorie du possible. C'est le statut du possible. Il est en train de montrer que d'où que vienne le possible... Ce n'est pas sa question, d'où vient le possible. [112 :00] Est-ce que le possible dérive de l'existant, du réel ? Ça, c'est une question qui ne nous intéresse pas : on fait de la logique. On dit : d'où que vienne le possible, le possible a un statut et une consistance qui n'est pas celle du réel. Quelle est sa consistance ? Le possible est un potentiel singularisé qui se distingue de toute réalité individuée.

Et il peut continuer alors. Là, écoutez bien, parce que maintenant, je suppose, vous êtes censés tout comprendre. « Bien qu'un sentiment soit conscience immédiate, c'est-à-dire soit tout ce qu'il peut y avoir de conscience qui soit immédiatement présent... » -- Ça devient limpide. -- « Cependant il n'y a pas de conscience en lui » -- parce qu'il est instantané, ce qui veut dire, forcément : il est à la fois conscience pure et immédiate, [113 :00] oui, eh oui, mais il n'y a pas de conscience en lui puisque toute conscience, sous-entendue réelle, est par nature médiante. Il est seulement la conscience immédiate telle qu'elle est enveloppée sans être donnée, comme pur possible ou comme pur potentiel par toute conscience réelle actuelle. [Pause] C'est très beau ce statut du possible. Vous comprenez ?

Essayons d'aller un peu plus loin. Il faut que vous opposiez dès lors « potentiel » à « actuel ». Voyez notre jeu d'opposition : la Priméité, ce sera le possible par différence avec le réel. Mais vous voyez que vous avez de loin dépassé la définition : le possible, c'est ce qui peut exister, [114 :00] c'est ce qui peut devenir réel. Vous avez donné une consistance au possible en tant que tel. D'où la possibilité d'une logique trivalente. Il n'y aura pas seulement le vrai et le faux, il y aura le possible. C'est toute la logique qui saute, là, toute la logique bivalente qui saute. Mais enfin, ça, ça serait un autre point.

Eh..., vous avez fait tout ça, car vous avez... alors je dirais quoi ? Qu'est-ce que c'est cette image, cette image de Priméité ? On n'a pas de gêne à y reconnaître et à dire que l'on garde tout. Là aussi, aucune objection à faire à mon avis. Au contraire, ça nous fait faire un pas en avant très grand. C'est l'image-affection. [115 :00] L'affect, c'est précisément cette conscience immédiate [Pause] ou cette qualité pure qui peut être aussi bien qualité d'un amour, c'est-à-dire d'un sentiment ; qualité d'une perception, ce rouge ; qualité d'une action, [Pause] mais qualité que je considère indépendamment de son actualisation dans une perception, de son actualisation dans un sentiment, de son actualisation dans un comportement. [116 :00] Comportement agressif : bien, il y a une qualité de ce comportement que je peux considérer indépendamment de son actualisation dans ce comportement même. Je dirais : cette agressivité-là, cet agressif-là, c'est l'affect.

Dès lors, les choses peuvent avoir des affects autant que les personnes. Evidemment, les choses peuvent avoir des affects autant que les personnes, et les actions peuvent avoir des affects autant

que les choses et les personnes, une fois dit que l'affect, c'est la qualité qui se rapporte à une action, une perception, [117 :00] un comportement, un sentiment, tout ce que vous voulez, mais que je considère indépendamment de la perception ou de l'action qui l'actualise. [Pause]

Exemple, qui va nous faire avancer, j'espère : je suis terrifié, cette terreur, cette terreur que j'éprouve. Pourquoi ? Parce que je suis devant un précipice. Devant un précipice, j'ai peur. Cette peur singulière, bon, elle est dans ma conscience, à titre de donnée médiante, à titre de conscience médiante. A travers cette peur, je vise le précipice qui m'attire et me repousse à la fois. Je bats des bras, [118 :00] et je tombe. Et bon, bon, bon, bon, d'accord. Mais il y a aussi cette terreur comme qualité pure. Cette terreur comme qualité pure, bien sûr, elle trouve dans le précipice sa cause, mais en tant qu'effet, elle déborde sa cause ; en tant qu'effet, elle déborde sa cause, c'est-à-dire, je ne dirais pas elle existe, je dirais elle est un potentiel ou elle a une singularité qui ne s'explique pas par le précipice. Bien, ça, c'est un affect de personne. Je dirais donc : la terreur ou le terrifiant [119 :00] est une qualité pure qui s'actualisera dans une personne terrifiée.

Qualité d'action ou qualité de chose, essayons de mêler les deux pour aller plus vite : il y a *ce* couteau. C'est une chose, ce couteau. Je le perçois. Je peux me le rappeler, je peux l'imaginer, etc. En tant que porteur d'action, il peut faire bien des choses. Il peut couper du pain, il peut tuer une personne. Qu'est-ce qu'il peut faire encore ? C'est déjà pas mal : couper du pain ou tuer une personne. [120 :00] Bon. Tout ça, je comprends. Image-chose : le couteau. Il est là sur la table. Image-perception : je le prends. J'hésite. Je me dis : j'y vais, je tue, ou bien, non, je coupe du pain. Je me dis : ça vaut mieux. [Rires] Ça vaut mieux : je coupe du pain. C'est une action. Mais que dire de -- et est-ce que ça a un sens ? -- le coupant du couteau ? Le coupant du couteau : mais comment est-ce que je pourrais assigner une telle chose ? Parce que le coupant du couteau... Laissez-vous fasciner par les mots. Quelle drôle de chose c'est, le coupant du couteau. Il y a de quoi rêver. [121 :00] Où vous allez trouver ça dans la chose ? [Pause]

Vous me direz : c'est la limite. Justement, la philosophie n'a pas cessé de traîner la question des limites : qu'est-ce que c'est qu'une limite ? Qu'est-ce que c'est que la limite de quelque chose ? [Pause] Bon, on ne s'en tirera pas facilement, hein, pour dire ce que c'est que le coupant du couteau. Est-ce que c'est la même chose que : « ce couteau est bleu » ? « Le couteau est bleu », ça va. Facile, facile : image-perception. « Le couteau coupe du pain » : d'accord, il faut qu'il ait un coupant pour couper du pain. Tiens, il faut qu'il ait un coupant pour couper du pain. Bon, d'accord. Mais enfin, il coupe du pain, c'est autre chose. Je sais ce que c'est. Ou il tue quelqu'un, il coupe quelqu'un, il découpe une personne. C'est de l'image-action. Le coupant du couteau, où vous le percevez ? [122 :00] Vous pouvez essayer le couteau sur votre doigt. Vous faites de l'image-action, ou de l'image-perception. Vous faites une image complexe : perception/action. Vous faites de l'expérience, dirait Peirce. Mais lorsque vous dites : « le coupant du couteau », admirez, ne cessez pas de vous le dire, endormez-vous ce soir en vous disant : « le coupant du couteau », ou trouvez d'autres exemples. [Rires]

D'ailleurs, ce n'est pas difficile. Si vous comprenez, vous allez avoir plein d'autres exemples, mais là, je le fais exprès, je ne donne que celui-là parce que il ne faudrait pas vous tromper dans les exemples. Moi, je dirais une chose très simple : le coupant du couteau, c'est une singularité. C'est une possibilité conçue comme potentialité. Bien sûr, il s'actualise dans un état de chose : le couteau, et ce que vous allez faire avec le couteau. Mais en tant que coupant du couteau,

[123 :00] il est indépendant de la question de savoir s'il est actualisé ou non, complètement indépendant. Il y a le coupant du couteau, indépendamment de l'état de chose où il s'actualise, où il s'actualisera, où il s'est actualisé.

Et cette merveille qu'est le coupant du couteau, c'est l'affect. Et c'est l'affect de quoi ? Là, on est sorti de Peirce, ça n'importe pas. Ça n'importe pas parce que... Si, je dirais, je crois quand même, c'est grâce à lui, on lui est très fidèle, il me semble, peut-être pas, tant pis... De toute manière, il est mort. [*Rires*] Le coupant du couteau, c'est quoi ? C'est l'affect du couteau. Les choses ont des affects. Les personnes ont des affects. Evidemment, les choses ont des affects puisque l'affect, c'est la qualité considérée indépendamment de son actualisation dans un état de choses. Donc pourquoi que les choses n'actualiseraient pas des affects autant que les personnes ?

Voilà que [124 :00] le couteau actualise le coupant du couteau tout comme la fleur actualisait le rouge de cette fleur. Le rouge de la rose, ce rouge de cette rose, ce rouge singulier de cette rose individuelle était un affect commun à la rose et à moi. [*Pause*] Et puis le coupant du couteau, c'est un affect commun au couteau et à celui qui s'en servira, c'est-à-dire qui actualisera cet affect pour le faire passer dans le domaine de la Secondéité. Mais en lui-même, l'affect n'est pas de la Secondéité. Et le coupant du couteau, auquel on n'a pas fini de rêver, qu'est-ce que vous direz que c'est ? Vous direz que c'est quelque chose de très bizarre, et qui appartient à quel ordre ? [125 :00] Qui appartient à l'ordre de ce qu'il faut bien appeler un ordre de la chose la plus mystérieuse du monde. Et ça nous fait ajouter encore un caractère à ce que disait Peirce, et qu'il faut bien appeler les « événements ». Le couteau... [*Interruption de l'enregistrement*] [125 :20]

... Alors est-ce qu'il faut dire que ça nous force à découvrir dans l'événement quelque chose d'insolite? Le coupant du couteau, c'est, dans l'événement, la part de ce qui n'a jamais fini de se produire et de ce qui n'a jamais commencé d'arriver. Bon. Pourquoi ? En effet, lorsque je considère dans un événement ce qui commence [126 :00] à arriver, je dis : « je coupe du pain », « je vais couper du pain », ou « je vais te tuer », « je vais te flanquer un coup de couteau », bon, l'événement commence. Lorsque j'ai coupé le pain, ou que je retire le couteau et que je l'essuie, en prenant garde au tranchant du couteau, qui, lui, n'a jamais commencé ni jamais fini comme pure potentialité, vous me direz : il a bien commencé et il a fini, quelqu'un lui a donné du tranchant au couteau. Oui, quelqu'un a donné du tranchant au couteau. Le rémouleur, il s'appelle. Mais qu'est-ce qu'il a fait ? Il n'a rien fait qu'actualiser une qualité dans un état de choses. Il a donné du tranchant [127 :00] au couteau.

Mais moi, je ne vous parle pas du couteau, du tranchant tel qu'il est actualisé dans le couteau par l'action du rémouleur. Je vous parle du tranchant du couteau pris en lui-même. En tant que lui, le tranchant du couteau, il n'a pas commencé avec l'acte de trancher, et il n'est pas fini avec le résultat d'avoir tranché. Ah, il n'a pas commencé avec mon acte de trancher, et il n'est pas fini. En effet, je peux aussi bien le reprendre et retrancher du re-pain ; je peux aussi bien le reprendre si tout va bien et retuer une re-personne. Entre les deux, entre mes deux meurtres, entre mes deux découpages de pain, le tranchant du couteau aura toujours été là, mais n'aura jamais fini et n'aura jamais commencé, la part éternelle de l'événement. [128 :00]



Alors, dans l'événement, il y a une part éternelle ? Ooh la, la, alors, là, on n'est pas sorti. Qu'est-ce que ça peut être, la part éternelle de l'événement ? Y aurait-il deux parts dans l'événement ? Mais alors, à ce moment-là... et pourtant, c'est le même événement. Oui, c'est le même événement, mais il y a deux parts de l'événement. Oui, c'est le même événement, et pourtant il y a deux événements. Ah bon ? C'est le même événement, et pourtant il y a deux événements dans tout événement. Ouais.

Et là, voilà... Je lis un texte très connu, enfin, d'un auteur qui n'a rien avoir avec Peirce, un auteur qui nous parle de la mort, qui est [Maurice] Blanchot, *L'Espace littéraire* [Paris : Gallimard, 1955 ; voir *L'Image-Mouvement*, p. 146, où Deleuze cite ce passage de Blanchot], mais c'est dans toute l'œuvre de Blanchot, ça. *L'Espace littéraire*, page 161. [129 :00] Et je lis : « La part de l'événement que son accomplissement ne peut pas réaliser... » -- ouh la la, ça m'intéresse, c'est une formule poétique, bon d'accord, mais peut-être la poésie là nous dit de la philosophie, ça ne s'exclue pas -- « La part de l'événement que son accomplissement ne peut pas réaliser... ». Je dirais aussi bien : la part de l'événement ou la part dans l'événement de ce qui déborde sa propre actualisation. Je pourrais dire ça comme ça ; il n'y a pas de changement. La formule de Blanchot est plus jolie, la mienne est plus conforme à l'état de notre problème. La part dans l'événement pour bien marquer que c'est par deux événements bien que, à certains égards, ce soit deux événements, mais ce n'est pas deux événements non plus, la part dans l'événement de ce qui se dérobe à l'actualisation. [130 :00]

Or dans tout événement, n'y a-t-il pas cette part de ce qui déborde l'actualisation ou l'accomplissement ? Et Blanchot pense à la mort avant tout. Et il dit : il y a deux morts. Simplement sans doute, ces deux morts sont très mélangées. Il y a deux morts, et il y a une mort qui nous arrive. Pan, allez ! Il y a une mort qui est la mort présente. Mais cette mort, en même temps, c'est la mort instantanée. D'une certaine manière, elle est inassignable. Mais, non, je me dis mal. En même temps, c'est à elle que je pense -- conscience jugeante -- quand je dis : « Tous les hommes sont mortels ». C'est elle que j'imagine quand j'imagine que je vais mourir. C'est elle que je perçois quand je meure. Mais même lorsque je la perçois [131 :00] et que je meure effectivement, actuellement, est-ce que je saisis la vraie mort ? Blanchot nous dit : non. La vraie mort, c'est très bizarre, c'est celle qui n'en finit pas d'arriver, et n'en cesse pas de finir.

Pourquoi ? C'est dans la mort la part de ce qui déborde l'actualisation, l'accomplissement. Est-ce qu'il y a ça ? Moi, je crois que c'est dramatiser les choses parce que Blanchot, il a une idée, c'est que : il n'y a que la mort qui a ça. Mais encore une fois, le couteau à pain a ça. La table a ça. Chacun de nous a ça. N'importe qui a ça. C'est même ce qui fait la grandeur de chacun, ou sa chance de ne pas être oublié : [132 :00] la part, la possibilité d'être un événement, chacun de nous. C'est que, en même temps que quelque chose s'actualise en nous -- oui, ça, c'est notre part la plus périssable --, il y a quelque chose qui alors est peut-être beaucoup plus lié à une mort impérissable, à une mort qui n'en finit pas : cette part de l'événement qui déborde son actualisation. Bien, bon. C'est confus.

Je fais appel au sentiment. Et comment parler de la Priméité sans faire appel au sentiment, nous disait déjà Peirce ? Je fais appel à des impressions chez vous. Et alors, faisons appel encore à un auteur qui, lui, va peut-être être encore plus clair, surtout que je soupçonne fort Blanchot de ne guère le citer mais de beaucoup le connaître, ne serait-ce que par ses origines de catholique,

[133 :00] et l'importance qu'il a eu pour toute la littérature française à l'époque de Blanchot, et c'est évidemment Péguy. Et Péguy, dans ce livre étrange, avec son style étrange, sa manière de parler, d'écrire, qui n'est qu'à lui, dans le livre sur l'histoire qu'il a intitulé *Clio*, et où la question c'est : qu'est-ce que l'histoire ? qu'est-ce que la mémoire ? etc., et qui se présente comme un discours que Clio en personne, c'est-à-dire la déesse de l'histoire, ferait à Péguy en personne, un petit discours que Clio lui tiendrait. [*Deleuze a signalé Péguy et cet ouvrage dans la séance 2 du séminaire Cinéma II, et il y revient dans la séance 15 du séminaire sur Leibniz et le Baroque, le 28 avril 1987, et aussi à la fin du chapitre IV de Qu'est-ce que la philosophie ? pp. 106-108*]

Alors Clio lui dit : mon vieux Péguy, voilà, etc. Comment commence le livre ? Il dit avec amour, car si quelqu'un a eu le sens des grands textes littéraires, c'est bien Péguy... Il dit avec amour : C'est prodigieux : Homère a écrit *l'Iliade*... Peu importe que ce soit [134 :00] un peuple, ou enfin bon... X a écrit *l'Iliade*. Appelons-le : Homère. Ou Victor Hugo a écrit ceci, cela. Et on n'a pas fini de réfléchir et de méditer là-dessus. Alors il s'y reprend avec son style à répétition, ça nous convient : Et Victor Hugo a écrit *Les Burgraves*. Et Péguy, c'est Clio qui parle, et Péguy tu n'as pas fini de réfléchir là-dessus ; Péguy, tu n'as pas fini de méditer. Hugo a écrit *Les Burgraves*. Et ça s'enchaîne, dans une espèce de série litannique qui commence à nous entêter, à nous obséder, comme je le faisais infiniment plus mal. Non, c'était un autre type de litanie que je vous proposais, un type de litanie plus moderne, plus secte à l'américaine, où on scanderait tout sous le coupant, le couteau, [*quelques mots se perdent*] [*Rires*] [135 :00] jusqu'à ce qu'on comprenne quelque chose : le Zen. Alors là, alors on serait sur le coupant du couteau. Et puis ça se terminerait : je vous donnerais un coup de couteau suivant la technique zen, à tous... Non, parce que, quand même... C'est formidable. Pensez à ça, pour la prochaine fois, un couteau à pain comme ça. Alors, vous me suivez ? Bon.

Et, nous dit Péguy : « Il y a un accomplissement qui n'a jamais fini d'être accompli ». Ce n'est pas loin de la formule de Blanchot, hein. Péguy : « ... un accomplissement qui n'a jamais fini d'être accompli. » Blanchot : « la part de l'événement que son accomplissement ne peut pas réaliser ». [136 :00] Un accomplissement qui n'a jamais fini d'être accompli, c'est quoi ? Qu'est-ce qui, en revanche... C'est un événement. Homère a écrit *l'Iliade*. C'est un événement. Il a eu son actualité. Il n'a pas cessé d'être actuel. Il est éternellement vrai que *l'Iliade* a été écrite. Bon. Mais il y a un autre événement ou une autre part de l'événement. Cet événement qui s'est accompli ici et maintenant, dans tel état de choses, à tel moment, tel endroit de l'espace, dans le monde Grec, on ne peut pas dire mieux : c'est l'état de choses. [*Sur la rencontre de Blanchot et Péguy avec l'événement, voir L'Image-Mouvement, pp. 150-151*]

Mais qu'est-ce qui se passe pour chaque lecteur qui, pour la première fois, il vaut mieux, pour la première [137 :00] fois, s'empare de *l'Iliade* et lit *l'Iliade* ? Vous me direz : il l'a réaccompli dans un autre état de choses. Bien sûr, il n'écrit pas, ce n'est pas lui qui l'a faite. Ça n'empêche pas qu'une lecture est une actualisation. Il l'a réaccompli dans un tout autre état de choses, par exemple, au 20ème siècle, etc. Il se dit avec stupeur : ça n'a rien perdu de son actualité, s'il aime le texte. Bon, ça ne fait rien, il fait autre chose. Car, là, cette réactualisation-là, c'est un accomplissement qui n'a jamais fini d'être accompli. Car il faudra bien que ça renvoie à un autre lecteur, dans je ne sais pas quel état de choses. Et je parlerais exactement comme Peirce nous parlait toute à l'heure de la qualité d'un raisonnement mathématique ; je parlerais d'une qualité propre à *l'Iliade*, [138 :00] indépendamment des actualisations de *l'Iliade* dans des états de chose

quelconques. Et bien sûr, cette qualité propre à *l'Iliade* n'aurait jamais été concevable si *l'Iliade* n'avait pas été écrite effectivement. Il n'en reste pas moins que, une fois écrite, il y a une qualité de *l'Iliade* qui est une qualité pure, un pur affect, un pur potentiel, une pure singularité, qui ne se confond avec aucune état de choses, y compris l'état de choses qui l'a produite.

Et Péguy nous dit dans *Clio* : c'est comme s'il y avait deux événements co-existants, sous-entendant : ils n'en font qu'un. C'est comme s'il y avait deux événements co-existants. Et l'un est tel que vous passez [139 :00] le long de l'événement. C'est comme une coordonnée ; on refait un petit schéma, vous le longez, dit-il. [*La citation n'est pas exacte, mais se situe à la page 230 de Clio*] En fait, le longer, on peut corriger de nous-mêmes mais ça n'importe pas beaucoup : c'est qu'on peut être dans l'état de choses. C'est l'événement -- état de choses, vous pouvez pris dedans. A ce moment-là, c'est lui qui se déplace, c'est lui qui évolue et qui vous entraîne. Donc vous n'êtes pas simplement le promeneur, le promeneur face à l'état de choses. Vous êtes complètement pris dans l'état de choses. Disons pour plus de simplicité, pour ne pas trop compliquer, c'est l'axe horizontal d'après lequel vous longez l'événement. Disons simplement que vous le longez en même temps que lui s'allonge. Ça, c'est le domaine de l'actualisation. [*Interruption de l'enregistrement*] [2 :19 :58]

### Partie 3

... Peirce dirait : c'est le domaine [140 :00] de la Secondéité. Blanchot dirait : c'est la part de l'événement qui se laisse épuiser par son actualisation. [*Pause*]

Et puis il y a un autre axe -- je vais mettre « événement » ici – [*Deleuze écrit au tableau*] il y a un autre axe, vertical, et où évidemment Péguy voyait l'exemple typique dans les généalogies, dans les généalogies à la fois hugolesques, chez Victor Hugo, mais surtout de la Bible, Et Untel engendre Untel qui engendre Untel qui engendre Untel, [141 :00] et c'était le secret de la litanie. Et Untel engendre Untel qui engendre Untel qui engendre Untel : c'étaient les générations. On dira, mais les générations, c'est du côté des états de choses. Non les générations historiques, mais non pas la génération biblique qui nous met -- de quelque génération que nous soyons selon Péguy -- voyez que là l'histoire de la foi revient... mais ce n'est pas ça qui m'importe. Pourquoi en effet, je ne dirais pas... si j'étais pieux, si j'étais religieux, si j'étais catholique ou si j'étais chrétien, je dirais -- ce n'est pas difficile -- la trinité, c'est la foi, c'est la foi. La conscience immédiate qui n'est jamais donnée, toujours enveloppée dans toute conscience médiate, c'est la foi, très bien. On pourrait l'appeler la croyance.

Bon, [142 :00] moi je suis très prêt à dire, mais oui, c'est la foi. Simplement, la foi, ça n'a aucun rapport avec Dieu. Non, il y en a qui voient un rapport avec Dieu, très bien. Alors il vaut mieux employer un autre mot que « foi » parce que ça prête à équivoque. On a dit « conscience immédiate telle qu'elle est comprise », mais après tout, un mot plus court ferait peut-être un bon effet, alors on dirait : ben, c'est ça la « foi ». Car cette histoire de générations, alors pour un homme religieux, par exemple, qui croit à la Bible : et Adam a engendré qui a engendré qui a engendré qui a engendré, ce n'est pas une succession dans le temps -- ça, ce serait l'aspect état de choses -- puisque c'est au contraire chaque génération, si dérivée, si lointaine soit-elle, qui est dans un rapport immédiat. Et c'est ça le sens de la litanie qui est dans un rapport immédiat avec le premier homme, dès lors, avec Jésus. [*Pause*] [143 :00]

Dans la litanie des générations, ça a l'air d'être de la succession temporelle, c'est-à-dire une succession d'état de choses, mais rien du tout. C'est l'autre part de l'événement, à savoir de quelle que génération que vous soyez dans l'ordre du temps, vous êtes dans un rapport immédiat, avec Adam, avec le Christ, avec le péché, avec la... vous voyez... qu'est-ce que c'est le mot juste après le Christ pour nous sauver du péché... -- non ça... c'est, non... [*Les étudiants font des suggestions*] le rachat, oui, il y a un autre mot que le rachat... la rédemption ! Voilà ! Tiens, il faut que ce soit un Japonais qui le dise, c'est formidable ça... oh fantastique ça... A la télé, il aurait [144 :00] tout gagné ! [*Rires*]

Bon, vous comprenez, [*Les étudiants lui parlent du choix de mot*] non, non, non... alors... alors... alors... [*Rires*]... Est-ce que vous comprenez pourquoi Péguy... Alors oui, je n'ai pas fini, l'autre aspect de l'événement c'est... je remonte verticalement dans l'événement. Et qu'est-ce qu'il nous dit, Péguy, dans une page splendide ? Qu'est-ce qu'il va nous dire dans cette remontée verticale qui est représentée par les générations bibliques, où à chaque fois est affirmé l'immédiat à travers les médiations ? Il nous dit -- celle-là, je la lis parce que, sinon, vous croiriez que j'invente, [*Pause*] aïe aïe, je n'ai pas... si, je l'ai notée... [145 :00] Il nous dit, et là aussi c'est du bon style Péguy. -- Il dit voilà, il y a des choses très curieuses, il dit, je résume le contexte : il dit, il y a des choses qui nous arrivent, par exemple, des événements extraordinaires, très importants, la guerre, ou... je ne sais pas... une sale situation où je me suis mis, ou une très bonne situation qui m'arrive, je tombe amoureux, je ne suis plus amoureux, enfin des choses comme ça. Et puis il y a des périodes toutes plates, rien n'arrive. Et Péguy, il dit, c'est quand même bizarre, parce que c'est généralement dans les périodes où rien n'arrive que se font les vrais changements. Et vous vous réveillez un matin, et ce qui faisait problème -- [146 :00] ça n'arrive pas tous les jours, hein ? --, et ce qui faisait problème, ne fait plus du tout problème. Et vous vous dites, mais quoi, qu'est-ce qui me prenait à trouver ça important, mais quelle importance ça a tout ça ? En '68, beaucoup de gens ont eu cette conversion collective, ce virement : mais ça n'allait pas, ma tête, quoi ? Qu'est-ce que je trouvais important, ceci, cela, mais quelle importance ça avait ? Oh, il se passait des choses en '68, mais incomparables avec ce qui se passait dans les gens. C'était très bizarre -- alors tantôt c'était le pire, tantôt ce n'était pas mal.

« Et tout d'un coup, nous sentons que nous ne sommes plus les mêmes forçats. » Rien ne survient, rien ne survient, « il n'y a rien eu », « Et tout d'un coup, nous sentons que nous ne sommes plus les mêmes forçats. Il n'y a rien eu. Et un problème dont on ne voyait [147 :00] pas la fin, un problème sans issue, un problème où tout un monde était à heurter », était à heurter, « tout d'un coup n'existe plus, et on se demande de quoi on parlait. » « C'est qu'au lieu de recevoir une solution ordinaire, une solution que l'on trouve, ce problème, cette difficulté, cette impossibilité vient de passer par un point de résolution pour ainsi dire physique. »

Au lieu de recevoir une solution, c'est-à-dire d'un état de choses, d'une modification d'un état de choses dont on a vu qu'elle faisait partie de la Secondéité, on aurait modifié l'état de choses pour résoudre [148 :00] le problème, et ben là, ce n'est pas ça. -- « Au lieu de recevoir une solution ordinaire, une solution que l'on trouve, ce problème, cette difficulté, cette impossibilité, vient de passer par un point de résolution pour ainsi dire physique » -- point -- « Par un point de crise » -- point -- « Et c'est qu'en même temps le monde entier est passé par un point de crise pour ainsi dire physique » -- point -- « Il y a des points critiques de l'événement, comme il y a des points critiques de température, des points de fusion, de congélation, d'ébullition, de condensation, de

coagulation, de cristallisation. Et même il y a dans l'événement de ces états de surfusion » -- des points de surfusion, tous ces termes qui sont empruntés à la [149 :00] physique – « et même il y a dans l'événement de ces états de surfusion qui ne se précipitent, qui ne se cristallisent, qui ne se déterminent que par l'introduction d'un fragment d'un événement futur. » [Clio (*Gallimard*, 1932) p. 269]

Et en effet, ça arrive très souvent, une difficulté dans laquelle vous pataugiez depuis des années : il faudra un événement futur, qui opère comme un point de surfusion pour la résoudre complètement, c'est-à-dire faire que, à la lettre, elle n'existe même plus. Donc vous avez votre axe de l'événement, votre axe vertical. Je ne force pas le texte de Péguy. Comment il définit l'axe vertical où vous remontez dans l'événement ? Vous ne remontez pas le cours des événements ; vous remontez comme à l'intérieur de l'événement. Comment il est défini ? Par de pures singularités. [150 :00] En effet, qu'est-ce que les physiciens appellent des singularités ? Les singularités, c'est la longue liste que Péguy nous a donnée : points de fusion, points de cristallisation, points de surfusion, points de coagulation, etc., etc. Bon. [*Sur ces axes, voir L'Image-Temps, p. 132, note 2*]

Ça, c'est la part de l'événement, l'événement comme ensemble de singularités, je dirais aussi bien alors -- du coup je mélange tout -- l'événement comme coup de dés. Qu'est-ce que c'est qu'un coup de dés ? C'est une répartition de singularités, en appelant singularités les points qui sont sur chaque face du dé. [*Pause*] Tout événement est un coup de dés, dans quelle face ? Dans cette face. Un coup de dés, ben oui, c'est une répartition de singularités. [151 :00] Remonter dans l'événement, non pas remonter le cours des événements : c'est remonter l'événement vers, ou c'est découvrir dans l'événement cette part qui ne se laisse pas épuiser par sa propre actualisation. C'est-à-dire c'est découvrir la qualité pure, ou je pourrais dire maintenant aussi bien la puissance pure, la potentialité. La qualité pure, la puissance pure, c'est un pur potentiel. La qualité singulière, la puissance singulière qui est à l'œuvre dans l'événement, c'est cela l'affect, c'est cela la Priméité. Et en effet, on peut dire la Priméité, c'est la qualité maintenant ou la potentialité. C'est la qualité ou la puissance en tant qu'elle est considérée comme, [152 :00] en tant qu'elle est considérée indépendamment de son effectuation, de son actualisation dans un état de choses quelconque.

A ce titre, je me résume, c'est « la part de l'événement qui ne se laisse pas accomplir par son actualisation ». Tout événement comporte une telle part : tout événement, c'est le même événement, mais sous un aspect, il est Priméité ; sous l'autre aspect, il est Secondéité. L'événement saisi comme actualisation de puissance et de qualité dans un état de choses, c'est son aspect Secondéité. L'événement saisi dans sa part, dans sa part, la part de lui-même qui déborde toute [153 :00] actualisation, c'est l'affect ou la Priméité de l'événement. Si bien que les trois caractères de la Priméité, comme on a vu, l'équivoque et la difficulté du terme de conscience, je ne dirais plus en finissant ce que je disais au début. Au lieu de dire « qualité, possibilité, pure conscience » comme disait Peirce, je dis -- mais ça revient strictement au même – qualité pure, potentialité pure, événement, événement dans sa part -- et vous voyez ce que, pourquoi Péguy avait -- j'ai oublié de le dire en passant -- avait besoin du concept de « Internal », c'est-à-dire cette espèce d'éternité qui n'existe ou qui n'est possible qu'à l'intérieur du temps : « l'Internal », c'est [154 :00] la coordonnée verticale de l'événement. Ce n'est pas hors du temps, c'est dans le temps. Mais c'est cette part du temps qui ne se laisse pas actualiser -

- juste une seconde --. Donc, à votre choix, vous direz la Priméité, c'est « qualité, possibilité, pure conscience », ou bien vous direz c'est « qualité, potentialité, événement ». Et on se trouve devant un statut précis de ce qu'on peut appeler l'image-affection. Je dirais que l'image-affection, c'est exactement une image de Priméité. Le coupant du couteau me paraît le meilleur exemple d'une image-affection. [*Pause*]

Qu'est-ce qui nous reste ? Il nous reste évidemment les images [155 :00] dites de Tiercéité, et qu'est-ce que c'est que la Tiercéité ? Il nous restera à dire, ben oui, est-ce que ça nous va, ou est-ce qu'il faut corriger ce schéma ? En tout cas, au point où on en est, moi pour mon compte, vous verrez vous-mêmes, je n'éprouve aucun besoin d'apporter le moindre changement à Priméité et Secondéité parce que ça correspond exactement à mes images-affection, et mes images-action. [*Fin de l'enregistrement*] [2 :35 :30]