

Gilles Deleuze

Sur Cinéma, vérité et temps : le faussaire, 1983-1984

15ème séance, 27 mars 1984 (cours 59)

Transcription : [La voix de Deleuze](#), Jennifer Simonet, relecture : Natacha Musléra (1ère partie), Hammurabi Rubio Parra (2ème partie) et Mpoyo Ilunga Stéphanie (3ème partie) ; révisions supplémentaires à la transcription et l'horodatage, Charles J. Stivale

Partie 1

Deleuze : Alors je préférerais, oui... Des choses sur le galop, vous devez en avoir plein... Il y a quelqu'un qui vient de me dire qu'il en avait. Où est-elle? Où est-elle? Ah ! Je préférerais, si ça ne vous ennue pas, comme là j'ai un autre texte, j'ai un texte sur le galop aussi... que l'on remette à la rentrée, hein?

Une étudiante : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Vous n'allez pas perdre l'idée, si? [*Rires*] Ou alors, c'est très court... votre idée?

L'étudiante: [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Vous n'aimez pas parler publiquement? Alors, épatant ! [*Rires*] Vous savez, je crois que personne, sauf quelques fous, n'aime toujours. [*Rires*] Vous êtes normale. Alors, [1 :00] parler publiquement, ça ne peut se justifier que par des raisons professionnelles sérieuses liées au régime du salariat, sinon [*Pause*] Alors, voilà, vous allez me faire une petite note ! Vous aimez bien écrire?

L'étudiante : [*Rires*] Oui, si vous voulez.

Deleuze : Oui, je veux !

L'étudiante : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Au lien ritournelle-polyphonie? Oui, oui. Alors, cette idée, ça vous ennue de la dire oralement? Puisque vous n'aimez pas parler, hein?

L'étudiante : [*Propos inaudibles*] [2 :00]

Deleuze : Alors, vous allez me faire une petite note là-dessus.

L'étudiante : [*Propos inaudibles*] ...mais publiquement, je ne sais pas...

Deleuze : Ah, oralement à moi tout seul ! [Rires] Ah, d'accord ! D'accord. Je ne comprenais pas, je me disais « Mais alors, qu'est-ce qu'elle veut? » [Rires] Non, écoutez, si ça ne vous ennuie pas... Vous écrivez facilement?

L'étudiante : Je m'exprime mal en langue française, alors...

Deleuze : Oui, oui, oui, oui, mais ça m'est égal que ce soit vraiment du brouillon...

L'étudiante : Je préfère le faire oralement.

Deleuze : Ah bon ! Alors écoutez, il faut qu'on fixe ça à la rentrée. Mais, donc il ne faut pas que vous perdiez votre idée. Vous me la direz oralement...

L'étudiante : D'accord.

Deleuze : Et puis moi, je vous la dirai. [Rires] Bon, alors. Dis-moi Éric, ça te va? Comment on fait? C'est toi qui commences, [3 :00] ou c'est moi? Moi, je préférerais dire ce que j'ai à dire... et puis tu corriges sur Saint-Augustin, hein? Ça te va? D'où, nécessité d'aller vite.

Nous avons, très précisément, trois points, trois points à voir, pas en tout, trois points à voir pour commencer, c'est-à-dire pour en finir avec cette histoire du temps et du mouvement de l'âme. Je les distingue bien parce que c'est notre seule chance pour nous débrouiller là-dedans.

Le premier point, c'est donc cette histoire qu'on a vue la dernière fois du *nûn*, le *nûn*, [Pause] qui pose évidemment des [4 :00] problèmes de traduction énormes comme tous les mots, comme tous les mots grecs. [Pause ; Deleuze va au tableau] Comme tous les mots grecs, c'est très, très difficile. Ceux qui ont fait du latin reconnaissent que les Latins ont la même racine [Deleuze écrit au tableau] sous la forme *nunc* qui est tiré de... qui est formé de... *nûn*, [Deleuze écrit au tableau], c'est: « Le maintenant, que voici ». Donc les Latins, eux, disent le *nunc*. Les Grecs, [5 :00] eux, disent le *nûn*. C'est le maintenant, mais le « maintenant » en quel sens? Parce qu'il y a beaucoup d'autres mots pour dire le « maintenant ». [Pause]

Alors... Alors, nous, on avait une idée... Ça ne vaut pas pour tous les sens, hein ? Le *nûn*, en un certain sens, ce serait quoi? Ce serait... essayons de le traduire comme ça: « l'instant, mais pas n'importe quel instant ». Pas n'importe quel instant, à la lettre. Quel est l'instant dont on dit « ce n'est pas n'importe quel instant »? Un tel instant, on dira que c'est un « instant privilégié ». [6 :00] Le *nûn*, en un certain sens, en l'un de ses sens, serait: l'instant privilégié. L'instant privilégié, mais privilégié, ça veut dire quoi? En quoi privilégié? Nous, on n'a déjà pas cette question à se poser trop. Pourquoi ? Parce qu'on le sait déjà. Nous avons vu que le mouvement extensif se définissait, le mouvement extensif des Grecs, le mouvement local, transport d'un lieu à un autre, se définissait par des positions privilégiées, [Pause] que ce soit les points cardinaux, que ce soit les signes [7 :00] zodiacaux, que ce soit les points privilégiés sur les plans parallèles, perpendiculaires, obliques les uns aux autres qui constituent le planétarium.

Donc le mouvement extensif est marqué par des points privilégiés, des positions privilégiées du mobile. Et on a vu que c'est comme ça que le mouvement extensif constituait son ordre propre

dans la philosophie, qui considère le mouvement comme mouvement de monde, et qui, dès lors, va dériver le temps du mouvement sous la forme: Le temps, c'est le nombre ou la [8 :00] mesure du mouvement de monde. Donc il y a des positions privilégiées.

Eh bien, de même, il y a des positions privilégiées dans le mouvement intensif de l'âme. Ces positions privilégiées, nous les appelons des *nûn*. Bon. J'insiste sur ceci: même si je traduis *nûn* par « moment privilégié », je ne me donne pas le temps -- ou « instant privilégié » -- je ne me donne pas le temps. Je prends « instant » au sens de « instance », « instare »: ce qui se tient en soi-même. [Pause] Et ça, on l'a vu, d'où viennent ces *nûn* alors, puisqu'ils ne supposent pas le [9 :00] temps?

Notre réponse était très simple: toutes les puissances -- puisque c'est une dialectique des puissances que les néo-platoniciens nous offrent, je ne reviens pas là-dessus -- toutes les puissances coexistent, à des titres divers, suivant le degré de puissance que vous considérez, à des titres divers, elles sont toutes prises les unes dans les autres. Les néo-platoniciens tardifs auront un terme splendide pour désigner ça: la *complicatio*. [Pause] Tous les degrés de puissance sont compliqués les uns dans les autres. Et cette coprésence [10 :00] de tous les degrés de puissance appartient à l'éternité, c'est-à-dire à l'*âton*. Vous voyez que je ne me donne pas le temps. [Pause ; Deleuze écrit au tableau]

Ah, mais, mais, mais on a vu que tous ces degrés de puissance, toutes ces puissances, les degrés de puissance, c'est quoi? Pour vous rappeler, là, c'est important, la définition est très stricte. Sinon, vous feriez du Nietzsche. Sinon, il faut aussi éviter tous les dangers. Il ne faut pas nietzschéiser les néo-platoniciens. Hélas ! ils n'avaient rien à... -- pas hélas, d'ailleurs -- ils n'avaient rien à faire avec ça, hein ? C'est ce qu'on peut appeler « degré de puissance » chez les néo-platoniciens, c'est toujours [11 :00] l'« Un », avec un grand U, hein ? [Deleuze écrit au tableau] L'« Un », sous telle ou telle puissance, l'Un puissance grand N, l'Un puissance n, l'Un puissance n moins 1, puissance n moins 2, puissance n moins 3. C'est ça qui fait la dialectique sérielle des néo-platoniciens.

Donc si tous les degrés de puissance, tout ça, ça ne vaut... Je veux dire, tout ce que je dis, c'est ridicule, ou c'est complètement arbitraire, si vous n'attachez pas les définitions que je propose. Même si vous attachez les définitions que je propose, à ce moment-là, mettons que c'est toujours discutable, ça peut se discuter, hein ? Pourquoi pas... si on y tient. Mais il ne faut pas négliger les définitions, sinon ça, ça perd tout sens. [12 :00]

Ben, je dis que cette coprésence de tous les degrés de puissance dans l'*âton* n'exclut pas qu'ils se distinguent les uns des autres. Je ne dis pas « ils sont distincts ». Je dis « ils se distinguent ». Il y a un « se distinguer » qui ne fait qu'un avec une distinction interne. Ils ne se distinguent pas au sens où les parties de la quantité extensive se distinguent. Les parties de la quantité extensive se distinguent, toujours pour parler latin, pour notre joie: « partes extra partes », chaque partie étant extérieure à l'autre partie. Il n'en est pas ainsi des degrés de puissance. S'ils se distinguent, ils ne se distinguent que du dedans et la distinction interne [13 :00] consiste en un « se distinguer », en un « en train de se distinguer ».

A cet égard, pour ceux que ce point intéresserait, il y a un bon article de Marie-Claire Galpérine, sur le temps chez Damascius [« Le Temps intégral selon Damascius »] où elle insiste sur cet « en train de se distinguer » -- les Grecs ayant la forme pour indiquer ça, ils ont une forme pronominale qui s'appelle le réfléchi -- [Pause] qui est dans *Les études philosophiques*, revue obscure mais sérieuse, *Les études philosophiques*, juillet 1980, [14 :00] qui est un des rares textes récents en France sur Damascius. Oh ! Oh... oh...

Vous m'accordez donc cette distinction interne, si mystérieuse qu'elle soit. Voilà que ces degrés de puissance se distinguent, oui, mais ils se distinguent du dedans. Voyez que c'est une manière de concilier, et Plotin dira la même chose, pour les âmes. Les âmes se distinguent et de l'âme universelle et des unes des autres, oui mais d'un type de distinction très particulier, qui n'est pas une distinction externe. Elles communiquent du dedans, et elles sont perpétuellement emprises dans l'acte de « se différencier », dans une espèce de « se différenciant », le « se différenciant » de l'âme, le « se différenciant » qui est la distinction [15 :00], la distinction interne. Bon.

Alors je dis juste, le *nûn* consiste dans l'acte, dans l'acte-puissance, dans la puissance-acte par laquelle un degré de puissance, et notamment l'âme, puisque c'est au niveau de l'âme que tout se décide, et avant tout l'âme, se distingue. Se distingue de quoi? Eh bien, se distingue et des degrés supérieurs et des degrés inférieurs, et des puissances supérieures et des puissances inférieures. Donc, nous dirons que le *nûn* est la puissance-acte par laquelle [16 :00] l'âme se distingue sur un mode... sous un mode de distinction intrinsèque, sous un mode pronominal se distinguent des unités supérieures et des unités inférieures. Vous voyez que ça n'engage pas le temps, ça engage uniquement la série de -- comprise dans l'*aïon*, ah... seulement voilà -- si vous comprenez ça, que le *nûn* est fondamentalement l'acte de se distinguer comme le « se distinguer », le « en train de se distinguer », par-là même le *nûn* engendre le temps. D'où la thèse devient extrêmement simple, [17 :00] ça devient imparable, tout ça. Le temps, ce sera la mesure de la quantité intensive, la mesure du mouvement intensif de l'âme.

Bon, mais comment, du fait même qu'il est processus de « se distinguer », comment le *nûn* constitue-t-il le temps ? [Pause] Je reprends en simplifiant mon schéma, qui n'avait pas eu beaucoup de succès la dernière fois, [Rires] alors j'en reprends un petit bout du schéma. [18 :00] Voilà... [Deleuze se déplace avec un certain effort] Je me donne trois points: A, B, C [Deleuze écrit au tableau] En fait, c'est trois puissances. Donc c'est 1 sous une puissance, 1 sous une autre puissance, 1 sous une troisième puissance. Ça descend. Après c'est B. Mettons que ce soit l'âme. Vous vous rappelez le schéma. Je dis, « en quoi consiste le *nûn* de l'âme? ». C'est-à-dire, en quoi consiste le « se distinguer » de l'âme? [19 :00] Je ne dis pas en quoi consiste la distinction de l'âme? Il n'y a pas de distinction de l'âme, il n'y a qu'un « se distinguer » de l'âme. Alors en quoi consiste le « se distinguer » de l'âme? Il consiste, là je le fais, puisque, il consiste, on l'a vu, en ceci mais qui va nous donner une petite charmante [mot indistinct]. J'arrête là. [Pause]

Et, je continue [Pause ; Deleuze écrit au tableau] voilà. Les deux ne sont pas symétriques, voyons. Si bien, c'est très jolie, cette figure -- ils ne la font pas, c'est moi qui l'ai faite pour vous, uniquement, rien que pour vous -- Elle va devenir très jolie si j'ajoute un quatrième terme, D comme puissance encore inférieure. Car si j'ajoute un quatrième terme, en quoi consiste le *nûn* de C? [Deleuze écrit au tableau] [Pause] Le *nûn* de C consiste en ceci: [Deleuze écrit au tableau]. Voyez si c'est joli, parce que ça s'emboîte. Hein, c'est comme une série d'anneaux, qui

s'emboîtent... – non, je ne le sens pas [*Rires*] nos âmes s'épanouissent de là. [21 :00] C'est, c'est une figure mystique ça, vous comprenez? Il faut la vivre. Si vous la vivez, vous sauvez votre âme ; si vous ne la vivez pas, c'est la chute. [*Rires*] Pensez-y. [*Deleuze écrit au tableau*] [*Pause*]

Alors, bon, [*Pause*] c'est ça le « se distinguer » ! Et en quoi consiste-t-il? Chaque *nûn* est un « se distinguer », c'est le « se distinguer » de la puissance correspondante, c'est le « se distinguer » du degré de puissance considéré. Et ce « se distinguer » [22 :00] consiste en quoi? D'une part, il se penche -- tout est au pronominal -- il se penche vers un dehors, c'est-à-dire le dehors, c'est un dessous. Il se penche vers ce qui est en-dessous. [*Pause*] Il se penche, attention, hein ? C'est pour ça que, hélas, les dessins ne peuvent pas rendre compte. C'est un vecteur, ça. C'est pour ça que j'ai mis une petite flèche. Eh bien, mon âme, elle se penche vers ce qui est en-dessous. Chez Plotin, c'est... [*Deleuze écrit au tableau*] *pros allo*. [*Pause*] [23 :00] C'est le « pencher vers autre chose ». Elle « s'épanche », elle se donne, [*Pause*] et pourtant elle reste en soi. Elle est *nûn*, et elle reste dans son *nûn*. Elle se penche, et c'est, il suffit qu'elle se penche pour, d'une certaine manière, faire procéder de son inclinaison, elle s'incline, et par-là fait procéder de sa propre inclinaison, le degré inférieur. C'est, on l'a vu, la procession, ou le [24 :00] projet. [*Pause* ; *Deleuze écrit au tableau*]

Mais en même temps, elle reste en soi et elle se retient. Oui, parce que si elle tombait dans le degré inférieur, heh,... Elle se retient. Elle n'a même pas à se retenir. En se penchant *pros allo*, en se penchant vers l'autre, elle reste en soi. Ahhh, si bien que, si elle se penche, et si quelque chose procède de son inclinaison, il faut dire aussi qu'elle revient à soi en même temps qu'elle se penche, [25 :00] en même temps qu'elle fait procéder quelque chose de soi, procession. En même temps qu'elle fait procéder quel... Voyez, procession des degrés de puissance... En même temps qu'elle fait procéder quelque chose de soi, elle revient sur soi. Elle revient sur soi, mais vous allez me dire: « Mais ce n'est pas ce que montre ce schéma ». Heh, heh, heh, évidemment ! Mais si ! Parce que, en revenant sur soi... Revenir sur soi, c'est nécessairement revenir sur ce dont elle procède elle-même, à savoir, le degré supérieur dont elle procède. Revenir sur soi, c'est revenir en soi sur ce [26 :00] dont on procède, [*Pause*] et c'est le mouvement de la conversion.

Et l'unité de la procession et de la conversion, ce sera la contemplation. Tout est contemplation. Nous sommes tous contemplation, puisque la contemplation, c'est la contemplation de ce qui vient après, en-dessous, procession. L'âme se penche. C'est la contemplation de soi-même, le retour à soi, le retour sur soi, et c'est la contemplation de ce dont soi-même on procède, c'est-à-dire [27 :00] le retour en soi, à ce dont on procède soi-même. Tout est contemplation.

Eh bien, on avance. Si le *nûn* est l'acte-puissance du « se distinguer », vous voyez en quel sens... C'est que, chaque *nûn* est comme l'auto-distinction d'une procession et d'une conversion, d'un élan et d'un retour, [*Pause*] d'une inclination, et d'une réflexion, [*Pause*] [28 :00] d'une attente, et d'un souvenir. [*Pause*] En d'autres termes, chaque *nûn*, [*Pause*] dans le mouvement de « se distinguer lui-même », distingue nécessairement quelque chose qui fonctionne comme un pur futur et quelque chose qui fonctionne comme un pur passé. Le *nûn* est la matrice du temps. Ah... [*Pause*] [29 :00]

Et ce n'est pas un des moindres paradoxes des néo-platoniciens que d'arriver à cette notion. Elle leur paraît... Alors Plotin, il ne l'analyse pas. C'est une espèce de philosophe-poète très grand.

C'est un philosophe-poète-professeur. C'est rare de réunir les trois. Je ne veux pas dire qu'il le dise formellement, mais c'est textes qui l'imposent complètement. C'est très curieux ; chez lui c'est toujours des synthèses qui définissent les âmes. Et vous voyez que c'est bien l'idée du « se différenciant », du « en train de se distinguer ». [Pause] L'âme se définit par un acte synthétique -- Troisième Ennéade, [30 :00] Ennéade trois : c'est tout le thème de l'acte synthétique de l'âme. Et jamais ce ne sera dit, même par Kant, jamais ça ne sera dit aussi fort, que cette idée de l'acte synthétique de l'esprit et de l'âme. [Pause]

Le *nûn* est réellement une synthèse. Or, c'est la synthèse qui divise. En effet, l'acte synthétique, c'est le « en train de se distinguer », et le « en train de se distinguer » opère la distinction perpétuellement en train de se faire entre un passé et un futur. Qu'est-ce que c'est « une synthèse qui divise » ? C'est très curieux, ça. [31 :00] Ça a un nom, ce n'est pas après tout, ce n'est pas impossible, ça a un nom, c'est qu'on appellera en logique et dans la théorie du syllogisme, on appellera ça « une synthèse disjonctive ».

Et la théorie du syllogisme - il faudra que je fasse ça, une année -- la théorie du syllogisme distingue -- et ça sera très important, jusque encore chez Kant -- trois grands types de syllogismes, dont l'un est dit « catégorique », du type « tous les hommes sont mortels » ; [Pause] dont l'autre est dit « hypothétique », [32 :00] du type « s'il fait jour, il fait clair » ; [Pause] et dont le troisième est dit « disjonctif », [Pause] du type « le vivant est ou bien immortel, ou bien mortel ». [Pause]

On pourrait dire que, là alors en simplifiant beaucoup, on pourrait dire que Aristote est le grand théoricien du syllogisme catégorique. [Pause] [33 :00] On pourrait dire, en simplifiant moins, toute la théorie de la substance aristotélicienne est subordonnée au syllogisme catégorique, bien que Aristote fasse aussi la théorie des autres syllogismes. Mais précisément, ce n'est pas par hasard que, la catégorie fondamentale chez Aristote, c'est celle de substance à laquelle correspond le syllogisme catégorique. Ceux qui ont fait une très grande théorie du syllogisme hypothétique, ce sont les Stoïciens grâce à une théorie des événements qui leur est toute particulière. [Pause] Comme les cases de la pensée sont toujours remplies puisque Dieu existe, [34 :00] eh ben il restait le syllogisme disjonctif, la grande théorie du syllogisme disjonctif élaboré par les néo-platoniciens.

Vous me direz Platon, qu'est-ce qu'il avait, lui? Eh ben, il était le premier. Ce n'était pas clair. L'idée de synthèse n'est pas encore chez lui dégagée de celle de l'analyse. Platon est sans doute le plus grand théoricien de l'analyse. Alors là, ça serait comme, ça devient tellement schématique que c'est trop beau -- non, c'est trop, c'est trop mal, quoi, hein ? -- Platon, grand théoricien de l'analyse, Aristote, grand théoricien de la synthèse catégorique ; Stoïciens, [35 :00] synthèse hypothétique, ahh... néo-platoniciens, synthèse disjonctive. Voilà, tout est clair, empaqueté, voilà. Lamentable ! [Rires] Bon, alors. [Pause]

Voyez en quel sens je peux dire: le *nûn* est constitutif, dans son acte-puissance synthétique, procession-conversion, le *nûn* est constitutif d'un temps originaire: [Pause] le futur pur de la procession, le « se pencher vers », [36 :00] et le passé pur de la conversion. En fait, d'où vient le privilège du passé que je signalais la dernière fois ? Mon schéma en rends très bien compte : le privilège du passé vient de: rien ne marcherait, rien ne fonctionnerait de l'ensemble si la

conversion ne dépassait la procession en ce sens que, elle ne remonte pas au terme dont est partie la procession, mais elle remonte toujours au terme supérieur. [*Pause*] Donc, la vraie matrice du temps, c'est la conversion, hein ? Enfin, c'est... Voilà. C'est le premier point.

Alors quand je dis « passé pur » et « futur pur », comprenez ce que je veux dire. Je veux dire que [*Pause*] [37 :00] il ne faut pas confondre ça avec « ce qui a quelque chose qui serait passé ». Je peux dire ce qui est passé ; je peux dire ce qui est futur, ce qui est à venir, mais à quelle condition je peux dire ce qui est passé ou ce qui est à venir ? Je ne peux le dire que si je dispose d'une forme du passé et d'une forme du futur. C'est ce que j'essayais d'expliquer la dernière fois. Il y a des présents qui passent -- ça on ne sait pas encore, mais je devance -- il y a des anciens présents, mais, rendez-vous compte ! C'est prodigieux que je les saisisse comme du passé. Si je ne disposais pas d'une forme de passé, [38 :00] mais je ne saisis pas ce qui passe comme du passé, ou je ne saisis pas ce qui est passé comme du passé.

Il faut que j'aie la forme au passé. Ce qui n'est pas encore, je le saisis comme avenir, oui, je le saisis comme avenir, ce qui n'est pas encore. À une seule condition, c'est que j'aie une forme d'avenir dans laquelle je coule ce qui n'est pas encore. Mais cette forme de passé pur, cette forme de passé pur, c'est ce que j'essayais de dire en disant la dernière fois : je saisis mes anciens présents comme passés, mais jamais je ne saisis mes anciens présents comme passés si je ne disposais d'un passé qui n'a jamais été présent. C'est forcé. En d'autres termes, jamais [39 :00] ce qui est passé ne peut rendre compte de la forme du passé sous laquelle je la saisis.

C'est cette synthèse du *nûn*, en tant que synthèse disjonctive et en tant que constitutive d'un temps originaire. Le temps originaire, c'est le temps qui ne cesse de se distinguer à chaque *nûn*, suivant chaque *nûn*, en passé pur et futur pur. C'est ça le temps originaire, [*Pause*] un passé qui n'a jamais été présent, un futur qui ne sera jamais présent. J'ai besoin de ça pour saisir les prochains présents comme futurs, et les anciens présents comme passés. [40 :00] Voilà, donc je peux dire maintenant: [*Deleuze écrit au tableau*] le *nûn* est la constitution d'un temps originaire. [*Pause*] Et si on me dit « C'est Kant qui a dit ça », je dis, oh ben non, ça non, non. Or Heidegger dit « Kant a dit ça », alors ce n'est pas notre faute. Et avec un grand respect, il faut dire : Eh bien non, ce n'est pas Kant qui a dit ça. Kant l'a peut-être redit, il a peut-être changé complètement le sens de ce qu'il redisait... [*Interruption de l'enregistrement*] [40 :49]

Eh ben, pourquoi il faut un second point ? Pourquoi que ça ne s'arrête pas là ? [41 :00] Ah... C'est ça qu'il y a de bien, parce que je ne cesse de vous dire hein ? Vous, vous pouvez arrêter là où vous voulez, hein ? Si vous en avez assez, vous arrêtez là, je vous dis c'est très bien. Ça me suffit. Ça me suffit, je n'ai pas besoin de... très bien. Je trouve ça très légitime moi ; un bout, quoi, vous prenez un bout. Ah... De préférence celui que vous comprenez, mais la perversité est telle que, généralement, on choisit le bout qu'on ne comprend pas.

Pourquoi que ça ne s'arrête pas là ? Eh bien parce qu'il y a cette histoire qu'on essaie de se cacher. Je ne sais pas si vous le sentez, qu'on essaie de se cacher parce qu'on en a, on en a très peur. C'est une peur qui nous pénètre, c'est une peur abominable, et cette peur, on ose à peine la désigner. C'est que depuis le début, ce qui nous soucie, [42 :00] c'est cette histoire de zéro. C'est qu'il y a un zéro, tout à fait en bas, là. [*Deleuze indique le dessin au tableau*] Peut-être que, à la limite, peut-être que c'est une limite, ce zéro ? Mais enfin il est là. Il y a un zéro tout en bas de la

série. [Pause] Et ça alors, on aimait bien et c'est pour ça que, qu'on le veuille ou non, on est toujours amené à gagner du temps avant d'affronter ce zéro. Qu'est-ce qu'il vient faire, et qu'est-ce qui va se passer à cause de lui ?

C'est ça mon deuxième point, c'est le retour du zéro. On se l'est donné, [43 :00] d'accord, on se l'est donné, mais qu'est-ce qu'on va en faire, ou plutôt qu'est-ce qu'il va nous faire, une fois qu'on se l'est donné ? Du coup, vous allez me dire, ah mais pourquoi vous vous l'êtes donné ? On ne pouvait pas faire autrement. On ne se l'est pas donné. Rien ne tenait si on ne se le donnait pas. Et pourquoi, rien ne tenait si on ne se le donnait pas ? Mais parce qu'il était aussi important que le, que à l'autre bout de la série, [Deleuze indique le schéma au tableau] ce qu'on a appelé le 1 puissance grand N, c'est-à-dire, le 1 au-delà de l'Un. Le 1 plus profond que l'Un, le sans-fond, la source de la lumière. [44 :00] – [Bruit de quelqu'un qui arrive] Vous êtes en retard... [Rires] [Pause] Ah... [Bruit de la porte]

Il fallait bien se le donner. Pourquoi ? Vous vous rappelez ce que c'est que le mouvement intensif ou la quantité intensive ? C'est ce dont la multiplicité est saisie comme Un. Ça, ça nous convient. C'est ce dont la multiplicité est saisie comme Un, par opposition à la quantité extensive, où la multiplicité est saisie comme tout, et pas [45 :00] comme Un. C'est-à-dire c'est ce dont la multiplicité est saisie comme degré de puissance, comme Un sous une puissance. [Pause] Or, cette multiplicité qui ne peut être saisie comme Un, ne peut être saisie comme Un que par sa distance indécomposable à zéro, indécomposable à zéro. Donc, on ne pouvait pas échapper au zéro. C'est toute la quantité intensive, et c'est tout le mouvement intensif qui se passe entre 1 et zéro, par opposition à la quantité extensive, un, deux, trois, quatre, cinq, six, sept, petit n. La quantité intensive me demande une binarité du type un-zéro, une fois dit que le Un passera par toutes les [46 :00] puissances. Mais chaque fois, la multiplicité de la quantité intensive comprise comme Un -- comprise comme Un dans quoi ? Dans le *nûn* -- chaque fois, cette multiplicité ne pourra être évaluée que par la distance du degré de puissance à zéro. [Pause]

Donc, zéro, je ne pouvais pas y échapper. Et pénétré de l'idée que je ne pouvais pas y échapper, encore une fois, on a gagné du temps. On ne l'a pas perdu, mais on a gagné du temps avant d'affronter ce zéro, car qu'est-ce que ça veut dire ce zéro ? Et je disais la dernière fois, comprenez que, plus nous descendons [47 :00] la série des puissances, plus la multiplicité virtuelle contenue dans chaque degré de puissance, dans chaque unité, plus cette multiplicité virtuelle tend à devenir actuelle. C'est-à-dire plus le « en train de se distinguer », c'est-à-dire la distinction interne, plus la distinction interne tend à apparaître comme une distinction extérieure, toute faite et non pas en train de se faire -- une distinction extrinsèque d'après laquelle les termes [48 :00] deviennent extérieurs les uns aux autres --, plus je descends l'échelle, plus les distinctions internes font place à des distinctions qui tendent à être extérieures. Je traduis là, je peux traduire parce que là on est resté longtemps là-dessus : plus les figures de lumière [Pause] laissent place -- imaginez, c'est très progressif ; c'est même, c'est assez comme dans un rêve -- plus les figures de lumière laissent place à des figures rigides. La figure rigide, c'est le régime de la distinction extrinsèque. Là le tableau, là le mur, là la chaise. C'est des distinctions extrinsèques, ça, [Pause] [49 :00] où je compte : un, deux, trois, quatre, cinq.

Est-ce que je pouvais faire ça pour les âmes ? Non, oh non, oh non ! [Pause] Les âmes, elles étaient prises dans le mouvement du « se distinguer », je ne pouvais pas dire un, deux, trois,

quatre. Bon alors, mais plus je tends vers mon zéro, plus les figures rigides géométriques vont remplacer les figures de lumière. Plus le rigide, plus les limites vont se former, c'est-à-dire c'est toute la distinction interne qui vacille au profit d'un autre régime de la distinction. C'est, si l'on veut, le règne, [50 :00] ce qui se dessine, et ce que j'aperçois à travers les figures de lumière, ce que j'aperçois à travers une figure de la lumière, ce sont ces formes rigides. [Pause] Alors bon, autant dire : plus la chute idéale tend à devenir une chute réelle. Et c'est ça que signifiait, le zéro. Le zéro signifiait -- le zéro était un ricanement abominable -- il signifiait, tu crois tomber idéalement comme la lumière du soleil ; tu ne sais pas que tu es déjà pris dans une chute réelle. [51 :00]

En effet, qu'est-ce-que c'était la chute idéale? La chute idéale, c'était la distance indécomposable d'un degré de puissance à zéro. [Pause] La lumière tombe. La lumière tombe, ça ne veut pas dire qu'il faut que je la ramasse. Ça veut dire qu'elle reste en haut. La chute de la lumière est le prototype de la chute idéale. [Pause] C'était la procession-conversion. Il n'y avait pas du tout chute réelle, puisqu'en même temps que la procession se faisait, la conversion l'empêchait d'être une chute réelle [Pause] et la reprenait en même temps qu'elle se faisait. La conversion [52 :00] ne venait pas *après* la procession. Il faut bien rendre tout ça simultanément. Alors, bon, voilà, plus on s'approche de zéro, eh bien, plus tout ça est menacé. Ce qui pointe, à travers les figures de lumière, c'est les figures rigides contre lesquelles je me cogne, blessantes. C'est l'ordre des corps, c'est la chute réelle de mon âme dans un corps, hein ? Voilà.

Mais vous allez me dire, si vous m'avez suivi, vous allez me dire : bon, acceptons même ça. Mais pourquoi le règne ? On voit bien, à la rigueur, que le règne des distinctions extrinsèques ou des figures géométriques rigides ; [Pause] [53 :00] on voit bien, à la rigueur, que c'est le règne de la matière et de l'espace. L'espace, ce sera la forme de l'extériorité. La forme des distinctions extérieures. C'est dans l'espace que je peux dire « la table n'est pas la chaise ». L'espace, c'est le réceptacle des corps, « partes extra partes », dans l'extériorité de leurs parties.

Donc je peux dire, tout ça, d'accord, c'est la matière en tant qu'elle remplit l'espace, en tant qu'elle s'étend ou même pas qu'elle s'étend, elle, elle ne s'étend pas. C'est l'âme qui s'étend en procédant. Je dirais de la matière qu'elle est étendue dans l'espace. [54 :00] Pour parler toujours latin, ils font très bien la distinction, ce n'est pas de *l'extensio* -- *l'extensio*, ce serait la procession ; l'âme prend une *extensio* en se penchant -- c'est *l'extensum* : l'étendu, participe passé. Alors bon, que ce soit tout ça matière... Mais en quoi c'est zéro ? Là ils vont vite quand même, hein ? Ils vont vite parce que je pense que tous les Grecs comprenaient déjà, mais nous, on a besoin de faire semblant de ne pas être les Grecs, ah alors... Pourquoi est-ce qu'ils appellent ça « zéro » alors que quand même quelque chose ? C'est peut-être mauvais, ces figures rigides, mais enfin c'est quelque chose, cette matière, c'est quelque chose. Comment ils peuvent assimiler ça au degré [55 :00] zéro ? [Pause]

Eh ben oui, écoutez-moi bien : il suffit de faire une petite conversion. Quand ils disent c'est le degré zéro, c'est le zéro, c'est le non-être, qu'est-ce qu'ils veulent dire ? Je crois que ce n'est pas bien dit, pas bien expliqué dans les manuels. On dit : « la matière pour les Grecs, c'est le non-être », bon. Ce n'est pas ça du tout. La matière, c'est quelque chose, c'est parfaitement quelque chose. Les corps rigides, c'est parfaitement quelque chose. Les corps rigides, c'est quelque chose du point de vue de la matière et de l'espace. Si ça peut être dit zéro, c'est donc d'un tout autre

point de vue. De quel point de vue? Notre réponse, on l'a: du point de vue du temps. [56 :00] Si vous ne temporalisez pas, vous ne voyez pas pourquoi matière et corps rigides égalent zéro. Pourquoi la distinction extrinsèque, c'est zéro? Il faut le mettre dans le temps.

Ça veut dire quoi? [Pause] Ça veut dire que la temporalité propre à la matière et au corps rigide, c'est le présent qui passe, [Pause] le présent qui passe. [57 :00] Il y a la table. Je détourne les yeux, il y a le mur, la table, le mur. Je sais que, au dehors, il me faudrait du temps pour y aller, il y a le petit jardin. C'est délicieux, et puis il y a le boulevard dangereux, tout ça, ceci cela. Ah là, on est à l'abri dans la figure rigide de cette classe. Et si je sors, ah bon, d'accord. Le présent passe ; ça veut dire quoi le présent qui passe ? [Pause] Ce qui passe de ce point de vue, [58 :00] ce qui n'est plus, c'est zéro, ce qui n'est pas encore du point de vue du temps. Ce qui n'est plus, c'est zéro. [Pause] Ce qui n'est pas encore, c'est zéro. Ce qui est, c'est zéro. Pourquoi? Parce que c'est la limite entre un « pas encore » et un « ne plus ». C'est ce que dira St Augustin dans des termes merveilleux. [Pause] [59 :00]

Mais ces deux temps, le passé et l'avenir, ne les confondez pas avec le passé pur et l'avenir pur tel qu'on vient de voir, hein? Ça veut dire ce qui est passé et ce qui est à venir. Mais ces deux temps, ce qui est passé et ce qui est à venir, comment sont-ils, puisque ce qui est passé, n'est plus, et que ce qui est à venir n'est pas encore ? Le présent même, s'il était toujours présent sans se perdre dans le passé, ne serait plus temps, il serait éternité. Donc si le présent, pour être temps, doit se perdre dans le passé, comment pouvons-nous affirmer qu'il « est », lui aussi, puisque l'unique raison de son être, c'est de n'être plus ? De sorte qu'en fait, si nous avons le droit de dire que le temps « est », c'est parce qu'il s'achemine au non-être... [Interruption de l'enregistrement] [59 :50]

Partie 2

[Pause] [60 :00] Bon, peu importe, ouais. Mais qu'est-ce que c'est, ce présent qui passe ? Limite d'un « pas encore » et d'un « ne plus », qu'est-ce que c'est ? Comme il vient de dire, il s'achemine au non être. C'est un « évanouissant ». C'est un évanouissant. C'est une limite de temps, limite entre un « ce qui est passé » et un « ce qui est à venir ». C'est une limite aussi proche de zéro qu'on voudra. Vous me direz bon, il ne faut pas introduire les différentiels. Pourquoi il ne faut pas introduire les différentiels pour les Grecs ? Parce qu'ils ignorent les différentiels, les quantités dites [61 :00] évanouissantes. Non, ils ne les ignorent pas, simplement ça n'a pas à l'allure du calcul dit infinitésimal ; c'est à l'allure de quelque chose qui existe parfaitement chez eux et qu'on appelle dans nos géométries la « méthode d'exhaustion » et qui comprend toute une théorie des limites et de l'approche d'une limite. Donc, je peux dire, c'est, en effet, un pur évanouissant. [Pause]

Mais, bon Dieu, ce présent pur évanouissant, pure limite entre ce qui n'est pas encore et ce qui n'est plus, donc en ce sens, pur non-être, qu'est-ce que c'est ? C'est un instant aussi. C'est un « instant ». C'est un instant, seulement cet instant n'est pas le *nûn*. [62 :00] Cet instant n'est pas un *nûn*, ça, évidemment. Le *nûn*, c'était l'instant privilégié. J'ai essayé de commenter ce que voulait dire « privilégié ». Je dirais : c'est l'instant qui est le présent qui passe. Ce pur évanouissant, c'est quoi ? C'est l'instant quelconque. C'est l'instant quelconque. Ce qui est zéro, c'est l'instant quelconque. [Pause]

Voilà, maintenant j'ai deux instants. Comment ça se fait? D'où est venu cet instant quelconque, cette histoire de zéro? On a vu qu'on ne pouvait pas y échapper. La réponse facile mais globale, ce serait: d'accord, le *nûn* opère une synthèse. Et dans la synthèse qu'il opère, [63 :00] il distingue un passé pur et un futur pur, par là ils fondent un temps originaire. Mais en même temps, il doit se réfléchir dans un instant d'une toute autre nature. Et ça, c'est la mauvaise réflexion. [Pause] Cet instant d'une toute autre nature, c'est l'instant quelconque, le présent qui passe, le non-être ou le pur évanouissant.

Et vous comprenez pourquoi il doit bien se réfléchir avant? C'est parce que c'est sur ce présent qui passe qui va s'exercer la synthèse. La synthèse du *nûn* en tant qu'un instant privilégié va s'exercer sur l'instant qui passe en tant qu'instant quelconque. Ou du moins si ça se faisait [64 :00] ainsi, on serait sauvé, et quand on est sauvé, c'est que ça se fait ainsi. C'est la seule manière de conjurer le zéro ; le zéro est réel. La seule manière de conjurer le zéro, c'est-à-dire la course au néant de l'instant quelconque. Le zéro, c'est exactement ça: la course au néant de l'instant quelconque. La course au zéro, la course à zéro, la course au néant de l'instant quelconque, c'est ce qu'on appellera le « temps dérivé », le présent qui passe, le pur évanouissant. [Pause] Eh bien, de deux choses l'une. Voyons la première qui est la plus dure: la synthèse du *nûn* s'exerce sur [65 :00] le présent qui passe. [Pause] Je suis sauvé, sauvé, sauvé. [Pause] Ce n'est pas facile, hein? Il ne faut pas mener n'importe quelle vie pour ça ; ça ne se fait pas dans la tête. Ça se fait grâce à une vie exemplaire, une vie véritablement néoplatonicienne qui est la vie de la contemplation. [Pause]

Bon alors, pourquoi je suis sauvé? Je suis sauvé parce que -- réfléchissez bien -- [Un bruit de grincement s'étend à l'extérieur] Ah non! [Pause] Ah! C'est à côté ? [66 :00] [Rires ; bruits des étudiants]... Enfin, on doit faire pire, nous ! [Deleuze rigole] Oui, ça me gêne, hein? C'est vraiment... -- Pourquoi qu'on est sauvé? Je ne sais plus, moi. Enfin, ça va de soi, quoi. [Rires] On est sauvé parce que l'instant qui passe, s'il arrive à être soumis à la synthèse du *nûn*, à ce moment-là, les anciens présents, les présents passés ne sont plus rien, ils ne sont plus « plus rien ». [Pause] Ils remplissent le passé [67 :00] pur [Pause] sur une certaine longueur. [Pause] A savoir, ils remplissent le passé pur autant, pour autant que j'ai de souvenirs, et les instants à venir remplissent le futur pur pour autant que j'ai d'attente. Si bien que le présent qui passe reçoit une mesure -- c'est-à-dire le temps originaire reçoit une mesure -- du temps dérivé... Non! Merde! Rhaa [Grognement de Deleuze] ... Le temps dérivé reçoit une mesure du temps originaire si bien que je peux dire deux choses: le temps originaire est à [68 :00] la fois le nombre du mouvement intensif et la mesure du temps dérivé. Et je pourrais parler, à ce moment-là, d'un temps plus ou moins... d'un temps dérivé, un temps dérivé plus ou moins long suivant que je serai capable, par le *nûn*, d'englober plus ou moins d'anciens présents -- de présents qui ont passé -- et d'anticiper plus ou moins de futur -- des présents qui ne sont pas encore là. -- Donc, je serai sauvé. [Pause] J'aurai soumis le présent dérivé à l'ordre du temps originaire. [Pause] [69 :00]

Ou bien -- et alors là -- ou bien, [Pause] ou bien, c'est la chute réelle : le *nûn* se relâche. [Pause] Il reste avec son passé et son futur pur, mais son passé pur et son futur pur restent vides. [Pause] Il tombe dans son double. Il se réfléchit dans l'instant quelconque, dans le pur évanouissant. Et dans ce pur évanouissant, il se réfléchit, il se défait. [Pause] Et je cours d'objet en objet, oubliant [70 :00] l'objet précédant, incapable de prévoir le suivant. Je cours, je cours, mais comme le présent qui passe, je cours au tombeau, je cours au non-être. Perdu. [Pause]

Triomphe du temps dérivé. Le temps dérivé a secoué son modèle. Il s'est libéré du joug du *nûn*. Il s'est affranchi, à quel prix ? Nous entraîner à la mort. Nous courons, nous nous agitions. Nous nous agitions dans l'évanouissant. Nous ne cessons de nous évanouir d'objet en objet. [71 :00] Et les uns appelleront ça « la dissipation de l'âme » et les autres appelleront ça « la distentio de l'âme », et les autres appelleront ça « le divertissement de l'âme ». Ils le décriront très différemment, mais ce sera toujours sous le signe d'une seule et même peur, la peur liée au temps dont parlait [Paul] Claudel. [*Il s'agit de l'œuvre de Claudel, L'art poétique (Paris : Mercure de France, 1907), considérée par Deleuze dans la séance précédente*]. Et la peur liée au temps dont parlait Claudel, c'est la révélation du néant de la créature. Et cette peur va augmenter quand on passera du néoplatonisme au christianisme et va prendre une proportion énorme. Et la peur du temps, c'est très précisément l'angoisse que le temps dérivé se soustrait à l'ordre du temps [72 :00] originaire. Ou, si vous préférez, la peur panique que l'instant quelconque destitue l'instant privilégié, destitue le *nûn*. [Pause]

Je suis sûr que vous avez compris du fond de votre âme. De toute manière, si vous n'avez pas compris du fond de votre âme, ce n'est pas la peine que je recommence puisque ça ne peut être compris que du fond de l'âme. [Rires] Ah voilà. Et si vous n'avez pas compris du fond de l'âme, c'est que ce sont d'autres philosophies qui vous conviennent, donc, de toute manière aucune importance ni pour vous ni pour moi.

Mais, dernière confirmation et j'en aurai fini. J'en fais un troisième point uniquement d'appui. Ce serait bien alors -- si ce que je dis est un peu vrai -- il faudrait que dans la terminologie, il y ait un mot qui se distingue du *nûn*. [73 :00] Si le *nûn*, c'est l'instant privilégié, comment pouvons-nous parler de l'instant quelconque les Grecs? C'est rigolo ; ils ont un mot. Ils ont un mot -- mais là aussi, ne faites pas dire que ça veut dire « instant quelconque », car ce sera un de ces sens. -- Et c'est un très beau nom, très difficile à prononcer. Alors je vous le dis parce qu'il faudra vous exercer. Et là, pour le traduire en français on peut, comme il a toutes sortes de sens ; c'est comme *nûn*, on peut toujours le traduire par le « maintenant » mais... [Pause] ah! Comme il est long en plus... [Rires ; *Deleuze écrit au tableau*] -- Ça c'est le mot de la perte ; le mot du salut, c'est le *nûn*, et le mot de la perte, c'est: [Pause] [74 :00] – avec accent grave là -- « exaiphnès », « exaiphnès » [ἐξαίφνης]. Et « Exaiphnès », qu'est-ce que ça veut dire dans les dictionnaires, dans le langage courant grec? Ça veut dire « le soudain ». C'est un adverbe, c'est un substantif, ça veut dire « soudain », « brusquement » ; « soudain, « brusquement ».

Mais voilà que Platon [75 :00], Platon écrit un texte sublime qu'il appelle le *Parménide*. Et voilà que le *Parménide* est un texte que pour les néoplatoniciens sera un texte de base, de référence, au point que les grands textes des disciples de... les plus grands textes qui nous ont été conservés, en tout cas, des disciples de Plotin, cette fois de Plotin, s'intitulent et se présentent comme des commentaires du *Parménide*. Il nous reste deux magnifiques commentaires du *Parménide*, que les commentateurs modernes généralement n'ont fait que recopier -- ce qui n'est pas très, très fatigant, mais ils ne l'ont pas toujours dit d'ailleurs --, c'est un commentaire du *Parménide* fait par Proclus [76 :00] et un commentaire du *Parménide* fait par Damascius sous le titre *Des Premiers Principes*.

Or, le *Parménide*, si vous le lisez un jour, si vous regardez même comment c'est constitué, vous verrez que c'est un livre assez dément puisque il développe tout un ensemble de paradoxes --

c'est le grand développement des paradoxes platoniciens -- et qu'il emploie une méthode très curieuse. Il porte sur l'Un, qu'est-ce que l'Un ? [*Deleuze écrit au tableau*] Il procède par hypothèses. [*Pause*]

Première hypothèse -- je ne vais pas vous les dire toutes parce qu'il y en a beaucoup, beaucoup ; je vous en dis les trois premières parce que c'est elles qui m'intéressent pour finir ce point -- : [77 :00] si l'Un n'est pas, au sens de « supérieur à l'être », si l'Un est plus que l'être, qu'est-ce qu'il faut en conclure ? Vous voyez tout de suite, si l'Un est supérieur à l'être, la première chose qu'il faut en conclure c'est qu'il n'est pas. Mais alors qu'est-ce que ça veut dire « l'Un n'est pas » ? Ça correspond -- vous pensez si les néoplatoniciens étaient contents! -- Ça correspond à l'Un puissance grand N. Il va en sortir toutes sortes de paradoxes délicieux.

Deuxième hypothèse: si l'Un est, qu'en résulte-t-il ? Vous voyez tout de suite : si l'Un est, la première conséquence c'est qu'il est deux, -- c'est embêtant pour l'Un -- [78 :00] Si l'Un est, c'est forcément il est deux puisque quand je dis « l'Un est un » et quand je dis « l'Un est », je dis deux choses. Et ce n'est pas de la même manière qu'il est un et qu'il est. Donc, si je dis « l'Un est », je dis: il est deux. S'il est deux, je ne suis pas sorti de l'affaire parce que ça va bondir ça, bon. En tout cas, ça va mal, ça tombe mal. [*Rires*]

Troisième hypothèse : si l'Un est moins qu'être, si l'Un est inférieur à l'être, donc, là c'est encore pire ce qui se passe. Et puis, il y a quatre autres hypothèses, c'est-à-dire en tout, il y a sept hypothèses. On en reste aux trois premières. Je dis la seconde lance -- et je crois que c'est le lancement de la notion en philosophie, que c'est là que ça devient un concept philosophique -- lance l'idée du *nûn*, [*Pause*] [79 :00] le *nûn* étant précisément la synthèse. Voyez pourquoi c'est en seconde hypothèse, la synthèse de l'être et de l'Un [*Pause*] qui en tant que telle engendre le temps. Donc je crois -- sauf il faudrait examiner chez les présocratiques si le *nûn* apparaît chez eux, mais ça m'étonnerait ; je jurerais que non ; en tout cas, il peut apparaître comme mot au sens d'un mot ordinaire -- mais c'est Platon qui fait du *nûn* un concept philosophique. Bien.

Mais la troisième hypothèse nous livre... et c'est sans doute, Platon aussi parce que je ne crois pas que ça soit du tout de Héraclite. Enfin de Héraclite, qu'est-ce qui sait? Puisque il ne nous reste quasiment [80 :00] rien, mais quand même on sent un petit peu, il y a des moyens de se guider, vous comprenez, parce que quand Platon emprunte une notion à des prédécesseurs -- ce n'est pas que les Grecs n'avaient aucun sens de la citation, donc ils ne citent pas -- mais il prend un certain ton qui n'est pas le même que quand il forge lui-même une notion. Il prend un certain ton et notamment toujours un ton critique, qui est comme un clin d'œil pour guider le lecteur qui fait référence à une théorie déjà bien connue.

Dans la troisième hypothèse, il lance le concept de *exaiaphnès*, et qui n'est pas du tout comme le *nûn*, et qui est explicitement défini comme un évanouissant, comme un évanouissant, et comme l'instant quelconque dans le devenir. Vous voyez, c'est très différent ; [81 :00] ce n'est pas l'axe synthétique qui va constituer le temps. C'est l'instant dans le devenir. Alors, ça, je ne vais pas du tout le développer puisque ça nous entrainerait tout à fait ailleurs que notre recherche actuelle. Je ne dis pas que les deux notions chez Platon coïncident avec ce qu'on en a tiré, nous. Surtout ne mélangez pas. Je dis uniquement que Platon propose déjà une distinction entre les deux notions et que cette distinction, bien que très différente de celle que nous prétendons découvrir chez les

néo-platoniciens, que cette distinction est très intéressante pour l'avenir du néo-platonisme.
[Pause]

Alors, j'ai répondu à la question : en quoi le régime des distinctions géométriques, c'est zéro ? [82 :00] Et en quoi précisément nous y risquons notre salut ? Et là, je voudrais -- parce qu'ils sont imprégnés quand même de ces choses, pas de néoplatonisme forcément, mais d'une certaine conception très, enfin très, très « procession-conversion » -- je voudrais pour finir lire précisément, mon point, c'est toujours : essayer de vous faire comprendre qu'il est très normal de traiter le monde des distinctions rigides comme une espèce de néant ou comme une espèce d'introduction au néant, si on ne l'interprète plus en termes d'espace, mais en termes de temps. Voyez, c'était tout là ma remarque : le monde de figures rigides, si vous ne l'interprétez pas, si vous ne le maintenez pas strictement en termes d'espace et si vous y introduisez le temps, si vous [83 :00] l'interprétez en termes de temps, il vous mènera directement au pur néant.

Et je prends un romancier russe qui s'appelle [Mikhail] Saltykov, de la fin du 19ème, S-A-L-T-Y-K-O-V. Et je vous lis juste l'état d'un alcoolique, comme seuls les Russes savent le décrire... non, oui, [Pause] ça serait un bon sujet de thèse, je dis, si quelqu'un parmi vous veut faire une thèse là-dessus, la différence entre l'alcoolique russe et l'alcoolique américain dans les deux littératures, [Rires] ça, ce n'est pas du tout pareil, hein, pas du tout pareil, une fois dit qu'ils boivent beaucoup tous, hein ? Ce n'est pas comme les Français. Je ne parle même pas des Japonais [84 :00] avec le saké parce que là, c'est la catastrophe, quoi. [Rires] Et ben alors, on peut faire une thèse, la littérature comparée mondiale, l'alcoolique dans la littérature comparée mondiale. Mais enfin, le Russe tiendrait une place de choix.

Voilà, voilà le pauvre alcoolique de Saltykov, qu'est-ce qu'il dit ? [Pause] Écoutez bien: « Son esprit affaibli, s'efforçait de créer des images » -- il avait la nostalgie du *nûn*, il voulait se pencher au dehors [85 :00] -- « sa mémoire engourdit tendait de pénétrer dans la région du passé » -- il essayait de refaire encore la conversion, de rappeler le *nûn* à soi -- « ...mais ces images étaient décousues, absurdes, et le passé ne lui renvoyait aucun souvenir [Pause] ni amer ni joyeux, comme si un mur solide » -- figure rigide -- « comme si un mur s'était élevé une fois pour toutes entre lui et la minute présente. Devant lui, Stepan » -- il s'appelle Stepan -- « Devant lui, Stepan n'avait désormais que le présent sous forme d'une prison herméneutiquement fermée. » [86 :00] -- Ce n'est pas le présent de l'instant privilégié, ce n'est pas le présent du *nûn* -- « ...dans laquelle avait disparu sans laisser de trace et l'idée de l'espace et l'idée du temps. La chambre, le poêle, les trois fenêtres... » -- c'est ça les corps rigides -- « La chambre, le poêle, les trois fenêtres, le lit de bois qui grinçait, son matelas mince et aplati, la table et la bouteille que se trouvait dessus, son esprit ne cherchait pas d'autres horizons. » -- Donc, il est dans l'élément de la figure rigide. Quoi de plus géométrique, que toutes ces figures -- « Mais à mesure que le contenu de la bouteille diminuait, à mesure que sa tête s'échauffait... »... [Interruption de l'enregistrement] [1 :26 :50]

... forme géométrique fonde, mais ça n'est plus qu'au profit des figures de lumière. Elles tombent dans le noir, [87 :00] elles tombent dans le zéro. « L'obscurité elle-même disparaîtrait, et enfin sa place apparaissait une étendue parsemée de lueurs phosphorescentes » -- c'est du néant, ça -- « C'était le vide... » -- Ben il le dit, tant mieux... eh ben oui, il le dit, hein ? -- « C'était le vide infini désolé, n'émettant aucun son qui réveille à la vie. Plongé dans une lumière sinistre. Pas

une pensée, pas un désir » -- On dirait aussi bien, « pas un souvenir, pas une attente » -- « Devant ses yeux le poêle » -- Ah, il y a un retour à une figure rigide -- « Devant ses yeux le poêle. Sa pensée se remplissait si bien de cette image... » -- et évidemment il s'y accroche: l'objet quelconque ; il s'accroche à l'objet quelconque et l'objet quelconque, c'est l'objet [88 :00] qui se présente à l'instant quelconque -- « Sa pensée se remplissait si bien de cette image qu'elle ne recevait aucune autre impression. Puis, la fenêtre prenait place. » -- Voyez la succession des présents qui passent ; après le poêle, la fenêtre -- « Puis, la fenêtre prenait la place du poêle, la fenêtre, la fenêtre, la fenêtre. Il n'avait besoin de rien. » -- Je n'ai besoin de rien, de rien -- « Sa pipe se bourrait et s'allumait machinalement et lui tombait des mains avant qu'il eût achevé de la fumer. Il marmottait quelque chose mais il était évident que c'était seulement par habitude. Le mieux est de rester tranquille sans rien dire et de fixer un point. Il serait bon de se remettre à boire en ce moment. Il serait bon d'élever la température de l'organisme » -- pour rattraper un *nûn*, mais hélas tout *nûn* n'était... [89 :00] [*Rires*] la fin est rajoutée ... [*Rires*] Pardonnez-moi, je n'ai pas pu m'empêcher. Une dernière honnêteté m'a... Mais, en revanche tout le reste est bien dans le texte et montre ce passage de l'objet géométrique au néant, du point de vue du temps. Voilà.

Alors, vous comprenez ça? On a presque, on a fini un grand bout. Et je voudrais enchaîner, juste avant qu'on se donne un petit repos, je voudrais enchaîner parce que moi je connais -- ne voyez aucune vanité dans ce que je dis -- je connais assez bien les néoplatoniciens, en revanche Saint Augustin, je connais très, très mal.

Éric, là, qui travaille beaucoup et qui connaît très bien Saint Augustin. Alors, ma question à Éric [90 :00] c'est: tout comme tu avais fait, tu avais fait une merveille pour l'histoire de la grande crise d'Aristote, là, le temps de la chrématistique par opposition au temps de l'économie, je voudrais là que tu enchaînes sous la forme : est-ce que Saint Augustin, d'après toi, se coule dans ce schéma dans une certaine mesure ? Est-ce qu'à ton avis, c'est au contraire très différent ? Est-ce qu'on pourrait au moins s'entendre sur une position moyenne, qu'il renouvelle le schéma dans le sens du christianisme, mais qu'il en garde quelque chose d'essentiel? Voilà ce que je voudrais que tu dises. [1 :30 :50]

Éric Alliez : Oui. Moi, je me suis consacré en style télégraphique, [91 :00] je fais justement une espèce de squelette comparative d'un certain nombre des grandes positions entre Plotin et Augustin [*mots indistincts*] un certain nombre de [*mots indistincts*] que tu as faits.

Deleuze : Vous êtes bêtes d'arrêter, la machine, hein ? [*Deleuze s'adresse à quelqu'un près de lui, mais non pas à Hidenobu Suzuki, à qui nous devons tous les enregistrements que nous développons ici, car il continue avec l'enregistrement malgré le son très faible*] Vous arrêtez les machines parce que ce n'est pas moi qui parle mais c'est peut-être parce qu'elles ne prennent pas que... si tu peux parler le plus fort que tu peux, hein ?

Éric: Oui, et montrer parce que en fait c'est très curieux comme [*Propos inaudibles*] dans ma lecture de Saint Augustin et de l'*Ennéade* de Plotin [*Propos inaudibles*] j'ai cette impression que...

Deleuze: J'en vois qui fume, hein ?

Éric : J'éteins tout de suite. [Rires]

Deleuze : Celui qui parle a le droit de fumer, ça. [Rires] Les autres, non! On va s'arrêter, vous allez pouvoir fumer vraiment dehors, dans deux minutes, dans... [Alliez suggère une pause tout de suite] non, non, non! parce qu'on sera coupé d'attention... Il y a... Il y a juste...

Éric: J'ai cette impression que [*mots indistincts*] absolument hétérogène, [92 :00] et en même temps, qu'un certain nombre de propositions sont plus ou moins superposables, donc, de Plotin à Augustin. Donc, je crois que l'un des grands lieux communs dans l'histoire de la philosophie [*mots indistincts*] c'est effectivement le fameux néoplatonisme donc d'Augustin. Simplement ce que je voudrais montrer aussi, c'est que à travers un décalage qui me semble tout à fait irrésistible, c'est-à-dire le schéma me donne, d'une part et d'autre part, le même [*mots indistincts*] je crois qu'il y a une irréductibilité en définitif d'Augustin aux néoplatonistes, et effectivement Augustin annonce tout à fait autre chose du côté d'une nouvelle subjectivation du temps.

Alors, au niveau de cette espèce donc de squelette très, très schématique, bon, moi je partirai [93 :00] donc d'une citation de Plotin, et je crois que c'est une espèce de [*mot indistinct*] le traité dont on a abondamment parlé de la troisième Ennéade [*mots indistincts*], et Plotin écrit, « il suffit de dire que le mouvement pourrait cesser de n'avoir lieu que par intervalles dans le temps ». Or c'est précisément de là que part également Augustin dans le livre 11 des *Confessions* dans sa critique d'Aristote, et il va approfondir cette hypothèse en utilisant évidemment la tradition, disons, culturelles. Mais ce renversement est important par rapport à Aristote puisque chez Plotin comme chez [94 :00] Augustin, on en arrive à mesurer le mouvement d'un corps par le temps. La phrase est pratiquement dans le livre 11 des *Confessions* dont je vous révélerai plus tard les références. Bon.

Donc, ça ce serait le premier point, toujours de manière aussi télégraphique, et cette citation je crois que tu as donné [*mots indistincts ; il s'agit de l'Ennéade III, 7*] chez Plotin où on trouve : « La nature, curieuse d'action, qui voulait être maîtresse d'elle-même et être à elle-même, choisit le parti de rechercher mieux que son état présent. Alors elle bougea et lui aussi [se mit en mouvement] » -- lui aussi, c'est-à-dire « le temps reposant dans l'être » qu'on retrouve sous une forme évidemment complètement christianisée chez Augustin avec la fameuse thèse de [*Propos inaudibles*] donc « [le temps reposant dans l'être] se mit en mouvement et ils se dirigèrent [95 :00] vers un avenir toujours nouveau. » Donc, la première chose déjà que nous pouvons remarquer, c'est que également chez Augustin, il y a une approche du temps qui est définie d'abord par l'avenir à la quête de l'amour. Lui-même il est cynique comme chez Plotin dans une phrase, je crois, de la sixième Ennéade, à travers le manque, et on retrouve ma première remarque dans la troisième [Ennéade]. Bon, par contre chez Augustin, alors évidemment, on n'est plus du côté de cette chute idéale tout à fait [*mots indistincts*] et du côté de la chute réelle. Pour Augustin, au contraire, là aussi, ce n'est pas exactement une citation, enfin c'est pratiquement mot à mot, « Lorsque Adam eut opposé l'amour de soi à l'amour de Dieu, les hommes perdirent la stabilité dans la durée ». La stabilité dans la durée, bon, c'est donc [*mot indistinct*]. Bon, cela nous mène à mon deuxième point. [96 :00]

Deleuze: Tu me permets de te couper très vite parce qu'en effet, là c'est un point où tu as fondamentalement raison. Pour le christianisme, il n'y a plus de chute idéale. Ça, la chute idéale, est un concept très, très chrétien, très même, très anti-chrétien, que le christianisme ne peut pas supporter puisque c'est la négation de la création. C'est la négation de la création alors ça, si il y a un point où, en effet, le néoplatonisme n'aura aucun équivalent possible, c'est pourtant dans cette idée si admirable de la chute idéale. Là, je suis tout à fait d'accord.

Éric: [*Propos inaudibles ; il s'agit de quelques remarques sur cette distinction que Deleuze vient de soulever*] [97 :00] Ce qui est important aussi dans cette citation que je viens de donner... [*Propos inaudibles ; Alliez baisse la voix après l'interruption de Deleuze*] il s'agit, je crois, d'une spiritualisation du mouvement [*Propos inaudibles avec le bruit d'un avion*] ... Donc, dans cet idéal, la vie de l'âme dans la distension occupe le temps ; dire que le temps et la vie de l'âme se confrontant dans le mouvement dans lequel l'âme passe d'un [*mots indistincts*] ça ne nous laisse pas dire quelque chose, et on comprend pourquoi [*mots indistincts*]. Et si,...

Deleuze: Ça, c'est la synthèse, hein ? [98 :00] C'est la synthèse, c'est l'affinité synthétique.

Éric: Et si, considérant que l'antérieur et le postérieur sont dans la vie et le mouvement du ciel, on dit c'est elle le temps car le temps est quelque chose du mouvement. Si l'on refuse aussi d'y voir en nous quelque chose d'un mouvement plus réel, [*mots indistincts*] contient de l'antérieur et du postérieur. On commet une grande absurdité en accordant à un mouvement inanimé, l'antérieur et du postérieur, donc le mouvement du monde, et par conséquent, le temps, et en le refusant, à ce mouvement, à l'image duquel pourtant le mouvement inanimé [C1] existe à ce mouvement, d'où proviennent définitivement l'antérieur et le postérieur car le mouvement est spontané. Chacun de ses propres actes, il les produit l'un à la suite de l'autre, [99 :00] il engendre un passage de l'un à l'autre. [*Propos inaudibles*]

Deleuze : C'est-à-dire c'est le mouvement de l'âme qui est le premier parce que c'est lui qui constitue le postérieur et l'antérieur...

Éric: Il y a une territorialisation du mouvement, et je ne pense pas, là aussi, je crois que c'est un décalage plutôt différent [*mots indistincts*] en tout cas, je ne pense pas qu'on trouve le même mouvement chez Augustin. Je crois que le problème est tout à fait différent que chez [*mots indistincts*] [*Pause*]

Oui, le troisième point, bon, je m'excuse parce que je donne ces points de manière un peu [*mot indistinct*]...

Deleuze : Non, c'est bien, c'est bien, c'est bien. Il faut être un peu désordonné.

Éric : Le troisième point, c'est... là, je crois que l'origine néo-platonicienne est incontestable [100 :00] [*quelques mots indistincts*], une définition de l'éternité comme substance, et non plus comme attribut. Je crois que là, les références néo-platoniciennes d'Augustin sont absolument explicites, alors que, en général, il y a de la part d'Augustin un certain type de brouillage de l'origine néo-platonique.

Le quatrième point, c'est évidemment, là il faut que je sois tout à fait impartial, le rapport entre la *distentio* et la fameuse [*mot indistinct*], donc néo-platonicienne. Je crois que [*nom indistinct*] dans son commentaire au livre 11 des *Confessions* [*mots indistincts*], il me semble faire un très, très grosse erreur en [101 :00] spécifiant, par exemple, l'Augustinisme sur le fait de référer la *distentio* donc à la fin du triple présence. Je crois que là, l'origine néo-platonicienne et augustinienne est contestable, et ça, je crois [*mots indistincts*]. Donc, là, effectivement... alors, sur ce, le même décalage entre chute idéale et chute réelle, dans la mesure où la *distentio*, c'est aussi, et peut-être d'abord [*mots indistincts*] la chute réelle, c'est-à-dire que...

Deleuze : Tout à fait, oui.

Éric : Évidemment, la *distentio* fait de la chute la permission...

Deleuze: Parce que tu es d'accord, la chute idéale sera nommée *extensio* ?

Éric: Tout à fait.

Deleuze : Il y a une *extensio* de l'âme, c'est la chute idéale. La chute réelle, c'est la [102 :00] *distentio*.

Éric : Il est très curieux [*mots indistincts*] sur cette ambiguïté pour le christianisme d'imaginer la chute idéale, c'est cette distinction très, très importante [*mots indistincts*] entre ce qu'il appelle *expectatio futururum* et *extensio ad superiora*. Schématiquement, la *distentio*, c'est la quête [*mots indistincts*] vers le futur. [Deleuze : Oui, oui, oui] Le mouvement perpétuel [*mots indistincts*], la tentative désespérée [*mots indistincts*]. Or à la fin du livre 11 en se référant à un certain nombre de passages [*mots indistincts*], Augustin donc marque cette distinction entre *expectatio futururum*, c'est-à-dire le mouvement de quête perpétuelle vers le futur [103 :00] déterminé d'ailleurs par l'amour de soi, et d'un autre côté, l'*extensio ad superiora*, c'est-à-dire un mouvement d'un pur horizontal et vertical qui, d'une certaine manière, s'inspire du mouvement de la conversion néo-platonicienne, et effectivement, le terme-là, c'est *extensio*. Donc, bon, bien sûr, je ne veux pas dire que cesse la chute idéale et la chute réelle, mais je veux dire que si on veut essayer de trouver un mouvement comparable...

Deleuze : Un reste, un résidu de cette notion, ouais, ouais, ouais...

Éric : ... la distinction [*mots perdus dans les « ouais, ouais » de Deleuze*] Je veux dire, l'idée d'un « interne » dont tu avais parlé me semble intéressante [*mots indistincts*]. [Pause]

Bon, voilà une squelette [104 :00] tout à fait, tout à fait lamentable parce que c'est vraiment complètement maché...

Deleuze : Non, c'est quatre points de comparaison, oui, quatre points, à la fois, oui.

Éric : Par contre, il y a un décalage qui me semble assez [*mots indistincts*] effectivement un décalage entre chute idéal et chute réelle. On aurait la tentation de faire un parallèle entre, d'un côté, donc ce temps de l'âme [*mots indistincts*] le troisième Ennéade, et un temps [*mot indistinct*]

ou un temps relatif dont il parle, par contre, dans le sixième Ennéade. Donc, à cette citation-là, Plotin dit dans ce sixième Ennéade, pour moi, l'un des textes le plus [*mot indistinct*] [105 :00], c'est dans le sixième Ennéade, où Plotin a l'air de dire, et qui est très compliqué parce que dans l'*Ennéade*, [*mots indistincts*]. Alors [*mots indistincts*] l'espace et le temps sont sur le même plan si l'on considère les êtres dans leurs manifestations comme [*mots indistincts*].

Alors il est possible que le lieu et le temps sont des relations, le lieu parce qu'il est le contenant du corps, et le temps parce qu'il est la mesure du mouvement, c'est-à-dire l'intervalle entre son commencement et sa fin. Alors là, effectivement, on a l'impression que le mouvement de ce temps relatif, d'une certaine manière, un temps dérivé, on rejoint une problématique qui est, quand même, [*mots indistincts*] [106 :00]. Mais si, évidemment, on remonte les êtres à leur origine, [*mots indistincts*] nous nous apercevons que ceci n'est pas encore spatial, mais déjà temporel. Mais évidemment, ce n'est pas le même temps car dans l'âme, et comme le dit Plotin surtout dans le quatrième Ennéade, l'antérieur et le postérieur sont d'une autre manière plus dans les choses temporelles. Et bien sûr, ce temps de l'âme qui est le temps véritable, donc le temps relatif, mais une image [*mot indistinct*].

Bon, il y a, d'un côté, chez Plotin, ce mouvement entre un temps de l'âme et ce temps relatif, ce temps disons authentique, des phénomènes, le temps phénoménal. Or, chez Augustin, on voudrait dire qu'il se passe un peu la même chose puisque, enfin, [107 :00] il y a bien un parallèle assez surprenant entre le livre 11 des *Confessions* et le livre 11 de *la Cité de Dieu*. Dans le livre 11 des *Confessions*, donc, dans les *Confessions*, j'ai développé très brièvement, donc quatre exemples, le temps [*mots indistincts*] de l'âme, le temps donc comme *distentio* dans le triple présent, Augustin disant qu'il n'y a pas de passé, il n'y a pas de futur, il n'y a qu'un présent passé, et un présent [*mots indistincts*].

Par contre, donc, dans ce livre 11, ce chapitre 11 de *la Cité de Dieu*, [*Pause*] donc c'est 11, chapitre 4, [108 :00] si en effet, la vraie différence entre l'éternité et le temps est que le temps ne passe pas sans changements successifs tandis que l'éternité n'admet aucun changement, il ne voit que le temps n'aurait pas existé, ou n'avait fait des créatures déplace telle ou telle chose à un mouvent quelconque. Car ce changement, ce mouvement où tel élément et tel autre, ils ne peuvent exister ensemble, pour faire de la place ou se succèdent par des intervalles de durée ou plus courtes ou plus long, vont donner naissance au temps. Ainsi, puisque Dieu, dans l'éternité exclue le moindre changement, est le créateur et l'ordinateur des temps, comment dire qu'il a créé le monde après [*mots indistincts*] ?

Alors là aussi, de manière très, très [109 :00] différente, on voit bien un retour [*mots indistincts*], c'est-à-dire cette présence comme ça [*mots indistincts*] est ce qui me semble complètement différent, c'est que ce temps, loin d'être un temps dérivé comme dans le cas donc de Plotin dans la sixième Ennéade et d'une certaine manière dans [*mots indistincts*] ce que Augustin appelle le temps créature, le temps en tant que créature. Donc il y a une tension très étrange dans le [*mots indistincts*] entre, d'un côté, un temps créature et, d'un autre côté, donc, ce temps défini par la *distentio* de l'âme, là la *distentio* ennemie, mais le mouvement d'une certaine manière est [*mot indistinct*]. Donc je crois que le rapport à Aristote est tout à fait différent. [110 :00] Bon, ça va tout à fait, je crois, dans le sens de ce que tu as montré [*mots indistincts*], c'est-à-dire que de toute manière, et là je [*mot indistinct*] dans les deux cas, il s'agit en conséquence en tant

qu'image [*mot indistinct*] que le temps passe de manière [*mot indistinct*]. Je crois que là il y a un décalage [*mots indistincts*] entre donc Augustin et Plotin. Bon, sur ce, j'ai mis parallèle entre deux livres 11, le livre 11 de *la Cité de Dieu* et le livre 11 des *Confessions* et je...

Deleuze : Tu me dis quand je peux intervenir. [110 :36]

Éric : Bien sûr. [*Pause*]

Deleuze : Non, non, quand je dis ça, c'est que tu aies fini un point pour que je puisse ... que tu aies fini ce point, je ne veux pas te couper du tout.

Éric : Bon, je voulais simplement dire que l'ambivalence apparaît également à l'intérieur de *la Cité de Dieu* et à l'intérieur des *Confessions*. Il y a là où une double approche est menée. [111 :00]

Deleuze: Voilà mon souci, Éric, encore une fois tu connais Saint Augustin mieux que moi. Moi, j'ai le sentiment que, il y a bien tous les décalages que tu veux, qu'il y a quand même une distinction temps originaire-temps dérivé chez Saint Augustin, qu'il n'y ait pas simplement... eh... et que, le temps dérivé, c'est le présent qui passe. [*Pause*] Le temps originaire, c'est le présent réfléchi sous forme de présent du présent, présent du passé, présent du futur, puisque c'est ça qui permettra de dire un temps est plus lent qu'un autre. Alors, que le présent du présent, le présent du présent [112 :00] du passé du futur, le présent détriplé, est réellement une synthèse originaire, et que le présent qui passe, lui, n'est qu'un temps dérivé qui recevra sa mesure du temps originaire. Si bien que le point où je serais d'avance d'accord avec toi, c'est que sans doute il ne conçoit pas la synthèse du temps originaire de la même manière que Plotin et les néoplatoniciens. Mais il y a bien les deux aspects du temps: temps originaire et temps dérivé. Là tu serais d'accord, j'ai cru que...

Éric : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Ah! bon, bon, d'accord... d'accord, d'accord... oui, oui, c'est moi qui n'ai pas bien compris alors... [*Interruption de l'enregistrement*] [1 :52 : 48]

Partie 3

Deleuze : Alors, oui ?

Éric : Simplement, [*Pause*] il pose quand même le problème... [113 :00]

Deleuze : Il a beaucoup plus peur que les autres. Je veux dire le christianisme, pour la raison que tu as dite, parce que il y a plus de chute idéale, toutes les chutes sont réelles, la peur du temps, qui est le signe, qui est la signature que nous ne sommes que néant, comme dit Claudel, quand il termine sur la peur du temps, qui signifie que nous sommes néant en tant que créatures, que nous sommes néant au sein de Dieu, ils ont une peur du temps, que les Grecs n'avaient pas raison d'avoir. Il faut renverser le lieu commun. Le lieu commun, ça consiste à dire : les Chrétiens découvrent le temps, les Grecs ignoraient le temps puisque ils ne croyaient qu'aux rotations, etc.,

toutes ces bêtises-là ! Ce n'est pas ça du tout. Bien plus, il me semble que les Grecs ont beaucoup moins peur du temps que les Chrétiens. [114 :00] Les Chrétiens, c'est vrai, qu'ils découvrent le temps, si l'on appelle découvrir le temps, le découvrir dans la crainte et le tremblement ; c'est eux qui ont la crainte et le tremblement vis-à-vis du temps. Les autres, ce n'est pas qu'ils ignorent le temps, ni le temps historique, ni le temps physique, ni le temps cosmologique, tout ça. Ils connaissent parfaitement tout ça, mais pour eux, c'est des situations, il y a des crises beaucoup plus que des peurs ! Il y a des grandes crises, dont ils vont tous crever, ils le savent, crise de la cité, crise de l'histoire, crise de tout ce qu'on veut, mais hein ! Tu serais d'accord avec ça ?

Éric : Oui ! Tu vas tout à fait dans le sens de ce que dit Kant [*Propos inaudibles*] pour Augustin [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Ouais, ouais !

Éric : ... de se lancer à sa conquête du temps qu'après avoir prouvé la position transcendante de l'âme [115 :00] par rapport au temps.

Deleuze : Ouais, ouais ! mais cette position transcendante est un acte de synthèse constitutif d'un Temps originaire.

Éric : Tout à fait ! Alors j'en arrive pour conclure à ce qui est quand même un peu l'énigme, l'anomalie qu'a Augustin par rapport à ce schéma, c'est que chez Plotin, la dimensionnalité, la vectorisation du temps, est très nettement marquée par passé, présent, futur. Ça, on peut trouver un certain nombre de citations effectivement dans les *Ennéades*. Ce qui me semble important là, en suivant d'ailleurs un raisonnement que fait [Maurice] Merleau-Ponty et qui me semble très, très bon et curieusement, il cite un moment donné Augustin, qui passe complètement à côté de ce mouvement. En tout cas, sa démonstration demeure [116 :00] et je crois que ce mouvement, ce mouvement de dimensionnalité : passé, présent, futur, se ramène toujours d'une certaine manière à un mouvement de type circulaire. Donc l'image du temps circulaire compte chez certains plus d'un [*Propos inaudibles*] On l'a retrouvée à maintes reprises depuis, aussi et c'est plus [*Propos inaudibles*] Bon, c'est dans la deuxième Ennéade et dans la sixième Ennéade, je crois, qu'on retrouve les meilleurs, les meilleurs développements là-dessus. L'âme universelle circule autour de Dieu ; elle l'environne de son amour, elle s'occupe autant qu'elle peut autour de Lui, ne pouvant être dirigée vers Lui, elle se meut autour de Lui. Et ensuite le temps est comme une ligne, qui paraît se prolonger encore, bien qu'elle dépende d'un point central autour duquel elle tourne. Partout où cette ligne s'avance, elle garde l'image de ce point [117 :00] qui lui-même ne se déplace pas et autour duquel elle s'enroule circulairement, [*quelques mots indistincts*]. Par contre, chez Augustin, ce qui est assez surprenant, c'est que la dimensionnalité du temps est tout à fait inversée, c'est-à-dire que le temps vient du futur, pour aller vers le passé et cela on le trouve aussi bien dans les *Confessions* que dans *la Cité de Dieu*.

Deleuze : Ça c'est important ! Un primat du futur ? oui ! Parce qu'en effet ce n'est pas le même futur. Ce n'est pas le futur d'une procession, ce n'est pas le futur d'un « se pencher dehors »... c'est... ouais, ouais, ouais !

Éric : D'où l'importance de cet...

Deleuze : D'où l'importance de la théorie du futur ? Ce serait ça la véritable nouveauté de Saint Augustin, rompre avec la théorie des futurs contingents des Anciens, pour faire une nouvelle théorie des futurs, [118 :00] qui s'insérerait -- pour ceux qui se rappellent alors, à ce moment-là, dans ce qu'on a fait dans le premier trimestre, lorsqu'on est tombé sur le problème des futurs contingents -- la bataille navale qui aura lieu demain ou qui n'aura pas lieu demain... ouais. Moi, dans ce que tu as dit, il n'y a qu'un point où je ne peux pas te suivre, là où toutes mes fibres protestent. Seulement les textes te donnent raison, c'est une question d'évaluation des textes. Tu trouveras tous les textes que tu veux, ça, tu as raison pour parler chez Plotin d'un temps circulaire, mais je crois que c'est des textes secondaires qui sont des hommages à Platon, mais je ne crois pas du tout ça. Je crois qu'ils n'ont absolument rien de circulaire, parce que le temps circulaire, il ne peut pas y avoir un temps circulaire de l'âme, non. Ce qu'il peut y avoir, c'est de la métempsychose. Mais c'est un point très, très important, le thème de la réincarnation des âmes et le thème de l'éternel retour, c'est-à-dire de la circularité, sont deux thèmes absolument différents, [119 :00] que l'on confond, mais on confond ça quand c'est du vite fait.

Il y a, chez les néoplatoniciens, ce à quoi ils tiennent, c'est ce qu'on appelle la « palingénésie », quoi, qu'on peut appeler une circulation, la métempsychose, le changement des vies de l'âme, etc. Mais c'est très frappant que c'est une idée qui a des origines complètement différentes de celles de l'éternel retour astronomique, c'est-à-dire du mouvement rotatoire, complètement différente.

Alors là où Éric a raison, c'est qu'en effet, cela pose un problème d'interprétation ça, très délicat, parce que vous trouverez chez Plotin tous les textes, toutes les métaphores circulaires que vous voudrez. Pour moi, ce n'est absolument que des métaphores et des hommages à Platon et au mouvement circulaire de Platon. C'est sa manière de récupérer Platon et dire : mais oui, oui je suis quand même Platonicien, [120 :00] mais je ne crois pas que, en lui-même, il intègre quoi que ce soit d'un mouvement circulaire. Pour une simple raison, c'est que le mouvement des puissances ne peut absolument pas être circulaire. La conversion n'est pas une circulation. Il n'y a pas, si tu veux, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir circularité, procession, conversion. C'est beaucoup trop, la circularité, c'est un mouvement physique ou cosmologique. Je ne crois pas qu'un mouvement de l'âme puisse être de circularité. Et pour une raison simple, c'est que même du point de vue de la métempsychose, le problème, c'est quoi ? Ce n'est pas d'assurer la roue des naissances -- comme on dit, la *roue*, mais c'est à tort qu'on dit une roue -- c'est de sortir de la roue des naissances. C'est dire à quel point ce n'est pas circulaire. La palingénésie, elle est fondamentalement liée à l'idée d'une sortie, c'est-à-dire ce n'est pas un cercle parce qu'on ne sort pas d'un cercle ; un cercle, c'est fermé par définition. [121 :00] Si j'insiste là-dessus, c'est que, historiquement, mythiquement, en tous les sens, les deux thèmes, le thème des renaissances de l'âme et le thème de l'éternel retour astronomique sont absolument différents et ont des origines absolument différentes. Ça n'empêche pas que tu as absolument raison sur le vocabulaire de Plotin ; il rendra son hommage à Platon, mais moi, je n'y vois rien d'autre qu'un hommage, contrairement à toi.

Éric : [*son très faible*] Non, je veux dire que là, c'est aussi quelque chose qui me gêne parce que là, c'est vrai que d'une certaine manière, je reviens à cette définition donc qu'au début de mon

travail, j'avais complètement rejeté entre donc c'est vraiment un lieu commun : temps circulaire grec et temps linéaire chrétien...

Deleuze : Oui, il ne faut surtout pas, il ne faut surtout pas ça.

Éric : C'est une évidence que, bon, chez les Grecs, il y a un recoupement d'un certain nombre de textes [*Propos inaudibles*] tout à fait [122 :00] chez les Grecs, des conceptions de temps linéaire et qu'inversement on peut tout à fait trouver chez Augustin des conceptions presque cycliques, donc cela joue dans les deux sens...

Deleuze : Bien plus, les chrétiens, ils ont repris toutes les conceptions cycliques qu'on veut.

Éric : [*Quelques mots indistincts*] Ce qui m'a fait quand même réintroduire un tout petit peu ces textes de Plotin, c'est que, dans un premier temps où j'avais effectivement un peu pris comme des métaphores, c'est quand même, cette opposition qui me semble être intervenue entre passé, présent, futur et structure.

Deleuze : Là, c'est le point très important, une synthèse du temps originaire qui serait organisée en fonction du futur. Du coup, ça ne m'étonne pas que, comme par hasard tu invoques Merleau-Ponty, parce que Sartre et Merleau-Ponty, ils tenaient énormément à une synthèse du temps qui serait déterminée par le futur, qui serait déterminée en fonction du futur, puisqu'ils reprochaient à Husserl et Heidegger de ne pas avoir compris ça : le primat du [123 :00] futur. Là il y aurait en effet un Augustinisme des Français, des existentialistes français qui seraient très bien, qui seraient, ... parfait, parfait, parfait.

Éric : [*Quelques mots indistincts*] le fameux livre de [Husserl]...

Deleuze : Si Sartre avait su ça...

Éric : [*très faible son*] [*Quelques mots indistincts*] ... « Leçons sur la conscience du temps » s'ouvre sur un hommage à Augustin.

Deleuze : De Merleau-Ponty ?

Éric : Non, de [Edmund] Husserl !

Deleuze : Ah ! Je ne me souviens pas, les *Leçons sur le Temps*, tu dis ? [Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps (Paris : PUF, 1964)]

Éric : Oui ! Ça commence par un hommage à Augustin ; je ne me rappelle plus exactement la phrase.

Deleuze : Ah oui, « Leçons sur la conscience intime du temps » oui, oui, oui, oui... oui mais Husserl, c'est un « théologien » alors, il connaissait, il connaissait très bien, il connaissait très bien Augustin, oui, il les connaissait tous. C'est un père de l'église, Husserl [*Rires, y compris Deleuze*] [124 :00] D'ailleurs tous ses disciples... [*Rires*] C'est fini ? Tu as fini ? ...

Éric : Oui, je voudrais juste...

Deleuze : C'est rudement bien.

Éric : [*mots indistincts*] : En conclusion, ce qui est assez marrant, c'est cette ambivalence donc de la compression du temps chez Augustin, c'est ces conséquences en fait au niveau du problème de l'usure puisque, en fait, on va jouer certains textes d'Augustin contre Augustin puisque donc le grand argument pour justifier la faculté de Dieu, c'est : on ne peut vendre le temps, le temps n'appartient qu'à Dieu. Là, effectivement donc on se sert explicitement des textes d'Augustin sur le temps, créature de Dieu. Mais ce qui très curieux, c'est que aux onzième, douzième siècle, des « Augustiniens » vont [125 :00] s'inscrire en faux par rapport à cette question, en faisant jouer au contraire le temps des *Confessions*, c'est-à-dire en jouant Augustin contre lui...

Deleuze : Ah ouais ! Bon... en quel siècle tu dis ?

Éric : [*Mots perdus, couverts par la voix de Deleuze*]

Deleuze : Saint Augustin, c'est quel siècle ?... Oui ...

Éric : Saint Augustin ? Cinquième...

Deleuze : Cinquième ! Il est avant Damascius. C'est rigolo, tout ça. Et les Augustiniens que tu dis, c'est quand ?

Éric : Les Augustiniens que je dis, c'est le douzième siècle.

Deleuze : Douzième, ouais, ouais !...

Éric : Et la fameuse condamnation de [*mots indistincts*] en 1255 va essayer de mettre le holà en disant, en interdisant [*mot indistinct*] ... [*Il s'agit de la condamnation, au fait, en 1210, 1270 et 1277, par l'université de Paris, notamment des traités de physique d'Aristote ; Pierre Duhem a écrit plusieurs livres sur la science au Moyen Âge, notamment Études sur Léonard da Vinci (Paris : A. Hermann, 1906-1913, 3 volumes)*].

Deleuze : Éric je t'aime, quand tu dis la fameuse condamnation [*Deleuze rigole*] suivie d'un nom complètement inconnu. [*Rires, y compris Deleuze qui rigole*]

Éric : De fait, il y a [126 :00] trois livres.

Deleuze : Il y a quoi ?

Éric : Il y a trois livres de [Pierre] Duhem ...

Deleuze : Tu vois comme la culture corrompt ! [*Rires*] Duhem, il a fait trois livres sur la fameuse condamnation. [*Deleuze continue à rigoler*]

Éric : [*Inaudible, entrecoupé de rires*]

Deleuze : Bon, bon, bon. Ben, écoute, c'est parfait, là, parce que ça nous fait un ensemble. Alors ben oui, je vais être en retard. On se repose cinq minutes et puis on se retrouve mais pas longtemps. Je vais vous dire, oui... un petit repos. Quelle heure vous avez, au juste ?
[*Interruption de l'enregistrement*] [2 : 06 :46]

... Deleuze : Et bien je crois qu'on est en vacances jusqu'au vingt sept... [*Pause*] ah ! non ! jusqu'au dix sept... [*Rires ; bruits divers*] [127 :00] jusqu'au dix-sept, c'est ça non ?

Diverses voix : Oui c'est cela...

Deleuze : Jusqu'au dix-sept, jusqu'au dix-sept avril, le 17 avril est un lundi

Une étudiante : Non c'est un mardi...

Deleuze : Non un lundi... [*Bruits divers*] Alors on est en vacances jusqu'au dix-sept au matin...

Une étudiante : Jusqu'au mardi matin.

Deleuze : C'est ça jusqu'au lundi seize alors ? On est en vacances jusque-là ou jusque-là ?

Hidenobu Suzuki : Non, non, non. On reprend le 16.

Deleuze : Ben, c'est ce que je disais.

Deleuze : Bon alors, je suis un peu en retard. Je termine : Voilà exactement les conclusions que nous sommes en mesure de tirer pour le moment. Je vois trois groupes de conclusions : [*Pause*] nous avons considéré trois images [128 :00] qu'on peut appeler « images indirectes du temps », trois sortes d'images indirectes du temps. [*Pause*]

Le temps, première image, le temps comme mesure du mouvement extensif, chez Platon et chez Aristote. [*Pause*] Un tel temps renvoie à l'idée de positions privilégiées par lesquelles passe un mobile. [*Pause*]

Deuxième étude que nous avons faite : le temps comme la [129 :00] seconde forme de temps comme image indirecte. Cette fois-ci, c'est le temps comme nombre du mouvement intensif de l'âme, [*Pause*] chez Plotin, les néo-platoniciens et brièvement chez Saint Augustin. [*Pause*] Cette seconde conception implique la position sur le mouvement intensif d'instant privilégiés, *nûn*.

Troisième ordre de recherche qui, à première vue, n'avait rien à voir et à seconde vue non plus : tant que le cinéma s'est présenté comme [130 :00] image-mouvement, [*Pause*] l'image correspondante du temps était obtenue par montage, donc comme image indirecte du temps. Cette image indirecte du temps avait deux aspects, comme par hasard : le temps comme découlant du mouvement du monde ou du mouvement extensif, du mouvement dans l'espace,

[*Pause*] et c'était le grand cinéma mouvement ; [*Pause*] [131 :00] d'autre part, le temps comme découlant, par montage également, d'un mouvement supposé de l'âme, et c'était le grand cinéma de la lumière, même si la lumière était conçue de manière très différente par l'Expressionnisme allemand et par l'école française. Mais le temps comme découlant d'un mouvement de l'âme avec le problème de la chute, tout ça, je ne dis pas que l'âme, d'où [F.W.] Murnau, soit néo-platonicien. Je dis que le cinéma a recréé pour son compte des problèmes que la [132 :00] philosophie pour son compte avait traversés, je ne dis pas résolu.

Deuxième ensemble de résultats -- ça c'était notre premier ensemble de recherche -- deuxième ensemble : partout on constatait des ab... Qu'est-ce qui, qu'est-ce qui rendait cette position difficile, conclure le temps du mouvement, c'est-à-dire, tirer du mouvement extensif ou intensif, une image du temps qui ne pouvait être qu'une image indirecte, dès lors ? Quelles étaient les difficultés ? Eh ben, les difficultés tenaient en ceci : c'est que dans tous les domaines... [*Interruption de l'enregistrement*] [2 :12 :56]

... anomalie du mouvement [133 :00] extensif, dans tous les domaines, aberration astronomique, c'est-à-dire aberration dans le mouvement des planètes ; anomalie physique à mesure que l'on se rapproche de la terre : le monde sublunaire d'Aristote ; [*Pause*] anomalie politique avec la crise de la cité grecque ; anomalie économique indiquée de manière exemplaire par Aristote, à mesure que se développe des formes qu'on peut déjà appeler formes d'un pré-capitalisme. [134 :00] Dans cette première direction, c'est une crise du temps comme image indirecte du mouvement, du mouvement extensif. C'est fondamentalement une crise, le concept fondamental est celui de crise.

Dans la seconde direction, le temps comme image indirecte du mouvement intensif de l'âme, se développe aussi une formidable anomalie, à savoir la chute réelle et le temps dérivé, ce temps qui court au néant. [*Pause*] [135 :00] D'où peur, cette fois-ci et non plus crise, cela va être le signe de la peur, peur que le temps dérivé prenne son indépendance, c'est-à-dire cesse de soumettre aux exigences du Temps originaire. [*Pause*]

Dans le tout autre domaine du cinéma, l'image-mouvement n'a jamais été séparable d'anomalies du mouvement, anomalies proprement cinématographiques. [*Pause*] De ces anomalies, [136 :00] les faux-raccords sont un exemple et seulement un exemple parmi mille autres. [*Pause*] Quand est-ce que les anomalies du mouvement culminent dans le cinéma ? Notre réponse a été au premier semestre : c'est lorsque se produit une faillite des schémas sensori-moteurs, c'est-à-dire lorsque la situation ne se prolonge plus naturellement en action, normalement en action, lorsqu'il y a une faillite délibérée, une mise en question des schémas sensori-moteurs. A ce moment-là, il devient très difficile, en fonction de toutes ces anomalies du mouvement, [137 :00] de maintenir le temps comme une simple image indirecte du mouvement. Le temps tend à prendre son indépendance, à secouer sa dépendance à l'égard du mouvement. [*Pause*]

Troisième résultat, troisième groupe de résultats : dès lors, on se trouve devant un choix dans les trois domaines envisagés : ou bien tenter de sauver le primat du mouvement sur le temps. [*Pause*] La seule question, c'est à quel prix ? [*Pause*] [138 :00] Ou bien non seulement accepter, mais vouloir cette libération du temps à l'égard du mouvement, ce qui voudra dire : autonomie

du temps dérivé, effondrement de l'idée d'un temps originaire. Il n'y a plus que du temps dérivé si bien que le temps dérivé n'est plus un temps dérivé. [Pause]

On s'engage dans une aventure où il faudra saisir une image directe du temps, une image-temps directe ou si vous préférez le temps en personne, un peu [139 :00] de temps à l'état pur ! C'est le mouvement qui dépendra du temps et non plus le temps qui se conclura du mouvement, dans le second terme de l'alternative. Premier terme de l'alternative : on essaie de sauver ce qui peut être sauvé et de maintenir le temps dérivé sous les exigences de la synthèse du temps originaire, à quel prix ? [Pause]

Première possibilité : maintenir une vie rurale, le temps, maintenir une vie rurale. [Pause] [140 :00] Le temps de la quotidienneté, le temps dérivé, c'est le temps de la vie quotidienne, le temps de la quotidienneté, de la banalité quotidienne, le temps dérivé. Eh ben, le temps de la quotidienneté, il faut le maintenir malgré tout, et se mettre dans des conditions où il sera rythmé, quelles que soient les aberrations où il sera rythmé par les points cardinaux ou les saisons. Il faut dans le monde sublunaire se mettre dans les meilleures conditions pour recevoir les effets du mouvement extensif le plus parfait. [Pause] Et c'est pour sauver une communauté rurale, [141 :00] car c'est le paysan qui est proche de... etc., qui est proche des « travaux et des jours ». *Les Travaux et les Jours* sont le titre d'un livre d'Hésiode ; [Pause] c'est le thème d'une conformité avec la nature. [Pause] Conformité avec la nature, ça veut dire, on maintiendra le temps dérivé, sous les exigences d'un temps originaire qui lui-même renvoie au grand rythme de la nature, au grand rythme du monde et de la nature. Dans la cité grecque, ça représente la réaction rurale ; ça représente [142 :00] quelque chose comme Aristophane, dans sa haine de Socrate, l'espoir de sauver la cité grecque en constituant des communautés agricoles. Ça représente toute la réaction contre une Athènes impérialiste et commerçante et commerciale. Dès lors, c'est un mouvement anti-démocratique mais très curieux ; il est contre la démocratie athénienne mais aussi contre l'impérialisme athénien et la politique commerciale d'Athènes. Il essaie de reconstituer la cité sur base de communautés agricoles. C'est déjà foutu, c'est déjà foutu au moment de Platon et d'Aristote, pardon, et d'Aristophane, alors n'en parlons plus.

Soit sauver l'harmonie de l'âme. Si l'on sauve l'harmonie de l'âme [143 :00] – voyez, ce n'est plus la conformité, ce n'est plus l'accord avec la nature, c'est l'harmonie de l'âme, l'accord avec le monde -- ces deux thèmes profondément grecs -- accord avec le monde, harmonie de l'âme -- l'harmonie de l'âme, c'est beaucoup plus proche des néo-platoniciens. Plotin dit : « comme une corde tendue, comme la corde tendue d'une lyre se communique à des cordes jusque-là immobiles ». Ah bon, il dit cela, Plotin ? L'harmonie de l'âme, c'était déjà un grand thème du *Phédon* de Platon : comment sauver l'harmonie de l'âme, qui nous permettra de maintenir le temps dérivé sous la direction du temps originaire, lequel temps originaire mesurera le mouvement intensif de l'âme ? [144 :00] Cela ne se fera pas sans prières ; ce n'est plus les travaux et les jours. C'est les mâtines et les prières -- c'est comme ça qu'on dit ? -- il faudra les mâtines, les vêpres et les prières ; en d'autres termes, ce n'est plus la vie rurale, c'est la vie monacale. Et la vie monacale a eu... et le problème de la vie monacale a eu un rôle fondamental, fondamental entre le troisième siècle -- les néo-platoniciens eux-mêmes ne sont pas exempts d'un tel mouvement ; il y a des chapitres entiers, il y a tout un essai de Plotin sur la prière, [145 :00] en un sens absolument pas chrétien, sur la prière -- c'est à ce moment-là que les Grecs

introduisent une notion de prière qui est complètement différente de la vieille prière aux dieux du polythéisme. Il y a, comme on dit, un « monachisme », un « monachisme néo-platonicien ».

Comment faire ? Tout en gardant une activité ici-bas, bien sûr, mais se donner les conditions de sauver l'harmonie de l'âme, c'est-à-dire de sauver le temps comme nombre du mouvement intensif de l'âme. La vie monacale est l'autre, est un autre terme de l'alternative, le « salut ». Seulement voilà, comme nous le savons bien par l'histoire, aussi bien la vie rurale que la vie monacale ont engendré l'ennemi qu'elles étaient censées combattre, [146 :00] qui s'engendrait aussi par d'autres moyens. Aussi bien les monastères que les agglomérations rurales ont engendré la ville au point même que, d'une certaine manière, l'agriculture est l'invention de la ville et pas des paysans du tout. L'agriculture ne va progresser que par mélange de germes, par formation de stocks, qui se faisaient précisément dans des agglomérations urbaines, et constitution de grands marchés. Ce pour quoi, ce que la vie rurale prétendait conjurer d'un certain côté, elle le produisait d'un autre côté : la vie quotidienne, la banalité quotidienne du temps de la ville. Et la vie monacale, chacun sait que [147 :00] les monastères sont une des autres sources que la ville -- la ville a toutes sortes de sources -- et que les monastères sont sources de villes nombreuses, la ville se constituant autour du monastère. Là aussi, là aussi, dans une vision de l'histoire extrêmement émouvante, le monastère suscite l'ennemi qu'il souhaitait conjurer.

Qu'est-ce que ça veut dire ça, le temps de la ville ? La banalité quotidienne cesse d'être rythmée par les saisons et cesse d'être harmonisée par le monastère. Il y avait de la banalité quotidienne dans le travail du paysan, dans la prière du moine ; la banalité quotidienne est constante. Mais voilà, elle existait en tant que [148 :00] accordée au rythme des saisons, accordée à des rythmes de la nature, ou harmonisée par les prières et les cultes. La ville, c'est le déchaînement, et c'est pour ça qu'être philosophe, ça ne peut être que philosophe de la ville, maintenant. C'est pour ça que les philosophes se perdent toujours dans les grands bois. [*Rires*] Qu'est-ce que je veux dire ? La ville, c'est la banalité quotidienne déchaînée, c'est-à-dire le temps dérivé qui a perdu toute sa dépendance, autant par rapport au mouvement extensif du monde que par rapport au mouvement intensif de l'âme. La ville [149 :00] est sans monde et sans âme ! Elle est la ville.

Le temps dérivé monte, s'affirme pour lui-même, rompt toutes ses amarres. Il devient le seul temps qui existe ; il n'y a qu'un seul temps, il n'y a plus de temps originaire. Le temps sort de ses gonds. [*Référence à « Hamlet » ; à ce propos, voir la séance 12 du 28 février 1984*] Qu'est-ce que c'était que « les gonds du temps » ? C'étaient soit les positions privilégiées par lesquelles passaient le mobile, à savoir les points cardinaux, soit les instants privilégiés par lesquels passaient l'âme. Le temps sort de ses gonds, ça veut dire il n'y a plus de temps originaire. Il n'y a plus qu'un temps dérivé. Dès lors le temps dérivé n'est pas un temps dérivé encore une fois, c'est le seul temps qui soit. Le temps de la banalité [150 :00] quotidienne, il n'y a pas d'autre temps que celui de la banalité quotidienne.

Qui prend conscience de cela ? Celui qui prend conscience de cela, ceux qui prennent conscience de cela, c'est le mouvement de la Réforme, comme Max Weber l'a montré d'une manière définitive malgré les critiques qu'on lui a faites, critiques qui ne portaient jamais sur l'essentiel du texte de Weber, sur l'esprit du protestantisme et le capitalisme. C'est avec la Réforme que la question de la foi, et la question de l'activité quotidienne, de l'activité de la banalité quotidienne,

de l'activité temporelle, comme dit Luther, [151 :00] l'activité temporelle, c'est-à-dire la banalité quotidienne, se joignent au point que « profession », « profession » prend les deux sens que nous lui connaissons : profession de foi, activité professionnelle, et que se fait cette union qui, tant pour les Grecs que pour les Catholiques, serait une union monstrueuse de l'activité temporelle, qui n'est plus soumise à un modèle, que ce modèle soit celui de l'accord rythmique ou celui de [Pause] l'harmonie. [Pause]

Et Luther n'ira pas très loin dans cette voie [152 :00] pour des raisons que je n'ai pas le temps de développer, mais en revanche, Calvin et les Méthodistes iront très loin dans cette voie. Et l'on retrouvera un phénomène analogue à celui que Éric analysait chez Aristote [*Lors de la séance 11 du 7 février 1984*], à savoir, ce temps de la banalité quotidienne qui prend toute son indépendance et qui fait qu'il se révèle générateur de quelque chose, générateur d'argent. Le temps, c'est la forme sous laquelle l'argent produit de l'argent, usure, crédit, et l'usure et le crédit plaisent à Dieu. [Pause]

Qu'est-ce qu'il faudra en conclure ? Il faudra en conclure juste que les anomalies du mouvement tant extensif qu'intensif sont devenues telles [153 :00] que le temps ne pouvait pas maintenir sa subordination au mouvement. Ne pouvant pas maintenir sa subordination au mouvement, le temps dérivé se déchaînait. Le temps dérivé se déchaînant, le temps ne pouvait plus avoir un modèle ; c'était lui qui allait devenir le modèle de toutes choses et « modèle » allait prendre un autre sens.

Donc les conséquences sont les suivantes. Le temps dérivé renverserait le temps original, le seul temps deviendrait le temps de l'instant quelconque, première conséquence. [Pause] Si bien que c'est le mouvement qui serait rapporté au temps, c'est-à-dire à l'instant quelconque, et non plus le temps au mouvement, c'est-à-dire à l'instant privilégié. [154 :00] Voyez, les deux formules ne sont pas symétriques : quand le temps est rapporté au mouvement, ça veut dire qu'il est rapporté à la position privilégiée du mobile. Au contraire, quand le mouvement est rapporté au temps, ça veut dire qu'il est rapporté au temps dérivé, c'est-à-dire qu'il est rapporté à l'instant quelconque, ce qui sera la révolution scientifique entre le quinzième et le dix-septième siècle.

Deuxième conséquence : [Pause] c'est toute la notion de vérité qui vacille [Pause] -- car je ne reviens pas là-dessus, il faut que vous-mêmes fassiez la soudure avec notre premier trimestre -- ce temps néant, ce temps qui court au néant, [155 :00] ce temps de l'instant quelconque, ce temps dérivé, c'est précisément la puissance du faux. Les modèles de vérité, c'étaient les deux modèles qui soumettaient le temps, soit au mouvement extensif soit au mouvement intensif, donc crise du concept de vérité !

Dernière conséquence : la banalité quotidienne de la vie urbaine va devenir le problème fondamental. Toutes les puissances du faux se déchaînent ; [Pause] la société rurale s'abîme, [156 :00] nos monastères s'écroulent. [Pause] Nous sommes dans un nouvel élément de la pensée de la libre philosophie qui se donne pour tâche de penser cet extraordinaire jaillissement d'un temps linéaire, rapporté à l'instant quelconque, temps de la banalité quotidienne, temps de la ville, temps urbain. Pour toutes ces raisons, la philosophie se trouvera devant la nécessité de construire des images-temps directes. [Pause]

Et pour toutes ces raisons, [157 :00] le cinéma, d'une toute autre manière, se trouvera avec ses problèmes à lui, se trouvera devant la nécessité lorsque les chaînes sensori-moteurs qui maintenaient une subordination du temps au mouvement se seront écroulées, lorsque les faux-raccords se seront multipliés, lorsque toutes ces beautés du cinéma surgiront. C'est-à-dire après la guerre, le cinéma se trouvera devant la tâche de construire pour son compte des images-temps directes. Nous en sommes à ceci : quel est celui, quel est le philosophe qui a construit le premier l'image-temps directe ? C'est Kant que j'aurais souhaité faire aujourd'hui, je le ferai, à toute vitesse, à la rentrée et on reviendra, pour finir l'année, aux images-temps directes au cinéma. Voilà je vous souhaite de très bonnes vacances ! [*Fin de l'enregistrement*] [2 :38 :00]