

Gilles Deleuze

Leibniz : La Philosophie et la Création des Concepts, 1980-5

5ème séance, 20 mai 1980

Transcription complétée avec référence au vidéo YouTube,¹ Charles J. Stivale²

Partie 1

Aujourd'hui, je vais terminer sur un problème très général, mais qui sera comme la conclusion de cette introduction à Leibniz, et puis ça sera fini. Et les deux autres fois, je souhaiterais – parce que ça m'a été demandé comme ça – je souhaiterais un type de séance – comme déjà de vacances, eh ? – une espèce de séance restreinte. Je le dis d'abord pour que si vous venez, que vous sachiez déjà à quoi vous attendez, parce que ça peut ne pas marcher, mais ça peut marcher, où plusieurs d'entre vous m'ont demandé – ce qui m'a à la fois gêné et m'a très contenté – ils m'ont demandé la possibilité de faire une sorte de mise au point sur à la fois mon travail à moi depuis un certain nombre d'années, à savoir, par exemple, comment je considère maintenant, comment je considère maintenant *L'Anti-Œdipe*, voilà. [1 :00] Alors, évidemment, ça n'est possible que si je garde la modestie nécessaire et souhaitable, et que d'autre part, bon... Alors ça se fait à la fois sous la forme de ce que moi, je pense de tout ça, bon, et puis et vous posant les questions au besoin, toutes les questions que vous souhaitez. Et non, ça serait plutôt intéressant que si vous venez dans la mesure où vous auriez des questions, en effet, parce que *l'Anti-Œdipe*, c'est un truc qui date déjà dix ans. Alors, entre temps, moi, j'aimerais que ceux qui sont venus ici depuis plusieurs années – ça n'exclut pas les autres – mais viennent ici, qui voudraient dire -- je ne sais pas d'ailleurs, viennent ici quatre, cinq ans – j'écris sur tel sujet, qu'est-ce que j'en attendais, moi ; c'est bien que vous, vous parliez aussi parce qu'il y a des questions sur des choses qui dessineraient déjà ce qu'on pourrait faire l'année prochaine, et ça, cela sera [2 :00] tout à fait... Donc, ça serait, les deux séances seraient une espèce de réflexion de travail, eh ? Voilà. [Pause]

Bon, alors, je voudrais terminer ces séances sur Leibniz en posant le problème que je voulais aborder. Enfin, pour traiter vraiment ce problème, il faudrait... il faudrait un an, donc c'est juste des conclusions en fonction d'un exemple que je voudrais tirer. Je reviens à une question que je posais dès le début, à savoir qu'est-ce que ça veut dire que cette image que le bon sens se fait souvent de la philosophie, une fois dit que la philosophie et le bon sens ont des rapports souvent délicats, des rapports de rivalité, des rapports de haine, des rapports de provocation, des rapports de polémique ? Qu'est-ce que c'est que cette image que le bon sens se fait parfois de la philosophie, [3 :00] comme une espèce de lieu de discussion où fondamentalement les philosophes ne sont pas d'accord ? A ce moment-là, je disais, vous comprenez, on oppose la créativité de l'art, la vérité de la science, à une espèce d'atmosphère philosophique où les gens se disputent, ils se tiennent des thèses, ils se battent entre eux, tandis qu'au moins, dans la science, on sait de quoi on parle, et dans l'art, il y a une création qui échappent aux critères de discussion. Alors, c'est cette idée, bien sûr, chacun peut penser qu'elle a dépassé ce stade, la conception de la philosophie où les philosophes s'affrontent, disent des choses très, très diverses. Remarquez

que le bon sens se fait la même conception presque inversée. On nous dit aussi bien que les philosophes ne cessent pas de répéter la même chose, ils sont tous d'accord ou [4 :00] ils disent des choses opposées.

C'est à propos de Leibniz précisément que je voudrais prendre des exemples très, très précis. Qu'est-ce que ça veut dire, deux philosophies qui ne sont pas d'accord? Qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire ? Parce que, enfin, je remarque juste que, si on parle de polémique, encore une fois, la polémique comme un certain état de choses qui traverse certaines disciplines, je ne trouve pas qu'il y ait en philosophie plus de polémique qu'il n'y en a en science ou qu'il n'y en a en art. Alors, c'est ce rôle, qu'est-ce que c'est un philosophe qui critique un autre philosophe? Qu'est-ce que c'est cette fonction de la critique? Bon, je crois qu'il faut aller très prudemment et prendre justement ce que Leibniz nous fournit. Bon, il nous fournit l'occasion, prendre un exemple très, très précis. [5 :00] L'exemple que je voudrais prendre, c'est : qu'est-ce que ça veut dire l'opposition de Kant et de Leibniz, une fois dit que ça a été une opposition fondamentale dans l'histoire de la philosophie, comme si toutes sortes de choses en sortent ? Et qu'est-ce que ça veut dire que Kant se met à critiquer Leibniz ?

Et je voudrais, là aussi, pour qu'on procède par ordre, numéroter ce que j'ai à vous dire. Eh ben, s'engager à réfléchir sur ce que c'est qu'une discussion ou une critique philosophique, je crois que c'est d'abord, ça implique une première tâche : localiser les oppositions. Et je ne dis pas que ce soit les deux seules ; je dis qu'il y a deux oppositions, je m'en tiendrai à deux oppositions fondamentales du point de vue de la connaissance. De d'autres points de vue, ça serait encore plus compliqué, mais là, du point de vue [6 :00] de la connaissance, et de la théorie de la connaissance, je vois deux oppositions fondamentales entre Leibniz et Kant qui fonctionnent alors comme la thèse et l'antithèse.

Donc, encore faut-il... Il ne suffit pas de localiser les oppositions parce que déjà, une tâche, si on se donne la tâche aujourd'hui de commenter une opposition philosophique, je dirais, bon, lorsqu'on arrive à dégager de grandes oppositions philosophiques, au niveau des concepts employés par tels ou tels philosophes, il faut aussi comme évaluer leurs rapports à ces oppositions, à savoir elles ne se valent pas. Peut-être qu'il y en a une plus profonde que l'autre ; peut-être qu'il y en a une plus décisive. Si vous ratez votre organisation des oppositions, je crois que vous n'êtes plus capables de comprendre ce dont il est question dans une polémique. D'où je pars en numérotant : première opposition du point de vue de la connaissance entre Leibniz et Kant. [7 :00] Je fais parler Leibniz. Alors, vous pouvez imaginer un dialogue des morts où les morts se disputent.

Proposition leibnizienne: toutes les propositions sont analytiques, et la connaissance ne peut procéder que par propositions analytiques. Vous vous rappelez qu'on appelle proposition analytique une proposition telle que l'un des deux termes de la proposition est contenu dans le concept de l'autre. Bon, vous voyez déjà, si j'en reste là, c'est une formule philosophique : toute proposition est analytique, et la connaissance procède par propositions analytiques. Je dis, on doit presque déjà pressentir que ce n'est pas la peine de discuter à ce niveau. Pourquoi? Parce qu'il y a déjà quelque chose d'impliqué, à savoir qu'il y a un certain [8 :00] modèle de la connaissance. Ce qui est présupposé – il y a des présupposés, oui, et en sciences aussi il y a aussi des présupposés, en peinture aussi, en art aussi, il y a des présupposés -- ce qui est présupposé,

c'est, il me semble, exactement ceci, c'est une certaine idée de la connaissance, à savoir, connaître, c'est découvrir ce qui est inclus dans le concept ; connaître, c'est découvrir ce qui est inclus dans le concept, on peut déjà retenir ça. C'est une définition de la connaissance. C'est une définition ; je la trouve tout à fait intéressante comme définition, mais ah bon, je me dis, pourquoi ? Pourquoi ça serait ça, connaître ? On est content ! On est content d'avoir une définition de la connaissance, mais pourquoi ça plutôt qu'autre chose ?

De l'autre côté, Kant surgit [9 :00] et dit: il y a des propositions synthétiques. Vous voyez ce que c'est immédiatement une proposition synthétique. On appellera, il suffit de décalquer sur une proposition analytique : on appellera une proposition synthétique une proposition dont l'un des termes n'est pas contenu dans le concept de l'autre. Kant arrive et il nous dit – alors, est-ce un cri ? N'est-ce pas un cri ? Est-ce une proposition? – Il nous dit, « non » contre Leibniz, ce qu'il dit après, il dit non; il y a des propositions synthétiques et il n'y a de connaissance que par propositions synthétiques. L'opposition semble parfaite. [Pause] [10 :00]

Bon. Là, mille questions me viennent. Qu'est-ce qu'ils vont discuter ? Qu'est-ce que ça voudrait dire discuter, discuter de qui a raison, qui a raison sur quoi? Est-ce que c'est prouvable, est-ce que c'est du domaine de ce qu'on appellerait des propositions décidables? Je dis juste que déjà la définition kantienne doit vous intéresser parce que, si vous la creusez, elle implique aussi une certaine conception de la connaissance, et il se trouve que cette conception de la connaissance est très différente de celle de Leibniz. Quand on dit que la connaissance ne procède que par propositions synthétiques, c'est-à-dire propositions telle que l'un des termes n'est pas contenu dans le concept de l'autre, donc il y a synthèse entre les deux termes, [Pause] [11 :00] quelque'un qui dit ça ne peut plus se faire, de la connaissance, la conception leibnizienne. Il ne peut plus accepter l'idée que connaître, ça serait découvrir ce qui est inclus dans le concept. Il nous dira : au contraire, vous savez que connaître ce n'est pas du tout découvrir ce qui est inclus dans un concept ; connaître, c'est nécessairement sortir d'un concept pour en affirmer autre chose. On appelle « synthèse » l'acte par lequel on sort d'un concept pour lui attribuer, ou en affirmer, autre chose.

En d'autres termes, connaître, c'est quoi ? Ce n'est pas avoir un concept ; c'est toujours déborder le concept. En d'autres termes, connaître, c'est dépasser ; connaître, c'est dépasser, c'est en passer à autre chose. [12 :00] Comprenez tout ce qui est en train de se jouer. Dans la première conception, où connaître c'est avoir un concept et découvrir ce qui est contenu dans le concept, je dirais là de la connaissance qu'elle est modelée sur un modèle particulier qui est celui de la passion ou de la perception. Connaître, c'est finalement percevoir quelque chose, même si c'est quelque chose de mental, de spirituel ; connaître, c'est appréhender ; connaître, c'est un modèle passif de la connaissance, même si beaucoup d'activités en dépendent. Dans l'autre cas, au contraire, connaître, c'est dépasser, c'est dépasser le concept pour, c'est sortir du concept pour affirmer autre chose. Là, c'est une conception, au contraire, où la connaissance est ramenée à un modèle apte. Bon, toutes sortes de choses se jouent lorsque le modèle de la connaissance est à ce point décentré.

Mais alors, je reviens donc à mes deux propositions, [13 :00] la proposition de Leibniz, la proposition de Kant. Qu'en faire ? Nous, là, supposons qu'on soit comme des arbitres. On se trouve devant ces deux propositions, et je suppose, là, on se dit alors: je choisis quoi? C'est

comme dans un jeu ; je parie sur quoi, sur Leibniz ou sur Kant ? Il faut encore savoir un tas de questions dans la question, et on n'a pas fini. Premièrement, quand je dis: est-ce que c'est décidable, est-ce que je peux décider quelle proposition me semble même [*mot pas clair*] ? Qu'est-ce que ça voudrait dire? Ça peut vouloir dire que c'est une question de fait. Il faut trouver les faits qui donnent raison à l'un ou à l'autre. Bon, essayons. Évidemment ce n'est pas ça. Ces propositions qui sont d'une certaine manière [14 :00] les propositions philosophiques, ne sont pas justiciables de vérification de faits. Mais si on comprend pourquoi, déjà ce sera... [*Deleuze ne termine pas la phrase*]

C'est pour cela que la philosophie a toujours distingué deux questions, et ça, c'est assez important, il me semble, et surtout Kant, par exemple, reprendra cette distinction. Cette distinction est classique, et elle était formulée en latin sous la forme *quid facti*, qu'en est-il du fait, et *quid juris*, qu'en est-il du droit. Et si la philosophie a à faire avec le droit, c'est précisément parce qu'elle pose des questions qui sont dites des questions de droit. Qu'est-ce que ça veut dire que mes deux propositions antinomiques, mes deux propositions opposées, la proposition de Leibniz et la proposition de Kant, ne sont pas justiciables d'une réponse de fait ? Ça veut dire une chose très simple : ça veut dire, en fait, il n'y a pas de problème [15 :00], en fait, il n'y a pas de problème parce qu'on rencontre tout le temps des phénomènes qui sont des phénomènes de synthèse.

En effet, je passe mon temps, dans mes jugements les plus simples, à opérer des synthèses. Je dis par exemple que cette ligne droite est blanche. C'est bien évident quand je dis « cette ligne droite est blanche », j'affirme là d'une ligne droite quelque chose qui n'est pas contenu dans le concept de ligne droite. Pourquoi ? Toute ligne droite n'est pas blanche. Que cette ligne droite soit blanche, c'est évidemment une rencontre dans l'expérience – je ne pouvais pas le dire à l'avance, je ne pouvais pas le dire à l'avance, je ne pouvais pas dire cette ligne droite sera blanche, à moins que j'aie eu la ferme intention de tracer ça [*mots pas clairs*]. Mais donc, je rencontre dans l'expérience des lignes droites qui sont blanches, un point, c'est tout. C'est une synthèse ; une telle synthèse, on la nommera a posteriori, a posteriori signifiant ce qui est donné dans l'expérience [*Pause*] [16 :00] ou qui est rencontré dans l'expérience.

Pourquoi ça ne règle pas ça ? Donc, je dirais, il y a des synthèses de fait, évidemment – cette ligne droite est blanche -- pourquoi ça ne règle pas le problème ? Ça ne règle pas le problème pour une raison très simple, c'est que cette « ligne droite est blanche » ne constitue pas une connaissance. Ça constitue ce qu'on peut appeler un protocole d'expérience parce que je peux dire à tel jour, à telle heure je rencontre une ligne droite qui est blanche. Disons qu'on appelle cela un protocole d'expérience ; la connaissance est autre chose, que connaître, c'est autre chose que tracer des protocoles d'expérience.

Alors, bon, quand est-ce qu'on connaît? -- Là, je reste à des choses très, très classiques ; c'est comme une leçon de terminologie [17 :00] -- On connaît lorsqu'une proposition se réclame d'un droit. Qu'est-ce qui définit le droit d'une proposition ? C'est l'universel et le nécessaire. Lorsque je dis que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, je tiens une proposition de droit. Pourquoi? Parce que je n'ai pas besoin de mesurer chaque ligne droite pour savoir que, si elle est droite, c'est le plus court chemin. Toute ligne droite, d'avance, a priori, c'est-à-dire

indépendamment de l'expérience, est le plus court chemin d'un point à un autre, sinon elle ne serait pas une ligne droite.

Donc je dirais que la proposition, la ligne droite est le plus court chemin, elle, constitue [18 :00] une proposition de connaissance. Je n'attends pas l'expérience pour reconnaître qu'une ligne droite est le plus court chemin ; au contraire, je détermine l'expérience, puisque le plus court chemin d'un point à un autre, c'est ma manière de tracer une ligne droite dans l'expérience. Toute ligne droite est le plus court chemin ; je peux dire, toute ligne droite est nécessairement le plus court chemin d'un point à un autre. C'est-à-dire, c'est une proposition de connaissance et non pas de protocole. Alors, prenons cette proposition-là – je dirais, c'est une proposition a priori, et a priori, ça sera uniquement indépendant de l'expérience.

Et je me dis, bon, [19 :00] est-ce que là on va pouvoir poser la question enfin de séparation, de partage [entre] Leibniz-Kant, à savoir : est-ce que c'est une proposition analytique ou est-ce que c'est une proposition synthétique? [Pause]

Kant dit une chose très simple: c'est nécessairement une proposition synthétique, c'est une proposition synthétique a priori – pourquoi? Parce que lorsque vous dites que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, vous sortez évidemment du concept ligne droite. Ah, tiens, c'est curieux ça. Est-ce que ce n'est pas contenu dans ligne droite, d'être le plus court chemin d'un point à un autre? Il va de soi que Leibniz dirait que c'est contenu dans ligne droite. Kant dit non. Alors là, on est en train de resserrer notre proposition. Il dit non. Le plus court chemin d'un point à un autre n'est pas contenu dans la ligne droite. Le concept de ligne droite, d'après la définition [20 :00] euclidienne, c'est: ligne ex aequo en tous ses points. Vous n'en tirez pas le plus court chemin d'un point à un autre. Il faut que vous sortiez du concept pour en affirmer quelque chose d'autre. On n'est pas convaincu. [Pause] Cherchons.

Pourquoi... Qu'est-ce qui... On ne peut pas donner les raisons, vous comprenez, chaque fois qu'on dit quelque chose. Quelle raison il a alors ? Il faudrait l'interrompre à ce moment-là. Pourquoi, Kant, tu dis ça? Pourquoi tu ne peux pas trouver en creusant, en analysant le concept de ligne droite, pourquoi est-ce que tu ne peux pas trouver le plus court chemin d'un point à l'autre ? Kant répondrait, je suppose, réfléchissez un peu, le plus court chemin d'un point à un autre, c'est un concept, en gros – peut-être ce n'en est pas un, mais pour parler simplement – c'est un concept qui implique quoi ? [21 :00] qui implique une comparaison. Comparaison de quoi ? La comparaison de la ligne la plus courte, la ligne déterminée comme le plus court chemin d'un point à l'autre, avec d'autres lignes qui sont des lignes quoi ? Qui sont des lignes évidemment ou bien brisées ou bien, bien plus encore, curvilignes, c'est-à-dire des courbes. [Pause]

Ah tiens, ça devrait nous éclairer un peu. Je ne peux pas dire que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre sans sous-entendre une comparaison, une relation de la ligne droite aux curvilignes, aux lignes courbes. Ça suffit à Kant pour dire qu'il y a une synthèse là-dedans; [22 :00] vous êtes forcés de sortir du concept de ligne droite pour atteindre au concept de ligne courbe, et c'est dans le rapport des lignes droites aux lignes courbes que vous dites que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. C'est une synthèse, donc la connaissance est une opération synthétique. Bien, bien.

Qu'est-ce que répondrait Leibniz ? Est-ce qu'il serait gêné par cela? Non. En premier, il ne serait pas gêné. On a vu assez sur Leibniz. Il dirait qu'évidemment, évidemment, il faut que vous ayez dans l'esprit le concept de ligne courbe lorsque vous dites que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. Bien sûr, on se rappelle, mais Leibniz est le créateur d'un calcul différentiel par lequel la ligne droite va être considérée comme la limite [23 :00] des courbes. Il y a un processus à la limite. [Pause] D'où le thème de Leibniz: c'est un rapport analytique, simplement c'est une analyse infinie. La ligne droite est la limite [Pause] de la courbe, tout comme le repos est la limite du mouvement, etc.

Est-ce qu'on avance? On n'avance pas beaucoup parce qu'on se dit, ça devient inextricable. Ou bien alors on ne peut plus s'en tirer, ou bien alors ils disent la même chose. Ils disent la même chose, ce serait quoi? Ça voudrait dire qu'après tout, ce que Leibniz appelle analyse infinie, c'est la même chose que ce que Kant appelle synthèse finie. [Pause] [24 :00] Du coup ce n'est plus qu'une question de mots. Les philosophes, ils discutent comme ça, ils discutent, mais ce n'est plus qu'une question de mots. L'un appelle analyse infinie ce que l'autre appelle synthèse finie. Il n'y a pas de quoi faire un... Si cela leur plaît, il n'y a pas... Quant à continuer, cela ne nous concerne pas puisque si finalement ils sont d'accord, ils sont d'accord sur quoi ? Ils sont d'accord pour, dirait-on, à ce stade-là, ils sont d'accord pour établir une différence de nature, l'un entre l'analyse finie et l'analyse infinie, l'autre entre l'analyse et la synthèse. Ça revient au même : ce que Leibniz appelle analyse infinie, Kant l'appellera synthèse finie.

Vous voyez, d'où l'idée du bon sens que, à la fois, une dispute philosophique est inextricable puisque l'on ne peut pas décider qui a raison, et en même temps ça n'a aucune importance [25 :00] de savoir qui a raison puisqu'ils disent tous la même chose. [Pause] Le bon sens peut d'autant plus conclure: la seule bonne philosophie, c'est moi. [Pause] Situation tragique parce que si le bon sens réalise les buts de la philosophie mieux que la philosophie ne le fait elle-même, il n'y a pas de raison à se fatiguer à faire de la philosophie. Aaaahhh, alors?

Il va de soi qu'on n'a plus rien à faire à ce premier palier. [Pause] Je dis, cherchons une espèce de bifurcation parce que toute cette histoire, analyse infinie ou synthèse finie, est-ce que c'est aussi arbitraire qu'il semble ? [26 :00] Est-ce que cette opposition, cette première grande opposition entre Leibniz et Kant, si elle nous apparaît maintenant comme apparente, est-ce que ce n'est pas en fait parce qu'elle se dépasse vers une opposition plus profonde, et si on ne voit pas l'opposition plus profonde, on ne peut rien comprendre ? D'où question : quelle serait cette deuxième opposition plus profonde? [Pause]

Je crois que nos séances précédentes sur Leibniz là nous donnent, là aussi, les moyens de répondre. On a vu qu'il y avait une grande proposition leibnizienne, sous le nom de principe des indiscernables, à savoir que toute différence, en dernière instance, est conceptuelle. Toute différence est dans [27 :00] le concept. Toute différence est conceptuelle. Si deux choses diffèrent, elles ne peuvent pas différer simplement par le nombre, par la figure, par le mouvement, etc., etc. ; il faut bien que leur concept ne soit pas le même. Toute différence est conceptuelle.

Voyez en quoi cette proposition est vraiment le présupposé de la proposition précédente de Leibniz. S'il a raison sur ce point, si toute différence est conceptuelle, c'est bien évident que c'est en analysant les concepts que l'on connaît, puisque connaître, c'est connaître par différences. Donc si toute différence, en dernière instance, est conceptuelle, c'est l'analyse du concept qui nous fait connaître la différence, et qui donc nous fait connaître tout court. Bien. [28 :00] On voit dans quelle tâche ça entraînait Leibniz, tâche mathématique extrêmement poussée, qui consistait à montrer que les différences entre les figures, les différences de nombres, etc., renvoyaient à des différences dans les concepts.

Alors, quelle est la proposition de Kant en opposition avec cette seconde proposition leibnizienne? Là aussi, ça va être un drôle de truc. – Et j'aimerais que ça vous apprenne quelque chose même sur la nécessité pour vous de, je ne sais pas, quand vous lisez la philosophie, c'est pour ça que j'insiste... Je voudrais que, je voudrais que ce soit très, très scolaire. -- Je dis que Kant, il nous tient [29 :00] une proposition très curieuse, très curieuse. Il dit, vous savez, si vous regardez bien le monde tel qu'il se présente à vous, vous verrez qu'il est composé de au moins deux sortes de déterminations irréductibles. [Pause] Qu'est-ce que c'est que ces deux déterminations irréductibles ? Vous avez des déterminations conceptuelles qui correspondent toujours à ce qu'une chose est ; je peux dire même qu'un concept c'est la représentation de ce qu'une chose est. Vous avez donc ces déterminations-là ; je dis, par exemple le lion est un animal rugissant – ça c'est une détermination conceptuelle. [30 :00]

Et puis vous avez une tout autre sorte de détermination. Kant lance son grand truc: il dit que c'est des déterminations non plus du tout conceptuelles mais des déterminations spatio-temporelles. Des déterminations spatio-temporelles, c'est quoi? C'est le fait que la chose soit ici et maintenant, qu'elle soit à droite ou à gauche, qu'elle occupe de telle ou telle manière un certain espace, qu'elle décrive un espace, qu'elle dure un certain temps. Eh bien, si loin que vous poussiez l'analyse des concepts, vous n'arriverez jamais à ce domaine des déterminations spatio-temporelles en analysant les concepts. Vous aurez beau -- alors là vous voyez la deuxième opposition avec Leibniz – vous aurez beau aller à l'infini, [31 :00] vous aurez beau pousser votre analyse du concept à l'infini, vous ne trouverez jamais une détermination dans le concept qui vous rende compte de ceci: que cette chose est à droite ou à gauche. Bon.

Qu'est-ce qu'il veut dire? Il prend lui-même des exemples extrêmement, à première vue, très convaincants. Il dit, voilà, considérez deux mains, deux mains. Il est bien connu que deux mains, bon, vous pouvez les penser, même... -- Ce n'est pas vrai, en fait, mais encore une fois, la question n'est pas... « qu'en est-il ...? », vous allez peut-être comprendre la différence entre « qu'en est-il du fait ? » et « qu'en est-il du droit ? » -- Chacun de nous sait que les deux mains à lui, ses deux petites mains, n'ont pas exactement, l'une et l'autre, n'ont pas exactement les mêmes traits, par exemple, la même distribution de pores, [32 :00] le même dessin de traits. D'accord. Leibniz triomphe. Bien, un point, c'est bon pour moi. -- Allez, il faut concevoir ça comme s'ils étaient au casino, eh, un point pour l'un, un point pour l'autre. – Un point pour Leibniz ; c'est bon pour lui. En fait, il n'y a pas deux mains identiques. Il dit, eh ben, je l'ai dit de tout temps ; c'est mon fameux principe des indiscernables. S'il y a deux choses il faut bien qu'elles diffèrent par le concept. Vous pouvez toujours assigner une différence dans le concept, dans lequel les deux choses ne sont pas la même.

Kant dit, c'est bien possible en fait, mais aucune importance, c'est une remarque sans aucune importance, pas d'intérêt. Tiens, c'est curieux ça. Apparaît déjà, et ce n'est peut-être pas la seule discipline, la formule « ça n'a pas d'intérêt ». « Vous dites ça ? aucun intérêt », vous savez. Encore une fois, pour essayer de nous ôter de l'esprit que les discussions passent par le vrai et le faux. Les discussions ne passent jamais par le vrai et le faux. [33 :00] Ma question n'est jamais est-ce que vous dites est vrai ou est-ce que vous dites est faux. Ma question est : est-ce que ça a un intérêt quelconque ou est-ce que c'est une platitude dénuée de tout intérêt, et qui le dira. Or je pense à ça parce que la science, lorsque les savants entrent dans les polémiques aussi profondes que [*mots pas clairs*] ce qui se lancent à la tête, encore une fois, lorsque les mathématiciens ne sont pas d'accord, évidemment, il ne reproche pas à un autre mathématicien de se tromper dans sa démonstration, quand même. Ils savent juste assez de mathématiques pour ne pas dire des bêtises ; bien plus, les mathématiciens, ils ne fournissent même pas de démonstrations, et ça vaut actuellement encore. Il y a des types-là qui lancent des propositions, et puis ils esquissent un bout de démonstration, et ils laissent tomber le reste qui n'a aucune, qui n'est pas intéressant, quoi.

Ce qui est important, c'est quoi ? Est-ce que la proposition dont je fais un théorème, ou une proposition, ou un axiome, ou n'importe quoi, est-ce que cela a un intérêt quelconque ? [34 :00] Qu'est-ce que c'est qu'un fou ? Un fou, ce n'est pas une question de fait, c'est aussi une question *quid juris*. Ce n'est pas quelqu'un qui dit des choses fausses. Il y a des tas de mathématiciens qui inventent complètement des théories complètement folles. Elles sont folles pourquoi ? Est-ce qu'elles sont folles parce qu'elles sont fausses ou contradictoires ? Non, généralement, elles se déterminent par ceci qu'elles manient un énorme appareillage conceptuel mathématique, par exemple, pour des propositions dénuées de tout intérêt, de tout intérêt. Il y a un beau texte de [Henri] Poincaré où il y a, justement à propos d'une thèse, il dit à propos d'une thèse d'un mathématicien de son époque, Ben oui, pourquoi pas ? Aucun intérêt, mathématiquement. D'accord.

Je crois qu'en philosophie, c'est la même chose. Vous avez des livres entiers de philosophie où on se demande pourquoi ça se fait. Ce n'est pas faux, [mais] aucun intérêt, aucun, [35 :00] aucun. Il faut dire, d'accord, ben oui. Alors ce qui est embêtant, c'est qu'il y a sûrement des gens qui y trouvent une espèce d'intérêt, à commencer par celui qui a fait le livre. Alors là, en effet, qu'est-ce que ça veut dire à ce niveau une polémique ? On devient très vite désagréable ; il n'y a même plus lieu de discuter si... si on a à dire à quelqu'un « ça n'a strictement aucun intérêt », naturellement, c'est très offensant ; ça devient difficile, vous comprenez. Si je pouvais au moins lui dire « c'est faux ». Il devient délicat là, aucun intérêt.

On arrive à une autre histoire : Kant oserait dire à Leibniz, mais ça n'a aucun intérêt ce que vous racontez sur les deux mains où il y a des différences de pores, car vous pouvez concevoir *quid juris*, « qu'en est-il du droit ? », en droit et pas en fait, vous pouvez concevoir deux mains appartenant à la même personne, ayant exactement la même distribution de pores, le même tracé de traits. [36 :00] Ce n'est pas contradictoire logiquement ; même si ça n'existe pas en fait, ce n'est pas contradictoire logiquement. Eh bien, dit Kant, il y a quand même quelque chose de très curieux : si loin que vous poussiez votre analyse, ces deux mains sont identiques. Or admirez qu'elles ne sont pas superposables.

Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est un fameux paradoxe, le paradoxe des objets symétriques non superposables. Imaginez : vous avez vos deux mains absolument identiques, vous les coupez, vous les coupez pour qu'elles aient un degré de mobilité radical, qu'elles ne soient plus tenues par vos bras. Qu'elles soient coupées, bon, vous pouvez faire ça [*Deleuze démontre*], vous pouvez faire ça, vous ne pouvez pas les faire coïncider; vous ne pouvez pas les superposer. Pourquoi vous ne pouvez pas les superposer? [37 :00] C'est simple. Vous n'allez pas les superposer ; pourquoi ? Le tonnerre kantien surgit, et Kant attelle un dieu, alors c'est tout simple, parce qu'il y a une droite et une gauche, elles peuvent être absolument identiques pour tout le reste, il y en a une qui est la main droite et l'autre la main gauche.

Ça veut dire quoi s'il y en a une qui est la main droite et l'autre la main gauche ? On voit ce qu'il veut dire : il y a une détermination spatiale irréductible à l'ordre du concept. Le concept de vos deux mains peut être strictement, absolument identique ; si loin que vous poussiez l'analyse, il y en aura une qui sera main droite et une qui sera main gauche. Vous ne pouvez pas les faire se superposer. Vous pouvez faire ça, vous pouvez faire ça [*Deleuze démontre*], et pourquoi vous ne pouvez pas les faire superposer ? C'est simple. A quelle condition vous faites superposer deux figures? [38 :00] C'est bien connu : à condition de disposer d'une dimension supplémentaire à celle des figures puisqu'il faut faire tourner une figure dans la dimension supplémentaire. C'est parce qu'il y a une troisième dimension de l'espace que vous pouvez faire se superposer deux figures planes. Deux volumes, vous pourriez les faire se superposer si vous disposiez d'une quatrième dimension. Vous ne vous disposez pas d'une quatrième dimension, elles ne se superposeront pas. Il y a une irréductibilité de l'ordre de l'ordre de l'espace. La même chose pour le temps: il y a une irréductibilité de l'ordre du temps. Donc, si loin que vous poussiez l'analyse des différences conceptuelles, un ordre de différence restera toujours extérieur aux concepts et aux différences conceptuelles, ce sera [39 :00] les différences spatio-temporelles. [*Pause*]

Revenons alors là. Est-ce que Kant ne redevient pas [39 :12] [*Interruption de l'enregistrement BNF ; le texte suivant est fourni par WebDeleuze*] le plus fort? Revenons à la ligne droite. L'idée de la synthèse, on va s'apercevoir que ce n'était pas une question de mots avec Leibniz. [*Retour à l'enregistrement BNF*]

Partie 2

Si on en restait à la différence analyse-synthèse, on n'avait pas le moyen de trouver en quoi c'est autre chose qu'une discussion de mots. Là, on est train de trouver en quoi c'est autre chose qu'une discussion de mots. Qu'est-ce que Kant est en train de dire ? Kant est en train de dire: si loin que vous alliez dans l'analyse, vous aurez un ordre irréductible du temps et de l'espace, irréductible à l'ordre du concept. En d'autres termes, l'espace et le temps ne sont pas des concepts. Il y a deux sortes de déterminations: les déterminations de concepts et les déterminations spatio-temporelles. [*Pause*]

Alors, la ligne droite est le plus court [40 :00] chemin d'un point à un autre. Que veut dire Kant lorsqu'il dit que c'est une proposition synthétique ? Ce qu'il veut dire, c'est une idée lumineuse ; ce qu'il veut dire, c'est ceci: ligne droite, c'est bien une détermination conceptuelle, mais le plus court chemin d'un point à un autre, ce n'est pas une détermination conceptuelle, c'est une

détermination spatio-temporelle. Les deux sont irréductibles ; vous ne pourrez jamais déduire l'une de l'autre. Il y a une synthèse entre les deux. Et connaître, c'est quoi? Connaître c'est faire la synthèse des déterminations conceptuelles et des déterminations spatio-temporelles. Voilà ce qu'il découvre, c'est très curieux. Voilà qu'il est en train d'arracher l'espace et le temps au concept ; il est en train d'arracher l'espace et le temps au concept logique. Est-ce par hasard que cette opération, il la nommera lui-même « Esthétique »? [41 :00] [Pause] Je veux dire, même au niveau le plus grossier de l'esthétique, c'est-à-dire, le plus connu, la théorie de l'art, est-ce que cette libération de l'espace et du temps par rapport aux concepts logiques ne sera pas à la base de toute discipline dite esthétique? [Pause]

Si bien que vous voyez comment maintenant, à ce second niveau, comment est-ce que Kant définirait la synthèse. Il dirait que la synthèse, c'est l'acte par lequel je sors de tout concept pour en affirmer quelque chose d'irréductible aux concepts. Connaître, c'est faire une synthèse parce que c'est nécessairement [42 :00] sortir de tout concept pour en affirmer quelque chose d'extra-conceptuel. La ligne droite, concept, j'en sors, est le plus court chemin d'un point à un autre, j'en affirme une détermination spatio-temporelle extra-conceptuelle. A ce moment-là, je fais une synthèse.

Quelle est la différence entre cette seconde proposition kantienne et la première? Là, admirez, parce que tout ça est très poétique, admirez le progrès qu'a fait Kant. La première définition de Kant, lorsqu'il disait que connaître, c'est opérer par synthèse, c'est émettre des propositions synthétiques, la première proposition de Kant se réduisait à dire ceci: connaître, c'est sortir d'un concept pour affirmer de lui quelque chose qui n'était pas contenu en lui. [Pause] [43 :00] Bon, c'est déjà très intéressant. Mais à ce niveau, je ne pouvais pas savoir s'il avait raison parce que Leibniz arrivait et disait, mais non, il y a toujours possibilité d'une analyse infinie que j'arrête parce que moi, je ne suis pas infini. Mais, au nom d'une analyse infinie, ce sera toujours contenu dans le concept ce que j'affirme d'un concept. Donc, il n'y a pas moyen de résoudre.

Second niveau plus profond ; on a fait un pas de plus, mais on ne peut pas faire deux pas à la fois. Kant ne nous dit plus que connaître c'est sortir d'un concept pour affirmer quelque chose qui serait comme un autre concept, mais connaître, c'est partir d'un concept pour sortir de tout concept, et en affirmer quelque chose qui est irréductible à l'ordre du concept en général. C'est une autre proposition ; c'est une proposition beaucoup plus intéressante. [Pause] [44 :00] Bien. Alors, à nouveau on rebondit. Si vous avez compris, on touche peut-être à quelque chose d'important quant à la compréhension. Encore une fois, ce que je veux, c'est que ce soit pour vous comme, si vous acceptez, comme des concepts pratiques pour la compréhension de la philosophie tout à fait en général. Donc, peu importe que j'aie pris un exemple particulièrement ennuyeux, la ligne droite. Ça vaut pour toute proposition en philosophie.

Mais, à ce niveau, je reprends ma question de bon sens : est-ce que c'est décidable? L'un nous dit que toute différence est en dernière instance conceptuelle, donc vous ne pouvez rien affirmer d'un concept qui sorte de l'ordre du concept en général ; l'autre dit qu'il y a deux sortes de différences, les différences spatio-temporelles et les différences conceptuelles si bien que connaître, c'est nécessairement sortir du concept pour en affirmer quelque chose qui est irréductible à tout concept en général, à savoir quelque chose qui concerne l'espace et le temps.

[Pause] [45 :00] Alors, c'est oui ou c'est non, quoi ?

A ce point, on s'aperçoit de quoi ? Eh ben, on s'aperçoit qu'on n'est pas sorti de tout ça parce qu'on s'aperçoit que Kant, en douce -- et là il n'était pas forcé de le dire, bien plus il pourra ne le dire que cent pages après -- Kant ne peut tenir la proposition qu'il vient de tenir sur l'irréductibilité des déterminations spatio-temporelles par rapport aux déterminations conceptuelles, il ne peut affirmer cela, cette irréductibilité, que parce qu'il a fait un coup de force. Et encore une fois, ce qui m'intéresse, c'est ça, le philosophe qui fait des coups de force dans les concepts, c'est-à-dire si c'est réellement un concept. Pour que sa proposition ait un sens, c'est-à-dire un intérêt quelconque, parce que je cherche en tout ça quel intérêt, il fallait qu'il ait radicalement changé [46 :00] la définition traditionnelle de l'espace et du temps. Alors, là, peut-être vous devenez plus sensible ; je l'espère parce que, après tout, si je vous dis que quelqu'un arrive à donner une toute nouvelle détermination de l'espace et du temps, c'est important. Vous me diriez, important, pourquoi ? Peut-être pour notre manière de vivre parce que peut-être il a senti quelque chose de changé. Je veux dire que c'est important aussi bien au niveau de la science que de la philosophie, que de la vie quotidienne.

Qu'est-ce que ça veut dire ça, arriver à dire que l'espace et le temps, ce n'est pas du tout ce que vous croyiez ? Kant, il en est là, on risque d'être un grand philosophe. Qu'est-ce qu'il a fait, et ça, c'est mon troisième point. Donc, l'opposition Kant-Leibniz, nous avons vu déjà deux paliers ; nous arrivons à un troisième palier. Cette opposition est dénuée de tout intérêt si on ne voit pas que les propositions leibniziennes et les propositions kantienne [47 :00] se distribuent dans deux espace-temps tout à fait différents. En d'autres termes, ce n'est pas le même espace-temps dont Leibniz disait – alors voyez pourquoi c'est indécidable ! Je ne peux pas répondre par oui ou par non – Ce n'est pas le même espace-temps dont Leibniz disait : toutes ces déterminations d'espace et de temps sont réductibles à des déterminations conceptuelles, et cet autre espace-temps dont Kant nous dit : les déterminations d'espace-temps sont absolument irréductibles à l'ordre du concept. C'est ça qu'il faudrait montrer d'une manière simple, même quitte à en couper les conséquences pratiques ; on les retrouvera peut-être, les conséquences pratique. Mais sentez que c'est un moment où la pensée vacille. Où est-ce que je vais aller ? Qu'est-ce que je vais faire ? [48 :00] Quelle expérience j'ai de l'espace et du temps ? Moi, pourquoi je vais être leibnizien ou kantien, ou encore ni l'un, ni l'autre ? Alors, je veux dire, ça se passe fort en vertu des arguments qu'on se flanque à la tête, tout ça, ça se passe en-dessous, ça se passe dans des souterrains plus intéressants.

C'est que, longtemps, longtemps -- mais pourquoi ? encore on n'en a pas fini de reculer en demandant pourquoi après le dernier pourquoi – longtemps, longtemps, l'espace a été défini comme d'une certaine manière l'ordre des coexistences, l'ordre des coexistences ou des simultanités. [Pause] Et le temps a été défini comme l'ordre [49 :00] des successions. Or est-ce par hasard que c'est Leibniz qui pousse cette conception très ancienne jusqu'à son terme, jusqu'à une espèce de formulation absolue. Car Leibniz ajoute, et le dit formellement: l'espace, c'est l'ordre des coexistences possibles, et le temps, c'est l'ordre des successions possibles. En ajoutant « possible », pourquoi est-ce qu'il pousse à l'absolu? Parce que ça renvoie à toute sa théorie de la compossibilité et du monde. Donc voilà qu'il capture la vieille conception de l'espace et du temps, et il s'en sert pour son propre système.

A première vue ça ne paraît pas mal : en effet, c'est toujours délicat quand on me dit, définissez l'espace, définissez le temps, [50 :00] si je n'ai pas même comme réflexe de dire, oh ben oui, pas difficile, que le temps, c'est l'ordre des successions, et l'espace, c'est l'ordre des coexistences – c'est quand même un petit quelque chose ; ça vaut... ça vaut [*propos pas clairs*] [*Pause*] -- Alors qu'est-ce qui gêne Kant ? Pour moi, c'est parmi les pages les plus belles ; je voudrais que vous sentiez, les pages les plus belles, c'est quand un philosophe arrive avec, à la lettre, les grandes pierres et puis, il se met à prendre une notion qui paraît aller de soi et dit, mais non, pas du tout, qui va découvrir que c'est le bon sens, le plus plat bon sens qui fait des paradoxes étonnants.

Kant dit, mais non, ça ne va pas, et même si pendant des siècles et des siècles, les gens se sont contentés de cette définition, qui était bien autre chose qu'une définition, c'est une manière de vivre, Kant, il dit une chose très, très [51 :00] simple. Il dit, d'une part, je ne peux pas définir l'espace par l'ordre des coexistences, d'autre part, je ne peux pas définir le temps par l'ordre des successions. Et pourquoi ça ? Parce que, coexistence, il dit, Kant, là -- c'est presque enfantin ce qu'il dit – il dit, mais enfin, après tout, ça appartient au temps. Coexistence, ça veut dire, à la lettre, en même temps ; [*Pause*] en d'autres termes, c'est un mode du temps. Le temps est une forme dans laquelle se passe non seulement ce qui se succède, mais ce qui est en même temps. En d'autres termes, la coexistence ou la simultanéité, c'est un mode du temps. [52 :00]

Remarquez que c'est marrant parce que là, je plaide presque contre ce que j'essaie de dire. Il y a un danger : c'est de se dire qu'alors, tout est déjà là. Je dis, quand bien, bien longtemps après et venu de tout autres problèmes, il y aura une théorie fameuse de la relativité dont un des aspects fondamentaux sera de penser la simultanéité en termes de temps, je ne dis pas du tout que c'est Kant qui a inventé la relativité – ça serait une sottise complètement dénuée de tout intérêt -- je dis qu'une telle formule dans ce qu'elle avait pour nous de déjà compréhensible n'aurait pas eu ce déjà compréhensible s'il n'y avait pas eu Kant bien des siècles avant, enfin pas beaucoup de siècles avant. Mais que Kant n'invente certes pas la relativité, mais il est le premier à nous dire que la simultanéité n'appartient pas à l'espace, mais appartient au temps. [53 :00] Alors, cela n'a pas l'air de grand-chose, mais je crois que c'est vraiment... Si on essaie d'expliquer ce que c'est, c'est déjà une révolution dans l'ordre des concepts.

En d'autres termes, Kant dira, le temps a trois modes: ce qui dure à travers lui, c'est ce qu'on appelle la permanence ; [*Pause*] ce qui se succède en lui, c'est ce qu'on appelle la succession ; et ce qui coexiste en lui, c'est-à-dire ce qui est en même temps et ce qui s'appelle simultanéité ou coexistence. Voyez la conclusion immédiatement, la double conclusion : je ne peux pas [54 :00] définir le temps par l'ordre des successions, car la succession n'est qu'un mode du temps, et je n'ai aucune raison de privilégier ce mode-là sur les autres. Et, autre conclusion en même temps: je ne peux pas définir l'espace par l'ordre des coexistences car la coexistence n'appartient pas à l'espace. [*Pause*]

Alors je dirais presque contre ce que je veux dire, si Kant avait maintenu la définition classique du temps et de l'espace, ordre des coexistences et des successions, il n'aurait pas pu, ou du moins ça n'aurait eu aucun intérêt, il n'aurait pas pu critiquer Leibniz, car si je définis l'espace par l'ordre des coexistences et le temps par l'ordre [55 :00] des successions, il va de soi alors que l'espace et le temps renvoient, en dernière instance, à ce qui se succède et à ce qui coexiste, c'est-à-dire à quelque chose qui est énonçable dans l'ordre du concept. Alors, il n'y a plus de

différence entre les différences spatio-temporelles et les différences conceptuelles. [Pause] En effet, l'ordre des successions reçoit sa raison d'être de ce qui se succède, l'ordre des coexistences reçoit sa raison d'être de ce qui coexiste. A ce moment-là, c'est la différence conceptuelle qui est le dernier mot, sur toutes les différences.

Mais voilà que Kant, il ne pouvait pas dire non, non ; il ne pouvait pas rompre avec les définitions classiques, poussées par Leibniz à l'absolu, s'il ne nous proposait pas une tout autre conception de l'espace [56 :00] et du temps. Cette conception -- à la fois pour nous, c'est par là que la philosophie est intéressante -- c'est, si vous voulez, le plus insolite et le plus familier. Si on les prend comme définitions, alors, comment est-ce qu'il a pu arriver à ça ? Qu'est-ce que c'est que... Et vous allez voir juste le coup de force que ça représente ! C'est une manière tout à fait nouvelle de définir l'espace et le temps. En même temps, cela n'est pas venu comme ça ; cela n'est pas venu simplement dans sa tête. Il a fallu que bien de choses se passent. En même temps, cela nous est très familier, et alors là... donc, c'est très familier. On peut sentir ce qu'il veut dire même avant de le comprendre. Voyez donc qu'il s'est interdit de définir l'espace par l'ordre de coexistence, le temps par l'ordre des successions.

Il va dire, voilà, qu'est-ce que c'est que l'espace ? L'espace, c'est une forme. Tiens, c'est une forme. C'est curieux ça parce que [57 :00] ça vaut déjà... ça a été interrogé ; pourquoi il dit le mot « forme » ? Ça veut dire que ce n'est pas une substance et que ça ne renvoie pas à des substances. Quand je dis – je reviens toujours à ça – quand je dis l'espace c'est l'ordre des coexistences possibles, l'ordre des coexistences possibles s'explique en dernière instance par les choses qui coexistent. En d'autres termes, l'ordre spatial doit trouver sa raison dans l'ordre des choses qui remplissent l'espace. Lorsque Kant dit que l'espace est une forme, c'est-à-dire n'est pas une substance, ça veut dire qu'il ne renvoie pas aux choses qui le remplissent. Il ne renvoie pas aux choses qui l'occupent ou qui le remplissent.

C'est une forme qu'il faudrait définir comment? Eh ben voilà, il nous dit que c'est la forme de l'extériorité. [58 :00] Alors ça devient bizarre : c'est la forme de l'extériorité. Comment comprendre ? C'est la forme sous laquelle nous arrive tout ce qui est extérieur à nous, d'accord, c'est ça, mais ce n'est pas seulement ça. C'est aussi la forme sous laquelle arrive tout ce qui est extérieur à soi-même. Là alors, il peut refaire un saut dans la tradition. La tradition avait toujours défini l'espace comme, en latin, *partes extra partes*, une partie de l'espace est extérieure à une autre partie. Mais ce qui n'était qu'un caractère de l'espace, voilà que Kant le prend pour en faire l'essence de l'espace. L'espace est la forme d'extériorité, c'est-à-dire la forme sous laquelle nous arrive ce qui nous est extérieur, [Pause] [59 :00] et arrive ce qui reste extérieur à soi-même. [Pause] Mais sentez, juste, je dis, ça doit nous être alors à la fois très obscur mais aussi très familier, parce qu'un concept philosophique, c'est ça, une forme d'extériorité, c'est curieux, tout ça. S'il n'y avait pas d'espace, il n'y aurait pas d'extériorité, bon.

Sautons au temps. Mais on sent tout de suite que Kant va donner la définition symétrique, puisqu'il ne peut plus définir le temps par l'ordre des successions pas plus que l'espace par l'ordre de coexistence. Il nous assène, et cela devient de plus en plus difficile encore, le temps, c'est la forme d'intériorité. [60 :00] Ça veut dire quoi? Ça veut dire, premièrement, que c'est la forme de ce qu'il nous arrive d'intérieur, à nous. Mais est-ce que ça ne veut dire que ça ? Peut-être pas. Les choses sont dans le temps, peut-être ; peut-être les choses sont dans le temps, mais

ça implique qu'elles aient une intériorité. Il y aurait une intériorité des choses. Le temps, c'est la manière dont la chose est intérieure à soi-même.

Bon, là aussi, si on saute et si on fait des rapprochements, comprenez que bien plus tard, bien plus tard, il y aura des philosophies du temps, et, bien plus, le temps deviendra le problème principal de la philosophie. [61 :00] Pendant longtemps ça n'avait pas été comme ça. Si vous prenez la philosophie classique, bien sûr on peut citer des philosophes qui s'intéressent beaucoup au problème du temps, bien sûr. Mais pourquoi est-ce qu'ils paraissent toujours insolites ? Pourquoi est-ce qu'on nous sort toujours les pages dites inoubliables de Saint-Augustin sur le temps ? On ne peut pas dire que ce soit un problème fondamental, sur le temps. Ce qui est le problème principal de la philosophie classique, et on ne peut pas voir tous les problèmes, c'est le problème de l'étendue, et notamment quel est le rapport entre la pensée et l'étendue, une fois dit que la pensée, ce n'est pas de l'étendue. Et c'est bien connu que la philosophie dite classique attache une grande importance au problème correspondant, l'union de la pensée et de l'étendue, sous le terme particulier, sous le rapport particulier de l'union de l'âme et du corps. C'est donc : quel est le rapport de la pensée à ce qui paraît le plus opaque [62 :00] à la pensée, à savoir l'étendue ?

D'une certaine manière, certains font partir la philosophie moderne d'une espèce de changement de problématique, où la pensée se met à affronter le temps et non plus l'étendue. Et en effet, dans les philosophes plus récents, le problème de l'union de l'âme et du corps, on ne le suscite pas tellement. Pourquoi ? Qu'est-ce que c'est que ces grands déplacements de problèmes ? En revanche, le problème du rapport de la pensée et du temps n'a pas cessé de secouer la philosophie comme si la véritable chose que la pensée affrontait, c'était la forme du temps et pas la forme de l'espace. Bon. Est-ce que c'est toujours maintenant comme ça ? Non. Peut-être pas ; peut-être que maintenant, ça a encore changé, que c'est encore autre chose. Mais qu'est-ce que c'est cette espèce de mutation qu'il y a dans les problèmes philosophiques ? C'est évident. Donc vous voyez ? C'est à quoi je voulais en venir, [63 :00] avec des mots très simples finalement. Là, il n'y a pas de mots compliqués.

Kant a fait cette espèce de petite révolution. En effet, il a arraché l'espace et le temps à l'ordre du concept parce qu'il a donné de l'espace et du temps deux déterminations absolument nouvelles: forme d'extériorité et forme d'intériorité. Une question que je ne veux même pas aborder parce que ça sera très compliqué, elle serait, bon, alors Leibniz, c'est fin du XVIIe siècle, début du XVIIIe ; Kant, c'est fin XVIIIe siècle. Il n'y a pas beaucoup de temps entre les deux. Qu'est-ce qui s'est passé pour que sortait cette espèce de mutation dans la conception de l'espace et du temps ? Evidemment là, il faut tout faire intervenir: mutations scientifiques, la science dite newtonienne, [64 :00] et bien d'autres choses encore, pour simplifier en disant Newton, donc des données scientifiques, des données politiques. On ne peut pas croire que lorsqu'il y a un tel changement dans l'ordre des concepts, il ne s'est rien passé socialement. Il s'est passé, entre autres, la Révolution française. Est-ce qu'elle a impliqué un nouvel espace-temps ? on ne sait pas. Quoi encore ? Il y a eu des mutations de vie quotidienne. Peut-être l'homme ne se vit pas dans les mêmes rapports avec l'espace et le temps. Bon, mettons que l'ordre des concepts philosophiques exprime à sa manière, même s'il devance, ces trucs-là.

Voilà où on en est. Vous voyez ? On a reculé deux fois. Encore une fois on est parti d'une première opposition [65 :00] Leibniz-Kant, et on s'est dit que c'est indécidable. Je ne peux pas décider entre la proposition "toute proposition est analytique", et l'autre proposition où la connaissance procède par propositions synthétiques. Il fallait reculer. Premier recul, j'ai à nouveau deux propositions antithétiques: toute détermination est en dernière instance conceptuelle, et la proposition kantienne: il y a des déterminations spatio-temporelles irréductibles à l'ordre du concept. Il fallait encore reculer pour découvrir une espèce de présupposé, à savoir l'opposition Leibniz-Kant ne vaut que dans la mesure où l'on considère que l'espace et le temps ne sont pas du tout définis de la même manière. [Pause] [66 :00] Curieux cette idée que l'espace, est-ce qu'il qui nous ouvre au dehors ? Jamais un classique n'aurait dit ça. C'est déjà un rapport qu'il faudrait dire un rapport existentiel avec l'espace. L'espace est la forme de ce qui nous vient du dehors.

A la lettre, si vous... Si je cherche le rapport par exemple poétique-philosophique, qu'est-ce que ça implique comme espace? C'est un espace ouvert évidemment. Si vous définissez l'espace comme un milieu d'extériorité, c'est un espace ouvert, ce n'est pas un espace bouclé. L'espace leibnizien, c'est un espace bouclé, c'est l'ordre des successions... non, pardon, c'est l'ordre de coexistences. Même infini, c'est un ensemble fermé ; il boucle sur lui-même. Là, [la forme de Kant] c'est, au contraire, une forme qui nous ouvre, [67 :00] qui nous ouvre à quoi ? A x, c'est la forme des irruptions. C'est la forme des sorties, des entrées, des sorties. C'est un tout nouvel espace. Ce n'est pas difficile de dire qu'il y a déjà, qu'il y a déjà du romantisme là-dedans, que c'est déjà un espace romantique. C'est un espace esthétique puisqu'il est affranchi de l'ordre logique du concept, c'est un espace romantique car c'est l'espace des irruptions. C'est l'espace de l'ouverture, de l'ouvert.

Et lorsque vous découvrez chez des philosophes bien plus tardifs, comme Heidegger, de grands thèmes et de grands chants à l'égard de ce qu'il appelle « l'Oouvert », avec un grand « O », lorsque vous verrez [68 :00] que Heidegger se réclame perpétuellement d'un grand poète post-romantique, de Rilke, qui doit lui-même cette notion de l'Oouvert au romantisme allemand, vous aurez là comme une espèce de petite lignée, une vraie lignée de pensée, de Kant au romantisme allemand où la lignée est très, très forte – tous les Romantiques allemands passent par Kant --, vous comprendrez mieux pourquoi Heidegger éprouve le besoin d'écrire un livre sur Kant. Ce n'est pas pour le plaisir de faire de l'histoire de la philosophie, mais précédemment, il va fonder toute son interprétation du Kantisme alors en valorisant à fond le thème de l'Oouvert en disant que c'est Kant qui finalement invente la forme de l'Oouvert. Evidemment, c'est lui qui invente la forme de l'Oouvert [69 :00] comme concept philosophique. En même temps, des poètes l'inventent comme valeur rythmique ou comme valeur esthétique ; en même temps, des savants l'inventent comme espace scientifique. Toutes ces mutations ne se font pas tout à fait au même moment. C'est très curieux. Comprenez ? Alors ça devient très difficile de dire qui a tort et qui a raison, ou pourquoi. Parce que là, au point où j'en suis, on aurait presque envie de dire, oh ben oui, quand même mieux, Kant nous correspond mieux. Ça va mieux avec notre manière d'être dans l'espace, ou d'être à l'espace. Finalement, je ne suis pas dans l'espace ; je suis à l'espace. L'espace, c'est ma forme d'ouverture. [Pause]

Alors, en attendant, on se laisse dire, alors Leibniz, est-ce qu'on peut dire que Leibniz, c'est dépassé? Ça ne va pas, non ? oui ? [70 :00] C'était la vieille philosophie ? Peut-être que ce n'est

pas aussi simple. Je ne crois pas que ce soit comme ça, et que si, si c'est bien de lire toujours et aussi certains éprouvent le besoin de lire Leibniz, ce n'est pas comment on va faire un peu de [mot pas clair].

Donc je continue un quatrième point. Il faut d'abord continuer sur Kant pour s'apercevoir ce que ça apporte de complètement nouveau. Mais voilà ce que je veux dire déjà comme principe. C'est peut-être à la pointe extrême de ce qui est nouveau que se fait, en philosophie, ce qu'on appelle « le retour à ». Après tout, il n'appartient jamais à un auteur de se pousser lui-même jusqu'au bout. Pourquoi ? Parce que c'est déjà tellement fatigant d'avoir créé quelque chose, vous savez, que on ne va jamais jusqu'au bout, eh ? C'est les autres qui vous forcent d'aller jusqu'au bout, [71 :00] qu'ils prennent l'affaire en main parce que ce n'est pas mal, c'est bien. Or ce n'est pas Kant qui va jusqu'au bout de Kant ; ce n'est pas par hasard que ça mène à une race de philosophes on appelle les postkantien qui seront les grands philosophes du romantisme allemand. Or c'est eux qui, à force de pousser Kant au bout, éprouvent le besoin de faire cette chose la plus étrange: un retour à Leibniz. [Fin de la bande WebDeleuze ; l'enregistrement BNF continue] Cela devient rigolo, cette histoire avec ses zigzags, ses nœuds, ses espèces de tournoiement, ses échappées. Je veux dire qu'il y a deux manières de faire retour : il y a une manière très, très fâcheuse, c'est quand on ne veut pas quelque chose de nouveau, et il y a l'autre manière de faire un retour, c'est lorsque la raison de faire le retour se découvre à la pointe extrême de ce que vient d'être revu [bruit énorme de quelqu'un qui se mouche le nez]. [Pause] Alors, oui ? [72 :00]

Un étudiant : [Question inaudible]

Deleuze : Oui, on peut peut-être le dire, mmm oui [Deleuze a l'air assez douteux]. Qu'est-ce qui te soucie ? ... Ils [peut-être les post-Kantiens] le disent ; j'aime bien prendre la lettre ce que les gens disent.

Un étudiant : [Commentaire inaudible]

Deleuze : D'accord, on peut le dire ; on peut dire qu'ils ne sont pas allés jusqu'au bout de Kant. Eux ne se pensent pas comme ça. Alors une règle, comme c'est déjà tellement compliqué les discussions en philosophie, je crois qu'une règle, c'est de tenir un peu compte de ce que disent les gens sur ce qu'ils font. Pas qu'ils aient forcément raison. Eux disent... et d'autre part, qui aurait poussé Kant jusqu'au bout ? Peut-être personne, mais si ce n'est pas eux, je ne vois pas qui. [73 :00] Ils disent que c'est ça qu'ils veulent faire. Ils disent, Kant n'est pas allé jusqu'au bout de Kant lui-même. Kant, il prenait très mal, comme il a vécu très vieux, il prenait très, très mal ce genre de proposition. Il disait, je n'ai pas besoin de vous pour aller jusqu'au bout, [Rires] si bien que ça s'est vite fait, eh ? Les rapports devenaient aigres. Mais voyez, qu'il ne s'agissait simplement de humeur. Enfin, alors, je le mets entre parenthèses, il soit allé jusqu'au bout. Mettons que c'est purement hypothétique.

Essayons alors en quatrième point de voir en quoi consiste... parce que là, on n'a qu'un petit germe des changements apportés par Kant dans les définitions de l'espace et le temps. Eh ben, deuxième, deuxième, je cherche donc en quatrième point, je cherche les changements profonds

que la philosophie kantienne va entraîner par rapport à la fois à la philosophie dite classique et à la philosophie de Leibniz. [74 :00]

Je me dis, dans le désordre, j'essaie de les classer. On a vu donc un premier changement concernant espace-temps. Il est déjà très important. Je dis, il y a un second changement, second changement concernant cette fois-ci un concept philosophique très, très connu de tout temps, qui a singulièrement changé de sens, à savoir le concept de phénomène. Et vous allez voir pourquoi ça en découle. [Pause] Pendant très longtemps, je veux dire, le phénomène s'est opposé à quoi ? Et qu'est-ce que ça voulait dire, un phénomène lorsque les philosophes parlaient d'un phénomène ? Par exemple, c'est un mot qui vient du grec, Platon l'emploie, [75 :00] quand même, il est déjà en Platon. Bon, les phénomènes. On traduit très souvent phénomène par apparence, les apparences, et les apparences c'est, mettons, le sensible. L'apparence est sensible. Et l'apparence est distinguée de quoi ? Elle est un doublet, elle forme un couple, elle forme opposition avec la notion corrélatrice d'essence. L'apparence s'oppose à l'essence. Et le platonisme, peut-être pas Platon lui-même mais la tradition platonicienne, développera une dualité de l'apparence et de l'essence, [76 :00] des apparences sensibles et des essences intelligibles. Il en sortira une conception célèbre qui a fait problème dans toute l'antiquité : la conception des deux mondes. Y a-t-il deux mondes, le monde sensible et le monde intelligible ? Sommes-nous prisonniers par nos sens et notre corps, sommes-nous prisonniers d'un monde des apparences ? Oui, voilà.

Kant emploie le mot « phénomène », et bizarrement, le lecteur a l'impression que quand il essaie de mettre la vieille notion d'apparence sous le mot kantien, ça ne marche pas, ça ne marche pas. Car enfin un philosophe n'est pas forcé de finir ses thèmes ; c'est le contexte qui impose là. [77 :00] Et en plus, pour être lisible, on ne peut pas définir tout le temps. On ne peut pas passer son temps à ça. Et c'est curieux : est-ce qu'il ne va pas y avoir une révolution aussi importante que pour le temps et l'espace, au niveau du phénomène ? Lorsque Kant emploie le mot « phénomène », il le charge d'un sens beaucoup plus violent. Ce n'est pas l'apparence qui nous sépare de l'essence, c'est l'apparition, ce qui apparaît en tant que cela apparaît. Vous me direz, ce n'est pas grand-chose ; je ne sais pas si ce n'est pas grand-chose. C'est peut-être énorme. Le phénomène [*quelques mots peu clairs*] chez Kant, ce n'est pas l'apparence, c'est l'apparition. L'apparition, c'est la manifestation de ce qui apparaît en tant que cela apparaît. [78 :00] Pourquoi c'est immédiatement lié à la révolution précédente ? Parce quand je dis que ce qui apparaît en tant que cela apparaît, qu'est-ce que ça veut dire « en tant que » ? Ça veut dire que ce qui apparaît, apparaît nécessairement dans l'espace et dans le temps. Ça se soude immédiatement aux thèses précédentes. « Phénomène » veut dire : ce qui apparaît dans l'espace et dans le temps. Ça ne veut plus dire l'apparence, ça ne veut plus dire l'apparence sensible ; ça veut dire l'apparition spatio-temporelle. Vous direz que c'est peut-être lié ; c'est peut-être bien lié, mais ça ne veut pas dire en tout cas la même chose. On ne met pas du tout l'accent sur la même chose lorsqu'on dit une apparence sensible ou lorsqu'on dit une apparition spatio-temporelle.

Qu'est-ce qui montre à quel point ce n'est pas la même chose ? C'est si je cherche le doublet avec quoi apparition est en rapport. [79 :00] On a vu qu'apparence est en rapport avec essence, apparence-essence, au point qu'il y a peut-être deux mondes, le monde des apparences et le monde des essences. Mais apparition, c'est en rapport avec quoi ? Curieux. [Pause] Apparition, c'est en rapport avec, nous dira-t-on, avec « condition ». Quelque chose qui apparaît, apparaît

sous des conditions qui sont les conditions de son apparition. Les conditions sont le faire apparaître de l'apparition. C'est les conditions sous lesquelles ce qui apparaît, apparaît. L'apparition renvoie à des conditions de l'apparition, de même que l'apparence [80 :00] renvoyait à des essences. Mais ce n'est pas du tout la même opposition, apparition-condition. D'autres diront que l'apparition renvoie à, et c'est presque la même chose, sens. Le doublet, c'est: apparition et sens de l'apparition. [*Pause*]

Donc, le phénomène n'est plus pensé comme une apparence en rapport avec l'essence, mais comme une apparition en rapport avec sa condition ou son sens. Vous me direz alors, un nouveau coup de tonnerre. Dès lors, il n'y a plus de problème sur « y-a-t-il deux mondes ? ». Il n'y a pas deux mondes ; résolument il n'y a plus qu'un seul monde [81 :00] constitué par ce qui apparaît et le sens de ce qui apparaît. Ce qui apparaît ne renvoie plus à des essences qui seraient derrière l'apparence ; ce qui apparaît renvoie à des conditions qui conditionnent l'apparition de ce qui apparaît, des conditions qui conditionnent l'apparition de ce qui apparaît *dans ce monde*. En d'autres termes, l'essence fait place au sens. Le concept n'est plus l'essence de la chose ; il est le sens de l'apparition.

Comprenez que c'est un tout nouveau concept en philosophie d'où partira la détermination de la philosophie sous le nom d'une nouvelle discipline, à savoir phénoménologie. Phénoménologie, ce sera la discipline qui considère les phénomènes comme des apparitions, renvoyant [82 :00] à des conditions ou à un sens, au lieu de les considérer comme des apparences renvoyant à des essences. La phénoménologie prendra là-dessus autant de sens que vous voudrez, mais elle aura au moins cette unité, à savoir son premier grand moment, ce sera avec Kant qui prétend lui-même faire une phénoménologie, précisément parce qu'il a changé la conception du phénomène. Il en a fait l'objet d'une phénoménologie au lieu d'en faire l'objet d'une discipline des apparences.

Le deuxième, et finalement, le premier grand moment où la phénoménologie se développera comme discipline autonome, ce sera Hegel qui intitulera *Phénoménologie de l'esprit*, [83 :00] un texte célèbre. Or le mot est très insolite, le deuxième grand moment, et *La phénoménologie de l'esprit* étant précisément le grand livre, le grand livre de philosophie, qui annonce la disparition des deux mondes, il n'y a plus qu'un seul monde comme dit la belle formule de Hegel: derrière le rideau, il n'y a rien à voir, alors derrière le rideau, il n'y a rien à voir, ça c'est une belle formule poétique qu'un romantique allemand avait pu faire, mais qui veut dire, philosophiquement, que le phénomène n'est pas une apparence derrière laquelle il y aurait l'essence ; le phénomène est une apparition qui renvoie aux conditions de son apparaître. Il n'y a qu'un seul monde. C'est peut-être à ce moment-là que la philosophie rompt ses dernières attaches avec la théologie. [84 :00] Et puis le second moment de la phénoménologie sera le moment de Husserl qui renouvellera la phénoménologie par une théorie de l'apparition et du sens et inventera une forme de logique propre à la phénoménologie. Donc voilà.

En même temps, je me dis, c'est tellement compliqué, les choses. Ce n'est pas pour en rajouter, c'est vraiment parce que c'est très compliqué parce que, à force de simplifier pour trouver des espèces de grandes coupures, on risque de négliger pleine de choses parce que les choses sont évidemment plus complexes que ça. On ne peut pas rompre avec tout ; vous savez, c'est très fatigant, tout ça. C'est très usant ; c'est peut-être aussi usant que le travail de je ne sais pas quoi.

C'est du travail du [85 :00] concept et du travail... Les gens, ils vieillissent ; il y en a qui n'inventent leurs concepts que jeunes. Il y en a qui attendent très vieux. Les philosophes, généralement, ce n'est pas très jeunes. Il y a des cas, le cas, il y a le cas exceptionnel de Hume. Il fait son truc de génie, son livre de génie qu'il fait à vingt-cinq ans. Après, il ne fait que le répéter, que le simplifier parce que c'était beaucoup trop compliqué pour les gens, alors il le simplifiera. Il a tout trouvé vers vingt-cinq ans. C'est le seul cas que je connaisse de précocité philosophique... [*Interruption de l'enregistrement*] [85 :31]

Partie 3

... Eh ben, ça fatigue, tout ça. Il faut bien qu'il y ait des philosophes plus jeunes qui arrivent et qui poussent les choses dans une autre direction.

Alors, comment ça, comment ça va se faire ? Je dis que c'est toujours plus compliqué que ça parce que je vous propose un schéma extrêmement simple: Kant est celui qui rompt [86 :00] avec la simple opposition de l'apparence et de l'essence pour fonder une corrélation apparition-conditions de l'apparition, ou apparition-sens. C'est ça ; ce n'est pas faux, ce n'est pas vraiment, parce que c'est très difficile de se séparer complètement de quelque chose. Et d'une certaine manière, il faut introduire deux petits correctifs pour être honnête. C'est que Kant conserve quelque chose de la vieille opposition, notamment il y a chez lui un drôle de truc qui est la distinction du phénomène et de la chose en soi. Phénomène-chose en soi, chez Kant, ça conserve quelque chose de la vieille opposition. Je ne dis pas que ça coïncide ; ça conserve quelque chose de la vieille opposition phénomène-essence, apparence-essence. Donc c'est plus compliqué que je ne dis. [87 :00] Simplement il y a aussi l'aspect vraiment nouveau chez Kant, c'est la conversion dans l'autre couple de notions, apparition-conditions de l'apparition. Et la chose en soi ce n'est pas du tout la condition de l'apparition. C'est absolument différent. C'est un autre concept.

Et inversement, second correctif, quand même, de Platon à Leibniz on ne nous disait pas simplement qu'il y a les apparences et qu'il y a les essences. On nous disait tout à fait autre chose sûrement. Bien plus, déjà chez Platon apparaît une notion très, très curieuse qu'il nomme « l'apparence bien fondée », c'est-à-dire bien sûr, l'apparence, elle nous cache l'essence, mais que d'une certaine manière, elle l'exprime aussi. Et quel est le rapport entre l'apparence et l'essence, un rapport très, très complexe que Leibniz essaiera de pousser dans des directions très curieuses, à savoir il fera pour cela toute [88 :00] une théorie de la symbolisation ? La théorie leibnizienne de la symbolisation prépare singulièrement la révolution kantienne. Le phénomène symbolise avec l'essence. Et justement, ce rapport de symbolisation est très, très curieux ; ce n'est plus un rapport de l'apparence avec l'essence. C'est un rapport très, très différent. Tout ceci pour vous dire que c'est toujours très, très compliqué.

Alors, j'essaie de continuer comme ça. Nouveau bouleversement donc au niveau de la conception du phénomène. Et voyez en quoi ça s'enchaîne tout de suite avec le bouleversement de l'espace-temps, enfin je crois, un bouleversement fondamental [89 :00] au niveau de la subjectivité. [*Pause*] Je voudrais juste commencer par Kant. Je vous ai fatigués ? C'est très

abstrait, tout ça. Si vous êtes fatigués, il vaut mieux se reposer cinq minutes. [*Quelques mots indistincts à des étudiants près de lui*] [Pause] Oui, je continue ? [Pause] On va vite finir.

Voilà, là aussi, c'est une très drôle d'histoire. Parce qu'il faut savoir quand ça part, cette notion de subjectivité telle que... comme concept philosophique. Voilà ce que je voudrais dire. Dans une perspective [90 :00] encore philosophie classique, poussée même par Leibniz jusqu'au bout puisque pour le moment, j'en suis dans l'hypothèse que Leibniz ne ferait que pousser jusqu'au bout et dans des chemins presque de génie et presque de délire, les présupposés de la philosophie classique, et puis je disais tout à l'heure le contraire, que chez Leibniz, il y avait déjà cette espèce de révolution radicale. C'est que je ne peux pas dire tous les aspects à la fois ; il ne peut y avoir que plusieurs aspects à la fois.

Je dis, dans un point de vue comme celui de Leibniz, on n'a pas beaucoup de choix. C'est des philosophies de la création. Qu'est-ce que ça veut dire, des philosophies de la création? Eh ben, ça veut dire que c'est des philosophies qui sont bien sûr très indépendantes de la théologie, mais ont avec la théologie une certaine alliance, au point que même les athées, [91 :00] si athées qu'ils soient, ils passeront par Dieu. Leur ressource sera d'appeler Dieu une chose si bizarre, si bizarre, qu'ils ne se font pas même brûler ; ça n'évite rien, eh ? Ça n'évite rien, mais c'est comme ça quand Lucien Febvre a écrit tout un livre d'histoire pour essayer de marquer quand est-ce qu'il y a le mot « athée », quand est-ce qu'il apparaît, et par exemple, il ne paraît pas au moment de Rabelais, donc que Rabelais n'est pas athée, on sent qu'à la fois il a raison et qu'il a complètement tort. Spinoza, il ne cesse pas de parler de Dieu ; bon, d'accord, il parle de Dieu, il ne cesse pas de parler de Dieu, mais encore une fois, Dieu, c'est un truc où il faut vraiment dire : dis-moi la figure que tu lui donnes, et je peux dire si vous croyez en lui ou pas parce que... bon. [Pause] Ça ne joue pas au niveau du mot, Dieu, parce que je peux très bien parler longtemps de Dieu, eh ? mais, voilà. [*Rires*] [92 :00]

Eh ben, je dis, ils ont cette alliance, qu'ils soient athées ou pas athées, ils ont cette alliance avec la théologie qui fait qu'ils partiront de Dieu d'une certaine manière, c'est-à-dire quoi ? C'est-à-dire que leur point de vue est fondamentalement créationniste. Et même les philosophes qui font autre chose que du créationnisme, c'est-à-dire qui ne s'intéressent pas ou qui remplacent le concept de création par autre chose, c'est en fonction du concept de création qu'ils luttent contre le concept de création. De toute manière, ce dont ils partent, c'est l'infini. C'est pour ça, encore une fois, je l'avais déjà cité, que je trouve très, très bonne la phrase de Merleau-Ponty, qui dit : s'il fallait définir la philosophie classique, il faudrait dire que ces philosophes avaient une manière, c'était leur secret que nous, on a complètement perdu, on l'a perdu à la fois parce qu'on n'en est plus capable et aussi parce qu'on n'en veut plus, [*quelques mots indistincts*] on ne peut plus et on n'en veut plus, quoi.

Mais [93 :00] eux, ils avaient une manière innocente ; pour eux, il n'y avait pas de problèmes ; c'est leur truc à eux pour respecter les gens, quoi. Ils pensaient à partir de l'infini, une manière innocente de penser à partir de l'infini, et l'infini ils se le donnaient. Pour eux, ça ne faisait pas de problèmes, l'infini. Il y avait de l'infini. Il y avait de l'infini partout ; il y avait de l'infini en Dieu, mais il y avait de l'infini aussi dans le monde. Ils n'étaient pas niais pour ça parce que ça leur permettait de faire des trucs comme l'analyse infinitésimale ; ça leur permettait beaucoup de choses. Une manière innocente de penser à partir de l'infini, ça veut dire un monde de la

création. Vous me direz que ça ne va pas de soi, mais là, je fais des enjambements. [Pause] Et qu'est-ce que ça veut dire, ça ? [94 :00] Ça veut dire que bien plus, ils pouvaient, ils pouvaient aller très, très loin dans une certaine direction. La découverte de la subjectivité. Ils pouvaient aller très loin ; ils ne pouvaient pas aller – alors là, j'emploie entre guillemets pour le prévenir -- ils ne pouvaient pas aller jusqu'au bout. Comprenez ? C'est les plus beaux moments d'une théorie, quand une théorie pousse ses concepts dans une voie où... c'est les moments d'affliction, c'est les moments les plus émouvants. On sait bien, ils peuvent aller très loin ; ils ne peuvent pas aller jusqu'au bout de cette direction-là parce que tout le contexte les bloque d'aller dans cette direction-là. Pour pousser cette direction là jusqu'au bout, il faudrait un tout autre ensemble. En effet, pourquoi ne peuvent-ils pas aller justement jusqu'au bout d'une découverte de la subjectivité ? Pourtant ils vont très loin.

Le fameux philosophe, Descartes, vous savez que [95 :00] il invente comme véritablement un concept à lui, signé Descartes, le fameux « je pense donc je suis ». A savoir la découverte de la subjectivité ou du sujet pensant, la découverte que la pensée renvoie à un sujet. Ça ne va pas de soi que l'idée renvoie à un sujet. L'idée d'un sujet pensant, elle est très, très curieuse. Je crois qu'un Grec – c'est évident ce que je vais dire – un Grec n'aurait même pas compris ce que cela voulait dire. Il comprend quand on lui dit que l'âme pense, mais l'idée d'un sujet pensant... En tout cas, Descartes se lance ; Leibniz ne l'oubliera pas – il y a une subjectivité leibnizienne, pas la même que celle de Descartes, mais il y a une subjectivité leibnizienne. Avec Descartes, en gros c'était préparé avant, toujours par St. Augustin, mais il y a la découverte de la subjectivité, et généralement on définit la philosophie moderne par la découverte [96 :00] de la subjectivité. Ce n'est pas une bonne définition, mais ça ne fait rien, ça ne fait rien, n'importe quoi, ça peut se dire.

Alors, alors, pourquoi est-ce qu'ils ne peuvent pas aller jusqu'au bout de la découverte de la subjectivité ? Pour une raison très simple : c'est que cette subjectivité, si loin qu'ils aillent dans leurs explorations, elle ne peut être posée que comme créée, précisément parce qu'ils ont une manière innocente de penser à partir de l'infini. [Pause] Elle ne peut être pensée que comme créée, c'est-à-dire le sujet pensant, en tant que sujet fini, peut être pensé que comme créé. Créé par qui ? Créé par Dieu. La pensée rapportée au [97 :00] sujet ne peut être pensée que comme créée, ça veut dire quoi ? Ça veut dire que le sujet pensant est substance, le sujet pensant est une chose. *Res*. Ce n'est pas une chose étendue, comme le dit Descartes ; *res cogitans*, c'est une chose pensante. C'est une chose inétendue, d'accord, mais c'est une chose, c'est une substance, *res* ou substantiel, et elle a le statut des choses créées, c'est une chose créée, c'est une substance créée. Voyez ? Ça les bloque ça. Vous me direz que ce n'est pas difficile ; à ce moment-là, ils n'ont qu'à mettre le sujet pensant à la place de Dieu. Aucun intérêt, aucun intérêt de permuter les places. A ce moment-là, il faudrait parler d'un sujet pensant infini par rapport auquel les sujets pensants finis seraient eux-mêmes des substances créées. On n'aurait rien gagné. Ce n'est pas comme ça qu'on fait une révolution dans les concepts. Donc, si vous voulez, leur force, [98 :00] leur force, à savoir cette manière innocente de penser en fonction de l'infini, les emmène jusqu'à la porte de la subjectivité et les empêche de franchir cette porte. Quelle situation ! [Pause]

Alors, qu'est-ce qui fait Kant ? Qu'est-ce qui fait sa rupture avec Descartes ? En quoi, quand on nous dit le cogito kantien, ce n'est pas la même chose que le cogito cartésien ? C'est simple ; on veut nous dire une chose très simple. On veut nous dire, vous savez, chez Kant, le sujet pensant

n'est pas une substance, il n'est pas déterminé comme chose pensante. Il n'est pas déterminé par une chose pensante, alors c'est quoi ? [Pause] Il est déterminé comme quoi ? Nouveau coup de tonnerre kantien : [99 :00] il va être pure forme. Le sujet pensant est pure forme. Pure forme de quoi ? Il est forme de l'apparition de tout ce qui apparaît. En d'autres termes, c'est la condition d'apparition de tout ce qui apparaît dans l'espace et dans le temps. Ça va être embêtant ça, parce que quoiqu'il s'engage, Kant, à trouver un nouveau rapport de la pensée avec l'espace et le temps, ça, ça va être... [Deleuze ne termine pas la phrase] Bon.

Pure forme, forme vide ; le « je pense », là, Kant devient splendide. Il va jusqu'à dire du "je pense" que c'est la plus pauvre pensée. En effet, je peux dire « je pense », je ne pense rien du tout. Seulement, c'est la condition de toute pensée d'un quelque chose. [100 :00] Le « je pense » est la condition de toute pensée d'un quelque chose qui apparaît dans l'espace et dans le temps, mais lui-même est une forme vide qui conditionne toute apparition. Ça devient un monde très sévère, un monde désert. A partir de ce moment-là commence à devenir vrai la formule célèbre de Nietzsche, « le désert croît ». En effet, ce qui a disparu, c'est le monde habité par le divin, par l'infini, c'est devenu le monde des hommes. Car enfin, ce qui a disparu, c'est le problème de la création ; ce qui a disparu, c'est le problème de la création à la place de quoi ? A la place d'un tout autre problème qui va être le problème du romantisme, à savoir le problème du fondement, le problème du fondement ou de la fondation. [101 :00] Il ne s'agit plus du tout de savoir comment le monde a été créé, ce qui implique la pensée innocente à partir de l'infini. Maintenant se fait une pensée rusée, une pensée puritaine, une pensée désertique, qui se demande, une fois dit que le monde existe et qu'il apparaît, comment le fonder?

La question de la création est expulsée ; elle est considérée comme un faux problème, tout ce qui fait la joie des philosophes du XVIIe siècle. Maintenant arrive l'ère du fondement. Le philosophe a cessé de prendre pour modèle de Dieu. Leibniz parle d'une certaine manière, et c'est ça la grande innocence. La grande innocence classique, c'est parler à la place de Dieu, [102 :00] et Leibniz, il a poussé son génie jusqu'au bout là. Là, vraiment, s'il y a un philosophe qui a tenu le discours de Dieu, c'est Leibniz. Maintenant le modèle du philosophe, c'est devenu une chose très bizarre ; ce n'est pas que ça aille mieux, eh ? C'est devenu le héros. Le héros, ce n'est pas un Dieu ; le héros, c'est le héros fondateur. C'est celui qui fonde dans un monde existant, ce n'est pas celui qui crée le monde. [Pause]

Et qui est-ce qui est fondateur ? Ce qui est fondateur, c'est ce qui conditionne la condition de ce qui apparaît dans l'espace et dans le temps. Tout est lié là. Espace-temps, changement dans la notion d'espace-temps, changement dans la notion de phénomène, changement dans la notion de sujet. [103 :00] Le sujet pensant comme pure forme ne sera que l'acte de fonder le monde tel qu'il apparaît et la connaissance du monde tel qu'il apparaît. C'est une toute nouvelle entreprise. C'est quelque chose de complètement, complètement, je crois, nouveau.

Si vous vous rappelé, pour ceux qui ont suivi, sur notre travail depuis plusieurs années, il y a une année – ça devait être l'année dernière ou il y a deux ans, je ne sais pas -- j'avais essayé de distinguer l'artiste classique et l'artiste romantique, que généralement, comme ça, au niveau de la musique. Et pour ceux... c'est bien, encore une fois, de faire parfois des repliements parce que à mon avis, depuis cinq ans, on travaille vraiment sur les thèmes qui se font échos. Or tout ce que j'avais essayé de trouver, c'est que la musique montre bien ... Je n'arrivais à faire aucune

distinction entre classique et baroque. Le classique et le baroque, [104 :00] c'est strictement la même chose ; c'est deux pôles de la même entreprise. C'est absolument deux corrélats.

Et je disais que l'artiste classique, ce n'est pas difficile ; c'est celui qui organise les milieux. C'est celui qui organise les milieux et qui, d'une certaine manière, il est dans la situation de Dieu – c'est la création. L'artiste classique ne cesse de recommencer la création en organisant les milieux et en passant d'un milieu à un autre, en ne cessant de passer d'un milieu à un autre. Il passe de l'air à la terre, il sépare la terre et les eaux, exactement la besogne de Dieu dans la création. C'est ça l'innocence de l'artiste classique, et s'il y a du baroque, c'est que dans la ventilation du milieu, il y a tout le baroque, des milieux, dans la manière de passer d'un milieu [105 :00] à l'autre, le poisson qui sort de l'eau, qui bondit, l'oiseau qui s'enfonce dans l'eau, etc. Vous avez les opérations les plus étranges, les plus insolites. Ce n'est pas du tout de type de la sérénité, les classiques. Ils affrontent les milieux ; ils affrontent la tâche de recréer le monde, et ils lancent à Dieu une espèce de pari, quoi: ils vont en faire autant, et c'est ça, l'artiste classique.

Et puis, je disais, le romantique, ce n'est pas ça du tout. D'une certaine manière, même à première vue, il serait moins fou, le romantique, parce que lui, ce n'est plus ça. Son problème est celui du fondement; ce n'est plus celui du monde, je disais, c'est celui de la terre. Ce n'est plus celui du milieu, c'est celui du territoire. Quitter son territoire, sortir de son territoire pour arriver, pour trouver [106 :00] le centre de la terre, c'est ça fonder ; ce n'est plus créer. L'artiste romantique a renoncé à créer parce qu'il pense qu'il y a une tâche beaucoup plus héroïque, et cette tâche héroïque, c'est la fondation. Et tout l'artiste romantique alors, à la limite, musicalement, il joue sur ce décalage très profond du territoire et de la terre, et non plus sur cet autre décalage de la création et des milieux. Ce n'est plus création et milieu, c'est: je quitte mon territoire, adieu, je pars, je vais au centre de la terre. C'est pour ça qu'Empédocle qui se jette dans son volcan, ce sera, dans la légende grecque, le personnage qui plaira le plus à l'artiste romantique. Il quitte son territoire pour se précipiter dans le centre de la terre. Il fait la grande opération de la fondation, mais la fondation, [107 :00] le fondement est dans le sans fond.

Toute la philosophie postkantienne de Schelling se développera autour de cette espèce de concept foisonnant, le fond, le fondement, le fond, le sans fond. Ça fera une très belle philosophie ; là c'est vraiment romantique. Il disait que si vous voulez vraiment prendre des correspondances en art, évidemment, le lied, vous voyez bien, c'est toujours ça, le lied et le rapport chant-mélodie dans le lied, c'est exactement ça. C'est exactement le tracé d'un territoire hanté par le héros, et le héros s'en va, part, toujours un chant du départ. Il part pour quoi ? Il ne part pas pour les cieux ; il part pour trouver le centre de la terre qui n'est jamais en correspondance avec le centre du territoire. [108 :00] Il déserte, il prend une espèce de ligne, il trace une ligne très bizarre, le héros romantique. Si vous prenez Schubert, Schuman, toute l'histoire du lied, si vous arrivez encore aux lieder de Mahler, c'est ça, c'est ça, Mahler, « Le chant de la terre », c'est ça. L'histoire du lied, ça fait cette opposition tendue qui est l'opposition héroïque, qui est celle du héros entre la chansonnette du territoire et le grand chant de la terre. Les mots de Mahler sont splendides, lorsque Mahler dit, pour faire la nature, il ne suffit pas d'un chant d'oiseau, de clochette de vache, d'une valse viennoise, encore qu'il y a tout ça, il y a tout ça. Mais il faut qu'il y ait comme en contrepoint, en correspondance musicale, il faut que tout ça soit entraîné par le chant de la terre. Voyez ?

Or, c'est presque, si vous voulez, ce doublet musical territoire-terre, [109 :00] vous sentez, c'est le correspondant exact de ce qu'est en philosophie le phénomène apparition et la condition de l'apparition. Bien plus, pour montrer que je n'exagère pas, je signale qu'il y a dans une préface de Kant à « la Critique du jugement », un texte très, très curieux, où Kant distingue un rapport à tout concept. Il dit un concept a un domaine ou un territoire ; il donne les mots latins. Il a un concept et un territoire, et puis aussi il a un domaine... non, oui, il ne dit pas un domaine ou un territoire ; il distingue le territoire, le domaine, et encore quelque chose -- [*Deleuze parle à voix très basse, en disant qu'il doit trouver ce texte*] oui, c'est ça. –

Vous comprenez, je voudrais en finir parce que, voilà, c'est énorme, cette différence, parce que pourquoi ils abandonnent le point de vue de la création? Pourquoi le héros, ce n'est pas quelqu'un qui crée mais quelqu'un qui fonde, et que les histoires que ça nous ouvre, pourquoi ce n'est pas [110 :00] le dernier mot? Après tout, s'il y a eu un moment où la pensée, en tout cas, la pensée occidentale a été un peu lasse de se penser et se prendre pour Dieu et de penser en termes de création, il ne suffit pas de dire qu'on est fatigué de tout ça. Il faut encore que les germes soient là. Si elles arrivent de riches dans une époque, c'est que l'époque elle-même, elle travaille les concepts. Il y a un grand travail des concepts qui nous fait dire, ah non, il y a quelque chose qui ne nous convient plus dans ces manières de penser là. L'art, mais est-ce qu'il nous convient encore, cette image de la pensée, la pensée héroïque, cette pensée fondatrice, cette pensée qui substitue à la création divine le fondement héroïque ? Pas sûr que ça nous convient ; est-ce qu'on y croit encore ? Voyez ? Le philosophe qui avait commencé par se prendre pour Dieu, il s'est pris pour une espèce de héros. Aujourd'hui, je crois que c'est fini aussi tout ça. [111 :00] Ça ne veut pas dire qu'on ne reste pas Kantien. Là prend tout son sens la question: qu'est-ce que ça veut dire, être Kantien aujourd'hui ? Qu'est-ce que veut dire, être Leibnizien aujourd'hui ?

Eh ben, comprenez l'importance énorme de cette substitution de la forme du moi à la substance pensante. Je dis, la substance pensante, c'était encore le point de vue de Dieu ; c'est que la substance pensante, c'est une substance finie, mais créée en fonction de l'infini créé par Dieu. Tandis que lorsque Kant nous dit que le sujet pensant n'est pas une substance, n'est pas une chose, il entend bien une chose créée ; c'est une forme qui conditionne l'apparition de tout ce qui apparaît dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire que c'est la forme du fondement. Qu'est-ce qu'il est en train de faire? Il érige – mais il suffit qu'il dise ça pour que ça devienne limpide, je suppose ; ça devient bizarre comme opération – il érige et il constitue le moi fini [112 :00] comme premier principe. Aaah, il fait ça ! Aaah. C'est effarant de faire ça. Pour un type du XVIIe siècle, une fois dit que ce n'est pas une question d'être brûlé ou pas parce que peut-être au XVIIe siècle, peut-être l'Église aurait plus accepté, le tout aurait été accepté par la réforme, ça dépend beaucoup de la réforme, cette histoire de Kant. Sans la réforme, il n'aurait pas pu faire son truc, il n'en aurait même pas eu l'idée, c'est évident.

Le moi fini est le véritable fondement alors qu'avant, c'était Dieu qui était le véritable créateur. Voilà que le premier principe devient la finitude. Mais ça c'est vraiment une révolution. Pour tous les classiques, la finitude, c'est une conséquence ; la finitude, c'est la limitation de quelque chose d'infini. [113 :00] Le monde créé est fini, nous dirons les classiques, parce qu'il est limité. Eh ben, non, là ! Ce n'est pas ça. La finitude est devenue constituante. Le moi fini fonde le monde et la connaissance du monde parce que le moi fini est lui-même le fondement constituant de ce qui apparaît. En d'autres termes, c'est la finitude qui est le fondement du monde. [*Pause*]

Les rapports de l'infini et du fini basculent complètement. Ce ne sera plus, ce ne sera plus l'infini... [Pause] non ! non ! Ce ne sera plus le fini qui sera une limitation [114 :00] de l'infini ; ce sera l'infini qui sera un dépassement du fini. Or il appartient au fini de se dépasser soi-même. La notion d'auto-dépassement commence à se former en philosophie. Elle empoisonnera d'ailleurs, cette notion. Elle traversera tout Hegel, elle arrivera jusqu'à Nietzsche pour être transformée sous la forme nietzschéenne de « l'homme doit se dépasser de lui-même ». L'infini n'est plus séparable d'un acte de dépassement de la finitude ; or seule la finitude peut se dépasser elle-même. Ça, c'était des propositions absolument inintelligibles pour un philosophe classique. [Pause] Toute la dialectique, tout ce qu'on appelle dialectique est l'opération de l'infini [115 :00] à s'y transformer, l'infini devenant et devenu l'acte par lequel la finitude se dépasse en constituant ou en fondant le monde.

Voilà que c'est l'infini qui est subordonné à l'acte du fini. Or, est-ce possible ? Eh bien, qu'est-ce qui en découle ? Il y a une page très, très... Un des premiers philosophes qui succèdent à Kant et qui prétendent pousser plus loin que Kant sous sa propre tentative, qui s'appelle Fichte. Or il y a dans Fichte une page qui me paraît exemplaire précisément pour cette polémique de Kant, Kant-Leibniz. Voilà ce que nous dit Fichte ; il nous dit ceci -- si vous avez compris, vous allez très bien comprendre ; si vous n'avez pas compris, comme vous allez comprendre ça, vous allez comprendre tout – [Rires] [116 :00] Le grand philosophe Fichte nous dit : Je peux toujours dire A est A, je peux dire A et A. Vous voyez tout de suite à quoi le grand philosophe Fichte fait allusion ; il fait allusion au principe d'identité. [Pause] Mais c'est une proposition seulement hypothétique. Voilà. Pourquoi ? Parce qu'elle sous-entend s'il y a A, si A est, si A est, A est A, mais s'il n'y a rien, A n'est pas A. D'accord.

Voyez déjà en quoi c'est intéressant ce qu'il dit [*quelques mots pas clairs*] ; c'est très intéressant parce qu'il est en train, très sournois, de destituer le principe [117 :00] d'identité. Il dit que le principe d'identité, c'est une règle hypothétique. Certainement, il dit « A est A », oui, mais encore à condition qu'il y ait A. D'où il lance son grand thème : dépasser le jugement hypothétique vers ce qu'il appelle le jugement thétique, le jugement thétique, dépasser l'hypothèse vers la thèse. Et il dit : Pourquoi est-ce que A est A, si A est ? Eh ben, finalement la proposition A est A n'est pas du tout un dernier principe ou un premier principe. Elle renvoie à quelque chose de plus profond, à savoir qu'il faudrait dire que A est A parce qu'il est pensé, A est A parce que A est pensé. Vous me direz, bon, qu'est-ce que ça ajoute au juste ? Tout simple : il développe sa proposition thétique A est A parce que il est pensé, [118 :00] à savoir ce qui fonde l'identité de la chose pensée, c'est l'identité du sujet pensant. Or l'identité du sujet pensant c'est quoi ? C'est l'identité du moi fini.

Donc le premier principe, ce n'est pas A est A, c'est moi égale moi. La philosophie allemande encombrera ses livres de la formule magique : moi égale moi, moi égale moi qui se développera à travers tous les grands romantiques. Et ce « moi égale moi », pourquoi est-ce que c'est très bizarre ? Voyez que A est A se dépasse vers la véritable formule du principe qui n'est pas A et A, mais qui est « moi égale moi ». Et pourquoi est-ce que « moi égale moi » est un principe très différent de A est A ? Eh bien, parce que c'est une identité synthétique. [Pause] [119 :00] Aaahh ! Si bien qu'on trouve le début. Et pourquoi c'est une identité synthétique ? C'est une identité synthétique parce que moi égal moi marque l'identité du moi qui se pense comme la

condition de tout ce qui apparaît dans l'espace et dans le temps, et du moi qui apparaît dans l'espace et dans le temps lui-même. [Pause] Il y a là une synthèse qui est la synthèse de la finitude, à savoir le sujet pensant, premier moi, forme de tout ce qui apparaît dans l'espace et dans le temps, doit également apparaître dans l'espace et dans le temps, soit moi égal moi. Or voilà l'identité synthétique du moi fini qui remplace quoi ? L'identité analytique infinie [120 :00] de Dieu. Aaahhh, alors vous voyez ? Comprenez que c'est tout ça qui est en question.

Je termine sur deux choses ; remarque, on n'en peut plus. Première chose [que] j'aurais dû développer mais ça me prendra encore trois heures ; c'est pour votre réflexion. Qu'est-ce que ça peut vouloir dire alors être leibnizien aujourd'hui ? Si c'est vrai tout ça, si ... ce n'est pas difficile à comprendre. C'est que Kant, qu'est-ce qu'il fait ? Il crée absolument, mais vraiment une espèce d'ensemble conceptuel qu'on peut dire en un sens radicalement nouveau. Il ne dit pas qu'il n'y a pas des influences, qu'il n'y a pas... Il ne fait pas ça tout seul, tout ça, mais c'est une table de référence conceptuelle, ce sont des coordonnées conceptuelles philosophiques tout à fait nouvelles. Encore une fois, je crois qu'il ne s'agit pas de s'interroger dans des langues différentes, [121 :00] mais c'est dans la même langue : un classique ne comprendrait pas exactement les propositions. Il n'a pas les moyens de le comprendre. Comment peut-il ? Il n'a pas les moyens conceptuels ; si vous n'avez pas les moyens conceptuels et si vous ne construisez pas vous-mêmes les moyens conceptuels qui donnent un sens à ce que vous dites, ce que vous dites n'a pas de sens, tout simple.

Donc dites quels sont vos concepts avant de parler. Je veux dire, ce n'est pas nécessaire pour parler, au contraire ; il ne faut pas les dire quand on parle parce que sinon, c'est l'ennui. Mais si vous faites de la philosophie, que votre tâche porte sur les concepts dont vous avez besoin, et si vous ne les trouvez pas tout faits, inventez-les; même n'attendez pas qu'ils soient tout faits. Il vaut mieux trouver déjà quelque chose qui a été fait qu'à attendre. Donc pressez-vous ; c'est votre affaire. Alors, vous comprenez ? Mais dans le cas de ces nouvelles coordonnées, encore une fois, comprenez, la [mot indistinct] philosophique, c'est extrêmement [mot pas clair] tout ça, on ne peut pas s'y mettre toute la vie, pas possible, [122 :00] ça, pas possible.

Bon, eh ben, Kant, en un sens, il renouvelle tout, mais justement, dans ce qu'il amène à jour, il y a absolument plein de trucs qui ne sont pas élucidés. Exemple d'un truc qui n'est pas élucidé : quel rapport exact y a-t-il entre la condition du phénomène et le phénomène lui-même en tant qu'il apparaît ? Bon, car enfin je reprends. Le moi pensant, le moi fini, fonde, conditionne l'apparition de phénomène. Le phénomène apparaît dans l'espace et dans le temps. Et tout ça marche bien ensemble. Comment est-ce possible ? Qu'est-ce que c'est que ce rapport de conditionnement ? En d'autres termes, [123 :00] le "je pense" est une forme de la connaissance qui conditionne l'apparition de tout ce qui apparaît.

Mais comment ça marche ? Comment c'est possible ? Je veux dire, quel est le rapport entre le conditionné et la condition ? L'apparition, c'est le conditionné ; la condition, c'est la forme du "je pense" . Quel rapport y a-t-il entre le conditionné et sa condition ? Kant est quand même très embêté. Il dit, eh ben, là, que un fait de la raison. Lui qui avait tellement réclamé que la question soit élevée à l'état d'un *quid juris*, voilà qu'il invoque ce qu'il appelle lui-même un *factum*: le moi fini est ainsi constitué que ce qui apparaît pour lui, ce qui [124 :00] lui apparaît, est conforme aux conditions de l'apparition telles que le détermine sa pensée à lui. Et Kant dira que

cet accord du conditionné et de la condition, c'est, ça ne peut s'expliquer que par une harmonie de nos facultés, une harmonie de nos facultés, à savoir notre sensibilité passive et notre pensée active.

Ah, mais alors, que fait Kant? Vous comprenez ? C'est pathétique ; à l'issue de cet effort splendide, il est en train de nous faire un Dieu dans le dos. Qu'est-ce qui garantit cette harmonie ? Il le dira lui-même: l'idée de Dieu. Ah bon ? Nous voilà partis alors. [125 :00] Il y a besoin de... [*Deleuze ne termine pas*]

Qu'est-ce que feront les post-kantiens? Je résume énormément mais je prends un point très, très précis. Les post-kantiens sont des philosophes qui diront avant tout que Kant, c'est formidable, c'est génial, bon ; mais voilà on ne peut en rester à un rapport extérieur de la condition et du conditionné, de la conditionné et de la condition, car si on en reste à ce rapport de fait, à savoir qu'il y a harmonie du conditionné et de la condition, et c'est comme ça, on est bien forcé de ressusciter un Dieu comme garantie de l'harmonie. Donc, dit-il, Kant en reste – et c'est la grande formule des premiers post-kantiens – Kant en reste encore à un point de vue qui est celui du conditionnement extérieur, il n'arrive pas à un véritable point de vue de la genèse. Il faudrait montrer comment les conditions [126 :00] de l'apparition sont en même temps les éléments génétiques de ce qui apparaît.

Alors, à ce moment-là, qu'est-ce qu'il faut faire pour montrer ça? Il faut prendre au sérieux une des révolutions kantiennes que Kant avait laissé complètement de côté, à savoir que l'infini soit vraiment l'acte de la finitude en tant qu'elle se dépasse. Kant n'avait pas développé ça parce qu'il s'était contenté d'une réduction de l'infini à l'indéfini. Il faut revenir à l'idée à une conception forte de l'infini, mais pas à la manière des classiques. Il faut revenir à une conception forte de l'infini en montrant que l'infini est un infini au sens fort, mais en tant que tel il est l'acte de la finitude en tant qu'elle se dépasse, et en se dépassant constitue le monde des apparitions. Bon, faire ça, c'est substituer le point de vue de la genèse au point de vue de la condition. [127 :00]

Or faire ça c'est, comprenez, faire un retour à Leibniz, mais sur d'autres bases que celles de Leibniz parce que, à ce moment-là, tous les éléments pour faire une genèse telle que les postkantiens la réclament, tous les éléments sont virtuellement -- pas actuellement parce que le problème de Leibniz était autre – ils sont virtuellement là dans Leibniz. L'idée des différentiels de la conscience, il faudra à ce moment-là que le "je pense" de la conscience baigne dans un inconscient, et qu'il y ait un inconscient de la pensée comme tel, il faut qu'il y ait un inconscient de la pensée comme tel, tandis que les classiques auraient dit qu'il y a simplement Dieu qui dépasse la pensée. Kant disait qu'il y a pensée comme forme du moi fini. Là il faut que soit, comme assigner un inconscient de la pensée qui contienne les différentiels [128 :00] de ce qui apparaît à la pensée, en d'autres termes, qui opère la genèse du conditionné en fonction de la condition. Ça, ce sera la grande tâche de Fichte, et puis reprise par Hegel sur d'autres bases. Vous voyez, dès lors qu'ils peuvent, à la limite, retrouver tout Leibniz.

Et nous, et nous, et nous? C'est là-dessus que je finis parce que ça serait vraiment trop long alors de prendre... Qu'est-ce qui s'est passé depuis ? Qu'est-ce que ce serait de faire une histoire de la philosophie ? Qu'est-ce qui s'est passé ? Il s'est passé bien des choses. D'abord qu'est-ce que

j'ai laissé tomber là ? D'énormes choses. Je définis donc la philosophie comme activité qui consiste par créer des concepts. Bien, créer des concepts, c'est un mode de création très spécial ; c'est aussi créateur que l'art. Il y a la création, bon ; la création des concepts, c'est très particulier. [129 :00] Mais comme toutes choses, la création de concept se fait en correspondance avec d'autres modes de création. Bon, j'ai essayé d'esquisser, par exemple, la philosophie romantique allemande, des musiques romantiques ; il y a plein de correspondances. Il ne faut surtout pas les aplatir, surtout pas. Voilà, il y a tout ça. Il y a toutes sortes de raisons pour lesquelles les concepts sont, à la lettre, réclamés, on a besoin.

En quel sens qu'on a besoin ? Comprenez, pour moi, en tout cas, un concept, ça n'a rien à voir avec de l'idéologie. Ce n'est pas de l'idéologie, un concept, pas du tout, vraiment pas. C'est aussi matériel ; un concept, cela a une existence matérielle, cela a une existence réelle autant... c'est comme une bête qui a des pattes, quoi. On trouve de nouvelles bêtes, alors elles ont, tiens... Or il y a des de drôles de papillons, ils sont gros comme ça, ou bien un crocodile qui a deux mâchoires, tout ça, les bêtes nouvelles ; il y a des bêtes qui disparaissent, il y a des bêtes nouvelles. Eh bien, les concepts, c'est des bêtes spirituelles, [130 :00] c'est comme des mouches. Il y a des concepts d'éléphants, il y a des concepts de mouches, il y a tout ça. Bon, alors, vous comprenez ?

Prenez une grande question donc: comment se font ces espèces d'appels aux concepts? De toute manière, on appellera philosophe celui qui crée des concepts, mais qu'est-ce qui force à certain moment, qu'est-ce qui fait que d'anciens concepts... Alors, ça ne veut pas dire que les vieux concepts ne servent plus. Ça veut dire qu'ils ne resserviront que, ils serviront à condition d'être, à la lettre, rechargés, d'être repris dans des nouvelles coordonnées conceptuelles. Bon, alors, qu'est-ce qui fait... Un grand philosophe, c'est quoi ? C'est facile à reconnaître. C'est quelqu'un qui crée de nouveaux concepts, alors... Et là, c'est beaucoup question de sentiments ; il y a une sensibilité philosophique. La sensibilité philosophique, elle vaut la sensibilité picturale ou musicale. Il y a une sensibilité musicale, il y a une sensibilité philosophique, et la sensibilité philosophique, c'est l'art d'évaluer, non pas du tout la contradiction ou la non-contradiction [131 :00] qu'il y a entre les concepts ; ça, cela n'a strictement aucune importance. C'est l'art d'évaluer, et c'est pour ça, chercher un mot que j'ai employé d'autres années, c'est chercher d'évaluer la consistance d'un ensemble de concepts. Est-ce qu'ils ont une consistance ? Est-ce que ça marche? Comment ça fonctionne? Bien.

Alors il y a ça ; il y a tout ce problème. Quels sont les rapports des concepts, et par les autres choses que les concepts, sous quelles influences les concepts sont[-ils] créés ? Dans quels rapports avec des autres disciplines créatrices ? Qu'est-ce que fait un peintre, qu'est-ce que fait... Il va de soi que la philosophie n'a pas une histoire séparée du reste, et que c'est curieux, si bien que la musique moderne, la science moderne, c'est évident qu'il y a une philosophie moderne bien qu'il y ait des périodes de désert, il y a des périodes ... C'est comme toutes les activités. Alors, il y a des moments où ça marche, il y a des moments... L'émotion quand sort un grand livre en philosophie parce que ça nous sort, on a l'impression là que ... [*Interruptions de la cassette*] [132 :00]

Partie 4

... Et aujourd'hui, c'est évident, je ne sais pas, quand je pense à ce que je viens de raconter, le modèle du philosophe, si, c'est un tout petit peu vrai, même le modèle du philosophe ou même de l'artiste classique qui, d'une certaine manière, se prend pour Dieu. Ce n'est rien du mal, je veux, dire, c'est même des choses très techniques ; c'est évident qu'un musicien comme Bach, il a un certain rapport avec Dieu. Je ne veux pas dire en vertu de sa foi personnelle, [mais] en vertu de cette conception de la musique, conception y compris, sa conception pratique. Il fait de la musique comme Dieu fait ou est censé faire un monde, et techniquement, ça veut dire quelque chose, techniquement, ça veut dire quelque chose. Je crois que ça veut dire précisément, la création des formes sonnantes.

C'est évident qu'un romantique ne fait plus de la musique de la même manière, et ça ne veut pas dire qu'il dépasse Bach ; il ne le dépasse pas. Il fait mille autres choses, et il vaut mieux qu'il fasse autre chose. Qu'est-ce que vous pensez d'un romancier -- je prends là [133 :00] un exemple pour en finir – qu'est-ce que vous pensez d'un romancier qui écrit aujourd'hui comme Balzac ? La merde. [*Rires*] La merde. Ce n'est pas qu'il soit forcé d'écrire d'une manière bizarre ; ce n'est pas non plus que Balzac soit dépassé. La seule chose, le seul qui soit dépassé, c'est celui qui continue à écrire comme Balzac. Balzac n'est pas dépassé parce qu'il n'écrivait pas comme Balzac, justement. [*Pause*]

Alors, bon, on peut dire, bien sûr, ne pas tuer pour créer parce que ça peut être très dangereux, ça peut être très dangereux, les créations vides. Il est évident, je ne sais pas, tout ce qui se fait d'important dans le roman, c'est précisément des gens qui aimaient autant Balzac que, pour eux, il n'y avait même pas de problème. Ils ne pouvaient plus écrire comme Balzac, et non pas que l'écriture de Balzac est dépassée ... Oui ?

Un étudiant : [*Question inaudible*]

Deleuze : Eh ben, ça ne veut dire que ça. Comment se veut-il marxiste s'il filtrait un ensemble de concepts [134 :00] qui allaient être appelés simplement marxisme ? [*Pause*] Balzac n'est pas balzacien, oui, oui, oui, et ça n'empêche pas qu'être balzacien veut dire quelque chose, qu'être marxiste veut dire quelque chose. C'est lorsque, en fonction y compris de votre sensibilité, vous avez besoin, besoin pour penser ou pour sentir d'un certain nombre soit de concepts, soit de mélodies, soit de rythmes, qui sont signés Balzac ou qui sont signés, à plus forte raison, Marx. Il va de soi que dans ce qui se passe actuellement au niveau d'un champ social, eh ben, bon, il y a beaucoup de gens qui pensent que Marx, il n'a plus rien, il n'a plus rien à leur apprendre. Bon, c'est leur affaire. Il y en a d'autres qui se disent que même devant les mécanismes bancaires actuels, les mécanismes économiques, on ne risque pas beaucoup de les comprendre si on ne se sert pas des concepts, des concepts signés [135 :00] Marx, et que si on fait quelque chose de nouveau, eh ben, il y aura de toute manière reprise de, tout comme il y a ce retour à Leibniz dont je parlais, reprise ou retour à Marx, retour à ceci ou à cela.

Alors je dis, aujourd'hui, bon, vous comprenez, je crois que ce n'est pas que rien, jamais personne n'est dépassé, jamais personne, mais les seuls qui soient dépassés sont ceux qui ne dépassent rien ; je veux dire, les seuls qui soient dépassés, c'est ceux qui font du « comme ». Chaque fois que vous parlez, à vos risques et périls, chaque fois que vous créez votre petit concept, même si c'est un petit bout de concept, vous ne pouvez pas être dépassé. Je veux dire,

on n'est jamais dépassé dans ce qu'on crée. On est toujours dépassé dans ce qu'on ne crée pas, par définition. Alors, bien, le corps des romanciers qui écrivent comme Balzac, tirés à beaucoup d'exemplaire, dans l'histoire de la littérature, ça ne vaut rien, rien ; ils n'écriront jamais aussi bien que Balzac. Il vaut mieux qu'ils fassent autre chose. [136 :00]

Mais ce que je veux dire, nous, qu'est-ce qui se passe ? Comment elle s'est constituée, la philosophie, mettons, toute récente, tout moderne ? Il faudrait poser le même genre de question. Je crois qu'il s'est passé ceci, que le philosophe a cessé de se prendre pour un héros fondateur, à la manière romantique. Ce qu'il y a eu de fondamental dans ce qu'on peut appeler, en gros, la modernité, pour le dire de commodité, ça a été précisément cette espèce de faillite du romantisme pour notre compte. Encore une fois, ça ne veut pas dire que Novalis, que Hölderlin soient dépassés. Mais, ça ne fonctionne plus pour nous, Hölderlin, Novalis, ne peuvent plus fonctionner pour nous et ne fonctionnent entièrement pour nous que dans le cadre de nos nouvelles coordonnées. On peut même leur donner des profils très, très curieux.

Alors, ce qui s'est passé, c'est qu'on a fini de se prendre aussi pour des héros. Alors, [*quelques mots indistincts*], je ne sais pas, pour quoi on se prend, ça dépend de ce que vous ferez plus tard. [137 :00] Mais ça me semble évident que le modèle du philosophe, il n'est plus du tout... et le modèle de l'artiste, ce n'est plus du tout Dieu en tant qu'il se propose de créer l'équivalent d'un monde ; ce n'est plus du tout le héros en tant qu'il se propose de fonder un monde. C'est devenu encore autre chose, c'est devenu autre chose. Et l'artiste, pareil. L'artiste n'est plus du tout... Et pour ceux que ça intéresserait, je trouve bien, pour faire la jonction avec d'autres années, par exemple, les textes, il y a un petit texte de Klee, de Paul Klee, *Théorie l'art moderne*, qui a paru dans Livre de poche, où Paul Klee essaie de dire, lui en tant que peintre, comment il voit sa différence même avec les peintures précédentes, et Klee a admiré les grands peintres d'avant.

Il dit, voilà, ça ne se pose pas tout à fait de la même manière pour nous. Qu'est-ce que veut dire un peintre aujourd'hui lorsqu'il dit, on ne peut plus peindre... on ne peut plus aller au motif ? Vous savez l'expression de Cézanne, [138 :00] « aller au motif », prendre sa toile et puis... ça ne passe plus par-là, la peinture. Ça m'intéresse beaucoup parce que, vous savez, il y a une espèce de flux continu qui réduit, qui ne fait qu'un avec l'histoire. Et ce flux, il y a des torsions, des trucs, des ... eh ? [*Deleuze ne termine pas*] Alors, il y a un moment où la peinture passe par « aller au motif » ; cela n'avait toujours pas passé par là. La grande phrase de Cézanne, « je vais au motif », il amène son chevalet là, et puis son pinceau, et puis il cherche, il cherche sa pomme, son coucher de soleil. Il ne fait pas des copies, eh ? ; « aller au motif », ce n'est pas reproduire.

Aujourd'hui, bon, l'attitude d'un peintre, prendre des photos, les photos qui le montrent travaillant, les très belles photos qui montrent comment ... [*Pause ; Deleuze semble chercher sa phrase*] J'oublie son nom, enfin, comment un peintre, par exemple, peint en étendant sa toile par terre, eh ? [139 :00] Ce n'est pas aller au motif là, [*Un étudiant lui rappelle le nom*] [Jackson] Pollock, oui, Pollock, les photos de Pollock dans son atelier. C'est une peinture qui ne veut rien plus dire à l'éthique ; tout se passe comme si le flux ne passe plus par là. Il y a des peintres pour qui cela est devenu une activité secondaire. Ça ne veut pas dire que Cézanne soit dépassé. Évidemment, non, il n'est pas dépassé. Ça veut dire que les coordonnées de la peinture ont beaucoup changé. Au contraire, ça fait de Cézanne quelqu'un d'indépassable. Mais, que les problèmes changent comme ça, alors Klee, il le dit très bien, aujourd'hui, bon.

Moi, je dirais, oui, on disait, on m'a amené là, que c'est très gai de terminer là-dessus. Leibniz, c'est l'analyse infinie. Alors pour vraiment faire des formules [*Pause*] simplistes, Kant, c'est la synthèse finie, c'est la grande synthèse de la finitude. Bon, supposons qu'aujourd'hui on soit vraiment à l'âge du synthétiseur. Ce n'est plus ni l'analyse infinie, ni la synthèse finie. C'est, c'est encore autre chose. Et si aussi, est-ce que le synthétiseur, [140 :00] ce n'est pas, est-ce qu'il n'y a pas de synthétiseur en philosophie, qui comme un synthétiseur musical, est un synthétiseur philosophique ? Est-ce que cela n'est pas devenu ça notre principe, [*quelques mots indistincts*] ? Qu'est-ce que ça serait, une pensée synthétique, en ce nouveau sens ? Bon, je ne sais pas, mais vous voyez, tout comme un peintre peut dire, l'artiste n'est pas dans la même condition aujourd'hui en 1980, qu'il l'était en 1920, ou qu'il l'était en 1700, ce qui est évident, le philosophe ne peut plus... Alors, c'est évident là, il ne peut plus, à sa manière, « aller au motif », il ne peut plus chanter le lied philosophique, il ne peut plus faire son jeu du chant de la terre. Non, ce n'est pas ça, c'est autre chose. C'est autre chose, mais c'est quoi ? [*Pause*]

Voilà, fin ! [141 :00]

Notes

¹ Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=J-OweD1YPeI>

² La version de cette dernière séance sur Leibniz, de 1980, correspond à l'enregistrement fait par Hidenobu Suzuki et disponible à la BNF aussi bien que sur YouTube (et à WebDeleuze et ici, à la page de la transcription française). Cette version diffère de façon importante de celle qui est disponible à WebDeleuze qui omet à près 9600 mots (ou 11 pages de texte).