

**Gilles Deleuze**

**Séminaire sur  
Kant**

**Mars-Avril 1978**

[Revu Juin 2024]

## Sur Kant

### Cours Vincennes : synthèse et temps

#### Cours du 14/03/1978 (WebDeleuze)

On fait un retour à Kant. Que ce soit pour vous l'occasion de feuilleter, de lire ou de relire la Critique de la raison pure. Il n'y a pas de doute que c'est un événement formidable dans la philosophie qui arrive avec cette idée de la critique. Quand on y entre, nous, ou quand on y rentre, il y avait très longtemps que j'en avais plus lu et j'en ai relu pour vous, c'est quand même une philosophie complètement étouffante. C'est une atmosphère excessive, mais si on tient bon, et l'important avant tout ce n'est pas de comprendre, l'important c'est de prendre le rythme de cet homme-là, de cet écrivain-là, de ce philosophe-là. Si on tient bon, toute cette brume du nord qui nous tombe dessus se dissipe, et là dessous il y a une étonnante architecture. Quand je vous disais que un grand philosophe c'est quand même quelqu'un qui invente des concepts, dans le cas de Kant, dans cette brume, fonctionne une espèce de machine de penser, une espèce de création de concepts qui est proprement effrayante. On peut essayer de dire que l'ensemble des créations et des nouveautés que le kantisme apportera dans la philosophie tourne autour d'un certain problème du temps et d'une conception tout à fait nouvelle du temps, une conception dont on peut dire que lorsque Kant l'élabore elle va être décisive pour tout ce qui s'est passé ensuite, c'est à dire essayer de déterminer une espèce de conscience moderne du temps par opposition à une conscience classique ou à une conscience antique du temps.

Pourquoi est-ce que c'est Kant qui a créé les concepts philosophiques de cette nouvelle conscience du temps, rendant possible son expression philosophique, ça ne nous regarde pas ou en tous cas ça ne m'intéresse pas, mais ce que je voudrais dire, c'est que c'est bien cette espèce de conscience du temps qui reçoit un statut philosophique avec Kant, et qui est complètement nouvelle. Je procéderai par numéros parce que j'ai toujours dans l'idée qu'à chaque numéro correspond un type de concept, et, encore une fois, je serais content si vous m'accordez à la fin de ces leçons qu'un philosophe c'est bien ça : que c'est non moins créateur qu'un peintre ou qu'un musicien, simplement il crée dans un domaine déterminable comme étant la création des concepts.

Premièrement, qu'est-ce que Kant entend par a priori et qu'il oppose à a posteriori? C'est des mots courants. Tantôt il faut inventer des mots nouveaux et ça arrivera à Kant lorsqu'il créera la notion de transcendantal, qui est une notion très étrange, sujet transcendantal... sans doute on me dira que le mot existait avant, mais il était rarement employé et il n'avait aucune différence avec le mot ordinaire transcendant, tandis que Kant lui donne un sens très spécial: le sujet transcendantal, il a presque créé un mot... dans le cas de a priori et a posteriori il emprunte un mot, mais il renouvelle complètement le sens.

A priori, en première détermination, ça veut dire: indépendant de l'expérience, qui ne dépend pas de l'expérience. Par opposition à a posteriori qui veut dire donné ou donable dans l'expérience. Qu'est-ce qui est a priori ? Vous remarquez que je ne me demande pas: est-ce qu'il y a de l'a priori, à savoir est-ce qu'il y a des choses indépendantes de l'expérience. La question de

l'existence est seconde, il faut savoir d'abord ce que c'est qu'une chose pour pouvoir dire et répondre à la question de l'existence: est-ce que ça existe ou pas? Je dis que s'il y en a, qu'est-ce que c'est quelque chose qui serait indépendant de l'expérience? Donc non donable dans l'expérience ? Rien de compliqué jusque là, Kant reprend tout cela très vite, l'a priori en ce sens c'est l'universel et le nécessaire. Tout ce qui est nécessaire et universel est dit a priori. Pourquoi?

Ça répond bien à la première condition de l'a priori: non donné dans l'expérience parce que, par définition, l'expérience ne me donne que du particulier et du contingent. Les expressions d'universel et de nécessaire c'est toujours nécessairement, ou bien certains emplois du futur, ou des expressions du type «chaque fois que»— chaque fois que je mettrai de l'eau à 100° elle bouillira. Les philosophes l'ont dit depuis très longtemps: il y a quelque chose là-dedans qui n'est pas donné dans l'expérience –, c'est quoi? C'est les expressions: «toujours», «nécessairement» ou même ce futur. Ce que l'expérience m'a donné c'est, à la rigueur, chaque fois où effectivement j'ai mis de l'eau à 100°, elle a bouilli, mais la formule «l'eau boue nécessairement à 100°», le nécessairement n'est pas objet d'expérience. De même si je dis «tous les objets de l'expérience», est-ce que j'ai le droit de le dire? On ne sait même pas si «tous les objets de l'expérience», ce n'est pas un non sens. A supposer que ce ne soit pas un non sens, «tous les objets de l'expérience» ne sont pas donnés dans une expérience, pour la simple raison que l'expérience elle est [*inaudible*]. Donc vous pouvez toujours faire une sommation, une addition des objets que vous avez expérimentés, mais cette somme est indéfinie.

Donc l'universel et le nécessaire par définition ne sont pas donables dans une expérience puisqu'une expérience est toujours particulière et contingente. Donc ça nous fait une deuxième détermination de l'a priori. L'a priori, c'était d'abord ce qui est indépendant de l'expérience ; en deuxième point, c'est ce qui est universel et nécessaire.

Troisième point: comment est-ce qu'on peut le définir, cet universel et ce nécessaire? Il y a déjà quelque chose de très très délicat. Dire que quelque chose est indépendant de l'expérience ça n'empêche pas que peut-être ce quelque chose s'applique à l'expérience et ne s'applique qu'à elle.

La question de l'application est tout à fait différente. Lorsque je dis «l'eau rentrera toujours en ébullition à 100°», je ne sais pas d'où me vient ce «toujours», puisque ce n'est pas l'expérience qui me le donne, je ne sais pas d'où me vient cette idée de nécessité puisque ce n'est pas l'expérience qui me la donne ; mais ça n'empêche pas que «toujours» s'applique à l'eau, 100°, ébullition, toutes choses qui sont données par l'expérience. Donc supposons que l'a priori soit lui-même indépendant de l'expérience mais s'applique à des objets de l'expérience. En d'autres termes, l'universel, le nécessaire se disent d'objets de l'expérience; peut-être se disent-ils aussi d'autres choses, mais ils se disent d'objets de l'expérience. Qu'est-ce qui est universel et nécessaire? Ce sera quoi, ces universaux et ces nécessaires qui peuvent se dire d'objets de l'expérience? Intervient ici une notion qui est célèbre en philosophie, c'est celle de catégorie. Un certain nombre de philosophes ont même fait ou proposé ce qu'on appelle des tables de catégories. Il y a chez Aristote une table des catégories célèbre. Chez Kant, qui n'est pas sans avoir subi une forte influence d'Aristote, il y aura une autre table des catégories. Qu'est-ce que c'est une catégorie? Une catégorie ce n'est pas n'importe quoi, en philosophie, c'est aussi rigoureux qu'une notion scientifique dans un autre domaine. Ce qu'on appelle une catégorie, c'est

un prédicat – ou attribut si vous voulez – universel. C'est-à-dire un prédicat qui s'attribue, ou se prédique, ou se dit de tout objet. C'est bizarre cette notion «tout objet». Je dis «la rose est rouge».

Qu'est-ce que c'est que ça? Ce n'est pas compliqué, «la rose est rouge», c'est un rapport entre deux concepts, la rose et le rouge, et si je dis qu'est-ce qui est universel ou qu'est-ce qui est nécessaire là-dedans, je peux répondre: rien. Tous les objets ne sont pas des roses, toutes les roses ne sont pas rouges. Tous les rouges ne sont pas couleur de roses. Je dirais qu'il y a une expérience de la rose rouge et que cette expérience est particulière, contingente, a posteriori comme toute expérience. Comparez ce jugement «la rose est rouge» à cet autre jugement «l'objet a une cause» ou même «la rose a une cause».

Je vois bien tout de suite une différence, c'est que le concept de rose définit ce qu'on appellera une classe en tant que concept a posteriori ; le concept de rose définit une classe ou un ensemble. Rouge est une propriété d'un sous-ensemble de cet ensemble, le sous-ensemble des roses rouges. Je peux définir un ensemble en fonction de ce qu'il exclut et en rapport avec ce qu'il exclut: tout ce qui n'est pas rose. L'ensemble des roses est taillé dans un ensemble plus vaste qui est celui des fleurs, et on distinguera l'ensemble des roses du reste, à savoir toutes les fleurs qui ne sont pas roses.

Lorsque je dis «tout objet a une cause», est-ce que je ne suis pas dans un tout autre domaine? Évidemment si, je suis complètement dans un domaine différent parce que avoir une cause c'est un prédicat universel qui s'applique à tous les objets de l'expérience possible, au point que je n'ai même pas besoin – ou je crois que, mais ça ne change rien parce que «je crois» deviendra un acte qu'il faudra analyser –, je crois que si un objet inconnu surgit dans l'expérience devant mes yeux, cet objet ne serait pas un objet s'il n'avait pas une cause. Avoir une cause ou être causé est un prédicat d'un tout autre type que le prédicat «rouge». Pourquoi? Parce que le prédicat «être causé», au point qu'on peut se demander, réflexion faite, est-ce que c'est bien un prédicat ou est-ce que c'est autre chose? Le prédicat «être causé» est prédicat de tout objet de l'expérience possible, au point qu'il ne va pas définir un ensemble ou un sous ensemble au sein de l'expérience puisqu'il est strictement coextensif à la totalité de l'expérience possible.

Bien plus, il faut renverser. Quand je disais que la totalité de l'expérience possible ça n'a peut-être pas de sens, maintenant on a la réponse: la totalité de l'expérience possible ça n'a aucun sens en soi, mais c'est justement dans la mesure où il y a des prédicats qui s'attribuent à tous les objets possibles, donc qui sont plus que des prédicats, et c'est cela que Kant va appeler des conditions, ce sont des conditions de l'expérience possible, c'est donc par la notion de condition de l'expérience que l'idée d'un tout de l'expérience possible va prendre un sens. Il y a un tout de l'expérience possible puisque il y a des prédicats ou des pseudo-prédicats qui s'attribuent à tous les objets possibles et ces prédicats c'est précisément ce qu'on appelle des catégories. Je cite quelques exemples de catégories selon Kant: unité, pluralité, totalité (chez Kant elles vont par trois).

Réalité, négation, limitation.

Substance, cause, réciprocité.

Je m'en tiens là. En quoi ce sont des catégories et non pas des prédicats du type rouge, vert, etc. ? Ce sont des catégories ou des conditions de l'expérience possible pour la simple raison que si tout objet n'est objet que dans la mesure où il est conçu comme un, mais aussi comme multiple, ayant des parties d'unité d'une multiplicité, et comme par là formant une totalité, tout objet quel qu'il soit a une réalité. D'autre part, il exclut ce qu'il n'est pas: négation ; et par là même il a des limites: limitation. Tout objet quel qu'il soit est substance, tout objet quel qu'il soit a une cause et est lui-même cause d'autres choses.

Ça suffit pour dire que ma notion d'objet est faite de telle manière que si je rencontrais un quelque chose qui ne se laisse pas attribuer les catégories, je dirais que ce n'est pas un objet. Donc voilà comme dernière détermination de l'a priori, ce sont les conditions de l'expérience possible, à savoir les prédicats universels par opposition aux prédicats empiriques ou aux prédicats a posteriori.

Je pourrais définir de la manière la plus simple les catégories comme étant les prédicats de l'objet quelconque. Donc vous pouvez vous-mêmes faire votre liste de catégories d'après votre humeur, d'après votre caractère... – ce qui serait bien, c'est de voir si tout le monde tombe sur la même liste de catégories. De toute manière vous n'avez pas le droit de tricher avec le mot. Faire votre liste des catégories, c'est vous demander à vous-mêmes, qu'est-ce qui pour moi est prédicat de l'objet quelconque ? J'en ai donné déjà une certaine liste, avec neuf catégories. En fait, pour Kant, il y en a douze, mais j'en laisse trois de côté pour plus tard; vous voyez: unité, pluralité, totalité, affirmation, négation et limitation, substance, cause, réciprocité ou communauté. Pour en finir avec ce premier point, je dis que les catégories, en tant que prédicats de l'objet quelconque, sont a priori, et elles sont conditions de l'expérience possible. Comprenez que c'est par elles que la notion d'expérience possible prend un sens.

A la question: est-ce que le tout de l'expérience possible veut dire quelque chose? Aucun sens si on reste dans une démarche a posteriori, parce que dans une démarche a posteriori je suis amené à faire une addition: les roses, les autres fleurs que les roses, les végétaux qui ne sont pas fleurs, les animaux, etc. Je pourrais aller à l'infini comme ça et rien ne me dit que j'ai un tout de l'expérience possible. Au contraire, l'expérience est fondamentalement morcelée, elle s'oppose à une totalisation. Si Kant lance cette notion très très nouvelle d'une totalité de l'expérience possible, c'est parce qu'il est susceptible de définir, de dire: oui, il y a un niveau où le tout de l'expérience possible prend un sens, c'est précisément parce qu'il y a des prédicats universels qui s'attribuent à toutes choses, c'est-à-dire qui s'attribuent à l'objet quelconque. Donc c'est a priori que sera fondée la notion de totalité de l'expérience possible. Est-ce qu'il y a autre chose que les catégories pour être a priori, c'est-à-dire universel et nécessaire? La réponse c'est oui, et cette autre chose, c'est l'espace et le temps. En effet, tout objet est dans l'espace et dans le temps, ou au moins dans le temps. Mais vous me direz tout de suite : bon très bien, pourquoi ne pas en faire une catégorie, pourquoi ne pas ajouter l'espace et le temps comme deux catégories? En effet l'espace et le temps sont aussi, semble-t-il, des prédicats. Évidemment, Kant a les plus sérieuses raisons pour ne pas vouloir – et il tiendra beaucoup à – distinguer les catégories d'une part, et d'autre part l'espace et le temps. Il y aura donc deux sortes d'éléments a priori: les catégories, et l'espace et le temps. Pourquoi est-ce qu'il ne veut pas que l'espace et le temps fassent partie des catégories? Je donne très vite une raison qui deviendra claire par la suite: c'est que les catégories en tant que prédicats de l'expérience possible sont des concepts, alors que Kant tient

fondamentalement, ce sont des représentations a priori, des représentations ou des concepts a priori, tandis que l'espace et le temps ce sont des présentations. Là il y a aussi quelque chose de très nouveau en philosophie, ça va être l'effort de Kant pour distinguer la présentation et la représentation. Donc il y aurait dans l'a priori deux sortes d'éléments.

Mon deuxième point, c'est l'importance de Kant à un autre niveau, à savoir la notion de phénomène, et ça aussi c'est très important. Là Kant opère une espèce de transformation essentielle d'un mot qui était employé couramment jusque-là par la philosophie. Jusque-là les philosophes parlaient de phénomène, pour distinguer quoi? En très gros, on peut dire que phénomène c'était quelque chose comme l'apparence. Une apparence. Le sensible, l'a posteriori, ce qui était donné dans l'expérience avait le statut de phénomène ou d'apparence, et l'apparence sensible s'opposait à l'essence intelligible. L'essence intelligible c'était aussi bien la chose telle qu'elle est en soi, c'était la chose en elle-même, la chose en soi ou la chose en tant que pensée; la chose en tant que pensée, comme phénomène, c'est un mot grec qui désigne précisément l'apparence ou on ne sait pas encore quoi, la chose en tant que pensée en grec c'était le noumène, ce qui veut dire le «pensé». Donc je peux dire que toute la philosophie classique à partir de Platon semblait se développer dans le cadre d'une dualité entre les apparences sensibles et les essences intelligibles.

Vous voyez bien que ça implique déjà un certain statut du sujet. Si je dis qu'il y a des apparences et qu'il y a des essences, qui sont en gros comme le sensible et l'intelligible, ça implique une certaine position du sujet – du sujet connaissant –, à savoir: la notion même d'apparence renvoie à une défectuosité fondamentale dans le sujet. Une défectuosité fondamentale, à savoir: l'apparence, c'est finalement la chose telle qu'elle m'apparaît en vertu de ma constitution subjective qui la déforme. Exemple fameux d'apparence: le bâton m'apparaît brisé dans l'eau. C'est ce qu'on appelle le riche domaine de l'illusion des sens. Si bien que pour atteindre la chose en soi il faudra bien que le sujet surmonte cette espèce d'infirmité constitutive qui le fait vivre parmi les apparences. C'est le thème de Platon: sortir des apparences pour rejoindre les essences.

Avec Kant, c'est comme un coup de tonnerre – après on pourra toujours faire le malin, et même il faudra faire le malin –, avec Kant surgit une compréhension radicalement nouvelle de la notion de phénomène. A savoir le phénomène ne sera plus du tout l'apparence. La différence est fondamentale, il suffisait d'avoir cette idée pour que la philosophie entre dans un nouvel élément, à savoir je crois que s'il y a un fondateur de la phénoménologie, c'est Kant. Il y a phénoménologie à partir du moment où le phénomène n'est plus défini comme apparence mais comme apparition. La différence est énorme parce que quand je dis le mot apparition je ne dis plus du tout apparence, je n'oppose plus du tout à essence. L'apparition, c'est ce qui apparaît en tant que cela apparaît. Un point c'est tout. Je ne me demande pas s'il y a quelque chose derrière, je ne me demande pas si c'est faux ou pas faux. L'apparition n'est pas du tout prise dans le couple d'oppositions, dans la distinction binaire où est l'apparence, distinction avec l'essence.

La phénoménologie se prétend science rigoureuse de l'apparition en tant que telle, à savoir se pose la question: qu'en est-il du fait d'apparaître? C'est le contraire d'une discipline des apparences. Apparition, ça renvoie à quoi? L'apparence c'est quelque chose qui renvoie à essence dans un rapport de disjonction, dans un rapport disjonctif, à savoir ou bien c'est de l'apparence, ou bien c'est de l'essence. L'apparition c'est très différent, c'est quelque chose qui renvoie aux

conditions de ce qui apparaît. A la lettre le paysage conceptuel a complètement changé, le problème n'est absolument plus le même, le problème est devenu phénoménologique. Au couple disjonctif apparence/essence, Kant va substituer le couple conjonctif ce qui apparaît – conditions de l'apparition. Tout est nouveau là-dedans. Pour rendre les choses un peu plus modernes, je dirais aussi bien: au couple disjonctif apparence/essence, Kant est le premier qui substitue le couple conjonctif apparition/sens, sens de l'apparition, signification de l'apparition. Il n'y a plus l'essence derrière l'apparence, il y a le sens ou le non sens de ce qui apparaît. Accordez-moi juste que même si ce que je dis reste très verbal, c'est une atmosphère de pensée radicalement nouvelle, au point que je peux dire qu'à cet égard on est tous kantien.

C'est évident que la pensée, à cette époque là, changeait d'éléments. On avait longtemps pensé en termes qui ne venaient pas du christianisme mais qui se conciliaient très bien avec le christianisme – la distinction apparence/essence –, et vers la fin du XVIIIe siècle, sans doute préparé par toutes sortes de mouvements, se fait un changement radical: à toute la dualité apparence/essence qui implique en un sens un monde sensible dégradé, qui implique même au besoin le péché originel, se substitue un type de pensée radicalement nouveau: quelque chose apparaît, dites-moi quel est son sens ou – et ça revient au même –, dites-moi quelle est sa condition.

Lorsque Freud surgira et dira qu'il y a certains phénomènes qui apparaissent dans le champ de la conscience, à quoi renvoient ces phénomènes, Freud est kantien. En quel sens? En un sens à la fois très général mais aussi très rigoureux, à savoir que, comme tous les gens de son époque et depuis Kant, on pense comme spontanément en termes du rapport apparition/conditions de l'apparition, ou apparition/sens de ce qui apparaît, et non plus en termes de apparence/essence. Si vous ne voyez pas l'énormité du renversement, admirez que le sujet, dans mon second couple, le sujet n'a pas du tout la même situation. Dans le couple disjonctif apparence/essence, le sujet est condamné immédiatement à saisir des apparences en vertu d'une fragilité qui lui est consubstantielle, et il lui faut toute une méthode, il lui faut tout un effort pour sortir des apparences et atteindre à l'essence. Dans l'autre cas, en quoi le sujet prend-il une valeur tout à fait différente? C'est lorsque je dis que toute apparition renvoie à des conditions d'apparaître de l'apparition, je dis par là même que ces conditions appartiennent à l'être auquel l'apparition apparaît, en d'autres termes le sujet est constituant – et comprenez bien, sinon c'est le contre sens radical –, le sujet est constituant non pas de l'apparition, il n'est pas constituant de ce qui lui apparaît, mais il est constituant des conditions sous lesquelles ce qui lui apparaît lui apparaît.

Je veux dire que la substitution du couple conjonctif phénomènes-conditions, ou apparitions-conditions au vieux couple disjonctif essence-apparence assure une promotion du sujet en tant que le sujet constitue les conditions même de l'apparition, au lieu de constituer et d'être responsable des limitations de l'apparence, ou des illusions de l'apparence. Il y a bien un sujet, dira Kant, qui est subordonné aux apparences et qui tombe dans les illusions sensibles; on l'appellera le sujet empirique, mais il y a un autre sujet qui évidemment ni vous ni moi, qui surtout ne se réduit à aucun sujet empirique, qui sera dès lors nommé sujet transcendantal car il est l'unité de toutes les conditions sous lesquelles quelque chose apparaît, apparaît à qui? Apparaît à chacun des sujets empiriques. C'est beau déjà comme système de notions. J'espère que vous sentez à quel point ça se monte : c'est une formidable machine.

Pour terminer ce second point, je fais deux corrections: Kant est à la charnière de quelque chose, alors c'est plus compliqué que je ne le dis, parce que la vieille différence essence-apparence, il en garde quelque chose, et en effet il dira tout le temps: ne confondez pas le phénomène avec la chose en soi ; la chose en soi, c'est le pur noumène, c'est-à-dire que c'est ce qui ne peut être que pensé, tandis que le phénomène, c'est ce qui est donné dans l'expérience sensible. Donc il maintient la dualité disjonctive phénomène/chose en soi – noumène. C'est la dualité du couple apparence/essence. Mais il s'en sort et il est déjà dans une autre pensée pour une raison très simple car il dit que la chose en soi, elle est par nature (ou le noumène, la chose en soi, peut être pensée, elle est donc noumène), mais elle ne peut pas être connue. Donc si elle peut être déterminée, c'est un tout autre point de vue que celui de la connaissance; donc on ne s'en occupe pas ou du moins on s'en occupera dans des conditions très spéciales.

Ce qui compte du point de vue de la connaissance et de toute connaissance possible, c'est l'autre couple, apparition-conditions de l'apparaître, conditions du fait d'apparaître.

Encore une fois si je résume ce renversement, c'est celui qui consiste à substituer à apparence-essence, apparition-conditions ou apparition-sens de l'apparition.

Si vous me demandez ce que c'est que ces conditions d'apparition, heureusement on a avancé parce que notre premier point y a répondu, les conditions de l'apparition, c'est-à-dire les conditions du phénomène en tant que le phénomène est ce qui apparaît, on ne cherchera pas une essence derrière le phénomène, on cherchera la condition de son apparition, et bien les conditions de son apparition c'est, d'une part les catégories, d'autre part l'espace et le temps. Tout ce qui apparaît apparaît sous les conditions de l'espace et du temps, et sous les conditions des catégories. Par là même l'espace et le temps d'une part, d'autre part les catégories, sont les formes de toute expérience possible et elles appartiennent non pas aux choses telles qu'elles sont en soi, mais en tant que formes de tout phénomène, en tant que formes de toute apparition, l'espace et le temps d'une part, les catégories d'autre part sont les dimensions du sujet transcendantal. Le temps est déjà là complètement. Est-ce qu'il y a des questions?

**Richard Pinhas :** Comment est distribuée la différence entre sujet transcendantal et sujet empirique? En quoi c'est très différent du domaine de l'être?

**Gilles Deleuze :** Forcément il a besoin d'une autre notion. On repart de l'idée: phénomène égal apparition. Le phénomène, ce n'est pas l'apparence derrière laquelle il y aurait une essence, c'est ce qui apparaît en tant que cela apparaît. J'ajoute que cela apparaît à quelqu'un – toute expérience est donnée à quelqu'un. Toute expérience est rapportée à un sujet, sujet qui peut être déterminé dans l'espace et dans le temps. C'est ici-maintenant que je mets ma petite casserole à bouillir et que j'allume le feu. Je dirais que toute apparition apparaît à un sujet empirique ou à un moi empirique. Mais toute apparition renvoie non pas à une essence derrière elle, mais à des conditions qui conditionnent son apparaître même. Les conditions de l'apparition – ce sont donc des formes puisque les apparitions apparaissent dans ces formes, ou sous ces formes –, les conditions de l'apparition, c'est l'espace et le temps et les catégories. A savoir l'espace et le temps sont les formes de présentation de ce qui apparaît, les catégories sont les formes de représentation de ce qui apparaît.

Par-là même si l'apparition présuppose des conditions qui ne sont pas comme des essences objectives derrière elle, mais qui sont comme des conditions de son apparition à un moi empirique quelconque, nous n'avons plus le choix déjà: les conditions formelles de toute apparition doivent être déterminées comme les dimensions d'un sujet qui conditionnent l'apparaître de l'apparition à un moi empirique, ce sujet ne peut pas lui-même être un moi empirique, ce sera un sujet universel et nécessaire. C'est pour ce sujet que Kant éprouve le besoin de forger ou d'engrosser un mot qui n'avait qu'un emploi théologique très restreint jusque là, donc le besoin d'inventer la notion de transcendantal, le sujet transcendantal étant l'instance à laquelle se rapportent les conditions de toute apparition, tandis que l'apparition elle-même apparaît à des sujets empiriques. Ça ne vous dit pas encore bien ce que c'est que le sujet transcendantal – il faut que vous attendiez parce que ce sera tellement pris dans le problème du temps.

Il faut que tout d'un coup un petit truc devienne concret – il ne faut pas exiger un concret continu. Il y a le concret et l'opposé du concret, le vrai opposé du concret ce n'est pas l'abstrait, c'est le discret. La discrétion, c'est le moment de la pensée. Mon but, c'est d'arriver à une conception fabuleuse du temps.

**Georges Comtesse:** [*intervention inaudible*]

**Gilles Deleuze :** La synthèse a priori, c'était mon troisième point. Il faut bien commencer par un bout. Si j'avais commencé par-là, il m'aurait fallu une tout autre organisation. Simplement il me semble que dans tout ce que j'ai dit, je n'ai pas eu besoin de supposer les jugements synthétiques. Troisième point: qu'est-ce qu'une synthèse pour Kant?

Il est courant de distinguer deux types de jugements. Les jugements qu'on appelle analytiques et les jugements qu'on appelle synthétiques. Par définition, on appelle jugement analytique un jugement qui énonce un prédicat qui est déjà contenu dans le sujet, à savoir il y aura une relation analytique entre deux concepts lorsque l'un de ces concepts sera contenu dans l'autre. Exemple de jugement analytique: A est A – c'est le principe d'identité. Lorsque je dis «A est A» je ne sors pas du concept A. Je prédique A de lui-même, j'attribue A à lui-même, je ne risque pas de me tromper. «Le bleu est bleu», vous me direz que ça ne va pas loin, c'est à voir... parce que quand je dis «les corps sont étendus» qu'est-ce que c'est? On a envie de répondre que c'est un jugement analytique. Pourquoi? Parce que je n'ai pas pu penser le concept «corps» - il ne s'agit pas de chose – sans y mettre déjà le concept d'étendu –, donc quand je dis «les corps sont étendus», je formule un jugement analytique. Je crois que Kant dirait quelque chose de très malicieux qui est que: d'accord, tous les corps sont étendus, c'est un jugement analytique, en revanche «tous les phénomènes apparaissent dans l'espace ou dans l'étendu» c'est un jugement synthétique parce que si il est vrai que le concept «étendu» est dans le concept «corps», en revanche le concept «étendu» n'est pas dans le concept «phénomène», ni le concept «corps» n'est dans le concept «phénomène».

Voilà : supposons que «tous les corps sont étendus» ce soit un jugement analytique. Au moins on est sûr d'une chose, c'est qu'un jugement analytique ça ne sert peut-être à rien mais c'est vrai. «A est A» c'est vrai, personne n'a jamais nié «A est A». Dans la contradiction dialectique à la manière de Hegel on ne dit pas «A est non A», on dit «A n'est pas non A», mais que simplement

la chose comprend dans son être ce non être de ce qu'elle n'est pas. Donc on prend au sérieux la formule «A n'est pas non A» en disant que l'être de la chose est inséparable de la négation de la négation (n'est pas... n'est pas), mais on ne nie pas du tout le principe d'identité. Dans l'expérience on a des jugements synthétiques, c'est même comme ça qu'on connaît les choses.

Lorsque je dis «ah tiens, la rose est rouge», c'est une rencontre. «Rouge», à première vue ce n'est pas contenu dans le concept de rose, la preuve c'est qu'il y a des roses qui ne sont pas rouges. Vous me direz que c'est idiot parce que «rouge», est-ce que ce n'est pas contenu dans le concept de cette rose-ci? Ça se complique parce qu'est-ce qu'il y a un concept de cette rose-ci, est-ce qu'il y a un concept du singulier? On laisse ça de côté. On dira en très gros que, apparemment, «la rose est rouge» c'est un jugement synthétique.

Vous voyez comment ça se distribue. Tous les jugements analytiques sont a priori, c'est indépendamment de l'expérience que je peux dire qu'une chose est ce qu'elle est. «A est A» est un jugement a priori. Toujours à première vue, le jugement synthétique semble par nature être la combinaison de deux concepts hétérogènes, la rose et le rouge, il établit un lien ou une synthèse entre deux concepts hétérogènes et est par là même a posteriori. La forme de ce jugement, c'est «A est B». D'une certaine manière – je le dis très vite –, la philosophie classique avant Kant, tout comme je le disais tout à l'heure, elle est prise dans le couple dualiste, dans la dualité disjonctive essence/apparence ; la philosophie classique était prise, au moins en apparence, dans une certaine dualité: ou bien un jugement est a priori et il est analytique, ou bien il est synthétique et il est empirique ou a posteriori.

Ça devenait très compliqué de savoir à quelles conditions un jugement empirique pouvait être vrai. Il y a une tentative célèbre et très prodigieuse, c'est celle de Leibniz – avant Kant. Pour fonder la notion de vérité, il est amené à tenter de montrer que tous les jugements sont analytiques, simplement que nous nous ne le savons pas, que nous croyons à l'existence de jugements synthétiques parce que nous ne poussons jamais l'analyse assez loin, c'est-à-dire jusqu'à l'infini, que nous croyons qu'il y a des jugements synthétiques. Mais si nous savions mener assez loin l'analyse, lorsque nous affirmons avec vérité un concept d'un autre, le concept affirmé est toujours intérieur et contenu dans celui dont on l'affirme, au point que – ce qui donne les fameuses thèses de Leibniz – « César a franchi le Rubicon », cette proposition qui semble éminemment être une proposition synthétique, elle implique le lien entre deux représentations: César franchit le Rubicon à telle date, en tel point de l'espace, ici-maintenant, ce qui semble être la signature même de la synthèse a posteriori. Leibniz dit que si dans le concept de César il y avait le concept «franchir le Rubicon»... est-ce que c'est par hasard que c'est le même qui est un des créateurs du calcul différentiel, c'est-à-dire d'une forme mathématique de l'analyse infinie?

Évidemment non, ce n'est pas par hasard. Qu'est-ce qu'il veut dire quand il arrive à traiter le «franchir le Rubicon» comme un prédicat qui est contenu dans le concept César exactement comme «étendu» est contenu dans le concept corps? Évidemment il faudra qu'il se livre lui aussi à une espèce de gymnastique de création de concept très étonnante, parce qu'ensuite il faudra qu'il sauve la liberté, il y tient pour des raisons qui sont les siennes. Alors comment est-ce que César peut être libre alors que de tous temps est compris dans son concept «il a franchi le Rubicon ici-maintenant»? Et qu'est-ce qu'implique une telle proposition de Leibniz, à savoir: il n'y a de jugement qu'analytique? Ça implique nécessairement que l'espace et le temps, le ici-

maintenant, soit réductible et soit réduit à l'ordre des concepts. La position spatio-temporelle sera traitée comme un prédicat, c'est-à-dire comme un concept attribuable.

Pourquoi est-ce que Kant tient énormément à l'hétérogénéité de l'espace et du temps d'une part, et d'autre part des catégories, i. e. des concepts a priori ? Précisément parce qu'il a besoin qu'il y ait quelque chose d'irréductible à l'ordre du concept.

La philosophie classique, c'est une longue discussion entre la proportion respective des jugements synthétiques a posteriori et les jugements analytiques a priori. La possibilité de réduire les uns aux autres, ou bien l'impossibilité de réduire...

**Richard Pinhas** : Comment arrive-t-on à ne pas déduire le principe d'identité de l'expérience dans l'exemple «A est A» ?

**Gilles Deleuze** : Parce que c'est la pure forme vide, A est A. A n'est pas du tout présenté comme une généralité, c'est la pure pensée, c'est le pensé quelconque. Bien plus, dès qu'il y a une identité dans l'expérience, elle n'est pas de la forme «A est A», dès qu'il y a une identité dans l'expérience, c'est une identité temporelle, c'est à dire que ce n'est pas une identité nécessaire. Donc «A est A» est dit a priori justement parce qu'il n'engage strictement aucun contenu, il va être une règle pour tout contenu possible.

Voilà que Kant arrive là-dedans et tout se passe comme s'il découvrait un nouveau, type, un troisième type de jugement, et ce troisième type de jugement, il va falloir qu'il invente le concept pour le désigner, à savoir jugement synthétique a priori. Il fait là un coup de force fantastique. Pour un classique, toujours en très gros, jugement analytique a priori, ça voulait dire quelque chose, jugement synthétique a posteriori ça voulait dire quelque chose, mais jugement synthétique a priori, c'est véritablement un monstre. Donc un philosophe ne peut que fabriquer des monstres en tant que nouveaux concepts. C'est un monstre prodigieux. Qu'est-ce qu'il peut bien vouloir dire? Là je prends des exemples qui ne sont même pas dans Kant, pour être plus fidèle, pour essayer d'être plus clair que lui parce que lui a autre chose à faire.

Le triangle est blanc. Si je vous demande gaiement ce que c'est, vous me répondez que c'est un jugement synthétique a posteriori. Je vous répons: très bien, vous avez l'U.V. Si je dis «on appelle triangle une figure formée par trois droites enfermant un espace», trois droites enfermant un espace, qu'est-ce que c'est? Je peux dire que c'est un jugement analytique. Pourquoi? Parce que je ne dis rien d'autre que «A est A». Le concept de triangle, c'est précisément trois droites enfermant un espace. C'était en gros la répartition dans le monde de la philosophie classique, c'étaient les coordonnées terminologiques de la philosophie classique. Kant arrive et dit: si je dis que le triangle a ses trois angles égaux à deux droites, proposition géométrique élémentaire, c'est quoi? C'est un jugement analytique a priori, ou un jugement synthétique a posteriori? Stupeur!

Pourtant tout le monde le savait depuis longtemps, mais personne ne s'était servi de ce cas là pour faire éclater l'insuffisance de certaines catégories philosophiques, celles de jugement analytique a priori et de jugement synthétique a posteriori. Là il est en train de trouver un truc

qui vraiment répond au goût de la philosophie en tant que philosophie, à savoir le truc le plus simple du monde qui crève un cadre conceptuel. En effet c'est très curieux cette histoire: le triangle a ses trois angles égaux à deux droites. C'est l'exemple même de ce qu'on appelle nécessité géométrique. C'est de l'universel et du nécessaire, et pourtant est-ce que c'est analytique?

Alors Leibniz, ça l'aurait fait rire la réflexion de Kant, c'est pour ça que c'est tellement bien la philosophie. La réponse toute faite de Leibniz, c'est: évidemment oui que le concept de triangle, si vous poussez assez loin l'analyse, c'est évident que avoir ses angles égaux à deux droites, c'est contenu dans le concept. Mais encore une fois, à quelle condition Leibniz peut dire ça? Parce qu'il a aussi inventé une discipline de mathématiques qu'il a déterminé comme étant déjà la topologie, et qui permet une espèce de réductions des déterminations spatiales à des déterminations conceptuelles. Mais à quelle condition?

Kant a commencé par marquer l'impossibilité selon lui de réduire les déterminations spatio-temporelles à des déterminations conceptuelles. En d'autres termes, il y a un ordre de l'espace et du temps qui est irréductible à l'ordre du concept. Alors Kant: je dis trois angles du triangle, c'est tellement peu contenu dans le concept du triangle que pour faire la démonstration il faut prolonger un côté du triangle, élever une parallèle au côté opposé... Déjà Leibniz dirait qu'il n'est pas d'accord, et il aurait raison parce que s'il accepte quelque chose il serait foutu, mais nous on se laisse faire, on se laisse aller dans cette espèce de tentative de Kant. Donc voilà mon concept: trois droites enfermant un espace. Pour démontrer l'égalité des trois angles à deux droites, je prends par exemple la base du triangle et je la prolonge; au point C j'élève la parallèle à AB et je montre que les trois angles du triangle sont égaux à deux droites. Kant nous dit qu'il ne faut pas exagérer, ce n'est pas le côté qui a poussé tout seul, le triangle ce n'est pas une fleur, il n'élève pas une parallèle à un de ses côtés tout seul, parallèle à un côté du triangle ça ne fait pas partie du concept de triangle, c'est donc un jugement synthétique. Or c'est un jugement synthétique d'un type très curieux, pas du tout du type «la rose est rouge» puisque c'est un jugement synthétique universel et nécessaire. Comment allez-vous expliquer un tel jugement?

Je prends un autre exemple. «La ligne droite est noire». Tout le monde comprend, pas de problème: jugement synthétique a posteriori; je le rencontre dans l'expérience, à savoir je tombe sur une ligne droite qui a été tracée en noir. Je prends la définition d'Euclide: «la ligne droite est la ligne qui est ex aequo en tous ses points», peu importe que vous preniez une autre définition. De toute manière, je dirais que c'est un jugement analytique, c'est déjà contenu dans le concept de ligne droite, c'est même l'énonciation du concept de ligne droite. Et puis voilà le monstre, je dis: «la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre». Est-ce que c'est analytique, est-ce que je peux dire que le plus court chemin est contenu dans le concept «ligne droite»?

Encore une fois, Leibniz dirait: oui. Kant dit non. Pourquoi? Pour plusieurs raisons. Je donne une raison vulgaire et une raison savante. La raison vulgaire: si on regarde de très près «le plus court», est-ce que c'est un prédicat ou un attribut? C'est une question de diagnostic. Est-ce que c'est autre chose? Quand je dis «la ligne droite est le plus court chemin», c'est bizarre, est-ce que «le plus court» est un attribut? Si on arrive à démontrer que c'est un attribut, ce sera par un cheminement très complexe. Ça ne serait pas un attribut parce que «le plus court»... j'essaie de transformer: si vous voulez trouver la droite, prenez donc le plus court, ça veut dire quoi? Le

plus court ça paraît être un prédicat, mais ce n'est pas un prédicat. En fait, c'est une règle de construction. C'est la règle d'après laquelle je produis dans l'expérience une ligne comme ligne droite. Vous me direz; encore faut-il savoir ce que c'est que le plus court... le plus court ce n'est pas un prédicat que j'attribue à droite, c'est une règle de construction pour construire des lignes droites dans l'expérience pour déterminer une ligne comme droite. On trouve cet exemple chez un de ses disciples, Salomon Maimon, un très très grand philosophe. Donc le plus court, c'est la règle de construction de la ligne comme droite, c'est le moyen de produire dans l'expérience une ligne comme ligne droite. Qu'est-ce que ça veut dire?

C'est évident qu'un concept ne donne pas la règle de construction de son objet. En d'autres termes, la règle de construction est hors du concept. Encore une fois Leibniz dirait, «surtout pas»; s'il admettait ça, tout son système est foutu. A première vue les règles de construction c'est quelque chose de très différents des concepts parce que la règle de construction, c'est la règle d'après laquelle on produit dans l'expérience un objet conforme au concept. C'est donc forcé que ce ne soit pas contenu dans le concept, par définition. Vous dites: «le cercle est le lieu des points situés à une égale distance d'un point commun nommé centre», ça c'est le concept cercle, ça ne vous donne aucun moyen de produire un cercle. On est déjà au cœur du problème du temps.

Lorsque vous dites qu'une ligne droite est une ligne *ex aequo* en tous ses points, vous n'avez aucun moyen de produire une ligne droite dans l'expérience, encore faut-il que vous ayez une règle pour produire une ligne comme *ex aequo* en tous ses points, encore faut-il que vous ayez une règle de construction pour produire une figure telle que elle soit le lieu des points situés à égale distance d'un point commun nommé centre. Et lorsque vous avez dit que le triangle, c'est trois droites enfermant un espace, vous n'avez aucun moyen de produire dans l'expérience un triangle. La règle de construction d'un triangle ce sera quelque chose de complètement autre – qui passera par le cercle, d'ailleurs. Pour produire un triangle il faudra passer par le cercle. C'est bizarre.

Qu'est-ce que veut dire Kant quand il dit que c'est du jugement synthétique? En effet vous définirez la règle de construction du triangle en disant que si vous me donnez un segment de droite – ça suppose la droite, ça va de soi, et le moyen de produire la droite –, si vous me donnez un segment de droite, si les deux points de terminaison sont pris comme centre d'un cercle, soit de même rayon, soit de rayon variable, si les deux cercles se coupent, si vous reliez les deux points de la droite aux points où les cercles se coupent, si les cercles ont un rayon égal, ce triangle sera appelé équilatéral (correction: si le rayon est égal au cercle). Là, j'ai une règle de construction.

Voyez qu'il y a quelque chose de formidable dans le jugement synthétique a priori, c'est qu'au lieu d'opérer une synthèse entre deux concepts hétérogènes, il opère une synthèse entre le concept, entre une détermination conceptuelle, le triangle ou le cercle, et un ensemble de déterminations spatio-temporelles. En effet, une règle de construction c'est une détermination spatio-temporelle. Pourquoi c'est de la synthèse? On l'a vu, la règle de construction met fondamentalement en rapport des concepts hétérogènes. D'où vient ce pouvoir de mettre en rapport des concepts hétérogènes avec nécessité, puisque la seule manière dont on se disait que les concepts hétérogènes peuvent être mis en rapport c'était la contingence de l'expérience: ah oui, cette rose est rouge. Mais quand je dis que la ligne droite est le plus court chemin, je

prétends dire quelque chose de nécessaire, en ce sens d'a priori, c'est la nécessité géométrique; ça ne dépend pas de l'expérience. Ça se dit de l'expérience, je peux vérifier sur toutes les lignes droites qu'elles sont bien le plus court chemin, mais je n'en ai pas besoin. Je le sais dès la première fois, je le sais en même temps que je comprends le jugement. Je sais que c'est valable nécessairement et universellement pour toutes les lignes droites. ... à savoir ce qui sous-tend le rapport nécessaire entre les concepts, c'est un ensemble de déterminations spatio-temporelles par lesquelles un des concepts est mis en relation nécessaire avec l'autre. Dès lors ma raison savante s'enchaîne. Quand je dis «la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre», à première vue je ne vois pas comment ça me donne le moyen de construire une ligne droite, mais en fait, ceux qui étaient là d'autres années se souviennent que j'avais essayé de montrer quelque chose de tout à fait évident en géométrie. A savoir que «la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre» ce n'est pas une proposition de style euclidien, c'est une proposition de style archimédien parce qu'elle implique une comparaison fondamentale entre deux concepts hétérogènes, celui de droite et celui de courbe. En effet, «la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre» n'a de sens que dans la situation très précise de l'arc de cercle et de la corde. En d'autres termes, ça implique la méthode «la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre» c'est ce qu'on appellerait une proposition déjà pré-différentielle renvoyant à un calcul prédifférentiel qui est le calcul fameux d'Archimède, le calcul d'exhaustion par lequel on fait tendre une ligne brisée vers une ligne courbe, à l'infini, ça implique le passage à la limite.

C'est pour ça que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre bien que ne soit pas dit explicitement la courbe, le concept de courbe n'est pas nommé. Ce jugement est dénué de tout sens si on ne voit pas que s'opère une synthèse de deux concepts, la droite et la courbe, que c'est uniquement dans la comparaison de la droite et de la courbe dans la situation archimédienne très précise que s'énonce ce jugement, avec le passage à la limite et l'exhaustion, et que la réponse de Kant à ce niveau c'est: vous voyez bien que ce n'est pas un jugement analytique parce que deux concepts hétérogènes sont... tout comme dans mon exemple des triangles, encore une fois pour démontrer l'égalité des trois angles à deux droites, il faut faire monter la parallèle, or la parallèle c'est un concept extérieur au triangle. Qu'est-ce qui fait la soudure de ces concepts hétérogènes dans le jugement synthétique a priori? Uniquement une opération qui consiste en ceci: être une détermination de l'espace et du temps.

C'est la détermination de l'espace et du temps, par exemple dans la figure de l'arc de cercle et de la corde, dans l'élévation de la parallèle à un côté du triangle, c'est cette détermination spatio-temporelle qui va rendre possible le lien nécessaire entre des concepts qui pourtant ne sont pas contenus l'un dans l'autre, à savoir vous aurez à ce moment-là le jugement synthétique a priori.

Quelles sont les raisons pour lesquelles Kant nous dit que l'espace et le temps ne sont pas réductibles aux catégories ? A savoir il y a deux sortes de formes a priori: l'espace et le temps d'une part, les catégories d'autre part, ou si vous voulez, l'espace et le temps est irréductible à l'ordre des concepts. Il donne beaucoup de raisons, mais il nous convie à une expérience au moins de pensée, comme c'est la plus simple, c'est elle que je vous donne. Il dit, vous voyez deux mains, c'est le paradoxe des objets symétriques non superposables. Vous voyez deux mains, non seulement vous voyez deux mains, mais vous pouvez penser deux mains. Supposons que, en réalité, il n'y a jamais deux mains, il y a toujours de petites différences, empreintes, traits, du point de vue de la pensée ça n'a aucun intérêt, on peut toujours dire qu'il n'y a pas deux choses

semblables. Mais vous pouvez toujours penser, vous pouvez toujours vous représenter deux mains absolument identiques. Remarquez que si je fais parler Leibniz en voix off, il dirait: pas du tout, on croit le penser, mais on ne peut pas le penser, c'est qu'on a arrêté le concept. Mais nous acceptons l'espèce de pari de Kant.

Donc vous pouvez penser deux mains strictement identiques dans le concept. Et si loin que vous alliez dans le concept, dans les caractères du concept, eh bien vous pouvez penser aussi que telle ligne est dans l'autre. Et pourtant... Leibniz dirait: peut-être bien, mais si vous faites ça vous vous apercevrez qu'il n'y en a plus qu'une. Kant dit que là il y a quelque chose d'irréductible. Kant dit qu'il peut penser deux mains strictement identiques et que pourtant elles restent deux. Elles sont strictement identiques quant à leur concept; chaque caractère de l'une a son identique dans l'autre. Et pourtant elles sont deux. Et pourquoi elles sont deux? L'une est la droite, l'autre est la gauche. Ou bien l'une est avant, l'autre est après, ou derrière. En quoi est-ce que ça se pense, dans les deux mains strictement identiques, que l'une est à droite et que l'autre est à gauche? Vous savez qu'elles ont beau être pensées comme identiques quant à chacun de leur caractère, elles ne sont pas superposables. Elles sont absolument symétriques dans leurs moindres détails et pourtant elles ne sont pas superposables. Kant dira que c'est ça la finitude. C'est ça l'irréductibilité de l'espace et du temps. La droite, la gauche. Ici-maintenant. Avant, après. Vous pouvez concevoir deux objets dont le concept est strictement le même, les objets restent deux, pour cette raison même que l'un est ici et l'autre là. L'un est à droite, l'autre est à gauche, l'un est avant, l'autre est après. Il y a un ordre spatio-temporel irréductible à l'ordre conceptuel.

Mais Kant n'invoque pas cette raison là. Il donne aussi cet exemple célèbre: deux trièdres semblables, opposés par le sommet, on ne peut pas les faire coïncider. Pourquoi est-ce que vous ne pouvez pas les faire coïncider? Parce que faire coïncider ou superposer deux figures ça implique une rotation, une rotation dans une dimension supplémentaire au nombre de dimensions de la figure. Quand vous avez deux triangles opposés par le sommet, vous pouvez les faire coïncider, c'est à dire rabattre l'un sur l'autre en faisant subir à l'un des triangles une rotation dans la troisième dimension. Vous disposez alors d'une dimension supplémentaire aux dimensions de la figure. Quand vous arrivez à des volumes, i. e des figures à trois dimensions, comme les deux mains ou les trièdres opposés par le sommet, vous pourriez facilement les faire se superposer, les deux mains si vous aviez une quatrième dimension de l'espace. Vous opéreriez la rotation dans la quatrième dimension. La finitude c'est le fait que l'espace irréductiblement a trois dimensions et pas  $n$  dimensions, ou que le temps a une dimension. On pourra toujours nous dire qu'il y a des théories où il y a des espaces à  $n$  dimensions, ou bien où le temps a plusieurs dimensions. Je crois qu'une telle chose a peu d'intérêt parce que l'idée d'espace à  $n$  dimensions implique déjà un système de problèmes et de concepts qui n'a rien à voir avec le système de concepts et de problèmes de Kant. Pourquoi est-ce que l'espace et le temps sont-ils irréductibles à l'ordre du concept? C'est que les déterminations spatio-temporelles ne se laissent pas réduire à des déterminations conceptuelles, dans la mesure où si loin que vous pouvez pousser l'identité de deux concepts, la chose correspondante ou les choses correspondantes pourront toujours se distinguer non seulement par des caractères contingents a posteriori, mais par leur situation dans l'espace et dans le temps. Par leur position dans l'espace et dans le temps. La position spatio-temporelle n'est pas une propriété du concept.

D'où nous sommes confirmés dans le principe suivant que la synthèse a priori se fait moins entre deux concepts, elle ne se fait entre deux concepts parce que d'abord, parce qu'elle se fait entre le concept en général d'une part, et la détermination spatio-temporelle d'autre part. La véritable synthèse a priori n'est pas entre concepts comme la synthèse empirique, la véritable synthèse a priori se fait du concept à la détermination spatio-temporelle, et inversement. C'est pour ça qu'il peut y avoir des synthèses a priori d'un concept à un autre concept, c'est parce que l'espace et le temps ont tissé tout un réseau de déterminations qui peuvent faire qu'un concept et qu'un autre concept, si différents qu'ils soient, du moment qu'il y a des règles de production, entrent dans des rapports nécessaires l'un avec l'autre. Donc l'espace et le temps vont acquérir un pouvoir constituant qui va être le pouvoir constituant de toute l'expérience possible.

Pour mieux marquer la différence entre l'ordre du concept et l'ordre spatio-temporel, je reprends les mots que j'ai dits tout à l'heure. L'espace et le temps ce sont les formes de l'apparition, ou les formes de la présentation de ce qui apparaît. En effet, ça se comprend parce que l'espace et le temps est bien une forme d'apparition, mais elle n'a pas une unité spécifique en elle. Ce qui apparaît, c'est toujours du divers, l'apparition est toujours apparition d'une diversité: la rose rouge, une odeur, une couleur, etc. Donc ce qui apparaît, par nature, est divers. L'espace et le temps sont des formes de perception, mais vous remarquerez que l'espace et le temps eux-mêmes ont une diversité, à savoir c'est la diversité des «ici» dans l'espace, tout point de l'espace étant un «ici» possible, et la diversité des moments pour le temps tout point du temps étant un moment possible.

Il faudra donc distinguer la diversité de ce qui apparaît dans l'espace et dans le temps et la diversité de l'espace et du temps eux-mêmes. La première diversité de ce qui apparaît dans l'espace et dans le temps sera dite diversité empirique, la seconde diversité, la diversité de l'espace lui-même ou du temps lui-même sera diversité a priori. Diversité de l'espace. Diversité du temps. La diversité a priori de l'espace et du temps constitue les formes de la présentation. Au contraire, la diversité empirique appartient à ce qui apparaît.

Les catégories ou les concepts, dont on vient de voir qu'ils sont d'un autre ordre que la détermination espace-temps, ils ont une unité, c'est même la fonction du concept, c'est unifier une diversité. Si bien que vous sentez bien qu'il faudra, d'une certaine manière, que le concept porte sur l'espace et le temps. L'espace et le temps comme formes d'apparition de ce qui apparaît c'est ce que Kant appelle « formes de l'intuition ». L'intuition, c'est précisément la présentation, l'intuition c'est l'immédiat. Les phénomènes sont immédiatement dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire apparaissent immédiatement dans l'espace et dans le temps. L'espace et le temps sont les formes de l'immédiateté. Le concept c'est toujours ce qu'on appelle une médiation. Le concept renvoie au concept et il opère une unification. C'est en ce sens que ce n'est pas simplement une forme de présentation de ce qui apparaît, ce sera une forme de la représentation de ce qui apparaît. Le préfixe re-indique ici l'activité du concept par opposition au caractère immédiat, ou à la passivité de l'espace et du temps qui sont donnés ou qui sont la forme de ce qui est donné. L'espace et le temps sont, dit Kant, la forme de notre réceptivité, tandis que le concept est la forme de notre spontanéité ou de notre activité.

Qu'est-ce que Kant amène de prodigieusement nouveau dans l'histoire du temps? Une fois dit que les déterminations de l'espace et du temps sont irréductibles aux déterminations

conceptuelles, il n'y aurait pas de connaissance possible si pourtant et malgré tout on n'arrivait pas à faire correspondre les déterminations spatio-temporelles et les déterminations conceptuelles, et c'est ça l'espèce de miracle de la connaissance. Et Kant a construit tout son système de nouveaux concepts pour arriver à ça.

C'est un philosophe austère, un philosophe sévère, il emploie toute sorte de mots compliqués mais ce n'est jamais des mots pour faire de l'effet, ce n'est pas un lyrique. Je vous renvoie à ses secrétaires qui ont écrit des choses sur sa vie : il a une vie très calme, très rangée...

Thomas de Quincey a traduit et un peu arrangé, embelli les relations des secrétaires de Kant, c'est Les derniers jours d'Emmanuel Kant. C'est un texte splendide.

Il y a une formule, une première formule sur le temps qui me paraît être une des plus belles choses qu'on ait dit sur le temps, c'est Hamlet qui la dit. La formule convient tellement: «le temps est hors de ses gonds.» C'est beau! C'est une très belle formule si on la comprend. Les gonds, c'est quoi? Les gonds c'est, à la lettre, le pivot. Le pivot, c'est ce autour de quoi la porte pivote. Mais la porte... il faudrait concevoir une porte tambour et la porte tambour, c'est la porte universelle. La porte du monde, c'est une porte tambour. La porte du monde pivote et elle passe par des points privilégiés qui sont bien connus: c'est ce qu'on appelle les points cardinaux. Nord, Est, Sud, Ouest. Le gond c'est ce qui fait pivoter la porte de telle manière qu'elle passe et repasse par des repères privilégiés nommés points cardinaux. Cardinal, ça vient de cardo; cardo, c'est précisément le pivot, le pivot autour de quoi tourne la sphère des corps célestes, et qui les fait passer et repasser par les points dits cardinaux, et on repère les repassages: ah, l'astre, le revoilà, c'est l'heure de conduire mes brebis!

«Le temps sort de ses gonds», le temps n'est plus enroulé de telle manière qu'il soit subordonné à la mesure de quelque chose d'autre que lui – qui serait par exemple le mouvement astronomique. Le temps a cessé d'être le nombre de la nature, le temps a cessé d'être le nombre du mouvement périodique. Tout se passe comme si, lui qui était enroulé de manière à mesurer le passage des corps célestes, il se déroule comme une espèce de serpent, il se secoue de toute subordination à un mouvement ou à une nature, il devient temps en lui-même pour lui-même, il devient temps vide et pur. Il ne mesure plus rien. Le temps a pris sa propre démesure. Il sort de ses gonds, c'est-à-dire de sa subordination à la nature; c'est la nature qui va lui être subordonnée.

Je peux dire, en allant vite, que toute la philosophie antique a maintenu une subordination du temps à la nature, même sous des formes très complexes; que la philosophie classique, si compliquée qu'aient été ses conceptions du temps, n'a jamais remis en question ce principe très très général. C'est la fameuse définition: «le temps, c'est le nombre du mouvement.» Avec Kant c'est une nouveauté indescriptible. C'est la première fois que le temps se libère, se détend, cesse d'être un temps cosmologique ou psychologique, peu importe que ce soit le monde ou l'âme, pour devenir un temps formel, une forme pure déployée, et ça va être pour la pensée moderne un phénomène d'une importance extrême. Ça ce sera le premier grand renversement kantien dans la théorie du temps.

Donc, je prends à la lettre la formule d'Hamlet pour l'appliquer à Kant: «le temps sort de ses gonds.» C'est avec Kant, du point de vue du concept de temps, qu'on peut dire effectivement que le temps sort de ses gonds, c'est-à-dire a cessé d'être subordonné à la mesure du mouvement, et

au contraire le mouvement va se subordonner à lui complètement. Et le temps va être cette espèce de forme à la fois pure, et cette espèce d'acte par lequel le monde se vide, devient un désert. C'est pour ça qu'un des meilleurs disciples de Kant – ce ne sera pas un philosophe, ce n'est jamais chez les philosophes qu'il faut chercher ceux qui ont compris les philosophes –, c'est Hölderlin, et Hölderlin en se réclamant de Kant, contre les philosophes kantien, qui a compris en développant une théorie du temps qui est précisément la forme vide et pure sous laquelle Œdipe erre.

La prochaine fois, je voudrais voir ce que veut dire, appliquée à Kant, la formule «le temps sort de ses gonds». Ça veut dire vraiment quelque chose de littéral.

La seconde formule que je voudrais développer n'appartient vraiment qu'à Kant et elle fait partie des derniers textes, les plus obscurs. Kant, à la fin de sa vie, rédige un livre qui paraîtra après sa mort. Il commence l'ébauche d'un truc qui s'appellera *Opus Postunum*. Et l'*Opus Postunum* c'est très étrange parce qu'il mélange tout. Il y a des notes de blanchisserie, il y a des petites impressions de vie quotidienne, et puis il y a une page splendide. Dans les textes de la fin apparaît de plus en plus l'idée que le temps, c'est comme la forme d'une auto-affection. C'est la forme sous laquelle le sujet s'affecte lui-même. S'il y a quelque chose de mystérieux, c'est bien ça. Ce serait clair pour l'espace, mais il le dit aussi pour le temps. Voyez comment se fait la répartition: l'espace c'est la forme sous laquelle un quelque chose d'extérieur m'affecte et le temps c'est la forme sous laquelle je m'affecte moi-même. C'est encore plus mystérieux que «le temps sort de ses gonds».

C'est les trois oracles de Kant: une première fois déguisé en Hamlet, le temps sort de ses gonds ; une deuxième fois déguisé en lui-même, il dit que le temps est la forme de l'auto-affection, la forme sous laquelle je m'affecte moi-même. Or pourquoi est-ce qu'il dit ça? Il ne pouvait pas faire autrement. Si vous avez suivi le premier point, le temps est sorti de ses gonds, il ne mesure plus un mouvement, il n'est plus subordonné à la nature. Déjà, au niveau le plus grossier, c'est très nouveau. Ce qu'il y a de nouveau chez quelqu'un il faut déjà le saisir au niveau le plus gros. Jusqu'à lui, qu'est-ce qu'on dit, très grossièrement ? Avec Leibniz, pas de problème : pour lui le temps c'est l'ordre des successions possibles, l'espace c'est l'ordre des coexistences possibles.

Kant ne veut pas de ça et il ne peut plus l'accepter. Toute la manière dont il a posé le problème fait qu'il ne peut pas: il est évident que définir le temps par l'ordre des successions possibles ça implique, à première vue, une subordination du temps à un contenu qui le mesure, un contenu auquel il est subordonné. Il faut bien que le temps soit subordonné à ce qui se succède. Donc, dès qu'il a conçu le temps formel, la forme pure du temps détachée d'un mouvement à mesurer, dès qu'il a décourbé le temps, dès qu'il l'a lâché comme un ressort, il ne peut plus le définir par un ordre des successions. Il est d'autant plus fort que définir le temps comme succession ça ne veut d'autant rien dire que – bien sûr la succession, c'est temporel, mais ce n'est qu'un mode du temps car la coexistence ou la simultanéité par laquelle on prétend définir l'espace, c'est un autre mode du temps, ce n'est pas de l'espace. C'est une très mauvaise répartition. L'espace ne peut pas se définir par l'ordre des coexistences puisque coexistence, c'est une notion qui ne peut se comprendre que par rapport au temps – ça veut dire en même temps. Le temps ne peut pas se définir par la succession parce que la succession, ce n'est qu'un mode du temps, la coexistence est elle-même un autre mode du temps. Vous voyez qu'il s'est arrangé pour rendre la distribution

simple espace-coexistence, et temps-succession. Le temps, nous dira-t-il, a trois modes: la durée ou permanence, la coexistence et la succession. Or on ne peut définir le temps par aucun des trois puisqu'on ne peut pas définir une chose par ses modes. On ne peut pas davantage définir l'espace comme l'ordre des coexistences puisque la coexistence c'est un mode du temps. Là il est très très fort.

Il va dire – et je voudrais que vous admiriez l'espèce de simplicité – : vous allez définir l'espace comme simplement la forme – et surtout pas l'ordre puisque l'ordre renvoie encore à une mesure de quelque chose à mesurer dans le temps –, comme la pure forme — de quoi? L'espace, c'est [*Ici se termine la transcription fournie par WebDeleuze ; texte complet se trouve à Le Terrier*] la forme d'extériorité. Ça ne veut pas dire qu'il vient du dehors, mais ça veut dire que tout ce qui apparaît dans l'espace apparaît comme extérieur à celui qui le saisit, et l'extérieur d'une chose à une autre. Ce n'est pas l'extériorité qui [*inaudible*] l'espace; c'est l'espace qui constitue la forme d'extériorité ou qui constitue l'extériorité comme forme, comme forme pure. Comme il venait de définir l'espace comme la forme d'extériorité, il faut bien que le temps, c'est la forme d'intériorité. C'est la forme sous laquelle nous nous affectons; c'est la forme d'auto-affection. Le temps, c'est l'affection de soi par soi.

Je vous prie de considérer que ce deuxième point s'ensuit du premier.

Donc, le premier paradoxe, c'est qu'est-ce ça veut dire “le temp sort de ses gonds”? Le second, c'est qu'est-ce que ça veut dire, le temps est une forme d'intériorité? [*Fin de la transcription*]

**Gilles Deleuze**

**Sur Kant: synthèse et temps**

**2ème séance, 21mars 1978**

**Transcription : [WebDeleuze](#)**

Pourquoi est-ce qu'il n'y aurait pas aussi un maniement de synthétiseur ou un maniement électronique pour la philosophie ?

La dernière fois j'ai essayé de fixer un certain nombre de notions kantiennes très précises : a priori, synthèse, etc., mais bien en fonction de ce qui me paraissait l'essentiel, à savoir un renversement radical dans la position du problème du temps par rapport à la philosophie. C'est un renversement critique, comme un point critique.

Je proposais la dernière fois de prendre comme trois formules arbitraires, mais c'est très dangereux, mais tant pis il y a trois formules clé qui ne sont pas de Kant mais sous lesquelles, il semble, se groupent les trois grandes nouveautés ou les trois grands renversements que Kant opère sur la notion de temps ou de temporalité.

Donc si on arrive à éliminer tout ce qu'il y a de facile dans cette évocation de formules littéraires à propos d'une étude conceptuelle de philosophie, la première formule à laquelle Kant donnerait un contenu puissant c'est celle d'Hamlet : le temps sort de ses gonds. La deuxième formule est anonyme, et ce serait quelque chose comme ceci : jusqu'à maintenant on s'est donné pour tâche de représenter l'espace, le moment est venu de penser le temps. Troisième formule célèbre, émise par un auteur qui n'a rien à voir avec Kant : "je est un autre". Je crois que si on sépare ces formules de leurs contextes, elles conviennent admirablement à Kant, si vous les prenez comme déclarations abstraites. Peut-être que ça me permettrait de comprendre en elle-même la formule "je est un autre", tout comme de comprendre en elle-même la formule "le temps sort de ses gonds".

J'ai demandé à Gilles Châtelet d'apporter une contribution au commentaire de cette première formule. [*Il s'agit d'un collègue de Deleuze en mathématiques à partir de 1979*] Donc je resitue où on en est au niveau de la première formule "le temps sort de ses gonds", comment est-ce que la philosophie de Kant pose un temps qui est en train de sortir de ses gonds. Les gonds, c'était cette espèce de pivot autour duquel tournait le temps, en d'autres termes, dans une certaine tradition antique, le temps est fondamentalement subordonné à quelque chose qui se passe en lui. Et ce quelque chose, on peut le déterminer comme étant le changement, subordination du temps au changement. Le temps va donc mesurer le changement de ce qui change, ou bien, ce qui revient au même à un autre niveau, il va être subordonné au mouvement, subordination du temps au mouvement. Je dis que ça revient au même à un autre niveau parce que le mouvement en tant

que mouvement local est la forme la plus pure du changement, c'est-à-dire la forme parfaite du changement; ça renvoie à des choses d'Aristote et qui couvrent toute la philosophie grecque.

Ou bien, ce qui revient au même à un autre niveau encore, subordination du temps au cours du monde, et c'est en ce sens qu'apparaît la définition classique chez les Grecs : le temps c'est le nombre du mouvement. Qu'est-ce que ça implique ? Ça implique une subordination du temps au changement, au mouvement, au cours du monde. Ça implique le temps est comme ployé, il est mis en cercle. C'est un temps, indépendamment ou non des questions de l'éternel retour qui se posent d'une toute autre manière, le temps est cyclique. Et en effet, dans la mesure où il est le nombre du mouvement, il va mesurer le mouvement des planètes - voir tous les thèmes de Platon sur les huit mouvements des huit planètes - et le grand cercle qui va mesurer le temps qu'il faut pour que les huit planètes se retrouvent dans la même position respective, les huit cercles du monde, il y aura donc un grand cercle des cercles dont le point sera assigné par le retour des planètes à la même position relative, il y aura l'année du monde. Or ce temps mis en cercle ne fait qu'un avec le temps subordonné au changement, eu mouvement et au cours du monde, et c'est la grande idée qui traverse toute la philosophie antique : le temps comme image de l'éternité. Le cercle du temps, en tant qu'il mesure le mouvement planétaire, et le retour du même, c'est précisément ce temps mis en cercle. Dans le *Timée* on avait de très belles pages sur l'arc du Démonstrateur qui met en cercle, cette activité de ployer.

Or, ce temps comme image de l'éternité, la figure cyclique du temps subordonné au mouvement et dont le secret va être le retour périodique des planètes dans la même position relative les unes par rapport aux autres, c'est bien un temps qui est l'image de l'éternité. Je dirais que tout le temps de l'antiquité est frappé d'un caractère modal, et en effet le mot apparaît tout le temps : le temps est un mode et non pas un être. Pas plus que le nombre n'est un être, c'est un mode par rapport à ce qu'il quantifie, de même le temps est un mode par rapport à ce qu'il mesure.

Évidemment, il ne s'agit pas de prendre Kant comme ça, ça ne se passe pas seulement dans sa tête, il y a une très longue évolution scientifique qui va trouver là son expression philosophique, mais elle avait déjà trouvé, sans doute avec Newton, une expression scientifique. Tout se passe comme si le temps se déployait, mais "se déployait" il faut le prendre au sens strict, c'est à dire se déroulait, c'est à dire perdait sa forme cyclique. Qu'est-ce que ça veut dire que le temps devient ligne droite pure. C'est exactement comme si vous teniez un ressort en rond et que vous le lâchez.

Le temps devient ligne droite pure. Ça me rappelle Borgès, le véritable labyrinthe c'est la ligne droite. Quand le temps devient ligne droite, qu'est-ce que ça veut dire et qu'est-ce que ça implique comme changement ?

Toujours pour parler musique, je dirais qu'avec Kant le temps acquiert un caractère tonal, il cesse d'être modal. On ne peut pas trouver d'autres images pour indiquer la violence d'une telle opération par rapport à la pensée que, vraiment, le cercle qui saute, comme un ressort qui se détend, qui devient pure ligne droite. Vous voyez la ligne cyclique, quand le temps est cyclique, c'est une ligne qui borne le monde et rien que dire que le temps devient ligne droite ça veut dire qu'il ne borne plus le monde, il va le traverser. Dans le premier cas, le temps cyclique c'est un temps qui borne et qui donc opère - ce qui pour les Grecs a toujours été l'acte suprême -, opère la

limitation. Lorsque le temps devient ligne droite, il ne borne plus le monde, il le traverse, il n'est plus une limite au sens de limitation, il est limite au sens de : c'est au bout, il ne cesse pas d'être au bout, c'est au sens de passage à la limite. Le même mot "limite" change radicalement de sens, ce n'est plus l'opération qui limite quelque chose, c'est au contraire le terme vers lequel quelque chose tend, et à la fois la tendance et ce vers quoi ça tend, c'est ça le temps.

Comment expliquer ça ? Il s'agit juste d'assigner l'importance de ce temps devenu ligne droite. Là ce n'est pas une simplification, ça change tout dans l'atmosphère même du temps et dans l'opération du temps. La manière la plus simple c'est de s'adresser à un poète qui se réclame de Kant. C'est Hölderlin. Pour le moment notre problème c'est uniquement de dire quelle importance a ce changement lorsque le temps cesse d'être circulaire, d'être un cycle pour devenir ligne droite. Il faut avoir à l'esprit qu'Hölderlin se réclame de Kant et à la fois, a beaucoup de choses à dire sur ce qui arrive lorsque le temps devient ligne droite.

Hölderlin pose le problème au niveau de la tragédie grecque, et notamment il oppose la tragédie grecque telle qu'elle apparaît dans Eschyle et la tragédie grecque telle qu'elle apparaît avec Sophocle, et avant tout dans Œdipe et dans Antigone. Le schéma que développe Hölderlin, et que d'autres commentateurs de Sophocle ont repris ensuite, vous allez voir tout de suite qu'il concerne le cœur même de notre problème. Ça revient à nous dire qu'il y a un certain tragique grec qui est le tragique du temps cyclique. On le trouve très bien dans Eschyle. Qu'est-ce que c'est le cycle du temps tragique ? Le cycle du temps tragique c'est, en gros, comme trois arcs de cercle de valeurs inégales; il y a le moment de la limitation; la limitation ce n'est rien que la justice, c'est la part assignée à chacun. Et puis il y a la transgression de la limitation, l'acte qui transgresse.

Le moment de la limite c'est le grand Agamemnon, c'est la beauté de la limitation royale. Puis il y a la transgression de la limite, c'est à dire l'acte de la démesure : c'est Clytemnestre assassine Agamemnon. Puis il y a la longue réparation, et le cycle du temps tragique c'est ce cycle-là de la limitation, de la transgression et de la réparation. La réparation c'est Oreste qui vengera Agamemnon. Il y aura rétablissement de l'équilibre de la limite qui a été un moment outrepassé. Remarquez que ce temps tragique est assez décalqué sur le temps astronomique puisque dans le temps astronomique vous avez la sphère des fixes qui est précisément la sphère de la belle limitation, vous avez les planètes et le mouvement des planètes qui, d'une certaine manière brise la limite, puis vous avez la réparation, c'est à dire le rétablissement de la justice puisque les planètes se retrouveront dans la même position.

Et dans cette formule du fameux destin tragique, comme on dit, c'est fait dès le début, et lorsque la tragédie commence c'est déjà fait : comme dit le texte même d'Eschyle, au moment où Agamemnon rentre dans son palais et va être assassiné par Clytemnestre, c'est déjà fait. Mais au moment où Clytemnestre l'assassine, acte de démesure et d'injustice, de violation de la limite, la réparation est déjà là. C'est cette espèce de destin cyclique. Le temps est courbe. Tandis que dans des pages splendides, Hölderlin dit : qu'est-ce que c'est la nouveauté de Sophocle ? En quoi est-ce que Sophocle finalement fonde le tragique moderne ? Il est le premier à décourber le temps. C'est le temps de Œdipe. Il dit qu'avant Sophocle, dans le tragique grec, c'est l'homme qui se dérobe à la limite. Vous voyez, dans la limite-limitation, l'homme transgresse la limite et par là même il se dérobe à la limite; mais Œdipe on ne peut plus dire que c'est l'atmosphère de

quelqu'un qui transgresse la limite, qui se dérobe à la limite. Dans le cas d'Œdipe, c'est la limite qui se dérobe.

Où est-elle ? C'est la limite qui devient passage à la limite. Formule splendide de Hölderlin : dans Œdipe, le début et la fin ne riment plus. Et la rime c'est précisément l'arc du ploiement du temps de telle manière que début et fin riment l'un avec l'autre. Il y a eu réparation de l'injustice. Dans Œdipe le temps est devenu une ligne droite qui va être la ligne sur laquelle Œdipe erre. La longue errance d'Œdipe. Il n'y aura plus réparation, ne serait-ce que sous la forme d'une mort brutale. Œdipe est en perpétuel sursis, il va parcourir sa ligne droite du temps. En d'autres termes, il est traversé par une ligne droite qui l'entraîne. Vers quoi ? Rien. Heidegger pourra dire plus tard que c'est vers la mort. La ligne droite du temps Heidegger en tirera pour son compte l'idée, qui n'est pas sans être kantienne, l'idée d'une espèce d'être-pour-la-mort.

On voit bien en effet que dans le cas de Œdipe, dans la tragédie de Sophocle, le début et la fin ne riment pas, et bien plus il y a un instant zéro. Hölderlin ajoute que ce temps décourbé, tel que le début et la fin ne riment plus ensemble, c'est un temps marqué par une césure, et justement c'est parce qu'il y a une césure dans ce temps, donc un présent pur, que il y aura - et c'est cette césure qui va le distribuer -, un avant et un après, et c'est cet avant et cet après qui ne riment pas. Au schéma du temps cyclique se substitue un temps comme ligne droite, marqué par une césure, césure qui distribue un avant et un après non symétriques. C'est très important pour nous car le temps comme ligne droite a en lui la possibilité de distribuer un avant et un après non symétriques, de produire un avant et un après non symétriques à partir d'une césure. Cette césure on peut l'appeler le présent pur. Or l'analyse de Hölderlin est admirable car il essaie de montrer que cette forme du temps, césure distributrice d'un avant et d'un après, donc forme linéaire de ce temps marquée par un présent pur en fonction duquel se produit dans le temps un passé et un futur, et bien ce temps est celui de la conscience moderne du temps par opposition à la conscience antique.

Puisque j'ai emprunté la formule à Hamlet, ça me frappe, indépendamment des dates, à quel point tout le schéma qu'Hölderlin construit pour nous faire comprendre ce qu'il considère être la nouveauté de Œdipe, à quel point ça s'applique à Hamlet. Pour ceux qui se rappellent Hamlet, c'est curieux à quel point c'est un temps linéaire où quelque chose se dérobe constamment, ce n'est plus Hamlet qui se dérobe à la limite, c'est la limite qui se dérobe à Hamlet, comme si elle filait la ligne droite. Et il y a une césure. Pour Œdipe, Hölderlin assigne le moment de la césure à ceci : l'intervention de Tirésias, l'intervention du devin. Il va constituer l'instant pur, le présent pur à partir duquel se produit sur la ligne droite un passé et un futur, c'est à dire un avant et un après qui ne riment plus ensemble. Et dans Hamlet, il y a un moment qui me paraît extraordinaire : Hamlet hésite beaucoup dans sa tâche de venger son père : à la lettre la limite se dérobe. Quand il hésite beaucoup pour venger son père c'est la même histoire qu'Œdipe. Pendant longtemps c'est le temps comme de l'avant, mais on ne peut pas dire encore "de l'avant" puisque l'avant et l'après ne sont distribués que par la césure c'est à dire le moment du présent pur; et puis son beau-père qui veut le liquider, l'envoie dans un voyage en mer. Alors le voyage en mer est tellement fondamental que Hamlet en revient en disant : "il y a en moi quelque chose de dangereux", ce qu'il n'aurait jamais dit avant, comme si le voyage en mer l'a rendu capable de quelque chose dont auparavant il n'était pas capable. Le voyage en mer a fait fonction de césure et a distribué sur la ligne droite du temps un avant et un après non coïncidables, non symétriques.

On va voir tout ça dans ce texte tellement beau, obscur mais beau de Hölderlin : "A la limite extrême du déchirement il ne reste en effet plus rien que les conditions du temps ou de l'espace (là Hölderlin parle kantien). A cette limite l'homme oublie soi-même parce qu'il est tout entier à l'intérieur du moment. Le Dieu oublie parce qu'il n'est rien que temps. Et de part et d'autre on est infidèle, etc. ..." Le détournement catégorique, c'est quoi ? C'est que tant que le temps est cyclique, il y a une espèce de rapport Dieu-homme qui ne fait qu'un avec le destin dans la tragédie grecque. Quand le temps se met en ligne droite, c'est aussi bien quelque chose qui sépare. Dans le commentaire très beau de Hölderlin c'est le double détournement dans le même tracé du temps linéaire qui va séparer l'homme et Dieu, Dieu se détourne de l'homme qui se détourne de Dieu. Ce pourquoi Œdipe est dit par Sophocle "atheos", qui ne veut pas dire athée, mais le séparé de Dieu. Si bien que Dieu n'est plus le maître du temps, qui courbe le temps, et l'homme n'est plus lui-même [*mot ou mots inaudibles*] en cercle dans une espèce d'harmonie avec Dieu, dans cette espèce de rapport avec Dieu, l'homme n'est plus que la césure qui empêche que l'avant et l'après riment ensemble, qui distribue un avant et un après qui ne riment pas ensemble.

Je voudrais juste un commencement de sentiment sur l'importance de ce temps qui se met en ligne droite. Ça ne veut pas du tout dire une simplification de la figure du temps, je voudrais que vous sentiez au contraire une intense complication de la figure du temps. Le temps n'est plus subordonné à quelque chose qui se passe en lui, c'est au contraire tout le reste qui se subordonne au temps. Dieu lui-même n'est plus que le temps vide. L'homme n'est plus que césure dans le temps. Dans *La Critique de la raison pure*, il y a un passage très célèbre, également très, très beau, qui s'intitule "les anticipations de la perception". Je voudrais juste montrer que, à un tout autre niveau, Kant nous raconte une histoire qui est la même que celle que Hölderlin a raconté après. Mais ce n'est pas à propos de la tragédie grecque. Il se trouve bizarrement que c'est à propos de la physique scientifique.

Il y a douze pages extraordinaires intitulées donc "les anticipations de la perception". Kant nous dit que l'espace et le temps ce sont ce qu'on appelle des grandeurs extensibles. Qu'est-ce que ça veut dire une grandeur extensible ? Ce n'est pas compliqué, pour parler latin une grandeur extensible c'est celle qui répond à la formule "partes extra partes", l'extériorité des parties, à savoir une grandeur extensive c'est celle dont on appréhende les parties successivement si bien que, toute quantité étant à la fois multiplicité et unité - lorsque vous dites, par exemple, ceci a vingt mètres, c'est l'unité d'une multiplicité -, on définira la grandeur extensible ou la grandeur extensive de la manière suivante : la multiplicité renvoie à une réunion de parties en un tout.

C'est ça une quantité extensive. Or le temps c'est comme ça : une minute, une autre minute, une autre minute, et puis vous dites que ça y est, que c'est une heure de passée. Vous voyez la succession des parties dans l'appréhension, la réunion en un tout : une heure. L'espace et le temps sont des quantités extensives, pas de difficulté. Kant ajoute : mais voilà, le réel dans l'espace et dans le temps - vous vous rappelez le réel dans l'espace et dans le temps c'est ce qui apparaît dans l'espace et dans le temps, c'est le phénomène puisque chez Kant le phénomène n'est plus une apparence, c'est le fait d'apparaître -, le réel en tant qu'il apparaît dans l'espace et dans le temps, sans doute il a aussi une quantité extensive, par exemple la table occupe un espace, elle a une quantité extensive, il y a l'espace de la table. Il n'y a plus à revenir sur ce point; c'est même ce que Kant appelle une synthèse. Mais le réel dans l'espace et dans le temps n'a pas seulement une

quantité extensive, il a aussi une quantité intensive. Qu'est-ce que c'est une quantité intensive ? C'est ce qui remplit l'espace et le temps à tel ou tel degré.

On voit tout de suite la différence entre quantité extensive et quantité intensive puisque un même espace extensif pourra être également rempli à des degrés divers. Exemple : le même espace peut être rempli par un rouge plus ou moins intense, la même pièce peut être remplie par une chaleur plus ou moins intense, le même volume peut être rempli par une matière plus ou moins dense. La question ce n'est pas du tout si il y a du vide dans l'espace et dans le temps. Kant va même distinguer fondamentalement les deux questions : est-ce qu'on peut concevoir du vide dans l'espace et dans le temps, et une autre question, à savoir que l'espace et le temps peuvent être remplis sans qu'il y ait de vide en eux, peuvent être remplis à des degrés divers. Alors qu'est-ce que c'est que la quantité intensive du réel en tant qu'il remplit l'espace et le temps ?

Bien plus, il n'y a pas seulement un réel qui remplit l'espace et le temps, il y a un réel de l'espace et du temps, c'est la quantité intensive. Par opposition à ce qu'on vient de dire de la quantité extensive, les deux caractères fondamentaux de la quantité intensive selon Kant - et ce sera très important pour toutes les théories ultérieures de l'intensité -, premier caractère : l'appréhension d'une quantité intensive est instantanée, c'est à dire que son unité ne vient plus de la somme de ses parties successives, l'unité d'une quantité intensive quelconque est appréhendée dans l'instant. Ce qui revient à dire que quand je dis "il fait trente degrés", la chaleur trente degrés n'est pas la somme de trois fois 10°, que c'est au niveau des quantités extensives que trente c'est 10+10+10, mais trente degrés ce n'est pas trois fois, une chaleur de trente degrés ce n'est pas trois chaleurs de dix degrés.

En d'autres termes, les règles de l'addition, de la soustraction ne valent pas pour les quantités intensives. L'appréhension de l'unité d'une quantité intensive quelconque se fait dans l'instant. Deuxième caractère : la multiplicité contenue dans une multiplicité intensive ne renvoie plus à une succession de parties extérieures les unes aux autres, mais renvoie à un rapprochement variable du degré zéro. Je peux dire que chaque fois qu'il y a quelque chose qui remplit l'espace et le temps, je dirais ou plutôt Kant dirait qu'il se trouve devant une intuition empirique. Intuition, vous vous rappelez c'est la faculté de recevoir ce qui est donné, or le donné est donné dans l'espace et dans le temps, donc l'intuition ce n'est pas du tout une faculté magique, c'est la faculté de réceptivité. Je reçois quelque chose qui est donné, et en ce sens j'ai une intuition empirique. Mais dans la mesure où ce qui est donné a une quantité intensive, c'est à dire un degré, je le saisis dans un rapport à sa production à partir de zéro, ou son extinction ... ou le réel qui remplit l'espace et le temps, du point de vue de sa quantité intensive est saisi comme produit à partir du degré zéro ou comme s'éteignant c'est à dire rejoignant le degré zéro.

A ce moment-là, la question n'est pas du tout de savoir s'il y a un espace et un temps vides, la question c'est de savoir que de toutes manières il y a une conscience vide de l'espace et du temps. Et il y a une conscience vide de l'espace et du temps comme étant la conscience déterminée par et en fonction du degré zéro comme principe de la production de tout réel dans l'espace et dans le temps-production à partir de zéro ou principe de l'extinction. Je ne voudrais pas faire de rapprochements trop forcés, mais au niveau physique de l'intensité chez Kant, vous pouvez faire ce que Holderlin [*mot ou mots inaudibles*], à savoir la ligne droite du temps marquée d'une césure qui est l'intuition = 0; ce qu'il appellera l'intuition formelle vide, à partir de laquelle le réel

qui remplit l'espace et le temps sera produit, et c'est cette intuition = 0, cette intuition vide qui forme la césure. C'est en fonction de cette césure, de ce degré zéro impliqué par toute quantité intensive, qui est naturellement en corrélation avec le temps comme forme vide, comme ligne pure.

Donc sur le temps comme ligne pure se marque la césure du degré zéro qui va faire que l'avant et l'après ne riment plus ensemble. Encore une fois la question ce n'est pas : y a-t-il un temps et un espace vides, la question c'est que il y a une conscience vide du temps, en vertu de la nature du temps lui-même. En d'autres termes Dieu est devenu temps, en même temps que l'homme devenait césure. C'est difficile, on ne comprend rien, mais c'est beau. Voilà tout ce que je voulais dire sur le temps qui sort de ses gonds.

La quantité intensive opère une synthèse entre le degré zéro qu'elle implique à partir duquel elle est produite, et le temps comme ligne pure ou forme vide. La quantité intensive comme degré du réel qui remplit un espace et un temps opère la synthèse entre un degré zéro à partir duquel ce réel est produit ou dans lequel il s'éteint, d'autre part le temps comme forme vide ou ligne pure. Si bien que il y aura complémentarité entre la fonction de césure que la conscience intensive joue dans le temps et la forme linéaire vide que le temps prend. D'où comme dira Hölderlin : l'homme (la conscience du temps) n'est plus que césure, Dieu n'est plus que temps vide. C'est le double détournement. Kant n'allait pas jusque-là, pour une raison simple que je précise : en effet Kant soustrayait Dieu et l'âme de la connaissance. Il leur donnait une fonction dans le champ de la connaissance, mais Dieu et l'âme n'étaient pas en tant que tels connus puisqu'on ne connaît que des phénomènes, on ne connaît que ce qui apparaît. Seulement il ne supprimait ni Dieu ni l'âme puisqu'il allait leur donner une toute autre fonction, une fonction pratique, morale. Mais du point de vue de la connaissance, Dieu passe par le temps vide tout comme l'âme passe par la césure.

Est-ce que ça va mieux ? Le véritable vécu c'est absolument de l'abstrait. L'abstrait c'est le vécu. Je dirais presque que dès que vous atteignez au vécu, vous atteignez au plus vivant de l'abstrait. En d'autres termes, le vécu ne représente rien. Et vous ne pourrez vivre que de l'abstrait et jamais personne n'a vécu autre chose que de l'abstrait. Je ne vis pas la représentation de mon cœur, je vis une ligne temporelle qui est complètement abstraite. Quoi de plus abstrait qu'un rythme ?

Pour les stoïciens, ils sont à la fois tellement nouveaux par rapport à l'antiquité, et en même temps ils n'ont rien à voir, ils emploient "limite" dans un tout autre sens. La limite chez eux ce n'est plus ni la limite des philosophes de type platonicien, ce n'est pas non plus l'autre limite ... Les anticipations de la perception chez Kant, ça veut dire une chose très simple, c'est que vous ne pouvez rien dire sur la perception, a priori, s'il y a une couleur qu'on appelle le rouge et une autre qu'on appelle le vert, ça c'est du donné, vous ne pouvez pas le dire indépendamment de l'expérience, c'est donné dans l'expérience. Il y a deux choses que vous pouvez dire a priori, c'est : quoi que ce soit qui soit donné dans l'espace et dans le temps, ce qui est donné dans l'espace et dans le temps est une quantité extensive, mais a aussi un degré, c'est à dire une quantité intensive. Ça c'est un jugement a priori. A savoir rien ne viendrait remplir l'espace et le temps comme quantités extensives si ce qui vient les remplir n'avait aussi un degré. Donc j'anticipe la perception puisque là j'ai une détermination, c'est la seule chose a priori que je puisse dire. Donc il y a anticipation. Chez Epicure ce n'est pas du tout dans ce sens. La définition du temps épicurien ne sera même pas la nouveauté d'une forme du temps stoïcien, c'est typiquement le

temps modal. Là je voudrais bien que Gilles Chatelet enchaîne et dise, de son point de vue un peu mathématique, en quoi précisément cette conception du temps comme ligne droite est fondamentale.

**Gilles Châtelet** (résumé parce que la bande est inaudible) : Chez Platon, on a un temps qui est créé, c'est à dire qu'il y a une transcendance quelque part qui est au-dessus du temps et qui, en corrélation avec lui, a une dimension supérieure. Ce temps de Platon mesure les périodes, c'est un ensemble de périodes et il assure la répétition des identités dans les astres, le calendrier. Ce qui est fondamental à retenir c'est que le temps est un nombre. Ce temps, par-dessus le marché mesure l'ordre. Le temps chez Platon décrit l'ordre, par exemple le chaos n'a pas de temps. Le temps est une espèce de calendrier d'expression de l'ordre du monde : c'est un système de repères de l'ordre, il est dans le monde, c'est un être mondain.

Chez Aristote tout est posé par le mouvement et le temps est dans le mouvement, il est intérieur à la masse. Le temps est rattaché aux corps. Le temps sera purement astrologique, mais on doit à Aristote la notion de temps éternel, infini et uniforme. Mais chez Platon et Aristote, on a une représentation cyclique.

Chez Plotin il y a un opérateur abstrait qui s'appelle l'un, qui n'a aucune qualification et il y a quelque chose qui se dégrade dès qu'on sort de l'un. Le temps mesure certainement la dégradation par rapport à l'éternité. Plotin dit que le temps c'est l'addition irréparable de l'être à lui-même. Le temps est une chute, c'est-à-dire une dégradation, et Plotin parle d'aspiration vers Dieu. La figure mathématique qui s'accorderait avec ce que dit Plotin s'appelle une droite projective, le temps est une droite, mais une droite recourbée. Ce n'est pas un cercle non plus. C'est un cercle moins un point (l'un). Le temps chez Plotin serait une espèce de temps projectif, il y a déjà l'idée de l'irréversible. Chez Plotin le temps découle de l'un et l'un est transcendant au temps. Le temps n'est pas exactement un être cosmique, c'est l'âme qui apprécie le temps en tant que ... Le temps est déjà un équivalent de l'éternité, il n'a ni commencement ni fin et le point hors du cercle n'est pas dans le temps, l'un est au-dessus, on ne commence jamais. C'est assez paradoxal.

Chez Kant le temps devient une condition de possibilité des phénomènes. La successivité des phénomènes implique le temps, donc c'est le temps qui est transcendant. Le temps est ce qu'on appelle une multiplicité, c'est clairement dit, il est unidimensionnel et surtout il est ordonné. A la fin il dit qu'il tend à la droite. Or qu'est-ce que c'est qu'une droite ? ... Le temps comme paramètre donne la trajectoire ... La droite réelle c'est une fonction, le temps devient condition d'une fonction; ce n'est pas l'image de la représentation, c'est la fonction elle-même. Il y a la susceptibilité d'y avoir une fonction du temps. En quoi est-ce que Kant c'est complètement moderne ? Parce que la temporalité c'est définir la topologie ... droite ... Mais l'idée essentielle de Kant c'est que l'espace abstrait qui est là est pur paramètre.

Il y a deux choses dans Kant : premièrement une révolution technologique au sens où il est clairement affirmé que le temps est une droite réelle, mais il y a aussi une notion de fonction.

**Gilles Deleuze** : Tu dis quelque chose de très important, à savoir qu'avec Kant le temps cesse d'être nombre ou mesure et devient paramètre. Je voudrais que tu expliques la différence entre un nombre ou une mesure et un paramètre ?

**Gilles Châtelet** : Le paramètre n'est pas un résultat. Un nombre, pour les Grecs, c'est simplement une mesure, ici la mesure du temps est possible parce que ... En mathématique paramètre ça n'a pas de définition, c'est simplement une notion. Le temps devenu paramètre n'est plus un résultat, il devient donnée initiale. Un paramètre c'est ce qui est donné, ce qui varie.

**Deleuze** : Je crois que ça revient exactement au même : dire que le temps cesse d'être un nombre ou le temps cesse de mesurer quelque chose et donc est subordonné à ce qu'il mesure, et le temps devient un paramètre, le temps est rapporté à un problème de constitution. Quand je disais que le temps se décourbe, devient ligne droite ... Il y a quelque chose d'équivalent dans cette conception moderne du temps où c'est en même temps qu'apparaît une forme vide du temps paramétrique et que il y a complémentarité avec quelque chose qui fait fonction, ou bien de césure dans la tragédie, ou bien de coupure dans l'instrumentation mathématique. Je suis juste un peu embêté par le rôle clé que Gilles Chatelet donne à Plotin. Dans l'antiquité c'est beaucoup plus compliqué qu'on ne l'a dit jusqu'à présent. Il y avait en fait deux directions et les deux directions avaient au moins quelque chose de commun : dans les deux directions le temps n'a qu'un caractère modal et jamais un caractère [*mot ou mots inaudibles*] Or, les deux directions c'est le temps comme nombre du mouvement, donc subordonné au cosmos physique, subordonné à la *phusis*, et puis là Plotin rompt, mais il n'est pas le premier à rompre, et lui fait une conception du temps qui est subordonné non pas à la *phusis* mais à l'âme. Je ne serais pas tout à fait d'accord avec Gilles Chatelet sur l'importance de ce point, de Plotin, et d'une part les deux tentatives : le temps subordonné à l'âme, le temps subordonné à la *phusis* maintiennent et ont au moins en commun d'affirmer un caractère purement et uniquement modal du temps, donc le temps comme image de l'éternité, un caractère secondaire et dérivé du temps, et les deux ont un point de convergence dans la théorie antique de l'âme du monde. Je ne ferais pas de Plotin un ...

**Georges Comtesse** : [*Intervention inaudible*].

**Deleuze** : Transcendant à propos de Kant. Encore une fois il y a deux notions. La notion kantienne c'est transcendantal, le temps est transcendantal, mais toute la notion kantienne de transcendantal est faite pour réfuter la notion classique de transcendant. Le transcendantal, ce n'est surtout pas du transcendant.

Je voudrais passer très vite au second point. Je vais très vite. Je dirais que la seconde formule que je voudrais appliquer à Kant c'est ... mais penser le temps c'est vraiment le plus difficile - c'est la phase de la philosophie comme philosophie critique, comme philosophie moderne définie par Kant sous la forme d'une philosophie critique. Dans la philosophie classique, qu'est-ce que c'est que l'autre de la pensée. L'autre de la pensée c'est avant tout l'espace. C'est l'espace. L'espace est conçu comme limitation. Il était conçu comme obstacle et résistance, il est aussi limitation.

Pourquoi ? Parce que il se trouve que ma pensée est rapportée à une substance pensante elle-même inétendue, la pensée est l'attribut d'une substance pensante elle-même inétendue, mais cette substance pensante est finie en corps. Elle est finie en corps : c'est le fameux problème qui

empoisonnera la philosophie classique à savoir l'union de l'âme comme substance pensante et du corps comme substance étendue. Et le fait que l'âme soit finie en corps, bien que l'âme soit en elle-même inétendue (vous voyez que c'est un problème inextricable : comment est-ce que quelque chose d'inétendu peut être fini dans quelque chose d'étendu, ça va donner toutes sortes de paradoxes), cela introduit en effet une limitation fondamentale de la pensée puisque ça va être la source de toutes les erreurs, de toutes les illusions qui non seulement font obstacle à la pensée, mais limitent la pensée.

Troisième caractère : si l'espace est l'autre de la pensée, je dis que c'est un autre de, à la lettre, de l'altérité. La substance étendue est autre que la substance pensante bien qu'elle soit unisubstantiellement supposée, d'où la position bien connue de Descartes dans laquelle il y avait trois substances : la substance pensante, la substance étendue et l'union de la substance pensante et de la substance étendue. Avec la transformation kantienne tout change d'aspect. Pourquoi ? On se souvient du temps devenu ligne droite, et je ne peux plus dire que ce qui est important c'est l'espace comme obstacle ou résistance à la pensée, ou comme limitation de la pensée. Là c'est le temps qui cesse d'être subordonné à l'espace, il prend une indépendance en même temps qu'il acquiert cette forme qu'on a vu, cette forme pure, et ce n'est pas lui qui prend la place de l'espace, il n'est pas obstacle à la pensée, il est la limite qui travaille la pensée du dedans. A la notion de limitation externe se substitue la notion de limite interne. Le temps est la limite qui travaille la pensée, qui traverse la pensée de part en part, il est la limite inhérente, limite intérieure à la pensée, alors que dans la philosophie classique c'est l'espace qui est déterminé comme limitation extérieure de la pensée.

Donc tout se passe comme si la pensée avait son "ennemi" en soi. Elle ne le reçoit pas du dehors. Là il y a une espèce de changement fondamental. Penser le temps ça veut dire substituer au schéma classique d'une limitation extérieure de la pensée par l'étendue, l'idée très très étrange d'une limite intérieure de la pensée qui la travaille du dedans, qui ne vient pas du tout du dehors, qui ne vient pas du tout de l'opacité d'une substance. Comme si dans la pensée il y avait quelque chose d'impossible à penser. Comme si la pensée était travaillée du dedans par quelque chose qu'elle ne peut pas penser. Dès lors le problème, chez Kant, ne sera plus celui de l'union de l'âme et du corps, c'est à dire de l'union de deux substances dont l'une est étendue et l'autre inétendue. Le problème ce ne sera plus l'union de deux substances distinctes, ce sera la coexistence et la synthèse de deux formes (c'est complètement différent deux formes et deux substances) d'un seul et même sujet. Au lieu de l'union de deux substances, la synthèse de deux formes du même sujet, ce qui implique que le sujet n'est pas substance.

Qu'est-ce que c'est que ces deux formes qui vont avoir à s'unir - je ne peux même plus dire dans le même sujet puisque la substance ne sera pas inhérente au sujet -, ce sont deux formes pour un même sujet. Voilà que ce sujet va être traversé par cette ligne du temps; le sujet est comme traversé par deux formes et lui-même n'est rien d'autre que la synthèse, à savoir le point le plus mystérieux, la synthèse de ces deux formes. Qu'est-ce que c'est que ces deux formes ? C'est d'une part la forme de la pensée, et d'autre part la forme de la limite interne de la pensée. Qu'est-ce que ça veut dire concrètement ? La forme de la pensée c'est premièrement l'acte de "je pense", le "je pense" comme acte ou comme détermination. Dire "je pense" c'est déterminer quelque chose. Quoi ? On verra après.

Forme de la pensée égal, au sens le plus universel "je pense" à savoir que c'est la pensée en tant qu'elle se rapporte à un sujet; mais je n'ai pas le droit de dire que c'est une substance. Deuxième détermination de forme de la pensée : c'est que, comme dit Kant, "je pense" c'est la représentation la plus pauvre, c'est la pensée la plus pauvre qui accompagne toutes les pensées. Moi = moi, c'est le "je" de "je pense". Le "je pense" c'est la forme universelle de la détermination, mais en un sens je ne détermine rien et dans "je pense" la détermination est à vide. Concrètement les actes de pensée ce sont des concepts. On a vu que les actes a priori de pensée ce sont des concepts particuliers que l'on appelle catégories. Donc forme de la pensée c'est l'ensemble du "je pense" et des catégories, l'ensemble du "je pense" et de ce que le "je pense", à savoir les catégories ou les prédicats de l'objet tel quel. C'est ça formes de la pensée. Kant dira aussi bien formes de la spontanéité, quand "je pense" c'est l'acte de la détermination et cela implique une activité qui est l'activité de la pensée. Kant réservera le mot spontanéité pour qualifier la forme de la pensée dans ces deux cas.

Mais qu'est-ce qu'il y a d'autre que ces deux formes de la pensée ? On a vu la forme de la réceptivité ou la forme de l'intuition. La forme de l'intuition c'est là aussi deux choses, tout comme tout à l'heure on a vu que la forme de la pensée c'est le moi, le "je" de "je pense" et c'est aussi le concept comme acte de la pensée, les concepts a priori, c'est à dire les catégories, les formes de la réceptivité c'est l'espace et le temps.

Il y deux fois deux formes. La dernière fois je disais que l'espace c'est la forme de l'extériorité, le temps c'est la forme d'intériorité, ça n'empêche pas que ces deux formes là ont en commun d'être deux formes de l'intuition ou des formes de la réceptivité. La forme de la réceptivité est double : forme d'extériorité = espace, forme de l'intériorité = temps, mais les deux c'est la forme de réceptivité. D'autre part il y a la forme de spontanéité qui est le "je pense" et les catégories. Vous voyez, c'est très important, ça se dédouble : vous avez une première grande dualité : forme d'intuition et forme de spontanéité, forme de réceptivité et forme de spontanéité, et chacune de ces deux grandes formes a deux aspects. La forme de réceptivité a deux aspects : extériorité-espace, intériorité-temps, la forme de spontanéité a deux aspects : le moi du "je pense", le je = je, et les concepts que je pense, les concepts a priori.

Le problème de Kant, c'est comment un même sujet, moi, peut-il avoir deux formes irréductibles l'une à l'autre (irréductibilité de l'espace et du temps d'une part, et du concept de l'autre part), comment un même sujet peut-il avoir deux formes, principalement la forme du temps et la forme de la pensée, et que d'après la forme du temps, il est réceptif, il est accepté, et d'après la forme de la pensée il est spontané, il est déterminant, il opère des déterminations. Il ne s'agit plus du tout de savoir comment est-ce que l'âme est unie au corps, la réponse de l'union de l'âme et du corps découlera évidemment du problème ainsi remanié, à savoir la synthèse de deux formes irréductibles d'un même sujet, ou pour un sujet. Ce qui revient à dire que pour un même sujet la forme de la spontanéité de penser et la forme de réceptivité du temps.

C'est par là que le temps est déjà auteur de la pensée. Et la synthèse kantienne est évidente : la synthèse c'est quelque chose qui sépare ou qui déchire et cette espèce de moi kantien est déchiré par ces deux formes qui le traversent et qui sont complètement irréductibles l'une à l'autre. Alors d'où vient l'harmonie, comment ça peut fonctionner ce sujet claudiquant mais qui ne pense rien sans que ce qu'il pense ait un correspondant dans l'espace et dans le temps, qui ne trouve rien

dans l'espace et dans le temps sans que ça n'ait un correspondant dans la pensée, et pourtant l'espace et le temps et la pensée sont deux formes absolument hétérogènes. C'est à la lettre un sujet qui est fondamentalement fêlé, il est traversé par une espèce de ligne qui est précisément la ligne du temps. Si bien que je dirais, en troisième point, que dans la philosophie classique l'autre de la pensée c'était l'autre de l'altérité; avec Kant commence quelque chose d'absolument nouveau : l'autre dans la pensée. C'est un autre de l'aliénation. Bien sûr Kant n'emploie pas ce mot, mais les post-kantiens produiront une théorie fondamentale de l'aliénation qui se révélera dans son état le plus parfait chez Hegel.

La différence entre l'autre de l'altérité, qui est vraiment un autre extérieur qui fait obstacle à la pensée, c'est l'autre de l'aliénation qui est cette limite intérieure.

Qu'est-ce que c'est que cette aliénation ? L'aliénation du sujet chez Kant, c'est précisément ce fait qu'il soit comme déchiré par la dualité des deux formes qui lui appartiennent l'une autant que l'autre, forme de la réceptivité et forme de la spontanéité. Du coup on est presque sur le point de comprendre ce que pourrait vouloir dire l'expression "je est un autre". "Je est un autre" c'est d'abord une expression de Rimbaud, c'est dans les lettres. Le contexte est le plus classique possible, il est purement aristotélicien car les deux fois où Rimbaud commente la formule "je est un autre", il lance cette formule avec comme appui philosophique une philosophie extrêmement classique. C'est évident que Rimbaud a eu un prof qui lui a fait un cours sur Aristote. C'est la lettre II dans la Pléiade, 1971 : "Je est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon". Lettre à Paul Demeny : "Car je est un autre. Si le tigre s'éveille ... J'assiste à l'éclosion de ma pensée, je la regarde, je l'étudie".

Aristote nous dit qu'il y a la matière et puis qu'il y a la forme qui informe la matière. La matière c'est le cuivre, le clairon c'est le cuivre qui a été coulé dans cette forme. C'est on ne peut plus classique, et Rimbaud s'assimile à une matière et dit : la pensée me forme. Dans l'autre exemple, le bois devient violon, on lui donne la forme du violon et il reçoit des capacités.

Rimbaud en tire la formule "je est un autre" qui crève évidemment le contexte. Son affaire c'est de trouver le poème, l'acte poétique approprié. C'est Kant qui va faire le travail philosophique qui correspond à la formule "je est un autre".

Il faut partir à tout prix, car Kant se réfère à ça, sans même le dire, il faut partir du cogito chez Descartes. Je voudrais évidemment vous épargner un cours sur Descartes, mais tout vient de cette formule : "je pense donc je suis", je suis une chose qui pense. C'est exactement ça le cheminement cartésien, mais on le résume par "je pense donc je suis". Mais la formule complète c'est "je pense donc je suis", sous-entendu car pour penser il faut être, je suis quoi ? Je suis une chose qui pense. Vous voyez le progrès : je pense, je suis, je suis une chose qui pense. Je pense = détermination. Je suis c'est la position de quelque chose indéterminé; je suis une chose qui pense, la chose en tant que déterminée. Vous me suivez, il y a trois termes : une détermination : je pense, une chose à déterminer, à savoir une existence ou un être, troisièmement le déterminé, soit la chose pensable.

La détermination détermine quelque chose à déterminer. Vous me direz que s'il n'y a que ça, ça ne va pas loin. J'ai donc bien trois choses : je pense, je suis, je suis une chose qui pense. Le "je

pense" détermine le "je suis" comme chose qui pense. A première vue ça apparaît comme impeccable. Et voilà que Kant arrive et dit : rien du tout, il a oublié un terme, ce n'est pas du tout assez compliqué. Et Kant va corriger, il dit, d'accord je pense = détermination - et là on est en plein dans l'avenir de la philosophie allemande -, pour penser il faut être, d'accord, donc la détermination implique quelque chose d'indéterminé qui est à déterminer par la détermination. J'ai besoin de cette formule compliquée pour une chose très simple. Vous voyez, je pense donc je suis, c'est tout simple, je pense c'est une détermination, la détermination implique quelque chose d'indéterminé qui est justement à déterminer par la détermination. Donc, je pense, je suis, ça marche. Là-dessus il fait une coupure, une césure : il dit : je pense donc je suis, très bien, mais vous ne pouvez pas en tirer "je suis une chose qui pense". Kant a vu une faille là où l'autre croyait être dans une espèce de continuité qu'on ne pouvait pas lui refuser.

Pourquoi est-ce que ça marche de "je pense" à "je suis" ? Encore une fois, d'accord la détermination implique quelque chose d'indéterminé à déterminer par la détermination. Mais, dit Kant, ça ne nous dit pas encore la forme, sous quelle forme l'indéterminé (c'est-à-dire le je suis) est déterminable par la détermination. [*Interruption possible*]

... La détermination, l'existence indéterminée, l'existence déterminée par la détermination, et Descartes pensait avoir un continuum de la pensée. La détermination c'était "je pense", l'existence indéterminée c'était "je suis", la détermination déterminait l'indéterminé : je suis une chose qui pense. Kant dit : je pense = détermination, je suis = existence indéterminée impliquée par le je pense; pour qu'il y ait détermination il faut bien qu'il y ait quelque chose à déterminer. Mais voilà, encore faudrait-il nous dire sous quelle forme l'indéterminé, le à déterminer, ce qui doit être déterminé, encore faudrait-il nous dire sous quelle forme l'existence indéterminée est déterminable par la détermination. Descartes n'a oublié qu'une chose, c'était de définir la forme du déterminable. Donc il n'y avait pas trois termes, la détermination, l'indéterminé et le déterminé, il y avait quatre termes: la détermination, l'indéterminé, la forme déterminable et le déterminé.

Si vous comprenez ça vous avez tout compris parce que vous avez la réponse de Kant. Sous quelle forme l'existence indéterminée telle qu'elle est impliquée par le je pense, sous quelle forme est-elle déterminée ?

Le "je pense" est une détermination, c'est à dire un acte de la spontanéité. Il implique un "je suis", mais un "je suis" complètement indéterminé. Descartes nous disait : eh bien oui c'est complètement indéterminé, mais qu'est-ce que ça fait ? Puisque la détermination "je pense" suffit à déterminer son déterminé, "je suis une chose qui pense" ... Ce qu'il a oublié c'est que "je pense" c'est une détermination qui implique quelque chose d'indéterminé, mais aussi ça ne nous dit pas sous quelle forme le "je suis" est déterminable par la détermination "je pense". Réponse de Kant : la forme sous laquelle le "je suis" est déterminable c'est évidemment la forme du temps. Ça va être la forme du temps; et vous allez tomber sur ce paradoxe que Kant va définir lui-même d'une formule admirable : le paradoxe du sens intime, le paradoxe du sens intérieur, à savoir la détermination active "je pense" détermine mon existence, la détermination active "je pense" détermine activement mon existence, mais elle ne peut déterminer mon existence que sous la forme du déterminable, c'est à dire sous la forme d'un être passif dans l'espace et dans le temps.

Donc "je" est bien un acte, mais un acte que je ne peux que me représenter en tant que je suis un être passif. Je est un autre. Donc je est transcendantal.

En d'autres termes, la détermination active du "je pense" ne peut déterminer mon existence que sous la forme de l'existence d'un être passif dans l'espace et dans le temps. Ce qui revient à dire que c'est le même sujet qui a pris deux formes, la forme du temps et la forme de la pensée, et la forme de la pensée ne peut déterminer l'existence du sujet que comme l'existence d'un être passif.  
[Fin de la transcription]

## Gilles Deleuze

### Sur Kant: synthèse et temps

3ème séance, 28 mars 1978

Transcription : [WebDeleuze](#)

Kant s'intéressait beaucoup à un auteur bizarre qui s'appelait Swedenborg et Swedenborg avait une certaine conception non seulement des esprits, au sens du spiritisme, mais il avait une conception de l'espace et du temps en fonction du spiritisme. Pour répondre à votre question, il me semble que vous ne posez pas le problème en termes kantien. Lorsque vous dites, par exemple, et voilà que ce quelqu'un entre dans la pièce, vous employez dans un sens extrêmement général, à savoir toute activité d'une faculté quelconque rapportable à un sujet dit pensant, quel que soit le mode de pensée. Lorsque vous dites que je pense à quelqu'un, ça veut dire que j'imagine quelqu'un, ou je me rappelle quelqu'un, et voilà que par hasard, par coïncidence, ce quelqu'un entre dans la pièce. On peut très bien employer en termes vagues et généraux. Au point où nous en sommes dans notre analyse, Kant a substitué un usage restreint, où penser ça ne veut pas dire imaginer ou se souvenir, ou concevoir, mais où penser veut dire uniquement produire des concepts. Sentir veut dire uniquement recevoir une diversité sensible, appréhender une diversité sensible. Imaginer veut dire ou bien produire des images, ou bien produire des déterminations spatio-temporelles correspondants en concepts.

Donc accordez-moi, au niveau où nous en sommes, quelles que soient ces définitions restreintes et leur valeur, penser, imaginer, sentir ne sont pas traités par Kant comme des modes, substituables les uns aux autres, d'un même type de pensée, mais comme des facultés spécifiques. Si bien que lorsque vous dites, et que ce quelqu'un entre, il n'y a aucune activité de pensée, il y a un acte d'imagination, il y a tout d'un coup la diversité sensible qui me donne ce quelqu'un. C'est ce que dirait Kant.

[Kant dit, dans un texte de la *Critique de la raison pure*, le [cymandre] (*terme incertain, peut-être la couleur 'cinabre'*) était tantôt rouge, tantôt rouge, tantôt noir, tantôt lourd tantôt léger, je n'aurais jamais l'occasion d'associer – i. e que mon imagination n'aurait jamais l'occasion d'associer –, le mur [cymandre ou cinabre] avec la couleur rouge...] Si la nature n'était pas soumise à des règles concrètes, il n'y aurait pas d'associations d'idées. En d'autres termes, lorsque j'ai une association d'idées, cela implique que les choses, et non plus les idées, que les choses soient soumises elles-mêmes à des règles analogues aux règles qui nous sont associées. C'est-à-dire si Pierre ne venait pas à Vincennes, ou n'était pas venu à Vincennes, je n'aurais jamais eu l'occasion d'associer l'idée de Vincennes et l'idée de Pierre.

Je vais essayer de préciser cette histoire de facultés, mais vous voyez bien que vous ne pouvez pas invoquer l'exemple que vous venez de donner comme transformant le problème du rapport pensée-imaginaire, parce qu'en fait il s'agira de l'une des formes de pensée. Lorsque je pense et

que Pierre est là, en fait je n'ai rien pensé puisque je n'ai formé aucun concept. J'ai imaginé ou je me suis souvenu.

Il y a quelque chose de très, très curieux dans Kant. Lorsque Kant écrit ses trois grandes critiques, la *Critique de la raison pure*, c'est 1781, Kant a 57 ans ; la *Critique de la raison pratique*, c'est 1788 ; et enfin la dernière très grande œuvre de Kant, c'est la *Critique du jugement* en 1799, il a 76 ans. Je me disais qu'il n'y a pas tellement de philosophes précoces. S'il était mort à 50 ans, ce serait une espèce de philosophe secondaire, un bon disciple de Leibniz, un bon philosophe quelconque. Il n'y a que un cas, le cas extraordinaire de Hume. Lui, tout son système, tous ses concepts, il les a à 22-25 ans, après il ne fera plus que répéter, améliorer.

Aujourd'hui, je voudrais parler de ce livre extraordinaire qu'est la *Critique du jugement*; si je dis que c'est un livre extraordinaire, c'est parce que c'est un livre fondateur d'une discipline, même si avant le mot existait. Il y a une discipline particulière qui va être radicalement fondée par la *Critique du jugement*, à savoir la fondation de toute esthétique possible. L'esthétique a commencé à exister comme chose différente de l'histoire de l'art avec la *Critique du jugement*. C'est un livre vraiment très difficile, ne prétendez pas en comprendre chaque ligne, suivez le rythme.

Je voudrais développer un peu la différence entre le cartésien, tel qu'il apparaît chez Descartes, et le tel qu'il apparaît chez Kant. Il faudrait schématiser au niveau d'un certain travail de pensée. Déjà avec Descartes apparaît quelque chose qui, dit-on, aura une très grande importance dans l'évolution de la philosophie, à savoir: la substance, où certaines substances y sont déterminées comme sujets. On peut dire très schématiquement que ces formules ont été des formules qui aident. Pas toutes les substances, mais un type de substance qu'on appelle substance pensante. La substance pensante est déterminée comme sujet. C'est la découverte qui va marquer toute la philosophie dite moderne, à partir du XVIIe siècle, c'est la découverte de la subjectivité. Pourquoi découverte de la subjectivité, pourquoi est-ce qu'il y aurait à découvrir la subjectivité? C'est la découverte d'une subjectivité qui n'est pas la subjectivité du moi empirique, à savoir vous et moi. Du point de vue du travail de concept, si je dis: le cogito cartésien, c'est l'assignation de la substance comme sujet – –, le kantien est très différent. Tout se passe comme s'il y avait un pas de plus, à savoir la forme de la subjectivité rompt avec la substance. Le sujet n'est plus déterminable comme substance. La subjectivité se libère de la substantialité. Les philosophes ne se contredisent pas les uns les autres, c'est comme les savants, il y a tout un travail de concept. J'essaie de dire très concrètement le de Descartes.

Descartes part d'une opération fameuse qui s'appelle le doute. Il dit, dans des textes très beaux, , et – tout le monde sait très bien que c'est une manière de parler. Il faut bien qu'il y ait un décalage entre le style et le contenu. Il ne s'agit pas de dire que la table n'existe pas. Le problème de Descartes, c'est tout à fait autre chose, c'est le fondement de la certitude, c'est-à-dire une certitude qui soit soustraite à tout doute possible. Si je dis , ça m'est égal qu'elle existe, je me demande si c'est une certitude qui contient en elle-même son propre fondement. Non. C'est sûr que la table existe, c'est entendu, mais cette certitude ne contient pas en soi son propre fondement. Est-ce qu'il y a des certitudes qui contiennent en elles-mêmes leur propre fondement? Là-dessus je monte d'un degré: on dit deux et deux font quatre, on en est sûr. Les héros de Dostoïevski disent: Est-ce qu'on peut ne pas vouloir que deux et deux fassent quatre? Et

quand il dit: je suis sûr que deux et deux font quatre, est-ce que là aussi c'est une certitude qui a en soi son propre fondement? Pourquoi est-ce que deux et deux ça ferait quatre? Alors on peut démontrer que deux et deux font quatre – c'est compliqué. En revanche, Descartes pense que c'est l'opération du doute qui va nous donner une certitude qui contient en soi son propre fondement. A savoir, il y a une chose dont je ne peux pas douter, je peux douter de l'existence de la table, je peux douter de la proposition, je ne peux pas douter d'une chose, c'est que en tant que je doute, je pense. En d'autres termes, l'opération de douter, en tant que douter c'est penser, va me fournir une certitude qui contient en soi son propre fondement: je pense!

C'est une drôle de formule. Descartes, dans certains textes, va jusqu'à dire que c'est un nouveau mode de définition. C'est une définition de l'homme. Pourquoi est-ce que c'est une définition de l'homme? Avant Descartes on procédait par définitions – la scolastique – on donnait avant tout des définitions par genres et différences spécifiques. L'homme est un animal raisonnable. Animal, c'est le genre; raisonnable, c'est la différence spécifique. Descartes dit que quand on donne une définition de ce type ça nous renvoie toujours à quelque chose d'autre qu'on est supposé savoir. Pour comprendre l'homme qui est un animal raisonnable, on est supposé savoir ce que c'est que l'animal, il faut savoir ce que c'est que raisonnable. Il va substituer une définition d'une toute autre forme: je pense. C'est très curieux, parce qu'il n'y a pas besoin de savoir ce que c'est que penser. C'est donné dans l'acte de penser. Il y a une espèce d'implication, ce n'est pas du tout un rapport explicite entre concepts, c'est un acte qui ne fait qu'un avec l'acte de penser.

Lorsque je doute, il y a une chose dont je ne peux pas douter, c'est que moi qui doute, je pense. Moi, qu'est-ce que c'est, Moi? Est-ce que c'est mon corps, est-ce que ce n'est pas mon corps? Je n'en sais rien puisque de mon corps, je peux douter. La seule chose dont je ne peux pas douter, c'est que puisque je doute, je pense.

Vous voyez qu'il ne s'agit absolument pas d'une opération dans laquelle le doute porterait sur [*bande inaudible*], mais d'une opération qui consiste à requérir une certitude qui contient en soi son propre fondement comme certitude. Je pense, c'est donc un acte par lequel je détermine ma certitude. Le [*mot qui manque*], c'est une détermination. C'est une détermination active. Non seulement je ne peux pas douter de ma pensée, mais je ne peux pas penser sans elle, c'est-à-dire une même relation implicite qui va de douter à penser, va de penser à être. De même que douter c'est penser, pour penser il faut être. Vous voyez la progression des formules cartésiennes: je doute, je pense, je suis. Je doute, je pense, je suis: je pense c'est la détermination, je suis c'est l'existence indéterminée, je suis quoi? Eh bien, la détermination va déterminer l'existence indéterminée. La détermination détermine l'indéterminé, ça veut dire je suis une chose qui pense. Je suis une chose pensante.

Voilà que ce que je suis est déterminé par la détermination, est déterminé comme l'existence d'une substance pensante. On dit à Descartes que c'est bien joli tout ça, mais qu'est-ce qui nous prouve que ce n'est pas le corps qui pense en nous? C'est un matérialiste de l'époque qui lui dit ça. Et Descartes répond, dès qu'on lui fait une objection – il est très insolent – il dit: vous n'avez rien compris, je n'ai jamais prétendu que ce n'est pas le corps qui pense en nous, il dit exactement ceci: ce que je prétends, c'est que la connaissance que j'ai de ma pensée ne peut pas dépendre de choses qui ne sont pas encore connues. En d'autres termes, il ne s'agit pas de savoir

si c'est le corps ou pas le corps qui pense en nous, il s'agit de constater que, dans la perspective de la démarche cartésienne, la conscience que j'ai de ma pensée ne peut pas dépendre de choses qui ne sont pas encore connues, à savoir le corps puisque le doute porte [aussi dessus?]. Donc, la démarche du point de vue logique mais d'une logique d'un type nouveau puisque ce n'est plus une logique opérant par genres ou différences, c'est une logique des implications puisque Descartes est en train [*mots qui manquent*] par opposition à la logique classique qui était une logique de relations explicites entre concepts. Il lance un nouveau type de logique qui est une logique des relations implicites, une logique de l'implication. Donc, il a déterminé par le , qui est une détermination, il a déterminé l'existence de ce qui pense, et l'existence de ce qui pense est déterminée comme existence de la chose pensante. Il va donc de la détermination à l'indéterminé, de la détermination à l'indéterminé et au déterminé: je suis une chose qui pense. Il fait enfilier dans sa logique des implications: je doute, je pense, je suis, je suis une chose qui pense. Il a donc découvert la zone où la substance était sujet.

Et Kant surgit.

Ce qu'affirme Descartes, c'est que l'âme et le corps sont réellement distincts. C'est plus qu'une séparation ontologique. Seulement, qu'est-ce qu'il appelle une distinction réelle, conformément à toute la tradition ? Là aussi les mots sont aussi définis qu'en science. La distinction réelle ce n'est pas la distinction entre deux choses, c'est la distinction, c'est un mode de distinction entre deux choses, c'est la distinction, c'est un mode distinction entre deux idées et représentations: deux choses sont dites réellement distinctes lorsque je peux me former l'idée de l'une, c'est-à-dire lorsque je peux me représenter l'une sans faire intervenir quoi que ce soit de l'autre. Donc la distinction réelle a pour critère les représentations. Deux choses qui sont complètement distinctes, c'est une proposition qui, à la limite, n'a pas de sens. On arrivera au niveau de la substance. -- Comtesse, toi qui connais Descartes autant que moi, après la cinquième méditation --.

Dans la seconde méditation, on ne peut absolument pas savoir si c'est le corps qui pense en moi. Descartes le dit formellement. L'âme et le corps, la pensée et l'étendue sont réellement distingués – ce qui n'est pas la même chose que réellement distincts –, comme deux substances ontologiquement séparées, ou séparables. Il ne pourra le dire qu'à la fin des méditations. A la deuxième méditation, quand il découvre le , le [*mot qui manque*] il ne peut absolument pas le dire encore, et c'est pour cela que parmi les nouveautés du texte de Descartes, il y a quelque chose sur laquelle il insiste beaucoup, et c'est cela la vraie nouveauté des méditations, même si vous n'aimez pas beaucoup Descartes, c'est que c'est le premier livre qui introduit le temps dans le discours philosophique. Là, il y a quelque chose de formidable. Ce qu'il dit dans la seconde méditation, puis ce qu'il dit dans la cinquième, il y a une temporalité qui s'est déroulée qui faisait qu'il ne pouvait pas dire dans la seconde ce qu'il dira dans la cinquième.

Ce n'est pas vrai de toutes les philosophies. Si je prends Aristote ou Platon, il y a une succession dans la lecture, mais cette succession correspond à un ordre chronologique, c'est tout. Chez Descartes, il y a l'érection d'un ordre temporel qui est constitutif de la dimension métaphysique.

En gros, pendant tout le Moyen Age, il y a eu une théorie des formes de distinction, chaque auteur créa ses formes de distinction, mais en gros il y avait trois grands types de distinctions: la distinction réelle, la distinction modale et la distinction de raison. Et si vous rappez ces trois

types de distinction aux choses mêmes, vous faites un contresens, si vous leur donnez une portée ontologique, elles n'ont pas encore de portée ontologique, elles n'ont qu'une portée représentative, à savoir: il y a distinction réelle entre A et B lorsque je peux penser A sans penser B, et B sans penser A. Vous voyez, il s'agit d'un critère de la pensée, d'un critère de la représentation. Exemple: deux choses seront réellement distinctes, et non pas véritablement distinguées, deux choses seront réellement distinctes lorsque vous pourrez former la représentation de l'une sans faire intervenir quoi que ce soit de la représentation de l'autre et réciproquement. Ce briquet est sur ce livre, est-ce qu'ils sont réellement distincts? Oui, je peux me faire une représentation du briquet sans faire intervenir quoi que ce soit de la représentation du livre, ils sont réellement distincts. Il se peut qu'ils soient aussi véritablement distingués, il suffit que je mette le briquet dans ma poche.

Entre le recto et le verso d'une feuille, il y a une distinction réelle, je peux me faire une représentation d'un côté de la feuille sans me faire la moindre représentation de l'autre. Dans les choses, recto et verso ne sont pas séparés, mais dans ma représentation recto et verso correspondent à deux représentations. Je dirais qu'il y a distinction réelle entre le recto et le verso de la feuille. Donc il peut y avoir distinction réelle entre deux choses qui ne sont pas véritablement distinguées. Deuxième type de distinction: la distinction modale. Il y a distinction modale lorsque je peux penser A, je peux me représenter A sans B, mais je ne peux pas me représenter B seul. Exemple: l'étendue et la figure. Supposons, en gros, que je peux me représenter une étendue sans figure, je ne peux pas me représenter une figure sans étendue. Je dirais que entre l'étendue et la figure, il y a une distinction modale. Là-dessus – il ne faut pas le transporter ontologiquement trop vite –, ça ne veut pas dire du tout qu'il y ait dans les choses une étendue sans figure, peut-être qu'il n'y en a pas. Vous voyez, c'est le même coup, c'est des critères de représentation.

Troisième distinction: la distinction de raison. Lorsque je me représente comme deux, deux choses qui ne font qu'un dans la représentation. En d'autres termes, la distinction de raison, c'est l'abstraction. Lorsque je distingue recto et verso de la feuille, je ne fais pas une abstraction puisque c'est donné comme deux dans ma représentation, puisqu'il y a deux représentations ; mais lorsque vous parlez d'une longueur sans largeur, si petite que soit cette longueur, là vous faites une abstraction – quand vous n'avez aucune représentation possible d'une longueur qui ne comporterait aucune largeur si petite qu'elle soit. Entre longueur et largeur, il y a donc une distinction de raison.

C'est étonnant la manière dont les gens parlent de l'abstraction, ils ne savent absolument pas ce que c'est. La philosophie a une espèce de technique et une terminologie comme les mathématiques. On emploie généralement le mot abstrait pour des choses où il n'y a aucune abstraction. Le problème de l'abstraction, c'est comment est-ce que je peux faire deux de ce qui n'existe que comme un dans ma représentation. Ce n'est pas difficile de faire deux d'une chose lorsque j'ai deux représentations, mais lorsque je dis le recto de la feuille, je ne fais aucune abstraction puisque le recto m'est donné dans une représentation qui, elle, existe. Lorsque je dis une longueur sans épaisseur, là je fais une abstraction parce que je sépare deux choses qui sont nécessairement données l'une dans l'autre dans ma représentation. Il y a bien un philosophe qui a commencé la théorie des distinctions.

Et puis les théologiens du Moyen Age, ce n'étaient pas des types qui s'occupaient de Dieu, c'est comme si vous disiez que les peintres de la Renaissance, c'est des types qui pensent Dieu – non, ils pensent aux couleurs, ils pensent aux lignes, et c'est les choses les plus bizarres qu'ils tirent du corps du Christ. Ce qu'on appelle les théologiens ce sont des gens qui sont en train d'inventer une logique, une physique, une dynamique, et un des grands trucs de la théologie du Moyen Age, c'est cette théorie des distinctions... Bon.

Jusque-là, c'est complètement indépendant de la question de savoir si les choses sont véritablement distinguées ou confondues en elles-mêmes, si bien que dans toute l'histoire du cogito, je doute, je pense, je suis, je suis une chose qui pense, Descartes peut uniquement conclure: la représentation que j'ai de ma pensée, et la représentation que j'ai d'un corps étendu, sont telles que je peux me représenter ma pensée sans rien me représenter d'une étendue; je peux me représenter une étendue sans rien me représenter de ma pensée. Ça suffit à Descartes pour dire que la pensée et l'étendue sont réellement distinctes. Il ne peut pas encore ajouter que ce n'est pas le corps qui pense en moi... [*Interruption de la bande*]

Alors il lui faudra, pour conclure de la distinction réelle entre représentation-substance à la séparation ontologique entre substances, il lui faudra passer par toute une analyse du concept de Dieu où il dit: si la distinction réelle entre représentation de substance était telle que ne lui correspondait pas une séparation véritable dans les choses, une séparation ontologique dans les choses, alors Dieu serait trompeur, Dieu nous mentirait puisque le monde serait double, Dieu serait duplex, Dieu serait plein d'une duplicité puisqu'il aurait fait deux mondes non conformes: le monde des représentations et le monde des choses. Vous voyez à quoi ça engage, philosophiquement, le fait que Dieu soit trompeur... ça impliquerait une toute nouvelle position du problème du mal. Mais si j'avais le pouvoir d'établir des distinctions réelles entre représentations sans que leur correspondent des séparations véritables entre choses, le monde serait double: il y aurait le monde de mes représentations et le monde des choses, donc Dieu ne cesserait pas de me tromper puisqu'il m'inspirerait des idées vraies et ces idées vraies, rien dans les choses ne leur correspondrait.

Pour répondre à Comtesse, je dis juste que c'est vrai que c'est une histoire de séparation ontologique, mais pas si vite... ça deviendra une affaire de séparation ontologique où Descartes pourra conclure: puisque je peux me représenter la substance pensante comme réellement distincte de la substance étendue, alors la substance pensante et la substance étendue sont ontologiquement deux substances, dès lors ce n'est pas le corps qui pense en moi. Mais avant d'être passé par [la cinquième définition?], il ne peut absolument pas le dire, il peut juste dire: je conçois la substance pensante comme réellement distincte de la substance étendue, elles sont réellement distinctes, puisque, encore une fois, être réellement distinctes c'est la même chose qu'être conçu comme réellement distinctes; sont réellement distinctes deux choses dont les représentations sont causées sans que l'une n'implique rien de l'autre. Donc il peut dire: la substance pensante et la substance étendue sont conçues comme réellement distinctes, il ne peut pas encore affirmer que ce n'est pas l'étendue qui pense en moi, que ce n'est pas le corps qui pense en moi.

La seule chose qui me paraît intéressante, c'est cette idée des relations implicites, mais Descartes n'appelle pas ça comme ça, et dès lors cette promotion d'un ordre du temps dans l'écriture

philosophique... [*bande inaudible*]. Vous allez me dire que vous comprenez tout. Qu'est-ce qu'il vient faire là, Kant? Kant veut aller plus loin. C'est forcé, par rapport à un philosophe précédent, il veut aller plus loin, seulement ce plus loin ne préexiste pas, il faut qu'il le fasse. Un des plus beaux textes de Kant c'est: qu'est-ce que s'orienter dans la pensée? Dans ce très beau texte, il développe toute une conception géographique de la pensée; il a même une nouvelle orientation : il faut aller plus loin, Descartes n'est pas allé assez loin: puisqu'il a déterminé certaines substances comme sujet, il fallait aller plus loin et rompre le lien du sujet avec la substance. Le sujet n'est pas substance. Bon.

Ça veut dire quoi? Il reprend et j'essaie de marquer les points: il dit: d'accord. C'est-à-dire que c'est une détermination active, et c'est dans ce sens que sera nommé par Kant. Ça paraît bizarre quand il dit c'est la forme de la spontanéité, mais tout se comprend si vous serrez de près la terminologie. Ça veut dire exactement: c'est une détermination – il recueille ça de Descartes –, et le accompagne chaque production de concepts. Je ne peux pas penser un concept sans y inclure le . En d'autres termes, le [*mot pas clair*] c'est le sujet de tous les concepts, ou, comme il dira, c'est l'unité de la synthèse. Donc, sur ce point, il change de vocabulaire, mais il reste d'accord avec Descartes. Pourquoi est-ce qu'il change de vocabulaire? Il fallait s'y attendre : s'il change de vocabulaire tout en restant d'accord avec Descartes, c'est qu'il aura besoin de ce vocabulaire pour le moment où il ne sera pas d'accord. Ça c'est le premier point.

Deuxième point: pour penser il faut être, en d'autres termes, il y a une relation d'implication entre la détermination et la position d'une existence indéterminée . Donc une relation d'implication entre la détermination active et la position d'une existence indéterminée . Kant le dit tout le temps: le implique – là ses mots varient souvent – un sentiment de l'existence. (Là on voit très bien la dérivation, entre Descartes et Kant il y a eu Rousseau.) Parfois il dit une conscience d'une existence indéterminée; le implique une pure conscience d'une existence indéterminée. Jusque-là, en accord avec Descartes.

Dès lors, plus de problèmes pour Descartes, et c'est lorsqu'un philosophe n'a plus de problèmes que le philosophe suivant est en train d'arriver. Il n'y a plus de problèmes pour Descartes parce qu'il tient une détermination, il tient la position d'une existence indéterminée, donc quelque chose à déterminer, et il va dire que la détermination détermine l'indéterminé. La détermination: je pense ; l'indéterminé: je suis ; la détermination détermine l'indéterminé: je suis une chose qui pense.

Là Kant dit non; c'est la naissance de la philosophie allemande – je pense à Leibniz. Il y a des objections qui sont comme des reproches. Sous les objections il y a toujours des reproches théorétiques. Leibniz disait déjà de Descartes: il va trop vite. C'est comme un jugement de goût. Kant reprend quelque chose de ça, c'est trop vite dit. Kant: d'accord, est une détermination ; d'accord, la détermination implique la position d'une existence indéterminée , mais ça ne me dit pas sous quelle forme cette existence indéterminée est déterminable, et ça Descartes s'en moque parce qu'il n'a pas vu le problème.

Je pense, je suis, d'accord. Mais je suis quoi? Descartes répondait: , puisqu'il appliquait la détermination à l'indéterminé. Tiens... ça devient très clair ce que je dis. Descartes faisait une

opération par laquelle il appliquait directement la détermination à l'existence à déterminer. Il appliquait directement le [*mot pas clair*] pour en tirer.

Kant dit : d'accord, je pense, je suis. Mais je suis quoi, qu'est-ce que je suis? Une chose qui pense? Mais de quel droit dit-il ça ? Descartes se serait mis en colère... Kant lui dit: mais vous êtes bloqué, vous avez une position d'existence indéterminée et vous prétendez la déterminer par la détermination . Vous n'avez aucun droit de faire ça. Vous avez une détermination, vous avez une position d'existence indéterminée, vous pouvez toujours tourner, vous n'avancerez pas d'un pas. Vous êtes bloqué là-dessus. Pourquoi? Parce qu'en tirer la conclusion, ça suppose – et vous n'avez pas le droit de le supposer –, ça suppose que l'existence indéterminée est déterminable comme celle d'une substance ou comme d'une chose. En latin , la chose pensante.

Kant dit, en vertu de tout ce qui précède – c'est-à-dire ce que j'ai essayé de dire la dernière fois, le changement extraordinaire de la notion de phénomène, le phénomène ne désignant plus l'apparence mais l'apparition, ce qui apparaît dans l'espace et le temps –, Kant peut maintenant nous dire que la forme sous laquelle une existence est déterminée dans les conditions de notre connaissance (ce qui se passe chez les anges, on n'en sait rien), eh bien la forme sous laquelle une existence est déterminable sous les conditions de notre connaissance, c'est la forme du temps.

Donc le est la forme de la spontanéité ou la forme de la détermination la plus universelle, mais le temps est la forme la plus universelle du déterminable. La conclusion fatale de Descartes a été de confondre l'indéterminé et le déterminable ; or la détermination ne peut porter sur l'indéterminé que comme la médiation de la forme du déterminable. En d'autres termes, je pense, je suis, la détermination doit déterminer l'existence indéterminée , mais l'existence indéterminée n'est elle-même déterminable que sous la forme du temps. C'est seulement sous la forme du temps, comme forme du déterminable, que la forme de la pensée va déterminer l'existence indéterminée

Voilà que mon existence ne peut être déterminée que comme temps. Or si le temps est la forme du déterminable, sous laquelle mon existence indéterminée peut être déterminée par le , quelle forme je reçois du déterminable? La forme que je reçois du déterminable est celle d'un phénomène dans le temps, puisque le temps est forme d'apparition des phénomènes. J'apparais et je m'apparais à moi-même dans le temps. Mais apparaître et s'apparaître à soi-même, apparaître dans le temps, c'est quoi?

Ce sont les coordonnées d'un être réceptif, c'est-à-dire passif. A savoir qui a une cause, qui n'agit pas sans aussi subir des effets. Bon, on est au bout, et c'est là que Kant va nommer le paradoxe du sens intérieur, le paradoxe du sens intime: le est une détermination active, c'est la même forme de la détermination active, mais l'existence qu'il implique, le , l'existence indéterminée que la détermination active du implique, n'est déterminable que dans le temps, c'est-à-dire comme existence d'un sujet passif qui subit toutes les modifications suivant l'ordre et le cours du temps. En d'autres termes, je ne peux pas – il y a une phrase qui est splendide, c'est la version kantienne de ce que je disais la dernière fois, à savoir que, voilà ce que dit Kant dans la *Critique de la raison pure*: C'est exactement, je ne peux pas déterminer mon existence comme celle d'un JE, mais je me représente seulement le JE – la spontanéité de mon acte de penser. Je me représente la spontanéité de mon acte de penser signifie que je me représente la

détermination active du comme la détermination qui vient déterminer mon existence, mais qui ne peut la déterminer que comme l'existence d'un être non pas actif, mais d'un être sur le temps. Voilà que c'est la ligne du temps qui sépare le du . C'est la ligne pure et vide du temps qui traverse, qui opère cette espèce de fêlure dans le je, entre un comme détermination et un comme déterminable dans le temps.

Le temps est devenu la limite de la pensée et la pensée ne cesse d'avoir à faire avec sa propre limite. C'est du dedans que la pensée est limitée. Il n'y a plus une substance étendue qui limite du dehors la substance pensante, et qui résiste à la substance pensante, mais la forme de la pensée est tout entière traversée, comme fêlée comme une assiette, elle est fêlée par la ligne du temps. Elle fait du temps la limite intérieure de la pensée elle-même, à savoir l'impensable dans la pensée.

A partir de Kant, la philosophie se donnera comme tâche de penser ce qui n'est pas pensable, au lieu de se donner comme tâche de penser ce qui est extérieur à la pensée. La véritable limite traverse et travaille la pensée du dedans.

On retrouve ce que j'avais essayé de dire la dernière fois, à savoir: on trouve une espèce de tension entre deux formes. La forme active de la spontanéité, ou si vous préférez forme de la détermination active, ou forme du concept puisque, c'est l'unité formelle de tous les concepts. Donc, d'une part forme active de la détermination, d'autre part forme intuitive ou réceptive du déterminable – le temps. Les deux sont absolument hétérogènes l'un à l'autre, et pourtant il y a une corrélation fondamentale: l'un travaille dans l'autre. C'est en elle-même que la pensée abrite ce qui résiste à la pensée.

En quoi Heidegger est-il kantien? Il y a des phrases célèbres telles que: nous ne pensons pas encore. Lorsqu'il parle du temps par rapport à la pensée, c'est en cela qu'il est kantien. La ligne directe de Kant à Heidegger, c'est vraiment le problème du temps et de son rapport à la pensée.

Le grand problème que Kant découvre, c'est quel est le rapport entre la forme de la détermination, ou de l'activité ou de la spontanéité, et d'autre part la forme de la réceptivité, ou forme du déterminable, le temps. Si je glisse un peu, je dirais non plus forme de la détermination et forme du déterminable, je dirais: deux types de déterminations hétérogènes. Vous me demanderez de quel droit je peux faire le glissement; passer de forme de la détermination: je pense, forme du déterminable, au temps – l'idée qu'il y a deux types de déterminations, ça nous reste à voir. Mais sentez que c'est à l'issue d'une série de glissements qu'il faudra justifier. A savoir les deux types de déterminations, c'est la détermination conceptuelle cette fois-ci puisque tous les concepts renvoient au ; les concepts sont des actes du, donc d'une part détermination conceptuelle, et d'autre part détermination spatio-temporelle. Les deux sont absolument hétérogènes, irréductibles, la détermination conceptuelle et la détermination spatio-temporelle sont absolument irréductibles l'une à l'autre, et pourtant elles ne cessent de correspondre l'une à l'autre de telle manière qu'à chaque concept je peux assigner les déterminations spatio-temporelles qui lui correspondent, tout comme les déterminations spatio-temporelles étant données, je peux y faire correspondre un concept. De quelle manière, c'est ce qui nous reste à voir.

Si vous m'accordez des glissements que nous définirons tout à l'heure, ça revient au même de dire que Kant pose le problème du rapport entre la forme de détermination et la forme du déterminable = le temps, et par là bouleverse l'élément de la philosophie, ou dire, à un niveau un peu plus précis, non plus le mais les concepts, non plus le temps mais les déterminations de l'espace et du temps ; il s'agit cette fois-ci du rapport entre la détermination conceptuelle et la détermination spatio-temporelle. [*Pause dans la séance*]

On part de ceci: comment expliquer que des déterminations conceptuelles et des déterminations spatio-temporelles se correspondent alors qu'elles ne sont pas du tout de la même nature ? Qu'est-ce que c'est qu'une détermination spatio-temporelle? On va voir qu'il y en a peut-être de plusieurs sortes. Kant pose la question concernant le rapport des deux types de déterminations à deux niveaux très différents. L'un de ces niveaux, on l'appellera celui de la synthèse ; l'autre de ces niveaux, il l'appellera celui du schème – et ce serait ruineux pour un lecteur de Kant de confondre la synthèse et le schème. Je dis que schème, que la synthèse, c'est une opération qui met en rapport, d'une certaine manière, détermination conceptuelle et détermination spatio-temporelle. Et voilà que la synthèse va être comme crevée, percée, va être débordée par une aventure stupéfiante qui est l'expérience du sublime. L'expérience du sublime va faire basculer toutes les synthèses. Or on ne vit que de ça. On ne vit que de synthèses, et voilà que l'expérience du sublime, à savoir l'infini de la voûte étoilée, ou bien la mer en furie...

L'autre cas, le schème, c'est un autre cas où on fait correspondre des déterminations spatio-temporelles et des déterminations conceptuelles, et là aussi il y a certaines conditions où nos schèmes éclatent, et ce sera l'étonnante expérience du symbole et du symbolisme. Or toute l'analyse du sublime, et toute l'analyse du symbole et du symbolisme – les Anglais avaient analysé le symbolisme avant lui, mais toute la nouveauté de l'analyse de Kant est évidente –, ce sera la critique du jugement, dans son dernier livre, comme si à mesure qu'il vieillit, il devenait sensible à la catastrophe. A la double catastrophe de l'écrasement du sublime, le sublime m'écrase, et l'irruption du symbole, alors toute notre terre, toute la terre de notre connaissance que nous avons construite à coups de synthèses et de schèmes se met à vaciller.

Qu'est-ce que c'est que la synthèse? C'est la synthèse de la perception. Mais ne croyez pas que ça va de soi. Je dis que c'est dès ce niveau de l'analyse de la synthèse de la perception que Kant peut être considéré comme le fondateur de la phénoménologie. A savoir de cette discipline de la philosophie qui se donne pour objet l'étude, non pas des apparences, mais des apparitions et du fait d'apparaître. Qu'est-ce que la synthèse de la perception? Tous les phénomènes sont dans l'espace et dans le temps. Il y a une diversité – à la lettre – indéfinie dans l'espace et dans le temps. Bien plus, l'espace et le temps sont eux-mêmes divers: non seulement ce sont des formes dans lesquelles la diversité se donne, mais ils nous donnent aussi une diversité proprement spatiale et temporelle – la diversité des ici et la diversité des maintenant. Tout moment du temps est un maintenant possible, tout point de l'espace est un ici possible.

Donc, non seulement il y a une diversité indéfinie dans l'espace et dans le temps, mais il y a aussi une diversité indéfinie de l'espace et du temps lui-même. Donc, pour la perception, certainement il faut que du divers me soit donné, mais si je n'avais que ce donné du divers, que cette réceptivité du divers, ça ne ferait jamais une perception. Lorsque je dis – par exemple je perçois un chapeau, je perçois un livre –, ça veut dire que je constitue dans l'espace et dans le

temps un certain espace et un certain temps. L'espace et le temps sont indéfiniment divisibles: toute portion d'espace est un espace, toute portion de temps est un temps. Donc ce n'est pas l'espace et le temps eux-mêmes qui rendent compte de l'opération par laquelle je détermine un espace et un temps. Je perçois un morceau de sucre: je perçois un complexe d'espace et de temps. Vous me direz pour l'espace très bien, je vois, il y a la forme, le grain, mais pourquoi de temps? Parce que ça fait partie de ma perception d'attendre que le sucre fonde. Quand je perçois une chose, je perçois une certaine temporalité de la chose et une certaine spatialité de la chose. Donc voilà, selon Kant, un ordre proprement logique, pas du tout chronologique, il ne dit pas qu'il faut commencer par l'un.

Il y a trois opérations qui constituent la synthèse, la synthèse opérant sur, à la fois, la diversité dans l'espace et dans le temps, et la diversité de l'espace et du temps. La synthèse consiste à limiter une diversité dans l'espace et dans le temps, et une diversité de l'espace et du temps eux-mêmes, pour dire: ça commence, ça finit, etc. Le premier aspect de la synthèse, c'est ce que Kant appelle la synthèse successive de l'appréhension des parties, à savoir: toute chose est une multiplicité et a une multiplicité de parties. Je perçois des parties, mon œil parcourt la chose. Vous me direz qu'il y a des choses assez petites pour que je les perçoive d'une fois. Oui et non, peut-être pas, ça se peut. Bien plus, si petit que soit une chose, je peux commencer par la droite ou commencer par la gauche, par le haut ou par le bas dans ma perception, ça ne prend pas beaucoup de temps, c'est une temporalité très contractée. Je fais une synthèse d'appréhension successive des parties.

Mais du coup ça se complique déjà, il faudrait distinguer deux cas – on n'a pas fini. De toutes manières, l'appréhension des parties est successive. Il y a des cas où la succession est objective – ça complique déjà. Je perçois une maison, par exemple: la forme, le fond, la perspective, la forme devient fond, etc. Il y a une espèce d'appréhension subjective. Mais je commence par la droite, ou je commence par la gauche, et je poursuis. Dans les deux cas mon appréhension est successive, mais la succession n'a de valeur que subjective. Je peux commencer par le haut ou par le bas, par la droite ou par la gauche, ce sera réversible ou rétrograde, que de la droite à la gauche et que de la gauche à la droite, je pourrais dire que c'est le mur en face de moi. La succession est dans mon appréhension, elle n'est pas dans la chose, elle n'est pas dans le phénomène.

Au contraire, vous êtes assis sur [*bande inaudible*], là aussi vous avez une succession, une appréhension successive des parties, mais la succession est objective. Lorsque la succession est objective, vous direz: je perçois un événement. Lorsque la succession est saisie comme uniquement, vous percevez une chose. On dira qu'un événement, c'est un phénomène dont l'appréhension successive des parties est telle que la succession y est objective. Au contraire, une chose, c'est telle que la succession y est seulement subjective. Donc le premier aspect de la synthèse qui consiste à déterminer les parties d'un espace et d'un temps, c'est la synthèse de l'appréhension. Par là je détermine les parties d'un espace.

Supposons que vous avez fait votre appréhension successive des parties, supposez que vous soyez dans une curieuse situation, à savoir supposez que lorsque vous arrivez [à la partie] suivante vous avez oublié la partie précédente, vous ne pourriez pas percevoir. Il faut bien qu'il y ait une opération de contraction telle que lorsque vous arrivez à la partie suivante, la partie

précédente soit conservée, sinon si vous perdez d'un côté ce que vous gagnez de l'autre, vous n'arriverez jamais à déterminer un espace et un temps. Ce second aspect de la synthèse, c'est la synthèse de la reproduction. Il faut que vous reproduisiez la partie précédente lorsque vous arrivez à la partie suivante, donc non seulement vous devez produire des parties successives, mais vous devez reproduire les précédentes par les suivantes. Les deux aspects de la synthèse renvoient à la synthèse comme acte de quoi? Ni de la réceptivité – la réceptivité c'est uniquement l'espace et le temps et ce qui apparaît dans l'espace et le temps, c'est l'intuition. Le concept, c'est autre chose. La synthèse renvoie à l'imagination, c'est l'acte d'imagination. Cet acte de l'imagination, c'est bizarre. Voyez ce qu'il veut dire: c'est que par les deux aspects, appréhension des parties et reproduction des parties, en effet je détermine un espace et un temps.

Or selon Kant, imaginer ce n'est pas fabriquer des images, ce n'est pas penser à Pierre qui n'est pas là. Imaginer, c'est déterminer un espace et un temps dans l'espace et dans le temps. Il y a bien une imagination empirique. L'imagination empirique, c'est quand Pierre n'est pas là, je pense à Pierre, ou bien j'imagine Pierre, je rêve. Mais l'imagination que Kant appellera transcendante, c'est l'acte par lequel l'imagination détermine un espace et un temps ; or elle détermine un espace et un temps par la synthèse de l'appréhension et la synthèse de la reproduction. Mais il faut encore quelque chose d'autre. Je ne suis plus dans la situation d'une diversité dans l'espace et dans le temps, ou d'une diversité de l'espace et du temps lui-même, je suis dans la situation de: un espace et un temps déterminés par la synthèse de l'imagination.

Pourtant je ne peux pas dire encore que je perçois. Pour percevoir il faut encore que cet espace et ce temps, déterminés par la synthèse, ou ce qui revient au même, ce que contient cet espace et ce temps, il faut que ce soit rapporté à une forme – à une forme de quoi? Pas à une forme d'espace ou de temps puisque la forme d'espace et de temps on l'a. Quelle autre forme? Vous voyez comme on progresse. On était partis de formes de l'espace et du temps en général, c'est la forme de l'intuition, puis l'acte de l'imagination détermine un espace, tel espace et tel temps par les deux aspects de la synthèse. Cette fois-ci, c'est une forme. Non pas la forme de l'espace et du temps, mais une forme spatio-temporelle – par exemple la forme d'une maison ou la forme d'un lion – ; or il faut encore une autre forme pour qu'il y ait perception. Il faut que cet espace et ce temps, ou que contiennent cet espace et ce temps déterminés, il faut que je les rapporte à la forme d'un objet.

A ce moment-là, ça devient difficile à comprendre. Qu'est-ce que ça veut dire, il faut que je le rapporte à la forme d'un objet? On pourrait imaginer un nombre de sensations où les données sensibles, le divers, la diversité sensible ne soient pas rapportés à une forme d'objet. C'est ma perception qui est constituée de telle manière que la diversité sensible, je la rapporte à la forme d'un objet. En d'autres termes, je ne perçois pas un objet, c'est ma perception qui présuppose la forme d'objet comme une de ses conditions, ce n'est pas quelque chose, c'est une forme vide. La forme d'objet, c'est exactement l'indice par lequel les qualités sensibles, telles que je les éprouve, sont censées renvoyer à un quelque chose. Un quelque chose quoi? Justement, un quelque chose = rien. Kant inventera la formule splendide: un quelque chose = x. Vous me direz que ce n'est pas un quelque chose = x quand je dis que c'est une table ou que c'est un lion – ce n'est pas rien – mais l'objet quelconque, l'objet = x, il ne reçoit une détermination lion, table ou briquet que par la diversité que je lui rapporte. Quand je rapporte à l'objet = x une diversité faite

de ceci: de longs poils dans le vent, un rugissement dans l'air, une course lourde, une fuite d'antilope, bon je dis que c'est un lion. Et puis je dis: tiens une souris!

Ce que je voudrais que vous compreniez c'est que de toute manière il y a un objet quelconque, l'objet = x qui est une pure forme de la perception. Je ne perçois pas des objets, et c'est ma perception qui présuppose la forme d'objet. Alors l'objet, je le spécifie, je le qualifie d'après telle diversité, tel espace et tel temps que je lui rapporte. Quand je rapporte telle diversité spatio-temporelle, quand je rapporte telle forme spatio-temporelle à l'objet = x, l'objet = x n'est plus x, je peux dire que c'est un lion ou une maison. Mais inversement, jamais je ne dirai que c'est un lion ou une maison si je ne disposais de la forme vide de l'objet = x, de l'objet quelconque, car ce n'est pas la diversité sensible et ce n'est rien dans la diversité sensible qui rend compte dans l'opération par laquelle la diversité sensible se dépasse vers quelque chose que je nomme un objet. Donc, outre la forme de l'espace et du temps (forme de l'intuition), outre la forme spatio-temporelle déterminée (synthèse de l'imagination), il me faut encore une troisième forme: la forme de l'objet quelconque tel que je rapporte à cette forme la forme spatio-temporelle, en disant : c'est ceci.

Si bien que le troisième aspect de la synthèse, après l'appréhension et la reproduction, c'est ce que Kant appelle – reconnaître. J'opère une recognition lorsque je dis: . Mais , ça implique une opération par laquelle je dépasse ce qui m'est donné, je dépasse les formes de l'espace et du temps, je dépasse les formes purement spatio-temporelles vers la forme d'un objet quelconque que la forme spatio-temporelle va déterminer comme tel ou tel objet.

Or, autant les deux premiers actes de la synthèse, appréhension et reproduction, ça renvoie à l'imagination parce que ça consiste à déterminer un espace et un temps, autant la recognition, c'est un acte de l'entendement. Pourquoi? Vous vous rappelez des concepts qui sont les représentations de l'entendement, ce sont les prédicats de l'objet quelconque, de l'objet = x. Tout objet n'est pas lion, tout objet n'est pas rouge, mais tout objet a une cause, tout objet est un, tout objet est une multiplicité de parties, etc. Les prédicats que vous pouvez attribuer à l'objet quelconque ce sont les catégories de l'entendement, ce sont les concepts de l'entendement. Donc la recognition, la forme de la recognition, la forme de l'objet quelconque, c'est non plus cette fois-ci la synthèse de l'imagination, mais l'unité de la synthèse de la... [*bande inaudible*].

C'est les trois aspects, appréhension, reproduction et recognition, qui constituent la perception sous les conditions [d'un autre de la perception?].

Une petite parenthèse. Surtout ne jamais confondre, dans le vocabulaire kantien, l'objet = x et la chose en soi. La chose en soi ça s'oppose au phénomène puisque le phénomène c'est la chose telle qu'elle apparaît, tandis que l'objet = x ne s'oppose pas du tout au phénomène, il est la référence de tout phénomène à la forme d'objet. La chose en soi est située hors de notre connaissance possible, puisque nous ne connaissons que ce qui apparaît, la forme de l'objet quelconque est au contraire une condition. La forme de l'objet = x est une condition de notre connaissance.

On recommence à zéro. J'ai l'ensemble de la synthèse: appréhension des parties successives, reproduction des parties précédentes dans les suivantes, renvoie à la forme d'un objet

quelconque. Donc j'ai rapporté une forme spatio-temporelle à une forme conceptuelle: la forme d'objet. Donc Kant se dit... recommençons par le début. On a essayé d'analyser un édifice qui sort du sol; l'édifice qui sort du sol, c'est la synthèse. Qu'est-ce qu'il y a là dessous? J'ai dit: pour percevoir un objet j'appréhende des parties successives, mais comment est-ce que je les choisis, ces parties? C'est un drôle de truc parce que c'est très variable d'après l'objet. Appréhender des parties successives ça implique, même au niveau de la perception, ça implique déjà comme une espèce d'évaluation vécue d'une unité de mesure.

Or suivant la nature des objets il n'y a pas d'unité de mesure constante. Dans la réflexion, oui; du point de vue de l'entendement, oui, j'ai bien une unité de mesure constante. Je pourrais fixer un étalon – et encore, on va voir que ce n'est même pas vrai, mais on pourrait fixer un étalon –, le mettre par exemple et dire qu'il y a tant de mètres. Mais ce n'est évidemment pas ça que Kant veut dire par appréhension successive des parties. C'est comme une espèce de mesure qualitative qui convient à l'objet. Qu'est-ce que ça veut dire? Quand je vois un arbre, je regarde, je fais mon appréhension des parties successives, je commence par le haut, puis je vais vers le bas, ou bien l'inverse, et je dis que cet arbre est bien grand comme dix hommes... Je choisis une espèce d'unité sensible pour faire mon appréhension des parties. Et puis, derrière l'arbre, il y a une montagne, et je dis qu'elle est grosse cette montagne, elle fait bien vingt arbres. Et puis je regarde le soleil et je me demande combien est-ce qu'il y a de montagnes; je ne cesse pas de changer d'unité de mesure d'après les perceptions. Il faut que mon unité de mesure soit en harmonie avec la chose à mesurer; il y a des variations très étonnantes.

Kant nous dit dans la *Critique du jugement* – il s'en garde bien avant –, il nous dit que l'acte le plus élémentaire de la synthèse de la perception présuppose un acte logique. Cette synthèse de la perception, c'est malgré tout une synthèse logique. Je dis malgré tout parce que il donne en même temps à un tout nouveau sens. Donc encore faut-il que je choisisse une unité de mesure, et cette unité de mesure elle est variable dans chaque cas par rapport à la chose à percevoir, tout comme la chose à percevoir dépend de l'unité choisie. Sous l'appréhension successive des parties, qui est une synthèse logique, bien qu'elle renvoie à l'imagination, il faut une compréhension esthétique... ça n'est plus de l'ordre de la mesure, la compréhension esthétique d'une unité de mesure telle qu'elle est supposée par la mesure... Kant est en train de découvrir une espèce de soubassement à la synthèse de l'appréhension, comment se fait une compréhension esthétique de l'unité de mesure parce que une compréhension esthétique de l'unité de mesure est présupposée par la synthèse de l'imagination dans la perception, à savoir l'appréhension d'une [évaluation d'un rythme?] L'évaluation d'un rythme qui va me permettre de dire: oui, je prends ça comme unité de mesure dans tel cas; et les rythmes sont toujours hétérogènes, on s'enfonce comme dans une espèce d'exploration.

Sous les mesures et leurs unités, il y a des rythmes qui me donnent, dans chaque cas, la compréhension esthétique de l'unité de mesure. Sous la mesure, il y a le rythme. Or la catastrophe est là. A nouveau on ne peut plus s'arrêter. On avait la synthèse, on restait sur le sol et la synthèse s'établissait sur le sol; on a voulu creuser un peu et on a découvert le phénomène de la compréhension esthétique, et on ne peut plus s'arrêter. Le rythme, c'est quelque chose qui sort du chaos, et le rythme c'est quelque chose qui peut-être bien peut revenir au chaos? Et qu'est-ce qui peut se passer? Prenons ça comme une histoire. Je regarde quelque chose et je me dis que j'ai le vertige, ou bien mon imagination vacille.

Qu'est-ce qui s'est passé? Tout d'abord je ne peux pas choisir d'unité de mesure. Je n'ai pas d'unité de mesure, ça dépasse mon unité de mesure possible. Je cherche une unité de mesure appropriée et je n'en ai pas. Chaque fois que j'en trouve une, elle est détruite. Alors je suis poussé comme par un vent dans le dos à choisir des unités de mesure de plus en plus grandes, et aucune n'est adéquate. Du coup je ne peux pas faire ma synthèse de l'appréhension. Ce que je vois est incommensurable à toute unité de mesure. Deuxième catastrophe. Dans l'affolement, je peux à la rigueur distinguer des parties, des parties complètement hétérogènes, mais quand j'arrive à la suivante tout se passe comme si j'étais frappé d'un vertige: j'oublie la précédente, je suis poussé à aller toujours plus loin et à perdre de plus en plus. Je ne peux plus ni faire ma synthèse d'appréhension ni faire ma synthèse de reproduction. Pourquoi? Parce que ce que je saisisais, ce qui frappait mes sens, c'était quelque chose qui dépasse toute possibilité de compréhension esthétique!

On a vu que la compréhension esthétique c'était – bien que Kant ne le dise pas, mais c'est à ça qu'il pense –, c'était la saisie d'un rythme comme soubassement de la mesure et de l'unité de mesure. Vous voyez l'ensemble de la synthèse de la perception: je ne peux plus appréhender les parties successives, je ne peux reproduire les parties précédentes à mesure que j'arrive aux suivantes, et enfin je ne peux plus dire ce que c'est, je ne peux plus qualifier l'objet quelconque. Toute ma structure de la perception est en train d'éclater. Pourquoi? Toute ma structure de la perception est en train d'éclater parce que nous avons vu qu'elle se fondait – non pas au sens de fondement, mais au sens de fondation –, nous avons vu que toute cette synthèse perceptive trouvait sa fondation dans la compréhension esthétique, c'est-à-dire l'évaluation d'un rythme.

Là, cette compréhension esthétique en tant qu'évaluation d'un rythme qui servirait de fondation à la mesure, donc à la synthèse de la perception, est comme compromise, noyée dans un chaos. Le sublime.

On dit de deux choses. Réponse de Kant: on dit que c'est sublime de deux choses: le sublime (on dit mathématique parce que c'est extensif), et on dit sublime dynamique (c'est un sublime intensif). Exemples: le spectacle infini de la mer calme, c'est le sublime mathématique; la voûte étoilée des cieux quand le ciel est clair, c'est le sublime mathématique. Il m'inspire un sentiment voisin du respect, c'est un sublime dynamique. Cette fois-ci l'infini de l'expansion a fait place à l'infini des forces de la matière, l'infini intensive des forces qui remplissent l'espace et le temps. Le sublime dynamique, c'est la mer qui rentre en furie, c'est l'avalanche. Cette fois-ci, c'est la terreur. Pensez à quel point Kant est au centre d'une certaine conception du romantisme allemand. Je passe les raisons pour lesquelles le sublime dynamique est plus profond que le sublime mathématique.

Mais ma deuxième question sur le sublime, c'est: quel effet ça fait sur moi? On peut avancer. Je ne peux plus appréhender les parties, je ne peux plus reproduire les parties, je ne peux plus reconnaître quelque chose, et en effet le sublime, comme dit Kant, c'est l'informe et le difforme. C'est l'infini comme bornant tout l'espace, ou l'infini comme renversant tout l'espace. Si ma synthèse de perception est supprimée, c'est parce que ma compréhension esthétique est elle-même compromise, à savoir: au lieu d'un rythme, je me trouve dans le chaos.

Tout se passe comme si l'imagination (c'est la synthèse de la perception) était poussée jusqu'à sa propre limite. Formidable : on est en train de retrouver au niveau de la faculté de l'imagination quelque chose qu'on avait trouvé au niveau de la faculté de la pensée. Ce n'est pas seulement la pensée qui est en rapport consubstantiel, rapport fondamental, avec une limite intérieure ; l'imagination est elle-même traversée par une limite qui lui est propre, et le sublime confronte l'imagination à sa propre limite. Le beau, selon Kant, ce n'est pas du tout ça ; le beau, c'est une réflexion de la forme de l'objet dans l'imagination. Le sublime, c'est lorsque l'imagination est mise en présence de sa propre limite, elle est effarée. L'ambiguïté était énorme entre le rythme et le chaos.

Je vous renvoie au texte célèbre de Paul Klee, comment le rythme sort du chaos, la manière dont le point gris saute par-dessus lui-même et organise un rythme dans le chaos. Le point gris ayant la double fonction d'être à la fois le chaos, et en même temps d'être un rythme en tant qu'il saute dynamiquement par-dessus lui-même; il va organiser le chaos et permettre le rythme. Cézanne raconte qu'on ne regarde jamais un paysage. Il regarde quelque chose et c'est le chaos absolu, le . Cézanne dit que c'est comme un éboulement de terre, un écroulement. A ce moment-là je ne fais plus qu'un avec le tableau – c'est Cézanne qui parle –, nous sommes un chaos irisé, etc. les assises géologiques... Traduit en termes kantien, c'est vraiment: je passe de la synthèse de la perception à la compréhension...

Le sublime, heureusement qu'il ne nous prend pas tout le temps, ce serait terrible; heureusement, on garde notre perception. Au moment où Kant dit que dans le sublime l'imagination est portée jusqu'à sa propre limite, et du coup elle est affolée, comme une boussole affolée, elle est en train d'imaginer ce qui ne peut pas être imaginé. Eh bien, à ce moment-là, dit Kant, dans le respect du sublime mathématique, ou dans la terreur du sublime dynamique, nous éprouvons.

En même temps que mon imagination est écrasée par sa propre limite, c'est une limite qui est comme son noyau fondateur, c'est le sans fond. Qu'est-ce que c'est que ce sans fond de l'imagination? C'est quelque chose qui fait que je découvre en moi comme une faculté plus forte que l'imagination, et c'est la faculté des idées.

**Question :** Est-ce qu'on peut dire que la musique est l'art du sublime?

**Deleuze :** Ça ne serait pas difficile. Si je pense, par commodité pour vous, en termes d'histoire de la philosophie, on distinguera les arts du beau et les arts du sublime. Or les arts du beau et les arts du sublime – vous trouverez une longue histoire là-dessus avec Schopenhauer et avec Nietzsche –, or comment est-ce qu'ils distinguent? En gros, si vous voulez, tout art repose sur une Idée; mais dans les arts du beau l'Idée est comme médiatisée, c'est-à-dire qu'elle est représentée. Il y a une représentation de l'idée. Dans le sublime, le vouloir apparaît pour lui-même. Nietzsche, tant qu'il s'en tiendra à l'origine de la tragédie, restera dans cette idée d'une prééminence de la musique sur tous les arts parce que la musique fait apparaître l'Idée comme telle, par opposition aux autres arts qui sont condamnés à la représentation.

Vous devez sentir qu'une idée, ce n'est pas de l'imagination, mais ce n'est pas non plus un concept de l'entendement, c'est encore autre [chose]. Donc il nous faut un statut très particulier pour l'idée puisque tout le jeu du sublime, c'est ceci: l'imagination est vaincue et mise en

déroute devant sa propre limite, mais la joie que nous éprouvons, c'est que se lève en nous la conscience d'une faculté supérieure, que Kant appelle la faculté supra-sensible et qui est la faculté de l'idée.

Avec Kant, on cesse de penser le problème du mal en termes d'extériorité. En très gros, dans la tradition classique on a plutôt tendance à dire que le mal, c'est la manière, le mal, c'est le corps, c'est ce qui s'oppose, c'est ce qui résiste. C'est avec Kant qu'apparaît cette idée très curieuse qui, évidemment, vient du protestantisme, de la Réforme, l'idée que le mal est la chose de l'esprit. C'est vraiment l'intérieur de l'esprit et non pas la matière comme extérieur. C'est exactement ce que j'essayais de dire avec la notion de limite chez Kant: la limite ce n'est pas quelque chose de dehors, c'est quelque chose qui travaille du dedans. Là le mal est fondamentalement lié à la spiritualité. Ce n'est pas du tout comme chez Platon où s'il y a du mal, c'est parce que les âmes tombent, et évidemment elles s'incarnent dans un corps. Avec la Réforme, on prend au sérieux le Diable ; seulement prendre au sérieux le Diable, ça peut être une opération philosophique. Le mal ce n'est pas le corps, le mal est vraiment dans la pensée en tant que pensée.

**Question :** Peux-tu donner des définitions de la causalité chez Kant ?

**Deleuze :** Il y en a plusieurs. Première définition de la causalité c'est: la causalité, c'est la faculté de faire commencer quelque chose dans l'ordre des phénomènes. C'est une définition simple qui implique deux causalités: une causalité que Kant appelle phénoménale, à savoir que les phénomènes s'enchaînent les uns avec les autres, et un phénomène fait commencer quelque chose qu'on appellera son effet, et, seconde causalité, la causalité dite libre – parce que la causalité phénoménale, c'est la causalité déterminée –, et la causalité libre, c'est la faculté de faire commencer quelque chose dans l'ordre des phénomènes à partir de quelque chose qui n'est pas soi-même posé.

Deuxième définition de la causalité, avant c'était des définitions nominales, deuxième définition: c'est le rapport entre phénomènes lorsque la succession dans leur appréhension répond à une règle objective. Exemple: le bateau qui descend le cours du fleuve. Là, la succession correspond à une règle objective par opposition à la succession dans la perception de la raison, où il n'y a pas de causalité. Je ne dirais pas que la partie droite détermine la partie gauche, tandis que dans la perception du bateau, je dirais que l'état précédent détermine l'état suivant. [*Fin de la séance*]

**Gilles Deleuze**

**Sur Kant: synthèse et temps**

**4ème séance, 4 avril 1978**

**Transcription : [WebDeleuze](#)**

Je voudrais aujourd'hui être le plus clair possible dans un problème qui est quand même compliqué. Je n'ai qu'une idée, que je voudrais développer au mieux aujourd'hui, et qui n'est pas seulement liée à l'envie d'aider certains d'entre vous en parlant de Kant précisément, mais aussi d'essayer de montrer cette espèce de développement d'un problème étonnant à travers la philosophie de Kant. Le centre de tout ce que je voudrais dire aujourd'hui c'est exactement ceci : si on s'en tient à la *Critique de la raison pure*, livre célèbre de Kant, on voit bien, quant aux thèmes qui nous occupent concernant le temps, on voit bien qu'il y a deux grandes opérations. Ce qu'il y a de commun entre ces deux grandes opérations de la connaissance - puisque la raison pure s'occupe de la connaissance -, ce qu'il y a de commun entre ces deux grandes opérations de la connaissance c'est que dans les deux cas on fera correspondre, malgré leur hétérogénéité, malgré leur différence de nature, des déterminations conceptuelles et des déterminations spatio-temporelles.

Ces deux grandes opérations par lesquelles on fait correspondre - quelles que soient les difficultés de cette correspondance, une fois dit leur hétérogénéité -, déterminations spatio-temporelles et déterminations conceptuelles, ce sont toutes les deux des opérations synthétiques. Elles sont synthétiques pour des raisons très simples, elles sont nécessairement synthétiques puisque, on l'a vu, déterminations spatio-temporelles d'une part et déterminations conceptuelles d'autre part, espace-temps et concept sont hétérogènes, donc l'acte qui les met en correspondance ne peut être qu'une synthèse d'hétérogènes. Ces deux opérations synthétiques ont un nom.

Ces deux opérations ont aussi en commun d'être des actes de l'imagination. Évidemment imagination ne veut plus dire se faire des idées, ou imaginer quelque chose, puisque Kant donne un sens fondamentalement nouveau à l'acte d'imagination puisque c'est l'acte par lequel des déterminations spatio-temporelles vont être mises en correspondance avec des déterminations conceptuelles. Vous me demanderez pourquoi est-ce qu'il appelle ça "imagination" ? Comprenez qu'il en est déjà à un niveau où il saisit l'imagination à un niveau beaucoup plus profond que dans les philosophies précédentes; l'imagination ce n'est plus la faculté par laquelle on produit des images, c'est la faculté par laquelle on détermine un espace et un temps d'une manière conforme à un concept, mais qui ne découle pas du concept est d'une autre nature que la détermination de l'espace et du temps. C'est vraiment l'imagination productrice par opposition à l'imagination reproductrice. Lorsque je dis : j'imagine mon ami Pierre, c'est de l'imagination reproductrice. Pierre, je pourrais faire autre chose que de l'imaginer, je pourrais lui dire bonjour, aller chez lui, je pourrais me le rappeler, ce qui n'est pas la même chose que l'imaginer. Imaginer mon ami Pierre c'est de l'imagination reproductrice. En revanche, déterminer un espace et un temps conformément à un concept, mais de telle manière que cette détermination ne peut pas découler

du concept lui-même, faire correspondre à un concept un espace et un temps, ça c'est l'acte de l'imagination productrice. Qu'est-ce que fait un mathématicien ou un géomètre ? Ou d'une autre manière que fait un artiste ? Ils vont faire des productions d'espace-temps.

Les deux opérations synthétiques qui établissent des mises en correspondance d'espace-temps à des concepts. Je dis que Kant leur donne des noms très stricts, et ce serait déjà très fâcheux de confondre ces deux opérations. L'une est désignée sous le nom de synthèse à proprement parler, la synthèse comme acte d'imagination productrice et l'autre - qui n'est pas moins synthétique -, Kant lui réserve un autre nom, celui de schème, un schème. C'est aussi une opération de l'imagination productrice. Un de nos problèmes, c'est quelle est la différence entre une synthèse à proprement parler et un schème. On avait vu ce qu'il y a de commun : dans les deux cas il s'agit de déterminer un espace et un temps en correspondance avec un concept.

Mais mon second problème, c'est que si on ne s'en tient pas à la *Critique de la raison pure*, si on pousse jusqu'à l'une des dernières œuvres de Kant, où Kant approfondit de plus en plus, c'est à dire si opère la confrontation de l'œuvre ultime, *Critique du jugement*, et si on voit sa réaction sur la *Critique de la raison pure*, on s'aperçoit que dans la *Critique du jugement*, Kant nous révèle une double aventure étonnante : c'est comment la synthèse, comme acte d'imagination, peut être débordée par une expérience fondamentale qui est l'expérience du sublime; donc que dans la synthèse il y a une opération d'une fragilité extrême : quelque chose qui vient du fond risque à chaque instant de [*mot pas clair*] cette opération, de la noyer. De la noyer dans une simple destruction ? Non, sans doute au profit d'une révélation d'un autre niveau qui est la révélation du sublime et que donc la synthèse d'imagination risque d'être débordée par un autre acte, ou plutôt par une autre passion, par une espèce de passion de l'imagination qui est la spectacle et l'expérience du sublime, où l'imagination vacille dans son propre fond.

De l'autre côté, c'est très curieux comme à la fois c'est génial et comme ça marche en symétrie; c'est vraiment la charnière classique-romantique. La *Critique du jugement* c'est vraiment le grand livre auquel tous les romantiques se raccrocheront. Ils l'avaient tous lu, ce sera déterminant pour tout le romantisme allemand. Mais de l'autre côté aussi, on assiste à la même aventure, mais vous une autre forme. Le schème, qui est l'autre acte de l'imagination, de même que la synthèse risque d'être débordée par quelque chose qui vient du fond de l'imagination, à savoir l'expérience du sublime, le schème - autre acte de l'imagination du point de vue de la connaissance -, risque aussi d'être débordé par quelque chose de prodigieux dont Kant, à ma connaissance, est le premier à faire l'analyse. C'est le symbolisme. De même que le sublime risque à chaque instant de déborder l'acte de la synthèse de l'imagination, l'opération du symbolisme et de la symbolisation risque à chaque instant de déborder cet autre acte de l'imagination qu'est le schème. Si bien que entre le symbolisme et le sublime, il y aura évidemment toutes sortes d'échos, comme si ils faisaient surgir une espèce de fond irréductible à la connaissance, et qui va témoigner pour autre chose en nous qu'une simple faculté de connaître. Sentez comme c'est beau.

Alors il faut passer par cette première chose plus raisonnable, plus plate : quelle est la différence entre schème et synthèse ? La dernière fois j'ai essayé de montrer ce qu'était la synthèse. La synthèse comme acte de l'imagination consiste exactement en ceci - mais je voudrais que ce soit très concret, ce qui est bien c'est qu'on est dans le monde et dans le monde il y a des phénomènes qui sont kantien; si dans le monde vous croisez un phénomène typiquement kantien, alors c'est

très bien, à ce moment-là il faut parler kantien; ce sont des phénomènes qui ne peuvent être saisis que à travers des lunettes kantienne, sinon vous passez à côté. La synthèse et le schème c'est toujours la mise en correspondance entre, d'une part des déterminations conceptuelles, et d'autre part des déterminations spatio-temporelles. Qu'est-ce qui définit la synthèse par différence avec le schème ?

La synthèse, c'est un acte de l'imagination qui opère ici et maintenant; il n'y a pas de synthèse si ce n'est pas une opération de votre imagination que vous faites ici et maintenant. Par exemple, ici et maintenant, vous voyez une diversité; ou bien ici et maintenant vous voyez une organisation de l'espace et du temps. Vous vous rappelez que cet espace et ce temps ne sont pas encore déterminés : il y a quelque chose dans l'espace et le temps. Il faut encore opérer une synthèse qui va vous donner un certain espace et un certain temps, de telle manière que vous fassiez une espèce d'isolation : si vous dites "ça c'est une table", vous avez fait une synthèse d'espace et de temps conformément à un concept. Il y a le concept table, et puis vous avez synthétisé, vous avez fait une synthèse d'une certaine diversité. Donc le principe de la synthèse c'est la reconnaissance, c'est ceci. La synthèse a pour règle le processus de reconnaissance. Dès lors c'est forcé que la synthèse opère ici et maintenant : tiens, c'est une maison. En quoi consiste la synthèse ? On l'a vu la dernière fois : appréhension successive de parties, synthèse de l'appréhension, reproduction des parties précédentes dans les parties suivantes; donc les deux aspects de la synthèse, l'appréhension et la reproduction, sont ce par quoi je détermine un espace et un temps finis. Le concept c'est la forme d'objet que je qualifie d'après le divers dont j'ai fait la synthèse : c'est une table, c'est une maison, c'est un petit chien.

Donc, dans la synthèse, j'ai bien fait correspondre une détermination d'espace et de temps et une détermination conceptuelle, la détermination de l'espace et du temps étant opérée par la synthèse d'appréhension et de reproduction, et la détermination conceptuelle renvoyant à la forme de l'objet quelconque en tant que cette forme d'objet va être déterminée par le divers sur lequel se fait la synthèse. Je dirais presque que dans la synthèse je vais de la détermination spatio-temporelle à la détermination conceptuelle et que mon point de départ est ici et maintenant. Vous voyez que, au départ, je n'ai que un concept d'objet quelconque; je n'ai que la forme d'un objet quelconque qui est la forme vide du concept, objet = x. Pourquoi est-ce un concept ? Parce que ce n'est pas du tout contenu dans la diversité sensible. Donc comme forme de concept pur je n'ai que la forme de l'objet quelconque, et la synthèse de l'imagination va faire correspondre une détermination spatio-temporelle à l'objet quelconque de telle manière que l'objet quelconque sera spécifié comme tel ou tel objet : ceci est une maison, ceci est une table.

C'est très curieux, chez Kant. Quand ça ne marche pas, il invente quelque chose qui n'existe pas, mais ça ne fait rien. Le schème. Mettez-vous dans la situation inverse. Vous avez le concept, vous partez du concept. Donc le chemin du schème ce ne sera non plus ici-maintenant, non pas ce que votre imagination productrice fait ici et maintenant, à savoir déterminer l'espace et le temps, le schème ce sera au contraire une opération que vous faites, quand vous la faites, comme valable en tout temps. "Ceci est une maison", ce n'est pas valable en tout temps. Vous vous rappelez la règle de la synthèse, c'est une règle de reconnaissance. Le schème : vous disposez d'un concept, et le problème c'est déterminer la relation spatio-temporelle qui correspond à ce concept.

La synthèse, c'est juste le contraire, c'est : vous opérez une opération spatio-temporelle et vous spécifiez le concept d'après cette détermination. Donc à l'opération valable ici et maintenant de la synthèse, va correspondre dans l'autre sens la détermination valable en tout temps du schème. Là vous avez un concept et vous cherchez la détermination spatio-temporelle qui est susceptible de lui correspondre. Ça veut dire quoi ? Quand je dis : la ligne droite est *ex aequo* en tous ses points, définition d'Euclide, j'ai comme un concept de ligne droite. Vous me direz, oui, mais c'est déjà de l'espace. Oui, c'est de l'espace, mais l'espace, mais je peux me faire un concept de l'espace. Ligne droite définie comme ligne *ex aequo* en tous ses points ça ne me donne encore aucune détermination, alors que la synthèse qui allait de l'intuition espace-temps au concept opérait par une règle de reconnaissance, le schème au contraire va opérer par une règle de production. Un concept étant donné, comment est-ce que je peux produire dans l'intuition ? C'est à dire dans l'espace et dans le temps, un objet conforme au concept. Produire dans l'espace et dans le temps, ça c'est l'opération du schème. En d'autres termes, le schème ne renvoie pas à une règle de reconnaissance, mais il renvoie à une règle de production.

La synthèse "maison", c'est la règle de reconnaissance en fonction de laquelle je dis "c'est une maison". Vous dites "c'est une maison" devant des trucs très différents. Vous faites une synthèse du donné telle que vous le rapportez à l'objet quelconque "c'est une maison". Le schème de la maison c'est très différent, ce n'est pas une règle de reconnaissance à travers des diversités quelconque. Le schème de la maison c'est une règle de production, à savoir vous pouvez vous donner un concept de maison. Je prends par exemple une définition fonctionnelle : maison = ensemble fait pour abriter les hommes, ça ne nous donne pas encore une règle de production.

Le schème de la maison, c'est ce qui vous permet de produire dans l'expérience, dans l'espace et dans le temps, quelque chose, des objets conformes au concept. Mais ça ne sort pas du concept; vous aurez beau retourner le concept dans tous les sens, l'ensemble fait pour abriter les hommes, vous n'en tirerez pas les règles de production, les règles de construction de la maison. Si vous avez la règle de production vous avez un schème. C'est très intéressant du point de vue d'une étude du jugement.

Considérez les deux jugements suivants : la ligne droite est une ligne *ex aequo* en tous ses points; vous avez là une définition logique ou conceptuelle, vous avez le concept de la droite. Si vous dites "la ligne droite est noire", vous avez une rencontre dans l'expérience, toute ligne droite n'est pas noire. La ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, c'est un type de jugement, tout à fait extraordinaire selon Kant, pourquoi ? Parce que ça ne se réduit à aucun des deux extrêmes qu'on vient de voir. Qu'est-ce que c'est le plus court chemin ? Kant nous dit que le plus court chemin c'est la règle de production d'une ligne comme droite. Si vous voulez obtenir une droite, vous prenez le plus court chemin. Ce n'est pas du tout un prédicat. Quand vous dites : la ligne droite est le plus court chemin, vous avez l'air de traiter le plus court chemin comme un attribut ou un prédicat, en fait ce n'est pas du tout un prédicat, c'est une règle de production. Le plus court chemin c'est la règle de production d'une ligne comme ligne droite dans l'espace et dans le temps. Pourquoi dans le temps ? Là vous devez comprendre pourquoi le temps est dans le coup, et même toujours plus profond que l'espace. Le plus court, vous ne pouvez pas le définir indépendamment du temps. En quoi c'est une règle de production ? Si on vous dit : vous voulez tracer une droite, très bien, prenez le plus court!

On ne comprend plus le jugement; on dit tellement de choses en ignorant qu'on les dit. Encore une fois c'est vrai historiquement que le jugement "la ligne droite est le chemin le plus court d'un point à un autre" a des implications très très précises du point de vue géométrique, à savoir que alors que la définition euclidienne ou conceptuelle de la droite c'est bien la ligne qui est *ex aequo* en tous ses points, la ligne droite comme plus court chemin d'un point à un autre, c'est une notion archimédienne, et la géométrie archimédienne a de tous autres principes que la géométrie euclidienne. La notion "la ligne droite est le plus court chemin" est un pur non-sens si vous la séparez de tout un calcul qui est une comparaison des hétérogènes.

Vous retrouvez ici le thème de la synthèse. Les hétérogènes ce n'est pas les différentes sortes de lignes, droites ou pas droites, c'est la confrontation de la courbe et de la droite. C'est le thème archimédien de l'angle minimal, du plus petit angle qui est formé par la tangente et la courbe. Le plus court chemin est une notion inséparable du calcul qu'on appelait dans l'antiquité calcul d'exhaustion dans lequel la droite et la courbe sont traitées dans une confrontation synthétique. Dès lors tracer la tangente à une courbe, ça c'est bien une règle de production. Donc c'est en ce sens que je peux dire, malgré les apparences, la ligne droite est le plus court chemin, il faut bien voir que le plus court chemin ce n'est pas un attribut de ligne et ce n'est pas étonnant puisque "le plus court" c'est une relation. Une relation ce n'est pas un attribut. Si je dis Pierre est plus petit que Paul, "plus petit" ce n'est pas un attribut de Pierre. Même Platon disait déjà que si Pierre est plus petit que Paul, il est plus grand que Jean. Une relation ce n'est pas un attribut. "Le plus court" c'est la règle à partir de laquelle je produis dans l'espace et dans le temps une ligne comme ligne droite. En d'autres termes, je fais correspondre à une détermination conceptuelle, à savoir la ligne droite définie comme *ex aequo* en tous ses points, une détermination spatio-temporelle par laquelle je peux produire autant de droites que je veux dans l'expérience.

Chez un lointain successeur de Kant, à savoir Husserl, il y a un truc comme ça qui m'intéresse aussi beaucoup, mais Husserl, je crois qu'il a laissé échapper quelque chose. Husserl nous disait : prenez deux bouts, aux deux extrémités de la chaîne, vous avez des essences pures. Par exemple le cercle, comme pure essence géométrique. Et puis, à l'autre bout, vous avez dans l'expérience des choses qui correspondent au cercle. Je peux en faire une liste ouverte : une assiette, une roue de voiture, le soleil. Je dirais, en termes techniques, que toutes ces choses de l'expérience, une roue, le soleil, une assiette, je les subsume sous le concept de cercle. Est-ce que vous ne voyez pas comme une série d'intermédiaires entre ces deux extrêmes qui auront beaucoup d'importance à partir de Kant jusque-là. Mais des notions, il faut vivre ça, l'abstrait est vécu, c'est vraiment pareil. Au moment où ça devient très très abstrait, là vous pouvez vous dire que ça concerne quelque chose de vécu. On sait déjà que cet "entre les deux" ce n'est pas un mélange, que ça va être une zone découverte par Kant.

Prenez un mot : "le rond". Je peux toujours dire que le cercle est rond. La détermination conceptuelle du cercle c'est : le lieu des points situés à égale distance d'un point commun nommé centre. Voilà la détermination conceptuelle, la détermination ou les déterminations empiriques du cercle c'est l'assiette, la roue et le soleil. Quand je dis : "oh le beau rond!" - je disais tout à l'heure que les deux extrêmes c'est la ligne droite définie conceptuellement comme *ex aequo* en tous ses points, et puis la ligne droite est noire qui est une rencontre dans l'expérience, un cas de ligne droite. Mais entre les deux, comme une région parfaitement spécifique, il y a la ligne droite est le plus court chemin.

Maintenant entre le cercle et les illustrations du cercle dans l'expérience, je dirais presque les images du cercle : l'assiette est une image de cercle, la roue est une image de cercle, mais j'ai ce truc très bizarre : un rond ! C'est très curieux de faire l'analyse logique d'un rond. Je dirais la même chose : si on va assez loin dans l'analyse du rond, on verra que c'est une règle de production; un rond c'est le tour, par exemple, non, le rond c'est ce qui permet d'en faire. Le tour c'est ce qui permet de faire rondes certaines matières. Le rond, il faut évidemment le vivre dynamiquement, comme processus dynamique; de même que la ligne droite est le plus court chemin implique une opération par laquelle la longueur d'une courbe est comparée à celle d'une droite, c'est à dire par laquelle il y a une linéarisation de la courbe, le rond implique une opération par laquelle un quelque chose de l'expérience est arrondi. C'est le processus de production du type tour qui permet de produire dans l'expérience des choses correspondants au concept de cercle.

Là où Husserl a évidemment tort, c'est lorsqu'il découvre cette sphère du rond - on vient de montrer comment rond c'est tout à fait dans le même domaine que le plus court, c'est le même domaine d'être -, Husserl a tort parce qu'il en fait des essences inexactes, comme des essences subordonnées. Ça me paraît beaucoup plus fort la direction où allait Kant, en faire précisément des actes de l'imagination productrice. Là vous voyez en quoi l'imagination productrice est plus profonde que l'imagination reproductrice. L'imagination reproductrice c'est lorsque vous pouvez imaginer des cercles, des cercles concrets; vous pouvez imaginer un cercle tracé au tableau avec une craie rouge, vous pouvez imaginer une assiette ... tout ça c'est l'imagination reproductrice. Mais le tour qui vous permet de faire des ronds, qui vous permet d'arrondir, c'est à dire de produire dans l'expérience quelque chose de conforme au concept de cercle, ça ne dépend pas du concept de cercle, ça ne découle pas du concept de cercle, c'est un schème, et ça c'est l'acte de l'imagination productrice.

Vous voyez pourquoi Kant éprouve le besoin de découvrir un terrain de l'imagination productrice par différence avec la simple imagination empirique ou reproductrice. Vous voyez la différence avec un schème et une synthèse, si vous avez compris ça j'en ai fini avec mon premier point : quelle était la différence entre les deux actes fondamentaux, dans le cadre de la connaissance : le schématisme et la synthèse.

Le schématisme, ce n'est pas un cas du jugement réfléchissement, c'est une dimension du jugement déterminant. L'histoire du jugement réfléchissant je le ferai à la demande. L'a posteriori c'est ce qui est dans l'espace et dans le temps. C'est l'assiette, la roue, le soleil. Une règle de production c'est uniquement une détermination d'espace ou de temps conforme au concept. Prenez un autre cas. Vous vous faites un concept de lion; vous pouvez le définir par genre et différence. Vous pouvez le définir comme ça, gros animal, mammifère, avec une crinière, rugissant. Vous faites un concept. Vous pouvez aussi vous faire des images de lion : un petit lion, un gros lion, un lion des sables, un lion des montagnes; vous avez vos images de lion. Qu'est-ce que ce serait le schème de lion ? Je dirais dans ce cas, pas dans tous les cas, que le concept c'est la détermination de l'espèce, ou c'est la détermination par genres et différences spécifiques. L'image dans l'expérience c'est tous les individus de cette espèce, le schème du lion c'est quelque chose qui n'est ni les exemplaires du lion... *[Interruption de l'enregistrement]*

... Il y a des rythmes spatio-temporels, il y a des allures spatio-temporelles. On parle à la fois du territoire d'un animal et du domaine d'un animal, avec ses chemins, avec les traces qu'il laisse dans son domaine, avec les heures où il fréquente tel chemin, tout ça c'est un dynamisme spatio-temporel que vous ne tirerez pas du concept. Je ne vais pas tirer du concept lion la manière dont il habite l'espace et le temps. A partir d'une dent vous pouvez tirer quelque chose du mode de vie : ça c'est un carnassier. Mais vraiment le dynamisme spatio-temporel d'une bête, ça c'est véritablement - je ne peux pas dire sa règle de production -, mais c'est quelque chose de productif, c'est la manière dont il produit dans l'expérience un domaine spatio-temporel conforme à son propre concept.

Le lion est kantien, tous les animaux sont kantien. Quel est le schème de l'araignée ? Le schème de l'araignée c'est sa toile, et sa toile c'est la manière dont elle occupe l'espace et le temps. A preuve que le concept de l'araignée, je ne sais pas comment, mais on peut se donner le concept de l'araignée; le concept de l'araignée comportera toutes les parties anatomiques et même les fonctions physiologiques de l'araignée. Donc on rencontrera ce drôle d'organe avec quoi l'araignée fait sa toile. Mais est-ce que vous pouvez en déduire ce qu'on peut appeler maintenant l'être spatio-temporel de l'araignée, et la correspondance de la toile avec le concept d'araignée, c'est à dire avec l'organisme de l'araignée. C'est très curieux parce que ça varie énormément d'après les espèces d'araignées. Il y a des cas d'araignées très extraordinaires où lorsque vous les mutilez d'une patte qui ne sert pourtant pas à la confection, elles font des toiles aberrantes par rapport à leur propre espèce, elles font une toile pathologique. Qu'est-ce qui s'est passé ? Comme si un trouble d'espace et de temps correspondait à la mutilation. Je dirais que le schème d'un animal c'est son dynamisme spatio-temporel.

Là où Kant a été déterminant, à la suite de Husserl, il y a eu toutes sortes d'expériences et je pense à une drôle d'école qui, à un moment, a eu du succès. C'était des psychologues de l'école de Würzburg, ils étaient très liés à une descendance kantienne. Ils faisaient des expériences psychologiques. Ils disaient qu'il y a trois sortes de choses : il y a la pensée qui opère par concepts, et puis il y a la perception qui saisit des choses, et au besoin il y a l'imagination qui reproduit des choses : mais ils disaient qu'il y a aussi une autre dimension à laquelle ils donnaient un nom très curieux. Ils parlaient de direction de conscience, ou même d'intention de conscience, ou même d'intention vide. Qu'est-ce que c'est une intention vide ? Je pense à un lion et me vient l'image d'un lion; je pense à un rhinocéros et je vois très bien le rhinocéros dans l'image qui me vient à l'esprit, ça c'est une intention. J'ai une intention de conscience et une image vient la remplir, l'image du rhinocéros.

Alors ils faisaient des expériences là-dessus, c'était de la psychologie de laboratoire. Ils donnaient la règle du jeu, on va bien rigoler : vous vous empêcher d'avoir une image, on vous donne un mot et vous opérez une visée qui exclut à la fois toute image, et qui pourtant n'est pas purement conceptuelle; ça donnait quoi ? Des espèces d'orientations de conscience, i.e des directions spatio-temporelles. Plus c'était abstrait et mieux c'était. C'était pour nous persuader qu'il y avait trois attitudes de conscience possibles : la conscience abstraite pensante, par exemple prolétariat, où il fallait travailler pour le prolétariat. Première réaction : prolétariat = la classe définie par ... etc. ... je dirais que c'est la définition conceptuelle du prolétariat; c'est une certaine attitude de conscience vis à vis d'un mot : à travers le mot je vise le concept. Deuxième attitude de conscience : à travers le mot prolétariat j'évoque une, un prolétaire : "ah, oui j'en ai vu

un!". Ça c'est vraiment l'attitude empirique, une image. Sartre, dans son livre "L'imaginaire" expose la troisième attitude, celle de l'expérience des types de Würzburg, et il donne des descriptions des réponses des gens; je vois une espèce de flot noir qui avance; il définissait une espèce de rythme. Arriver à saisir une attitude de conscience, une espèce des manière d'occuper l'espace et le temps : le prolétariat ça ne remplit pas l'espace et le temps comme la bourgeoisie. A ce moment-là vous avez le schème.

Ou bien une autre méthode c'était de prendre un mot vide pour vous, dont vous ne connaissez pas le sens : dans une poésie précieuse, et vous faites de la direction de conscience, vous ne faites pas une association, mais une vague direction de conscience, une espèce d'ouverture purement vécue spatio-temporelle. Comment une conscience s'orienté-t-elle à partir de la sonorité d'un mot compris ? Là vous avez toute une dimension des dynamismes spatio-temporels qui ont quelque chose de semblable aux schèmes. Les schèmes se subdivisent, mais alors que les concepts se subdivisent d'après genres et espèces, les schèmes auraient un autre mode de division. En fait quand je disais que le vrai schème du cercle c'est le tour, en fait c'est un sous-schème parce que le tour implique déjà certaines manières, le tour c'est la règle de production pour obtenir des choses dans l'expérience, mais dans ces conditions d'affinités de matériau. Dans d'autres cas, il faudra autre chose. Je ne sais pas comment on fait des roues de bicyclette?

Lorsque la phénoménologie et puis Heidegger, et puis toute sorte de psychiatres, vont définir des manières d'être dans l'espace et dans le temps, des complexes ou des blocs d'espace-temps, des blocs rythmiques. Je dis que tout ça, ça dérive de Kant. L'ethnologue construit bien des schèmes d'hommes dans la mesure où il indique des manières : une civilisation se définit entre autres par un bloc d'espace-temps, par certains rythmes spatio-temporels qui vont varier le concept d'homme. C'est évident que ce n'est pas de la même manière qu'un africain, un Américain ou un Indien vont habiter l'espace et le temps. Ce qui est intéressant c'est, lorsque dans un espace limité, on voit coexister des appartenances d'espace-temps différentes. Mais je pourrais dire également qu'un artiste opère par blocs d'espace-temps. Un artiste c'est avant tout un rythmicien. Qu'est-ce que c'est qu'un rythme ? C'est un bloc d'espace-temps, c'est un bloc spatio-temporel. Or chaque fois que vous avez un concept, vous n'avez pas encore la rythmicité des choses qui lui sont subordonnées. Un concept, à la limite, il vous donnera la mesure ou la cadence. C'est-à-dire une mesure homogène, mais la rythmicité c'est tout à fait autre chose qu'une mesure homogène, c'est tout à fait autre chose qu'une cadence.

Je passe à mon second point. Vous vous rappelez que on avait vu, par rapport à la synthèse, cette aventure du sublime. Kant s'aperçoit que la synthèse de l'imagination telle qu'elle intervient dans la connaissance, repose sur un sol d'une autre nature, à savoir que la synthèse de l'imagination dans tous ses aspects suppose une compréhension esthétique, une compréhension esthétique à la fois de la chose à mesurer et de l'unité de mesure. Comprenez bien que la compréhension esthétique ne fait pas partie de la synthèse, c'est le sol sur lequel repose la synthèse. Je dirais que ce n'est pas le fondement de la synthèse mais que c'est la fondation de la synthèse. En même temps qu'il découvre ce sol, il découvre l'extraordinaire viabilité de ce sol. Il ne découvre pas ce sol sans voir que ce sol est [*mot pas clair*].

Pourquoi ? Parce que ce sur quoi repose la synthèse est fondamentalement fragile, que la compréhension esthétique de l'unité de mesure, supposée par toute mesure effective, peut à

chaque instant être débordée, c'est à dire que, du sol de la synthèse risque constamment de jaillir une espèce de poussée venue d'un sous-sol, et ce sous-sol va faire craquer la synthèse. Car la synthèse repose sur la compréhension esthétique de l'unité de mesure, compréhension esthétique qui est irréductible aux opérations de la connaissance. Pourquoi est-ce très fragile ? Parce que à chaque instant il y a des types de phénomènes dans l'espace et dans le temps qui risquent de bouleverser la compréhension esthétique de l'unité de la mesure, et c'est le sublime, là où l'imagination se trouve devant sa limite. Elle est confrontée à sa propre limite, elle ne peut plus se mettre au service des concepts de l'entendement. Se mettre au service des concepts de l'entendement c'est déterminer l'espace et le temps conformément aux concepts de l'entendement, et là elle ne peut plus : l'imagination se trouve bloquée devant sa propre limite : l'océan immense, les cieux infinis, tout ça la bouleverse, elle découvre sa propre impuissance, elle se met à bégayer.

Et c'est donc en même temps qu'est découvert le sol de la synthèse, à savoir la compréhension esthétique, et le sous-sol de la synthèse, à savoir le sublime en tant qu'il renverse le sol. Mais consolation ; au moment où l'imagination se trouve impuissante, ne peut plus se mettre au service de l'entendement, elle nous fait découvrir en nous une faculté plus belle encore qui est comme la faculté de l'infini. Si bien qu'au moment où nous avons de la peine pour notre imagination et souffrons avec elle, puisqu'elle est devenue impuissante, s'éveille en nous une nouvelle faculté, la faculté du suprasensible. Quand la tempête s'est apaisée, quand l'avalanche est finie, je retrouve mes synthèses mais un moment l'horizon de la connaissance aura été traversé par quelque chose qui venait d'ailleurs, c'était l'éruption du sublime qui n'est pas objet de connaissance.

Il faut se mettre à la place de Kant, mettons qu'il ait trouvé tout ça. Il se dit que le schème, il faudrait qu'il y ait un truc analogue. Le schème c'est aussi une opération de la connaissance, on a vu son rapport avec la synthèse; il faudrait aussi que le schème décrive sa propre limite et que quelque chose le déborde. Il faudrait quelque chose de différent, que ce soit une autre aventure. Il n'y a pas de raison de traiter la philosophie d'une autre manière que l'art ou la science. Des différences il y en a mais elles ne sont pas au niveau qu'on croit.

Voilà le schéma du schème : Je fais un gros rond blanc en haut et je mets A de côté. Pour expliquer: ce gros rond blanc appelé A c'est le concept de a. Concept de a. Verticalement, je fais une ligne en pointillés, surtout en pointillés, garnie d'une flèche au bout, et au bout de la flèche, en dessous, je mets a. Je m'explique, mais pour ceux qui veulent le schéma complet : de a qui est en dessous de la fin de ma flèche, je fais un trait plein cette fois-ci, une irradiation de petites fléchettes, et sous chacune des petites fléchettes, je mets a', a'', a'''. Le grand A c'est concept de a. Au bout de ma flèche en pointillés, j'ai a, c'est le schème de A, à savoir la détermination spatio-temporelle A. Si je prends un exemple : A, concept de cercle, a le rond ou le schème du cercle, c'est à dire la règle de production. Ensuite a', a'', a''', c'est les choses empiriques qui sont conformes au schème, et ramenées par le schème au concept. Donc a' = assiette, a'' = roue, a''' = soleil, dans notre exemple précédent.

Pourquoi est-ce que la flèche qui va du concept au schème était en pointillés ? Précisément pour indiquer subtilement que le symbole qu'il oppose ou qu'il distingue explicitement du schème dans la *Critique du jugement*, et c'est parmi les pages les plus admirables de Kant. Et bien ça va

se compliquer et voici les deux schémas. A = concept. a = schème du concept, c'est à dire déterminations spatio-temporelles. B, flèche en pointillés et b. Il nous faut ça pour faire un schème. Je donne les exemples. Premier exemple : A = le soleil. a = se lever (détermination spatio-temporelle). Mettons que ce soit l'auto-schème du concept. B, la vertu du concept, b : schème ou intuition = x ? Deuxième exemple : A = le soleil. a = se coucher. Vous voyez que c'est deux sous-schémas, se lever et se coucher j'aurais pu les prendre dans un seul schème. B = la mort. b = intuition = x de la mort.

Troisième exemple : A = moulin. a = un type de moulin qui implique un certain espace-temps, c'est à dire pas le schème général de moulin, mais un certain schème correspondant à une catégorie de moulins = moulin a bras. B = constitution despotique. b : : intuition = ? = x.

J'ai deux remarques à faire si vous comprenez ces exemples. Il y aura symbolisation lorsque vous vous servez du schème ou de l'intuition a, non pas par rapport au concept correspondant A, mais par rapport au concept tout à fait différent B pour lequel vous n'avez pas d'intuition de schème. A ce moment-là le schème cesse d'être une règle de production par rapport à son concept, et devient une règle de réflexion par rapport à l'autre concept. Si bien que vous avez l'enchaînement kantien : la synthèse renvoie à une règle de recognition, le schème renvoie à des règles de production, le symbole renvoie à des règles de réflexion.

Pourquoi est-ce que je n'ai pas d'intuition correspondant au concept ? Deux cas possibles : ou bien parce que je ne l'ai pas en fait, parce que je manque des connaissances nécessaires, mais je pourrais l'avoir, je pourrais former un schème du concept B, tout simplement je n'en ai pas les moyens. Ou bien en vertu de la nature spéciale de ce concept. [*Fin de la transcription*]