

Gilles Deleuze

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

5ème séance, 13 décembre 1983 (cours 49)

Transcription : [La voix de Deleuze](#), Tatiana Andreeva/M. Manifacier (1ère partie), Patrice Perena (2ème partie) et Daniel Rayburn (3ème partie) ; révisions supplémentaires à la transcription et l'horodatage, Charles J. Stivale

Partie 1

Comme la dernière fois, on s'est presque arrangé sur ces distributions de matières de travail et, j'aimerais bien que, après les vacances de Noël, ça se forme, ça se forme, c'est-à-dire, de toute manière, je vais vous faire de plus en plus de philosophie, un peu -- comment dirais-je ? -- je ne voudrais pas être trop sommaire, mais un peu sommaire, pour que... [Deleuze ne termine pas la phrase] On fait un retour à la philosophie, cette année, comme ça ! Je veux dire que je voudrais que vous lisiez vraiment du Platon, je voudrais que vous lisiez ou relisiez Nietzsche, tout ça, ça ne peut vous faire que beaucoup de bien, hein ?

Alors là, quelqu'un vient de me passer une note notamment, je considère, que cette note, elle est très bonne, mais c'est presque votre travail dont j'aurai besoin [1 :00] éventuellement. Alors, quant à cette note, sans même que les autres soient très au courant, vous semblez donc vous intéresser, par exemple -- je prends cet exemple parce qu'il peut valoir pour tout le monde -- vous semblez vous intéresser non seulement à Kant, mais à un point très précis de, des conceptions kantiennes. A savoir : vous vous intéressez à la question du Monde chez Kant et à la manière dont Kant essaie de montrer que du Monde lui-même, et à propos du Monde, on peut tenir des propositions dites antinomiques. Et là, votre problème -- et c'est très bien, ça rentre bien dans notre cadre -- et votre problème, c'est : [Pause] est-ce que dans ce cas, où le Monde est l'objet de propositions antinomiques, [2 :00] mettons en gros, si vous préférez pour le moment, de propositions contradictoires, est-ce que dès lors l'histoire du Monde n'est pas un cas de narration falsifiante ?

Alors je trouve la question intéressante, et je me dis, bon, ben, si vous avez cette idée, il faut aller voir. Kant, on aura l'occasion d'en parler. Il faut se dire que la théorie du Monde, elle ne part pas d'elle-même. D'abord, il y a trois choses dont... qu'il ne veut pas séparer : c'est le Monde, mais aussi le Moi et Dieu. [Pause] Et pourquoi il ne veut pas les séparer ? C'est parce que, selon lui, voilà -- et cela va être un grand apport du Kantisme, une espèce de nouveauté très radicale du Kantisme -- c'est que le Moi, le Monde et Dieu sont, en tout cas, inséparables [3 :00] d'« illusions ». Alors les antinomies, dans le cas du Monde, ce n'est qu'un cas d'illusion. Il y a aussi des illusions du Moi, il y a des illusions de Dieu, et il y a des illusions de Monde. [Pause]

Qu'est-ce qu'il y a d'étonnant là-dedans ? Je veux dire, où est la richesse de l'idée ? Il s'agit, toujours, quand vous lisez un philosophe -- tout comme lorsque vous lisez un poète, -- c'est votre

affaire d'en extraire la beauté puisque c'est... c'est des choses, c'est comme du minerai, quoi... c'est... ou parfois c'est plus subtil encore que du minerai. Mais, lire ou comprendre, c'est toujours véritablement une extraction, hein, et pire, c'est tout ce que vous voulez, c'est une extraction, c'est une absorption, c'est du cannibalisme, c'est... vous vous en faites quelque chose [4 :00] qui devient vôtre, tout ça, bon. Eh bien, quand vous lisez de la philosophie, il faut, il faut aussi le traiter comme ça ! Qu'est-ce que, qu'est-ce qu'il y a là-dessous, toujours ? Et pourquoi est-ce qu'il ne nous l'a pas dit, ce qu'il y avait là-dessous ? Encore une fois, comprenez : par définition, lorsqu'on écrit quelque chose, on ne peut pas en même temps expliquer ce qu'il y a là-dessous. C'est donc au lecteur de trouver.

Or, qu'est-ce qu'il y a là-dessous ? Il y a quand même une idée très, très formidable. Je dirais, c'est l'idée que le Moi, le Monde, et Dieu, c'est des idées de la Raison. Pour Kant, bon, bien, on voit tout de suite, je n'ai pas besoin d'expliquer en quoi, en quoi ça peut se dire, au moins, que le Moi, le Monde, et Dieu sont des idées de la Raison. Et voilà que Kant nous dit : les idées de la raison sont inséparables d'illusions qu'elles engendrent. Qu'est-ce qu'il y a de bizarre à dire ça ? Ben, ben, on le sent tout de suite. [5 :00] Prenez avant, avant Kant, généralement les gens, ils nous disaient toujours, ou plutôt, vous savez, vous vous faites des illusions, mais convoquez la raison, appelez au secours la raison pour dissiper les illusions. Là, ça resterait compréhensible ; ça, on nous l'a dit de mille part. Je ne veux pas dire que ceux qui nous le disaient, étaient des auteurs simples, mais enfin on nous l'a dit de mille part.

Et, on a un auteur, peu importe son nom, bon, il se trouve qu'il s'appelle Kant -- j'allais dire peu importe sa date, sûrement pas -- pourquoi est-ce que c'est à ce moment-là que retentit une proposition aussi étrange que celle-ci ? Non plus appeler à vous la raison pour dissiper les illusions dont vous allez être victimes, mais [6 :00] : méfiez-vous des illusions que la Raison en tant que Raison engendre. Je fais appel à votre cœur. Rendez-vous compte, mais qu'est-ce que c'est que cette histoire, qu'est-ce que c'est ? Je veux dire, c'est comme ça qu'il faut lire la philosophie. C'est comme un roman, quoi ; c'est comme, ça se distingue des romans par d'autres caractères mais c'est, voilà... mais qu'est-ce que c'est ?

Voilà un homme, en tant que philosophe, qui vient vous dire, : non plus dissipez les illusions dont vous êtes victimes à l'aide de la Raison, mais vient vous dire [Pause] : la Raison dans sa vigilance, la Raison en tant que Raison, la Raison en tant que Raison droite, engendre des [7 :00] illusions dans lesquelles vous tombez nécessairement. [Pause] On peut appeler ça une fantastique révolution. [Pause] Alors, est-ce que ça veut dire : soyez contre la Raison ? Non, il y en a d'autres qui pourront en tirer cette conséquence, Kant pas du tout. Ces illusions sont inévitables, mais vous devez en prendre conscience, à charge pour lui de donner un certain statut de l'illusion. Bon, très bien.

Si on se dit, mais, alors voilà ce qu'il fallait faire, si vous voulez ; il ne suffit jamais quand un philosophe -- et là, j'ai déjà commencé ce dont je veux parler aujourd'hui -- il ne suffit jamais, quand un philosophe veut lire -- pas plus que quand un [8 :00] poète ou quand un n'importe qui -- il ne suffit jamais de lire la lettre du texte, et même de comprendre cette lettre. C'est vrai que la lettre est morte, c'est vrai que la lettre est morte, tant que vous n'avez pas saisi quelque chose -- appelons-le pour le moment, de l'ordre de l'affectif. Ce que j'appelle de l'ordre de l'affectif,

c'est l'étrangeté, une espèce d'étrangeté -- il faudra se demander ce que signifie une telle étrangeté -- l'étrangeté sous-jacente à des propositions philosophiques.

Que c'est bizarre, hein, et d'où vient cette idée ? D'où peut venir cette idée que la Raison engendre des illusions ? Que la Raison dans son..., [9 :00] dans sa vigilance, encore une fois... Ce n'est pas le sommeil de la Raison qui engendre des monstres. C'est la vigilance de la Raison qui engendre des hallucinations, des illusions. Il va de soi que tout le problème de la vérité en est bousculé. Si je me demande, d'où ça vient, ça sera encore une confirmation pour notre recherche, mais on n'a pas à avoir ce problème -- si, je peux là, pourquoi pas, mais ça ne m'avancera même pas, puisque ça vous est égal, vous ne perdez pas le fil, hein ? -- Eh ben, eh ben si on se demande d'où ça vient cette idée, des illusions de la Raison, [Pause] [10 :00] on verra que ça vient d'une nouvelle conception du temps. C'est une nouvelle conception du temps. [Pause] C'est parce que Kant se fait et impose une nouvelle conception du temps que, dès lors, la Raison ne peut plus être considérée, ne pourra plus être considérée comme la simple garantie [Pause] ou comme la simple dénonciation des illusions, mais comme elle-même génératrice d'illusions. [Pause]

Et l'illusion comme illusion de la Raison, comme illusion engendrée par la Raison, c'est quoi ? C'est avant tout l'illusion comme engendrée par la Raison, c'est, [11 :00] je dirais, c'est ce que, bien plus tard, la phénoménologie devait appeler : l'horizon, [Pause] l'horizon. Le Monde, le Moi, Dieu sont trois formes de l'horizon et par-là même, inséparables. Les illusions, c'est toujours les illusions de l'horizon. Voilà que tout le réel est plongé, tout le réel implique un horizon, mais cet horizon, il se confond avec les illusions de la Raison. Alors, en effet, ce n'est pas faux votre point de vue, dire que mais nous sommes en plein dans une narration falsifiante. Kant, il ne peut pas dire ça, il ne dira jamais ça. [12 :00] Il dira qu'il ne faut pas dissiper l'illusion, mais en prendre conscience en tant que telle, c'est-à-dire « en tant que telle », ça veut dire quoi, prendre conscience de l'illusion en tant que telle ? En tant qu'elle est engendrée par la Raison. Le Moi, le Monde et Dieu sont les trois illusions que la Raison engendre.

Et, pourquoi je dis -- mais ça ne vous ennuie pas que je commence par-là plutôt que relier à ... je voudrais, là alors en finir puisqu'on est lancé avec ça, je voudrais reprendre un point -- Il y a quelques années, j'avais essayé -- oh, il y a longtemps, j'ai l'impression qu'on était encore à Vincennes, et comme en ce moment, je m'en réoccupe, je voudrais bien en retirer à nouveau... voilà, surtout que c'est pleinement... -- je n'arrivais pas avec l'idée de parler de Kant, c'est à cause de la note qu'on m'a passée, mais j'arrivais avec l'idée de vous parler -- enfin, vous parler -- de la manière de faire la lecture des philosophes. [13 :00] Car, encore une fois -- et vous allez voir en quoi ça se rattache pleinement à notre sujet -- voilà en gros tout le thème sur lequel je voudrais tourner aujourd'hui.

C'est qu'on ne comprend pas du tout ce que c'est que la philosophie quand on la définit simplement comme un art ou une discipline des concepts, et pourtant elle est cela. [Pause] C'est par là que je me raccroche à ce que l'on disait la dernière fois sur Nietzsche, mais la philosophie, c'est bien autre chose, parce qu'un concept -- si vous traitez un concept tout seul, bon, ben, ça n'a pas grand intérêt ; c'est satisfaisant pour l'intelligence et puis voilà, et encore il faut aimer faire ça -- mais, à mon avis, jamais les concepts [14 :00] n'ont été séparables de deux autres choses, et ces deux autres choses, il faut les appeler -- ne serait-ce que pour l'harmonie de la comparaison -- il faut les appeler des « affects » et des « percepts ». [Pause] Et un concept, c'est

zéro, mais zéro, zéro, zéro, si ça ne change pas la nature de vos affects, premièrement, et deuxièmement, si ça ne vous apporte pas de nouveaux percepts.

Qu'est-ce que ça veut dire ? On aura l'occasion de le revoir. [Pause] Et sentez que c'est très nietzschéen, là. On aura l'occasion de le revoir parce que, [15 :00] mettons, un concept, supposons, c'est quelque chose d'intelligible, c'est une intelligibilité. Je dis : tout concept doit être référé à un affect, et à tout concept, il faut demander, quels nouveaux affects m'apportes-tu ? [Pause] Mais, ce ne serait rien, ça encore, et vous verrez, il faut -- seulement il ne le dit pas, vous avez un concept, bon, il ne le dit pas, les nouveaux affects qu'il apporte -- c'est à vous ! Les concepts, ils sont de différentes sortes, ils peuvent être scientifiques, ils peuvent être philosophiques. Bon, je n'entre pas dans la question quelle différence il y a, mettons, voilà, mais de toute manière, même quand c'est des concepts scientifiques, [Pause] [16 :00] tant que nous ne savons pas ce que ça change dans nos affects, on n'a pas encore compris le sens du concept.

Je dirais, qu'est-ce que c'est la question, si je reprenais la question du sens ? Qu'est-ce ça veut dire le sens, le sens d'une proposition ? Pour trouver le sens d'une proposition, à mon avis, il faut d'abord la ramener à un concept, ou il faut désigner le concept dont elle dépend, [Pause] et ensuite, il faut découvrir deux choses : à quels affects ce concept est lié ? [Pause] Et qu'est-ce que ce concept me fait percevoir ? Sous-entendu, que je ne percevais pas avant de cette façon. [17 :00] En d'autres termes, tout concept est inséparable d'un affect et d'un percept, ou de plusieurs.

Je veux dire : ce que vous êtes en droit de demander à la philosophie, si la philosophie vous intéresse, c'est que, lorsque l'on vous propose -- ou ce que vous êtes en droit de demander à la science également -- c'est de vous donner, de vous inspirer de nouveaux affects, car de toute manière, elle le fera, même si vous ne le savez pas, ou mieux le savoir -- et vous faire *percevoir* de nouvelles choses, vous inspirer de nouveaux affects -- Là, je voudrais prendre des formules, des formules très fréquentes chez certains philosophes -- c'est : augmenter, finalement, c'est augmenter votre puissance d'exister. J'emploie là, comme [18 :00] un terme qui serait commun à Nietzsche et à Spinoza, ou du moins modifier, modifier votre puissance d'exister.

Sûrement vous pouvez vous décaler, pour laisser, hein, non ? [*Il s'agit du manque de places et d'espace dans la salle*] Ce n'est pas possible ? [*Longue pause pendant que les étudiants se déplacent*] [19 :00] -- Si bien que j'arriverais presque à une définition très, très bizarre, d'apparence très bizarre du concept, vous savez ? C'est curieux, je me retrouve en train... --

Un étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Quoi ? [Pause] Ah ! Voilà, la salle est pleine. C'est bien, elle ne peut plus recevoir de personnes, [Pause] hein, bon, [Pause] [20 :00] vous la fermez, alors, la porte ? Il faut mettre un écriteau, c'est plein, quoi, comme au cinéma... Bon ben voilà... [*Deleuze se parle en chuchotant*] J'avais de l'inspiration, je n'ai plus d'inspiration... [Pause]

Donc, vous voyez, vous comprenez, je vous en supplie, essayez ... -- Un concept, ce serait un quelque chose qui modifie... [21 :00] [*Pause, bruits divers, quelques étudiants disent, "chut", "taisez-vous"*] Ben, vous savez, hein, moi, bon sang, je l'ai déjà dit mille fois pourquoi je ne

pouvais pas souhaiter une salle plus grande. Je sais que tout le monde est mal ici. Quand c'est plein, c'est plein, et puis tant pis. Je ne peux pas, je ne peux pas, je le répète une fois de plus, je ne veux pas aller en amphithéâtre. Bon, je n'irai pas en amphithéâtre pour une raison très simple, que je répète pour la dixième fois, mais il y en avait qui n'étaient pas là, les autres années : si je vais en amphithéâtre, je suis foutu, c'est-à-dire ce que je souhaite depuis des années et arrive parfois à obtenir et à sauver, à savoir la possibilité que n'importe qui intervienne et dise quelque chose, la possibilité que je sois interrompu, même si ça me gêne, tout ça disparaît en amphithéâtre. Mon rêve, je ne l'ai jamais caché, [22 :00] c'est vraiment, et c'est un rêve qui me paraît humain, c'est vraiment de pouvoir faire cours, devant cinquante personnes. Il n'est pas question que je les choisisse ; je ne ferai pas de fermeture. Mais tout le monde ici sait bien que, ou bien je fais un numéro de clown, ce que je fais depuis plus de dix ans, ou bien, un jour, un jour, je me dis ça, j'aurai les conditions de travail, et que les conditions de travail, ce n'est pas être en amphithéâtre, c'est travailler avec cinquante types au maximum. Alors, à cet égard, il ne faut pas que ceux qui sont mal m'en veuillent le moins ... [*Interruption de l'enregistrement*] [22 :38]

... Tout est fini, tout est fini. À ce moment-là, je vous ferais un cours, je vous ferais un cours, voilà, tout fait. Et encore vous ne savez pas à quel point un cours, ça peut être, vous ne savez pas ce que ça peut être, hein ? Mais, je vous l'apprendrais à ce moment-là, ce que ça peut être. C'est pour ça que je [23 :00] tiens à cette salle, ce n'est pas par sadisme que je m'enferme ici.

Alors, ce que je demande comme convention, c'est que... -- je sais que c'est injuste -- je ne vois pas, il n'y a pas pour moi d'autres moyens de travailler, et encore une fois, déjà, moi je trouve que les conditions où je suis dans une salle, petite, sont déjà lamentables. Il me faudrait, il me faudrait ce que l'on appelle, en effet, dans les autres pays, un séminaire, c'est-à-dire, trente, trente, quarante types avec qui je travaillerais à ce moment-là. Ça me ferait faire à moi des progrès très considérables. En enseignant ici, dans les conditions où j'enseigne, ça continue à me faire faire des progrès pour moi. Donc, j'espère que ça en fait faire à ceux qui viennent, mais je sais que en amphithéâtre, je n'ai plus rien à foutre, absolument plus rien, ça ne me fera pas faire des progrès, pas le moindre progrès dans ma recherche. [24 :00] L'amphithéâtre et la recherche sont deux choses qui s'opposent. Si je prétends vous donner, et je trouve que c'est un peu de mon honneur -- je ne suis pas le seul, généralement les profs font ça ; si on enseigne, c'est ça -- si je prétends vous tenir au courant ou vous parler d'un état de recherche dans lequel je suis et je ne vois pas sinon pourquoi je ferais des cours, si c'était pour vous raconter des choses déjà toutes faites, eh bien, je ne peux pas le faire en amphithéâtre, je ne peux pas, ce n'est pas, ce n'est pas faisable. Tout ceci pour donner une justification à ceux qui s'étonnent -- mais il y en a eu tous les ans pour s'étonner -- de cette situation, de cette situation. Mais pour moi, elle est vitale, voyez, elle est... Je suis aussi mal que vous, accordez-le-moi, mais elle est vitale, je ne peux pas, je ne peux pas aller dans une salle plus grande, encore une fois, parce que ce n'est pas le même [25 :00] travail, et ça n'a rien à voir...

Alors j'essaie de dire -- oui, je reviens à cette histoire -- vous comprenez. Les concepts dont je dis : tant que vous n'avez pas trouvé quelles affections leur sont liées, quels affects leur sont liés, en quoi et de quelles manières ils vous affectent et en quoi et qu'est-ce qu'ils vous font percevoir, c'est ça les deux problèmes. [*Pause*] En d'autres termes, pour parler tout simple, il faut que votre manière de sentir en soit changée, même sur des points minuscules. Il faut que

vous voyiez des choses, que... mais que vous voyiez au sens de la perception, des choses que, avant, vous ne voyiez pas. [26 :00]

Je veux dire en ce sens, que tout concept est quoi ? Pulmonaire et visionnaire, hein ? Enfin je trouverai un mot meilleur, c'est-à-dire qu'il est inséparable d'affects et de percepts. Et les Anglais, les Anglais, ils ont vu ça très bien. James, par exemple, le frère de Henry, William James, proposait une philosophie qui réellement se taillerait sur des percepts et il disait : pas de concept sans percept. [*Il faut noter que les deux James sont Américains*] Bien plus, il disait les concepts, lui il disait que ça ne l'intéressait même pas. Ce qu'il lui fallait, c'était de nouveaux percepts, de nouvelles manières de percevoir. Or moi, je crois qu'il y a plutôt une trinité concept-affect-percept qui est fondamentale. Mais un concept, c'est une intelligibilité [27 :00] qui ne prend son sens [*Pause*] que par les affects auxquels il est lié en tant que concept [*Pause*] et les percepts, les nouveaux percepts qu'il nous donne. [*La trinité à laquelle se réfère Deleuze ici constitue les principes de sa dernière collaboration avec Guattari, Qu'est-ce que la philosophie ? (Paris : Minuit, 1991)*]

Un auteur comme Bergson, aussi, a énormément, énormément insisté quand même sur ceci : un concept, c'est une nouvelle manière de découper le monde. Dans un concept, vous rassemblez des choses qui jusqu'alors, étaient, étaient désunies, étaient étrangères les unes aux autres, et au contraire et en même temps, vous en séparez qui jusque-là étaient réunies. Si vous sentez une nécessité de réunir ce que l'on a séparé jusqu'à vous et de séparer ce que l'on a réuni jusqu'à vous, à ce moment-là vous pouvez vous dire : je tiens un concept. C'est-à-dire que vous induisez une nouvelle manière de percevoir, [28 :00] vous faites voir quelque chose, mais de même, un concept, ce n'est pas innocent. [*Pause*] Ça modifie une puissance d'exister ; ça peut la diminuer, ça peut l'augmenter. [*Pause*] C'est ça un affect. Un affect, c'est une variation de la puissance d'exister, c'est une variation de la force d'exister. [*Pause*] Donc la véritable trinité philosophique, c'est le concept, l'affect, le percept. [*Pause*]

Alors, je reviens un tout petit peu à Kant. D'où ça vient ? Vous comprenez, quelqu'un qui nous dit : mais [29 :00] vous pensiez jusque-là que la Raison allait vous aider à combattre les illusions, les illusions venant des sens. C'est un certain découpage. Il y avait les illusions, je schématise, mais c'était un certain découpage. Il y avait les illusions venant des sens, et puis il y avait [*Pause*] la Raison qui allait dissiper les illusions. En dissipant les illusions, ben, la Raison, elle augmente notre force d'exister, notre puissance d'exister, et elle nous fait percevoir les choses, les choses telles qu'elles sont. Tout ça est très cohérent. Vous aviez un système. Et voilà que Kant, pour des raisons, mais quelles raisons, quelles raisons avait-il ? Il faut de graves raisons, parce que l'on ne peut pas lancer ces choses-là comme ça, n'importe comment. Vous vous rendez compte ? Quelle responsabilité ! [30 :00] Enfin, ce n'est pas très grave tout ça, mais, hein, il faut bien avoir des raisons pour bouleverser les choses à ce point-là. Ce n'est pas pour rigoler ! Il nous dit, eh ben non : c'est la Raison dans sa vigilance qui engendre les illusions. [*Pause*] Il change tout, mais alors on ne va pas percevoir le monde de la même manière. On ne va pas être affecté de la même manière ; son changement de concept renvoie à de nouveaux affects et de nouveaux percepts, et je dis, sans encore m'expliquer sur le pourquoi, eh bien oui, c'est avec Kant que pour la première fois, on va percevoir l'horizon. Jusque-là, l'horizon, ça n'intéressait pas tellement les philosophes. Avec Kant, [31 :00] tout ce qui apparaît dans l'expérience est rapporté à un horizon. [*Pause*] Il y a un horizon, bon.

On dira : un horizon, mais qu'est-ce que ça veut dire ? Ben... Alors, il y a quelques années, je me souviens, là je... pour en finir -- comme on est lancé là-dessus, mais on va retomber sur nos pieds, c'est-à-dire sur le point où l'on en était la dernière fois -- j'avais dit, il me semble qu'on était encore à Vincennes, c'est-à-dire, j'avais essayé de trouver une formule pour résumer l'extraordinaire nouveauté de Kant, des espèces de formules, des formules venant d'ailleurs, pour dire, bien oui, on pourrait présenter la grande nouveauté du Kantisme sous ces quatre ou cinq grandes formules venues d'ailleurs, pour nous faire comprendre précisément en quoi concept et affect [32 :00] et percept sont fondamentalement liés. [Pause] *[Les formules que Deleuze développe à partir de Kant se trouve dans le séminaire sur Kant, surtout le 14 et le 21 mars 1978 ; voir aussi Critique et clinique (Paris : Minuit, 1993) « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », pp. 40-49]*

Je crois que c'est vrai chez tous les philosophes, les philosophes que j'aime moi, c'est ceux qui, non seulement le savent, mais en tirent des conséquences, à savoir : savent que dès lors la philosophie ne peut pas se contenter d'être un simple exposé des concepts, tandis que les autres, ils font leur exposé des concepts, et puis, c'est à nous d'en tirer les... Non, il faut que la philosophie elle-même se batte avec les affects et avec les percepts, hein ? Il ne faut pas qu'elle les laisse, il ne faut pas, il ne faut pas qu'elle les laisse comme des conséquences que le lecteur est supposé tirer. Donc, je cherchais des formules, là, comme, qu'est-ce qu'on pourrait dire ? Comment, comment on aurait pu présenter la... [Il ne termine pas la pensée]

Et je disais : ben oui, si vous essayez de comprendre [33 :00] un petit peu Kant, si vous l'avez lu un peu, voilà, moi je dirais, la première formule, c'est : « le temps sort de ses gonds ». [Pause] « Le temps sort de ses gonds », c'est quoi ? C'est « Hamlet » ? C'est « Hamlet » !... Bon, eh bien, Kant, c'est la figure philosophique de Hamlet, et « le temps sort de ses gonds », ça veut dire quoi ? Eh bien, ça veut dire une chose toute simple : le temps cesse d'être circulaire. Le gond, c'est autour de quoi quelque chose tourne, c'est l'axe autour duquel la porte tourne. Les gonds de la porte : elle tourne autour de ses gonds. Lorsque Hamlet lance cette formule splendide, [34 :00] je peux vous la dire en anglais, mais enfin, [Rires] c'est... ce serait inutile, en anglais français. Le texte à la lettre, c'est « le temps est hors du joint », « le temps s'est mis hors du joint », c'est exactement « sort de ses gonds ». « Le temps sort de ses gonds », il s'est mis hors du joint. Bon, ça veut dire, voyez ce que ça veut dire. Ça veut dire quelque chose de très précis, la formule d'Hamlet. Ça veut dire : le temps a cessé -- pour employer des choses dont on parlait encore l'année dernière -- le temps a cessé d'être la mesure du mouvement. [Pause] Le temps ne mesure plus le mouvement, le temps n'est plus le nombre du mouvement circulaire. [35 :00] Le temps s'est libéré de l'astronomie et de la cosmogonie et de la psychologie, c'est-à-dire il s'est libéré du Moi, du Monde et de Dieu. Le temps sort de ses gonds, il n'y a pas de formule plus belle que ça, que cette formule de Hamlet. [Pause]

Donc si le temps sort de ses gonds, s'il n'est plus circulaire, il se déplie, en même temps, il ne mesure plus la forme du mouvement, c'est : il ne mesure plus le mouvement cyclique. Bon, très bien, c'est, il est devenu ligne pure du temps. [Pause] Il s'est à la lettre déroulé, il est devenu la ligne pure du temps. [36 :00] Le labyrinthe a cessé d'être circulaire, le labyrinthe est devenu ligne droite. C'est ce que nous disait, si vous vous rappelez, c'est exactement ce que disait Borges dans un récit dont j'ai parlé précédemment, lorsqu'il fait dire à un de ses personnages « je vais vous parler d'un labyrinthe qui se confond avec la ligne droite », et il précise, « un

labyrinthe que les Grecs ne connaissaient pas ». [Voir la séance 3, le 29 novembre 1983] Maintenant, le labyrinthe, c'est la ligne droite, c'est la ligne du temps comme « pure forme », que Kant appellera et dont Comtesse, à quoi Comtesse se référat la semaine dernière, avec le temps comme forme vide et pure. Et le temps comme forme vide et pure, comprenez ce que ça veut dire. [37 :00] Ça veut dire, il est devenu ligne droite. Eh bien, voilà, voilà un concept ; le temps sort de ses gonds, sentez à quel point c'est chargé d'affects, et sentez que vous n'allez pas percevoir les choses de la même manière, [Pause] que tout concept est un réservoir de percepts possibles et d'affects virtuels. [Pause]

Et pourquoi ? Ce temps ligne droite, qu'est-ce qu'il fait ? Forme pure et vide, [Pause] il traverse. Qu'est-ce qu'il traverse ? Il traverse quelque chose. Notre rapport avec le temps a [38 :00] complètement changé. Si vous prenez cette phrase à la lettre, notre rapport avec le temps change complètement. [Pause] Et il change sous quelle forme ? [Pause] Je suis dans le temps, mon mode d'existence même est d'être dans le temps, [Pause] et en même temps, en tant que je suis dans le temps, je vais prendre conscience de ceci : que je suis fondamentalement séparé, séparé de quoi ? [Pause] Mais cette séparation, c'est aussi ma manière de me rapporter à, [Pause] [39 :00] sans doute séparé et de l'Âme et du Monde et de Dieu. Donc, il ne faudra pas s'étonner que les Romantiques tirent de Kant un splendide concept qui est celui du double détournement, à savoir, l'homme se détourne de Dieu, Dieu se détourne de l'homme.

Pourquoi ? De part et d'autre de cette ligne du temps, qu'est-ce que ça veut dire ? Ben, je disais : quelle serait la seconde splendide formule attribuable à Kant ? Je disais, je me rappelle, j'avais, j'essaie de le dire très vite, mais vous savez, c'est presque le premier à avoir suggéré, cette fois-ci, non plus une formule qu'on irait chercher chez Shakespeare, mais une formule qu'on irait chercher chez Rimbaud : « Je est un autre », [Pause] [40 :00] « Je est un autre ». [La phrase se trouve dans une lettre de Rimbaud, dite « La lettre du voyant », à Paul Demeny, le 15 mai 1871] Pour une raison très simple, pour une raison très simple, ça serait vrai à la lettre de Kant.

Ça, avant Kant -- là aussi, il faut penser à l'état des concepts avant -- je ne veux pas dire que c'était mal, hein, pas du tout ; c'était, au contraire très bien, il y avait une fameuse formule de Descartes : « je pense donc je suis », et cette formule de Descartes, c'était « je pense donc je suis, je suis une chose qui pense » - « je pense donc je suis, qu'est-ce que je suis ? Je suis une chose qui pense ». Vous me direz, ce n'est pas... moi, ce qui m'intéresse, admirez quand même le progrès du raisonnement. « Je pense », c'est ce qu'on appellera « une détermination » [41 :00] ; « je pense », c'est une détermination. [Pause] « Je suis », c'est « une existence », comme toute existence ; quand je n'en dis pas plus, je suis, c'est une existence déterminable, à déterminer, indéterminée. Je suis, mais je suis quoi ? Donc : je pense. La pensée, c'est une détermination. « Je suis », oui, position d'un quelque chose d'indéterminé. Qu'est-ce que je suis ? Réponse : je suis une chose qui pense, [Pause] eh ben oui [Pause] : l'indéterminé, « je suis », est déterminé par la [42 :00] détermination. D'où le progrès cartésien, le raisonnement cartésien, « je pense donc je suis », « je suis une chose qui pense », à savoir mon existence indéterminée, « je suis », est déterminée par la pensée, « je suis donc quelque chose qui pense ». Je n'essaie pas d'expliquer pourquoi Descartes disait ça, à quel problème ça répond ; tant pis.

Or, voilà que Kant, ça paraît, ça paraît imparable comme raisonnement, « je pense », « je suis », « je suis une chose qui pense ». Kant, lui, il dit : mais non, ça ne va pas du tout, et pourquoi ça ne

va pas ? « Je pense, donc je suis », il dit oui, ça va. Pourquoi ? Parce que si je dis [43 :00] « je pense », j'enveloppe par-là même l'existence d'un quelque chose d'indéterminé qui pense. Si je dis « je pense », ça implique une existence indéterminée ; je pense implique « je suis ». Il dira, d'accord, « je pense » est une détermination ; elle implique l'existence d'un quelque chose d'indéterminé, « je suis ». Là-dessus Descartes arrive, et il disait, bien oui, donc : « je suis une chose qui pense », c'est-à-dire la détermination détermine l'indéterminé. Vous me suivez ? Ce n'est pas difficile, la philosophie, hein ? C'est vraiment du type A plus B égale, je ne sais pas moi. Vous me suivez ? La détermination détermine l'indéterminable.

Kant il dit : non, non, non, non, bon, bon, bon, il dit, non, je ne veux pas, ce n'est pas possible ça. Il y a une faute de raisonnement, [44 :00] il y a une faute de raisonnement. Vous ne pouvez pas dire « la détermination détermine l'existence indéterminée », vous ne pouvez pas ! On dit, ah bon, mais pourquoi ? Réponse de Kant : parce que, en fait, il n'y a pas trois choses, il y a quatre choses. Vous n'avez pas vu, tiens, il y a quelque chose que vous n'avez pas vu ; vous n'avez pas vu la quatrième chose : c'est que s'il est vrai que la détermination implique quelque chose d'indéterminé, ça ne nous dit pas encore sous quelle forme l'indéterminé est déterminable par la détermination. Il n'y a pas trois choses : la détermination, l'indéterminé, et le déterminé. [Pause] [45 :00] Il y a quatre choses : la détermination, l'indéterminé, le déterminable, c'est-à-dire la forme sous laquelle l'indéterminé est déterminable, [Pause] et enfin le déterminé.

Je ne peux pas dire : « je pense, donc je suis, je suis une chose qui pense » ; je peux dire : « je pense donc je suis », bon, d'accord, je dis, « je pense donc je suis ». Mais « je suis », c'est une existence indéterminée. Sous quelle forme est-elle déterminable par le « je pense » ? C'est ça que Descartes a oublié de demander. Sous quelle forme [46 :00] est-elle déterminable par le : « je pense » ? Et la réponse splendide de Kant, c'est : « sous la forme du temps ». Mon existence n'est déterminable par le « je pense » que sous la forme du temps. Voyez en quoi ça s'enchaîne sous la forme du temps, comme temps devenu ligne droite, devenu forme pure et vide. Mon existence n'est déterminable que sous la forme du temps. [Pause]

Mais sous la forme du temps, qu'est-ce que je suis ? Sous la forme du temps, je suis fondamentalement un être passif, réceptif, j'attends. [Pause] [47 :00] Sous la forme du temps, mon existence est celle d'un être passif, réceptif. Mon existence n'est déterminable que comme celle d'un être passif et réceptif, [Pause] mais en même temps la détermination « je pense » est celle d'un « je » actif. En effet, penser, c'est être actif ou spontané, dira Kant. [Pause] Dès lors, moi, la conclusion de Kant sera : moi, existant dans le temps comme [48 :00] un être passif réceptif, [Pause] je ne peux pas faire autrement que me représenter, que me représenter ma propre existence active et spontanée comme celle d'un autre. [Pause] « Je est un autre » signifierait, d'un point de vue kantien, qu'entre moi et je, il y a la ligne du temps qui passe et qui fait que, moi, je suis dans le temps un être passif qui se représente sa propre activité et sa propre spontanéité comme celle d'un autre. [Pause] Quelle transformation ! Moi, être passif [49 :00] existant dans le temps, je me représente mon activité et ma spontanéité comme celle d'un autre. Je dis, la seconde formule que Kant aurait pu, d'une certaine manière, inventer, c'est donc le fameux « Je est un autre », et il y en a bien d'autres qu'il aurait pu inventer. [Pause]

Eh bien, j'en reste là, j'en retiens pour l'avenir ; j'en retiens pour l'avenir pour mes, nos problèmes futurs, comment chez Kant une nouvelle conception du temps, c'est-à-dire [50 :00] le

temps déroulé, le temps devenu ligne droite, va engendrer [Pause] une espèce d'illusion, va être à la base de toutes les autres illusions comme illusion fondamentale, illusion fondamentale liée non plus à nos sens, mais à notre condition d'être dans le temps. À savoir : nous, « êtres dans le temps », nous ne pouvons nous représenter notre activité et notre spontanéité que comme celles d'un autre. [Pause] Je suis un « moi » dont le « je » [51 :00] est un autre.

Bon, s'il y a une critique de la vérité dans le Kantisme, c'est là sa base, et lorsque, ensuite, il s'adressera aux trois grandes idées le Moi, le Monde et Dieu, comprenez que les illusions qu'il cherchera à dénoncer comme illusions constitutives, comme illusions venues de la raison même, viennent précisément de notre situation par rapport au temps. Alors tout ça, c'est difficile évidemment. Mais enfin, il faut donc, il faut calmer tout ça, oui, toujours parce qu'aujourd'hui, c'est mon centre -- quand je dis ce que j'ai traduit -- j'ai traduit deux concepts kantiens en deux affects, le temps, « le temps est hors de ses gonds », et [52 :00] « je est un autre ». Mais, encore une fois, c'est ça que vous devez demander, et je vais essayer là, alors, je reviens à mon projet tel qu'il était, là, j'enchaîne avec la dernière fois puisque il s'agissait pour nous de regarder de plus près dans un certain nombre de textes, justement nietzschéens, concernant la vérité, et vous allez voir en quel sens, c'est tout à fait pareil.

Notre thème au point où l'on en est, c'est exactement ceci : la vérité entre en crise dès qu'elle se confronte avec le temps, et dès lors, ce que j'ai dit de Kant, si obscur que ce soit, va dans le même sens. D'une certaine manière, c'est de tout temps qu'elle s'est confrontée avec le temps. Je faisais allusion aux plus anciens Stoïciens [53 :00] pour parler, déjà, d'une crise de la notion de vérité. Donc, c'est en tant qu'elle se confronte avec le temps que la vérité entre nécessairement en crise, et nous ajoutions : mais qu'est-ce qui la force à se confronter avec le temps ? Et notre réponse est -- quitte à la justifier mieux -- c'était finalement, ce qui la force à se confronter avec le temps, c'est « la morale » ou quelque chose d'approchant. [Pause] Et j'invoquais les textes là, les textes d'Antonioni parce que ça me paraissait des textes de très haute valeur philosophique, consistant à nous dire, eh bien, oui, nous sommes toujours prêts à remanier nos connaissances scientifiques, mais [Pause] [54 :00] nos croyances morales, on croit qu'on ne les a plus, elles continuent à peser sur vous, elles nous rendent inaptes -- vous vous rappelez, nous sommes malade d'Éros, parce que Eros est malade -- nous rendent inapte, comme si tout le poids d'un passé, et que on se croit libéré de temps en temps. Mais comme dit Antonioni, quand on se croit libéré, c'est pour quoi ? C'est pour de minables petites astuces, là dans lesquelles on ne s'en sort pas. Bon, tout ça, et on essayait de se débrouiller. Donc je retiens mon thème : la vérité rentre en crise dès qu'elle se confronte avec le temps, mais c'est quelque chose de l'ordre de la morale qui la force à se confronter au temps. [55 :00]

Ben, je fais... [Pause] Je repars, je repars d'une première proposition : le vrai, c'est quoi ? Je disais dès le départ, le vrai, c'est la forme. C'est la forme ! Ce que les Grecs appellent *éidos*, bon. [Pause] Le monde vrai, c'est donc le monde pris dans sa forme. Remarquez que je m'accorde que le monde est une forme ; si le monde n'a pas de forme, évidemment, est-ce que la notion de vérité peut même [56 :00] se lever ? Sans doute pas ! Je vous rappelle que dès le début, nous étions partis de l'hypothèse d'une forme du vrai ; si il n'y a pas de forme, il n'y a pas tellement de problème. Bon, mais justement, la forme, c'est quoi ? L'*éidos*, je peux dire aussi bien le concept. A première vue, j'en donne une définition très concrète, si vous voulez, mais c'est le « hors » perspective. C'est le « sans-perspective ». C'est le hors perspective. On nous l'a dit,

même ça a été repris par des philosophes modernes. Quelle est la différence entre une image de triangle et un concept de triangle ? Quelle est la différence entre un concept de cube et une image de cube, [57 :00] ou une perception de cube ? Quelle est la différence entre un concept et un percept ? [Pause]

Ben, on nous dit, par exemple, qu'un percept implique « perspective ». Ça signifie que vous ne percevez jamais un cube que d'après une loi qui est celle de l'horizon et des profils. En d'autres termes, [Pause] si vous voulez percevoir les six faces du cube, il faudra bien que vous tourniez autour, et que vous le fassiez lui-même tourner. Sinon, vous l'appréhenderez toujours sous certaines perspectives. Alors vous pourrez multiplier, les perspectives ; vous pouvez très bien vous dire : tiens, oh tiens ça, [58 :00] oh ça, ça a l'air d'un cube, mais ce n'en est pas un, il faut que j'aille voir derrière. Vous allez voir derrière, vous voyez qu'une face manque ; vous vous dites : eh ben non, ce n'est pas un cube, ça. Mais, vous voyez, qu'une face est bonne, vous l'avez sous une autre perspective, bon. Le percept, on vous dira, le percept est fondamentalement perspectiviste, ce n'est pas très fatigant.

Bon, mais ça ne vaut, une telle remarque plate, elle n'a d'intérêt que si, provisoirement au moins, elle nous permet de dire : mais faites attention, un concept, c'est ça qui distingue le percept de cube et le concept de cube, parce que le concept de cube, qu'est-ce qui se passe ? Quand vous pensez un cube, vous le pensez comme une figure avec ses six faces carrées, dans tel rapport de parallèles et de perpendiculaires, [58 :58] [*Une lacune d'à peu près dix minutes par rapport à l'enregistrement commence ici dans la transcription de Paris 8 et de WebDeleuze*] et les six [59 :00] faces vous sont données à la fois. Données à quoi ? Ben, pas au sens, mais à la pensée. En somme, je dirais, voilà la forme du cube, la forme étant le « sans-perspective », le hors perspective. Je pourrais dire de la forme ainsi conçue qu'elle est l'*eidos*, le concept -- du point de vue ; tout dépend du point de vue -- elle est l'*eidos* ou l'*essence*, [Pause] en tant qu'elle est supposée exister en soi. Elle est le concept en tant que c'est vu par nous. Voilà ce qu'est le monde vrai. Voyez, on en reste vraiment à des choses, mais justement, ça devient là plus gai. Tout à l'heure, c'était trop difficile, maintenant [60 :00] c'est trop facile. [Pause]

Mais qui veut le cube ainsi ? Je peux dire, le concept, c'est l'œil de l'esprit, et définir l'œil de l'esprit comme la vision simultanée de toutes les faces du cube, je vois qu'une telle vision ne peut pas être réalisée par l'œil comme organe des sens, mais il correspond tout à fait au concept de cube. Mais dès ce moment-là surgit la question douloureuse : qui veut une pareille chose ? Qui veut voir une pareille chose ? Ça ne va pas de soi. Qui veut voir une pareille chose ? [61 :00] Après tout, peut-être que si vous lâchez dans le monde vrai – je viens de définir le monde vrai ; j'ai dit : c'est le monde des formes, les formes étant [Pause] le sans-perspective en tant que saisies par le concept -- et, voilà que je suis forcé de dire, mais qui est-ce qui veut voir le triangle ou le cube comme ça ? Voilà que je suis forcé de lâcher dans mon monde vrai un homme très bizarre, un homme très bizarre qu'il faudra appeler « l'homme vérifique », [Pause] l'homme vérificateur. [62 :00] [Pause]

Ben, ce n'est pas compliqué, là ; on va se retrouver vraiment. Tout à l'heure, on était dans le plus difficile, maintenant on est dans le plus facile, mais c'est très grave, ça. Vous avez lâché dans le monde vrai l'homme vérificateur. D'une certaine manière, c'est une catastrophe. Voilà que le monde vrai renvoie à quelqu'un, [Pause] et renvoie à quelqu'un de quelle manière ? Là je n'ose même

plus dire. Est-ce que c'est l'homme vérifique qui suppose alors le monde vrai, ou est-ce que c'est l'inverse, est-ce que c'est le monde vrai qui suppose l'homme vérifique ? Si c'est le monde vrai qui suppose l'homme vérifique, ça va être long, on n'en a [63 :00] pas fini ; ça veut dire que le monde vrai est tout entier perspectiviste. Il est la perspective de l'homme vérifique. Qu'est-ce que c'est que cet homme vérifique ?

C'est celui qui veut le vrai ? Les philosophes classiques, et toute la philosophie classique est tellement, tellement embêtée par cette histoire, qu'il n'y a qu'une manière : la cacher. Sous quelle forme ? On se donnera l'homme vérifique comme allant de soi. On se donnera l'homme vérifique comme allant de soi, comme si c'était la moindre des choses, à savoir, comme si ça allait de soi. Sous quelle forme est-ce qu'on peut nous persuader que ça va de soi ? Sous la forme suivante : ben voyons, il appartient à l'homme de vouloir le vrai et chercher le vrai. On [64 :00] sait bien que ce n'est pas vrai. Qui sait qui cherche le vrai ? Il ne faut pas exagérer, il n'y en a pas lourd, hein ? Et est-ce que ça veut dire quelque chose, chercher le vrai ? Tout ça, on ne se le dit pas, on se... mais on nous dit : en tant qu'esprit, on nous dit, bien sûr, bien sûr, vous ne cherchez pas le vrai parce que vous êtes des minables, mais, mais en tant qu'esprit, l'esprit veut naturellement le vrai. Il veut naturellement le vrai, bon, d'accord. L'esprit vérifique, l'esprit veut naturellement le vrai. Donc tout le 17ème siècle, ce ne sera pas remis en question, parce qu'ils ont tout intérêt à pas mettre ça en question. L'esprit veut naturellement le vrai ; c'est la seule manière de sauver le primat du monde vrai sur l'homme vérifique. [Pause] Seule manière. [Pause]

Et pourtant, le ver est le fruit, [Rires] [65 :00] car ça ne vous empêche pas... vous avez dû placer l'homme vérifique dans le monde vrai, ça a flanqué dans le monde vrai une perspective. Peut-être que vous ne pouvez plus vous arrêter. Si le monde vrai dépend lui-même d'une perspective, c'est l'homme vérifique qui est premier par rapport au monde vrai. Et, dans un texte qui n'a l'air de rien, c'est pour ça que je le cite, Nietzsche dit : « Le monde vrai, accessible à l'homme sage, pieux, vertueux » – c'est-à-dire à l'homme vérifique – tiret, « il vit en lui » – et, souligné par Nietzsche, [66 :00] « il est [lui-même] ce monde » -- il est, e-s-t – « l'homme vérifique est le monde vrai ». [Le texte de Nietzsche : « Le "monde-vérité", accessible au sage, au religieux, au vertueux, — il vit en lui, il est lui-même ce monde », *Le Crémuscle des idoles*, « Histoire d'une erreur » I]

Bon alors, on peut lire ça comme ça, oui, d'accord, mais nous, puisqu'on s'attache à une lecture plus exacte, enfin plus poussée du texte de Nietzsche, il est en train de nous dire une chose très, très importante, hein, pour lui. Et il ajoute entre parenthèses : « (C'est la forme la plus ancienne de l'idée, relativement habile, simplette, convaincante. Périphrase de la [proposition] : "moi, Platon, je suis la vérité") », « "Moi, Platon, je suis la vérité" ». C'est signé. Voilà que le monde vrai suppose l'homme vérifique. De là à se dire que l'homme vérifique invente le monde vrai, sentez, [67 :00] on est vraiment en plein dans nos histoires de faussaire ou de pas faussaire. Et est-ce que l'homme vérifique ne va pas être le premier des faussaires ? [Pause] Le texte que je considère, là, de Nietzsche, c'est « *Crémuscle des idoles* », passage célèbre dont le titre est : « Comment pour finir le monde vrai devint une fable ». Comment pour finir le monde vrai devint une fable. [Au fait, le sous-titre est : « Comment le "monde-vérité" devint enfin une fable »]

Voyez, là je n'en dis pas lourd, hein ? Je voudrais presque qu'on s'arrête là-dessus parce qu'on va

aller quand même très doucement. Plus c'est facile, plus il faut aller doucement, hein. Et cette histoire, donc, il a suffi que je lâche -- et je ne pouvais pas faire autrement -- j'étais forcé de lâcher un homme véridique dans... Je définissais le Monde [68 :00] vrai [*Pause*] comme le monde « sans-perspective » du concept. J'étais forcé d'y lâcher un quelqu'un qui pense, c'est-à-dire l'homme véridique, celui qui pense le concept et, par-là, pense la forme. [*Pause*] Le concept, c'est l'être pensé de la forme. [*Interruption de l'enregistrement*] [1 :08 :32]

Partie 2

Et si le monde vrai a une perspective, est-ce que ce n'est pas l'homme véridique qui est premier [*Fin de la lacune dans la transcription de Paris 8 et WebDeleuze*] par rapport au monde vrai ? Au point que suivant Nietzsche, il faut dire : C'est l'homme véridique qui est le monde vrai. Et si c'est l'homme véridique qui est le monde vrai, ben alors, encore une fois, [69 :00] la forme du vrai a déjà fait place à la puissance du faux. [*Pause*]

Le chœur, au sens tragique, éclate en sanglots. L'homme véridique, alors.... C'est-à-dire il faut demander à l'homme véridique, qu'est-ce qu'il veut. A ce point, il ne peut plus nous dire, « nous l'avons débusqué ». Il ne peut plus nous dire « ben, voyons je veux le vrai », il ne peut plus nous dire ça. [*Pause*] Il ne peut plus nous dire « je veux le vrai ». Comment est-ce qu'il pourrait nous dire ça ? Puisque le vrai, c'est le « sans-perspective » [70 :00] et que nous lui demandons : toi, dans ta perspective, qu'est-ce que tu veux lorsque tu dis « je veux le vrai » ? Et qu'est-ce que c'est que cette perspective qui a besoin de voir, de vouloir le « sans-perspective » du vrai ? « Quelle est ta perspective ? », je dis à l'homme vrai. Je ne pouvais pas le dire à l'homme véridique, je ne pouvais pas le dire au monde vrai. [*Pause*] S'il avait su parler, il m'aurait répondu : « Je suis sans perspective, vois-moi. Je suis le cube vu par l'œil de l'esprit de tous les côtés ». Voilà ce qu'il m'aurait répondu ; je n'avais plus qu'à me taire. Mais j'ai attendu d'apercevoir l'homme véridique qui se balade dans le monde vrai, et j'ai dit : ah mais toi, toi, toi, mais voyons, tu as une perspective ! Eh oui, il avait une perspective. Et cette perspective, il ne peut pas me dire [71 :00] : c'est la perspective qui consiste une fois à vouloir le vrai, puisque le vrai, c'est le « sans-perspective ». Quelle est ta perspective à toi, homme véridique ? Qu'est-ce que tu veux, quand tu dis : je veux le vrai ?

Et Nietzsche dit déjà qu'il va commencer à vous répondre en nous disant « je ne veux pas être trompé ». Cette fois-ci, paragraphe 344 du *Gai savoir*. L'homme véridique nous répond : « Je veux le vrai parce que je ne veux pas être trompé ». [*Pause, le bruit d'un avion qui survole*] Et pourquoi, pourquoi est-ce qu'il ne veut pas être trompé ? Qui est-ce qui ne veut pas être trompé ? On ne peut pas le lâcher comme ça, [72 :00] il dit, « je ne veux pas être trompé ». Qui est-ce qui ne veut pas être trompé ? Et Nietzsche montrera dans ce texte que derrière « je ne veux pas être trompé », il y a encore quelque chose d'autre. Je vous renvoie à ce paragraphe 344 du *Gai savoir*. Il y a encore quelque chose, c'est « je ne veux pas tromper, ni les autres ni moi-même, je ne veux pas tromper ». [*La citation du texte est* : « Par conséquent "volonté de vérité" ne signifie point "je ne veux pas me laisser tromper", mais -- et il n'y a pas de choix -- "je ne veux pas tromper, ni moi-même, ni les autres" »]

Bien, tu ne veux pas tromper. Vous voyez, c'est un avancement très long là, c'est limpide comme cas, c'est très clair. L'homme véridique, voilà que sa perspective est celle-ci : « Je ne

veux pas tromper ni les autres, ni moi-même ». Et si il ne veut se laisser tromper, c'est parce qu'il ne veut pas [73 :00] tromper ni les autres ni soi-même. [Pause] Eh bien, et qu'est-ce que c'est que ça ? C'est la perspective morale de l'homme véridique. Du moins, c'est la première apparition de la perspective morale de l'homme véridique. [Pause] Il y aurait donc un présupposé moral. C'est ce présupposé moral qu'il faut, il faut à tout prix, il faut à tout prix, analyser d'où passage à un deuxième ordre de proposition. [Pause] [74 :00]

Eh ben, le deuxième ordre de proposition, c'est les textes très variés de Nietzsche où on a l'impression que quelque chose l'indigne toujours. Et ce quelque chose qui l'indigne toujours, c'est un peu ce que j'ai essayé de dire au tout début. Vous le trouverez dans *Le Gai savoir*, paragraphe 319 et paragraphe 345. Le début de 345 est très beau, juste après le texte ... Voyez en 344, il a dégagé que, au-delà du concept de vérité, il y avait un [75 :00] problème de la morale. Et 345 s'intitule « le problème de la morale » [*Au fait, « la morale en tant que problème », mais les traductions varient selon l'édition*]. Il nous dit, voilà comment commence le texte : « Le manque de personnalité se venge partout. Une personnalité affaiblie, mince, éteinte, qui se nie et se renie elle-même, ne vaut plus rien, surtout pour la philosophie. Le "désintéressement" n'a aucune valeur, ni dans le ciel ni sur la terre... » -- Le désintéressement, il le lie très bizarrement avec le manque de personnalité. En effet, c'est l'impersonnalité, l'impersonnalité, tout ça, ça ne vaut rien -- « les grands problèmes exigent tous *le grand amour* » [76 :00]. Bizarre ça. Les grands problèmes.

On retient au fur et à mesure ce qu'on essaie, ce qu'on a l'impression de comprendre. J'essaie de traduire pour faire des liens avec ce qu'on vient de dire. Faites attention, il est en train de nous dire : Si vous considérez les concepts en eux-mêmes, c'est-à-dire de manière impersonnelle et désintéressée, ça ne va pas valoir cher. [Pause] Le manque de personnalité ne vaut rien, surtout pour la philosophie. Ne considérez jamais un concept d'une manière désintéressée ou impersonnelle. [77 :00] « Les grands problèmes exigent tous *le grand amour* et seuls les esprits vigoureux, nets et sûres, d'assiette solide, sont capable de ce grand amour. » [*Le Gai savoir, paragraphe 345*]

Et voilà ce qu'il veut dire, mais ça a l'air vraiment de platitude, hein ? Mais quand c'est des platiudes de Nietzsche... après tout, peut-être qu'elles nous intéressent. « Il y a une différence énorme entre le penseur qui engage sa personnalité dans l'étude de ces problèmes, au point de faire d'eux sa destinée, sa peine et son plus grand bonheur, et celui qui reste impersonnel, celui qui ne sait les palper et les saisir que du bout des antennes d'une froide curiosité ». [*Le Gai savoir, paragraphe 345*] [78 :00] Alors ça a l'air de nous dire, enthousiasmez-vous, portez de l'intérêt aux choses, etc. Et ça ne veut dire que ça. Ça va, très bien. Ça ne veut dire que ça. Simplement, ça donne à ça une profondeur que nous ne savions pas d'avance. Qu'est-ce qu'il est en train de nous dire, en effet ? Et c'est le second type de proposition que je veux retenir, donc que j'ai déjà largement esquissé, le concept : vision sans perspective, je disais. Il nous ajoute : vision désintéressée, impersonnelle, [Pause] ça ne vaut rien si vous n'y joignez pas le grand amour. Un grand problème implique un grand amour. [79 :00]

Alors ça ne veut pas dire sans doute, éliminons tout de suite ce que ça ne peut pas vouloir dire. Ça ne veut pas dire : eh ben oui le, le savant qui aime beaucoup sa petite..., par exemple, le spécialiste des coléoptères qui adore son coléoptère, ou bien le spécialiste de Descartes qui adore

le Cogito, le spécialiste de Kant qui adore... ça ne doit pas vouloir dire ça, et qui y met toute sa vie, parce que la question que l'on sent tout de suite pointer, c'est : ah oui, ah oui, il ne faut pas de concept impersonnel et désintéressé. Non, et encore je m'exprime mal, vous voyez, c'est tellement, c'est tellement bien cette histoire. Ce n'est pas que les concepts ne soient pas impersonnels et désintéressés, ils le sont, c'est le « sans-perspective ». Nietzsche ne nous dit pas, il ne faut pas ça. Nietzsche nous dit si vous n'y joignez [80 :00] pas le grand amour, ça ne vaut rien. Bon.

Alors, j'essaie de dire, qu'est-ce que c'est que le grand amour ? Le grand amour, ça ne peut être qu'un état de vie. Tout dépend de la vie. Je reprends mon spécialiste des coléoptères. Il a mis toute sa vie dans... -- et encore ça peut être formidable -- il a mis toute sa vie dans... tel, je ne peux même pas dire les coléoptères parce qu'il dirait : mais les coléoptères c'est un monde infini, dans tel coléoptère. Et mieux peut-être a-t-il mis toute sa vie dans l'articulation de la patte gauche de tel coléoptère. Peut-être, bon. Est-ce que c'est ça ? Ça peut être ça. Ça peut être ça, mais évidemment le grand amour, ça désigne [81 :00] un état de vie.

Un état de vie ? Qu'est-ce que ça signifie là, un état de vie ? Un état de vie, c'est toujours relatif. Je veux dire, un état de vie c'est toujours un passage. En fait il n'y a pas d'état de vie ; il y a des passages d'état à un autre, des passages d'état à un autre. [Pause] Ces passages d'état, ça peut se faire dans deux sens. Je passe à un état qui enveloppe une plus grande puissance de vie, force de vie, ou je passe à un état qui enveloppe moins de force de vie. [Pause] [82 :00] Tout passage dans le sens d'augmentation ou de diminution s'appellera un affect. Les affects sont des passages. L'affect qui augmente une force de vie, Nietzsche en parle très souvent et lui donne un nom particulier. Il l'appelle « ivresse ». [Pause] L'ivresse, ce n'est donc pas boire, ce n'est pas la drogue, bien que boire et la drogue puissent... on ne sait pas ; Nietzsche y fait allusion parfois. Est-ce que ça produit de telles augmentations ou pas ? Est-ce que l'on paie ces [83 :00] augmentations d'une diminution aussi considérable, etc. ? Et tous ces problèmes, il faudrait les voir dans chaque cas.

Mais, il l'appellera « ivresse » toute intensification, tout processus d'intensification qui augmente la puissance de vie. [Pause] Plus ma puissance de vie... -- Alors vous voyez, je ne choisis pas moi, je... Tout dépend de chacun. -- [84 :00] L'important c'est, que... On décide, comme ça. Il vaut mieux qu'une puissance de vie augmente plutôt qu'elle ne diminue. Vous me direz, mais il y a des cas, il y a des cas, ce n'est pas au choix, par exemple, la maladie, votre puissance de vie diminue. Ce n'est pas du tout la question, vous comprenez ? Nietzsche est quand même assez malin, surtout lui qui avait une si petite santé. Il n'est pas en train de nous dire : vive les costauds ! Il faut se rendre costaud ! Pas du tout. Il dit que, quel que soit votre état, quel que soit votre état, il y a des affects qui sont des passages à une moindre puissance de vie et des affects qui sont des passages à une plus grande puissance de vie, y compris quand vous êtes mourant.

Si il arrive un jour qu'un mourant, n'est-ce pas, sente, sente sur le front la moindre caresse de lumière ou de soleil qui le réconcilie avec la mort, je dis : ce fut une fantastique augmentation de puissance de vie. [85 :00] Si il y a un athlète dans toute la possession de ses moyens qui regarde autour de lui et jalouse chacun en disant, je voudrais avoir la forme des oreilles de celui-ci, le regard intelligent de celui-là, etc., je dis que cet homme amer, si bien qu'aille son corps, et même au besoin si bien qu'aille son âme, ne cesse de diminuer dans sa force de vie. Bon.

Peut-être est-ce que vous pressentez ce que Nietzsche est en train dire. Il ne s'agit pas de remplacer, surtout pas, il ne s'agit pas de remplacer le vrai par l'utile. Parce que l'utile, ça vous donne aucune direction, utile à qui ? à quoi ? Il s'agit de joindre le concept, c'est-à-dire le sans-perspective impersonnel [86 :00] et désintéressé au plus grand amour, c'est-à-dire à l'affect, en appelant « affect » les passages [*Pause*] correspondants aux variations de la puissance de vie, c'est-à-dire les augmentations et diminutions de la puissance de vie. [*Pause*] Nous ne cessons de passer, c'est-à-dire notre puissance de vie ne cesse de varier à chaque instant. Pourquoi ? Sans doute pour une raison très simple, c'est que l'affect est un passage un rapport fondamental avec ce que Comtesse appelait très bien la dernière fois la force du temps, et que c'est ça la force du temps. La force du temps, c'est ce qui fait augmenter ou diminuer [87 :00] une puissance de vie.

Bon, ajoutez un dernier point pour comprendre cette seconde sorte de texte de Nietzsche. Plus ma puissance de vie augmente, plus je suis apte à percevoir de choses. C'est vous dire à quel point ce n'est pas l'utile qui est un critère de tout ça, mais ça me paraît très important. Plus ma puissance de vie augmente, plus je suis capable de percevoir de choses. Plus elle diminue, [*Pause*] moins je suis capable de voir de choses. [*Pause*] Et savoir voir, percevoir le plus de choses, [88 :00] quel gain fantastique. Qu'est-ce que c'est que cette merveille ? Qu'est-ce qu'il faut dire des gens trop amers et malheureux ? Sinon d'une certaine manière, comme on dit, ils ont fait leurs malheurs, ils ont秘ré leurs tristesses, ils ne voient rien, ils ne savent pas voir. Tiens, il y a des gens qui ne savent pas voir. Oui, c'est les mêmes que ceux dont la puissance de vie ne cesse de diminuer, de décroître. Plus ma puissance de vie augmente, plus je suis apte à percevoir et à percevoir plus de choses. Qui a dit ça ?

Un étudiant : Spinoza.

Deleuze : Spinoza. Spinoza n'a cessé de dire ça, [89 :00] et c'est sur ce point que Nietzsche dira : « Je n'ai qu'un prédécesseur, c'est Spinoza. » Je n'ai qu'un prédécesseur, c'est Spinoza, et tous les deux ils ont, enfin là vraiment, ils ont une petite santé, hein ? Une toute petite santé, hein ? Donc il ne s'agit vraiment pas de, d'être en bonne santé. Ce n'est pas, ce n'est pas leur problème. C'est augmenter sa force, sa puissance d'exister, augmenter la puissance d'exister de telle manière que l'on soit apte et que l'on devienne apte à percevoir le plus de choses possibles. Devenir apte à percevoir le plus de choses possibles, c'est, c'est un thème qui n'a pas cessé, qui n'a pas cessé de hanter la littérature anglaise. [*Pause*] Et c'est pour ça, on retrouve les directions de recherche que je vous [90 :00] proposais les autres fois.

Si je reprends trois grands écrivains de littérature américaine, Herman Melville, Virginia Woolf... [*Encore une fois, Deleuze n'est pas exact*] J'en avais un troisième, je ne l'ai plus, il a disparu.

Une étudiante [*près de Deleuze*] : C'est Henry James.

Deleuze : Ah ! Henry James. Ce n'est pas par hasard que c'est le frère du philosophe. S'il y avait quelqu'un de lecture anglaise ou américaine qui voulait faire un travail original -- moi, je crois que ça n'a jamais été fait -- ce serait.... une étude comparée des deux frères, le philosophe et le romancier, ... car ... Font partie des idées toutes faites que Henry James est génial et que le frère est un grand débile, ... que... qu'il vaut ce que les manuels de philosophie en ont fait. Or William

James [91 :00] est un philosophe de génie. Les deux frères ne s'aimaient pas beaucoup, mais c'est justement d'autant plus intéressant. Ils étaient quand même en rapport et la comparaison de James en tant que philosophe et de.... de William James en tant que philosophe et de Henry James en tant que romancier, à mon avis, serait passionnante, et je ne crois pas qu'il y ait jamais eu un anglais ou un américain pour se lancer là-dedans.

Mais, ceci dit, ceci dit, considérez pour ceux qui connaissent un peu l'œuvre de Virginia Woolf, l'œuvre d'Herman Melville, l'œuvre d'Henry James, on pourrait dire d'une certaine manière que c'est un inventaire, un inventaire fantastique des états et moyens de perceptions [Pause] et que la grande leçon ou une des grandes leçons du roman [92 :00] anglais-américain, c'est que vous ne savez pas percevoir. A mon avis, c'est une des raisons pour lesquelles les Anglais et les Américains n'ont jamais cru bon de faire la division ruineuse en France de la philosophie et la littérature. Ce n'est pas par hasard que c'est des littérateurs qui sont leurs plus grands penseurs. C'est forcé, c'est forcé.

Je m'explique un tout petit peu. Virginia Woolf, elle a une idée simple, et tous ont une idée simple ; il n'y a que Bergson qu'il aura aussi chez nous. Nous, ça va encore quand c'est des solides, hein ? [Deleuze frappe sur la table] On arrive à percevoir toujours le cube, la perspective. La perspective, là, c'est une perspective simple, les perspectives solides, c'est-à-dire les perspectives spatiales. Ça, la perception elle s'en tire. [93 :00] Mais.... c'est, c'est vraiment, non seulement c'est, c'est... C'est l'embryon de la perception, ce qu'on perçoit. C'est, c'est, c'est l'embryon et c'est... Bien plus, ça nous empêche de percevoir ce qui compte. Alors appelez ça ce qui compte, c'est quoi ? C'est ce qui n'a pas de forme. Percevoir ce qui n'a pas de forme, ah tiens, ça commence à être intéressant, c'est plus difficile.

Qu'est-ce que c'est ce qui n'a pas de forme ? Ben, par exemple, c'est ce qui est entre deux choses, percevoir entre les choses. Ah bon, percevoir entre les choses ? Pas facile. Je sais bien percevoir les choses mais percevoir entre les choses ? Puis si je commence par-là, percevoir entre les choses, je n'ai pas fini, hein ? Alors il y a la phrase rendue célèbre par... Godard, la phrase fameuse sur Vélasquez : « Il ne peignait pas les choses, [94 :00] il peignait entre les choses ». [Deleuze introduit cette référence lors de la séance 3 sur la Peinture, le 28 avril 1981, mais l'attribue à un texte d'Élie Faure qu'on lit dans le film de Godard, "Pierrot le Fou", texte tiré de L'Histoire de l'art, l'art moderne, tome IV, 1919-1921] Bon, qu'est-ce qu'il y a à percevoir entre les choses ? Est-ce que tout a une forme ? Qu'est-ce que c'est que percevoir un nuage ? Qu'est-ce que c'est que percevoir ce qui ne cesse de changer de forme ? Qu'est-ce que c'est que la promenade de Mrs Dalloway dans Virginia Woolf ? Ça va être la découverte de toute une graduation des échelles, toute une échelle des modes et degrés de perception. [Pause] Qu'est-ce que c'est que toutes les nouvelles de Virginia Woolf sinon d'extraordinaires études perceptives ? [Pause] Qu'est-ce que c'est que l'art sinon ces deux aspects à la fois ? Je veux dire, [95 :00] l'affect et le percept, augmenter la puissance d'exister -- ou la diminuer, on verra, on verra, on verra -- et vous rendre apte à percevoir.

Qu'est-ce que vous êtes censé apprendre avec la peinture ? Ce que vous ne saviez pas et ce que vous ne sauriez jamais si il y n'avait pas de peintre, à savoir vous êtes censé apprendre à percevoir. Apprendre à percevoir le tableau ? Pas du tout, pas du tout. Vous êtes censé à travers un tableau apprendre à percevoir le monde. Est-ce que ça veut dire ce que représente le tableau ?

Evidemment non, évidemment non. Vous êtes censé devenir apte à percevoir de plus en plus de choses. Qu'est-ce que c'est que les gens qui ne perçoivent rien ? Ce n'est pas rien. Pour parler à [96 :00] leur morale ou pour parler Nietzsche, c'est en effet des gens désintéressés. Finalement, je ne sais pas, ils s'intéressent bien à quelque chose, mais c'est à eux-mêmes. Tout peut leur passer sous le nez, à commencer par le plus beau, le plus simple. C'est quoi ? Le plus beau, le plus simple, ça peut être un courant d'air, un vent. Les Anglais, c'est des spécialistes de ça. Mais percevoir l'entre-deux-chooses, percevoir ce qui n'a pas de forme, tout ça, qu'est-ce que ça implique ? Ça implique peut être des... alors, de singulières variations dans la puissance d'exister.

Pourquoi Mrs Dalloway dit-elle : « jamais plus je ne dirais moi-je » ? C'est peut être que « moi je », ben.... Il y a un drôle de lien [*Deleuze tape la table*] [97 :00] avec les solides. Et qu'est-ce que c'est que toute cette échelle d'un monde de la perception à découvrir ? Je dirais le plus bas dans le monde de la perception, c'est quoi ? Ben, vous savez, ce n'est pas difficile. En effet, c'est le solide parce qu'il est objet de perspective spatiale. [*Pause*] Et ce que nous savons percevoir, c'est les objets qui s'offrent à une perspective spatiale. Mon cube, je le sais sous un profil, je tourne autour de lui pour saisir un autre profil ou bien je ne tourne pas comme disaient très bien, comme disaient les phénoménologues qui n'ont pas cessé, qui n'ont pas cessé quand ils faisaient une phénoménologie de la perception d'en rester à ce stade de la perception. Comme disait Merleau-Ponty, ben oui, « j'intentionne le cube, la totalité du cube à travers le profil qui m'est donné ». Bon. [98 :00]

Et puis après, et puis après, et puis après, quelle importance de dire... ? C'est le plus bas degré de la perception. Qu'est ce qui arrive si je m'aperçois que percevoir, ce n'est pas ça ? Et c'est en même temps très simple, que percevoir, c'est devenir apte à percevoir de plus en plus de choses qui d'abord n'étaient pas perçues. Ben, ce qui se passe, c'est.... C'est que je substitue de plus en plus, j'abandonne de plus en plus le monde des perspectives spatiales pour atteindre à quelque chose de tout à fait différent dont on parlait l'année dernière, à savoir, je deviens l'homme de la perspective temporelle. [*Voir les séances 18 et 19, le 26 avril et le 3 mai 1983*] C'est le temps qui agit comme perspective. Et seul le temps agit comme perspective, la vraie perspective, [99 :00] c'est le temps. Il n'y a pas de perspective dans l'espace ou ce sont de fausses perspectives. Seule compte la perspective temporelle. Mais atteindre la perspective temporelle, c'est devenir apte à percevoir ce qui ne se laissait pas percevoir d'abord.

Or je dis, là, je reviens un peu à des choses plus raisonnables. C'est par là que les Anglais et les Américains ont toujours été Spinozistes et Nietzschéens, même sans le savoir. Le grand texte de Spinoza, c'était déjà, à la fin du livre trois [*de l'Éthique*], la définition générale des affects. Et dans la définition générale des affects, vous trouverez trois thèmes. [*Pause*] Un premier thème : la représentation [100 :00] ou le concept ; un deuxième thème : ma force d'exister ou ma puissance d'exister éminemment variable. Chaque représentation ou concept est en relation avec une variation, c'est-à-dire fait varier ma puissance d'exister. Je dirais la représentation en elle-même, c'est le concept, la représentation prise en elle-même, et considérée pour elle-même de manière désintéressée, etc., c'est le concept. La représentation considérée comme faisant varier ma puissance d'exister à chaque moment. Il y a toujours, j'ai toujours des représentations et.... C'est l'affect. [101 :00] Et la représentation en tant que me rendant plus ou moins apte à percevoir un plus ou moins grand nombre de choses, c'est le percept. [*Pause*]

Le premier aspect, le concept, je dis, pas de problème. Joignons-le à tous ce qu'on a vu et disons une fois de plus, c'est la forme du vrai. Mais le doublet, affect et percept, l'affect, c'est : augmentation ou diminution de ma puissance d'exister, percept, c'est [102 :00] : un certain état ou une certaine aptitude à percevoir plus ou moins de choses. Ça, ce n'est plus la forme du vrai ; c'est quoi ? C'est le domaine de la puissance. Et de la puissance, là, on retrouve la cohérence de tous ce qu'on a fait, là, aujourd'hui, la puissance comme... ? Qui vaut aussi bien comme morale ou comme éthique.

Dès lors, morale, morale, je n'en ai même plus besoin, bon, disons éthique. Qu'est-ce que c'est éthique ? Ça veut dire, et Spinoza l'a toujours défini comme ça, éthique, ça veut dire que chacun de nous, autant qu'il est en lui, [103 :00] fasse en sorte que sa puissance d'exister augmente au maximum et en même temps que chacun de nous, autant qu'il est en lui, c'est-à-dire autant qu'il est possible en vertu des circonstances objectives -- mais je veux dire, ça vaut pour un mourant aussi bien, qu'on fasse plus l'objection, ça vaut pour un malade, ça vaut pour -- que chacun de nous autant qu'il est en lui s'efforce de devenir apte à percevoir le plus de choses. Je dirais que ça, c'est le domaine de la puissance.

Comment définir ces deux aspects de la puissance encore une fois, affect et percept ? Eh ben voilà, [Pause] [104 :00] restons, là, Nietzschéens, essayons de rester Nietzschéens. Voyez bien que tous ce qu'il appelle volonté de puissance, Nietzsche, on commence à le comprendre. C'est bien la même chose que l'ivresse, c'est-à-dire l'augmentation de la puissance d'exister.

Évidemment ça ne veut pas dire conquérir le pouvoir, parce que conquérir le pouvoir, ça ne vous donne pas une augmentation de la puissance d'exister et surtout ça ne vous fait pas percevoir de plus en plus de choses. Au contraire, ça restreint beaucoup votre vision. Il est connu que les hommes de pouvoir, ils ne voient strictement rien. Il faut même être singulièrement en dehors du pouvoir pour voir quelque chose.

Bon, alors... comment définir ces deux aspects de la puissance, l'affect et le percept ? Vous comprenez ? [Pause][105 :00] Je ne suis pas en train de dire donc, A bas les concepts. C'est presque le cours que je voudrais faire... dans tant d'années sur « Qu'est-ce que la philosophie », je... Ça consisterait à dire... Mais il y a, il y a une intimité très spéciale du concept, de l'affect et du percept qui constitue la philosophie... C'est... Bon, mais, qu'est-ce que je ne veux pas dire du tout ? Il faut abandonner le concept. Comme Nietzsche dans les textes que je commente, mais alors de loin, *Le Gai savoir*, 319 et 345, paragraphes 319 et 345... [Interruption de l'enregistrement] [1 :45 :40]

Partie 3

Il n'y a pas de bons concepts sans un grand amour. Il n'y a pas de bons concepts sans un grand amour, mais là, sans un grand amour, ça ne veut plus du tout dire -- comprenez au moins, on a progressé -- ça ne veut plus du tout dire : intéressez-vous à ce que vous faites, [106 :00] parce que c'est la moindre des choses ça. Ça veut dire que les concepts ou les pensées que vous avez, quelles qu'elles soient, d'ordre scientifique, d'ordre philosophique, de n'importe quel ordre, ne soient pas sans augmenter votre puissance d'exister et sans vous faire percevoir une multiplicité d'autres choses.

Alors, l'affect, je le définirais comment ? Ce qui augmente ma puissance d'exister. Nietzsche nous donnera la continuation : « c'est ce qui nous rend de plus en plus léger ». Je veux dire, comprenez parce que c'est tellement concret. Nietzsche veut nous dire des choses très simples : si vous aimez quelqu'un, si vous aimez quelqu'un, [107 :00] [Pause] de deux choses l'une, et ce ne sera pas votre faute ; vous en tirerez tristesse, angoisse. On a vu des, des tristesses, angoisses, au besoin, est-ce qu'il m'aime ? Est-ce qu'elle m'aime ? Est-ce qu'elle me trompe ? Problème de la vérité : est-ce qu'elle me trompe ou pas ? Angoisse : dix minutes de retard, tout ça. [Rires] [Deleuze tape sur la table] Antonioni disait : nous sommes malades d'Eros, nous sommes malades d'Eros. Bon, je dirais que dans ce cas-là, l'amour diminue votre puissance d'exister. Est-ce qu'il vous fait percevoir de plus en plus de choses ? Non ! Du matin au soir, comme un abruti, [Rires] [108 :00] j'exagère, mais enfin, mais ça ne vous rend, non seulement pas très intelligent, mais ça ne nous rend pas percevant, ça ne nous rend pas visionnaire.

Au contraire, même un amour dit malheureux -- j'imagine, ce que je dis est nietzschéen, moi, c'est tout à fait nietzschéen, c'est, je ne sais pas s'il vivait tout à fait comme ça, mais c'est dur de vivre comme ça, il ne prétendait pas : il faut, il faut, il faut y arriver, très difficile -- un amour même malheureux, d'une certaine manière, je suppose, y aurait-il une joie d'aimer ? Aimer quelqu'un, après tout, c'est le trouver bien -- je veux dire, là aussi, c'est être capable de percevoir quelque chose en lui qui n'est pas évident, ce n'est jamais très évident [Rires] -- mais on est capable de percevoir quelque chose en lui. La question, ce n'est pas de savoir : est-ce que ça existe ou pas, vraiment ?

J'ai une perception. Qu'est-ce que ça voudrait dire, la perception ? Eh bien, je perçois quelque chose, [109 :00] si on me dit : est-ce que ça existe vraiment ? Mais je dis : mais quoi, ça ne va pas la tête, « vraiment » ? Ça veut dire que je peux le dessiner comme on dessine la forme d'un nez. Alors on peut me dire : oui, tu, tu dis qu'elle a le nez en trompette, mais elle a au contraire le nez crochu ; ça, ça on peut discuter, c'est du solide, c'est de la perspective spatiale. Mais, si un sourire, même adressé à un autre, me donne une espèce de sentiment de perfection, bon, on ne va pas vous dire : est-ce que c'est vrai, est-ce que c'est faux ? Je dirais : mais de quoi tu parles ? Qu'est-ce que ça veut dire ? Ce n'est pas la question.

Je dis que, un tel amour, qui ne me paraît pas insensé après tout, est plutôt content d'aimer, même, si soi, on n'est pas tellement aimé, c'est secondaire. C'est secondaire ; non, ce n'est pas secondaire. Mais enfin, il n'y a pas de quoi en pleurer ; tout ça, ça se retrouvera, quoi. [Rires] Pas de quoi en pleurer, [110 :00] il n'y a pas de quoi en faire un, il n'y a pas de quoi en être malade, hein ? Ça, c'est une forme d'amour qui consiste à augmenter sa puissance d'exister et, du coup, qui vous rend apte à percevoir de plus en plus de choses et de gens -- et ça ne veut pas dire forcément, ça ne veut pas dire : multipliez vos amours, je ne veux pas dire ça du tout, et Nietzsche ne voudrait pas dire ça du tout, qu'il faut en aimer plusieurs. -- Mais plus vous aimez quelqu'un, plus vous augmentez votre puissance d'exister, et plus vous devenez apte à percevoir des choses, au besoin d'une toute autre nature.

Vous me direz : qu'est-ce que c'est que ce discours grotesque sur l'amour ? Ce n'est, ce n'est pas grave, parce que ça pourrait être autre chose que l'amour, vous savez ? Un affect quelconque, vous avez des affects qui diminuent votre puissance d'agir, appelons-les les [111 :00] affects lourds. Vous avez des affects qui augmentent votre puissance d'agir, appelons-les des affects

légers. Nous disons que cela a affaire avec quoi ? Nous disons que cela a affaire avec ce qui est le plus, le plus profond dans la sagesse et dans la sagesse des sagesses, c'est-à-dire le rapport que vous devez avoir et entretenir avec un centre de gravité. [Pause] Plus vous vous identifierez et plus vous vous localiserez dans vos propres centres de gravités, plus vous serez agiles, rapides, plus vous augmenterez votre puissance d'agir, [Pause] [112 :00] même au prix de déséquilibres, même au prix d'un déséquilibre qu'il faudra perpétuellement compenser, tout ça. Plus vous serez distant de vos centres de gravités, [Pause] plus vous serez lourd. Bon.

C'est le lourd et le léger lorsque je définis l'affect par rapport au centre de gravité, et là, si je devais me réclamer d'un auteur, ce serait cette fois-ci d'un allemand, du romantique allemand [Heinrich von] Kleist. Si vous définissez l'affect par rapport au centre de gravité, voyez que les affects qui tendent à augmenter votre puissance d'agir, [113 :00] c'est les affects légers, les autres, c'est les affects de lourdeur, d'où le mot de Nietzsche : "que la terre devienne la légère".

Deuxième aspect de l'éthique : devenir apte à percevoir de plus en plus de choses. Mais, ça ne veut pas dire n'importe quoi, ce n'est pas additif, ce n'est pas percevoir de plus en plus de tables, de choses solides. [Deleuze tape la table de nouveau] On a vu que c'était passer à un autre seuil de la perception, percevoir d'autres choses et percevoir autrement. Je l'ai dit un peu pour Virginia Woolf, je le dis pour Melville, d'autant plus qu'il y a un livre encore inédit sur Melville, très, très beau de [Philippe] Jaworski [Le Désert et l'empire (*Paris : Off-Shore/Presses de l'École normale supérieure, 1986*)] qui fait -- par exemple à propos d'Herman Melville -- un recensement complet des états de vision, selon Melville, [114 :00] de la mer par le marin, en fonction des positions du marin, c'est-à-dire là, en fonction aussi de ses rapports avec le centre de gravité, à savoir la mer vue du haut du mât, la mer vue à mi-mât, la mer vue sur le bateau, la mer vue sur une barque, etc. Il y a, il y a toute une espèce de, toute l'œuvre selon Jaworski ... [Interruption de l'enregistrement] [1 :54 :28] [Deleuze souligne cette perspective de Melville et l'étude de Jaworski dans L'Image-Temps, p. 98, note 9, et pp. 191-192, note 26]

... un centre supposé d'inertie, mais il se définit par rapport à quoi ? À un point de vue, à un centre de vue, à un centre optique, je tiens les deux sens du mot centre, je tiens les deux sens du mot centre -- évidemment dans chaque cas, ces deux centres qui sont reliés, ils ne cessent pas de bouger -- le centre comme étant le point de vue à partir duquel, [115 :00] car ce qui est important, ce n'est pas simplement de percevoir d'autres choses, c'est que cette perception soit une véritable nouvelle ordination, ordination des choses. Il ne s'agit pas de les ranger comme dans une armoire, mais c'est par-là que ça fait partie de la philosophie. La perception, il ne s'agit pas de les ranger comme dans une armoire, il s'agit de les grouper dans des séries nouvelles. Non seulement en percevoir de nouvelles, mais leur donner une ordination nouvelle. [Pause]

Et je reviens perpétuellement à l'exemple, donc ça, ça, comme ça, ça fait des regroupements. Quand je vous parlais l'année dernière, très vite, de la théorie des coniques, qu'est-ce que c'est ? [Voir parmi d'autres références la séance 4 du séminaire sur le Cinéma 2, le 7 décembre 1982 ; le perspectivisme, voir surtout la séance du séminaire sur Leibniz et le Baroque, le 18 novembre 1986] On a des... Qu'est-ce que ça veut dire en géométrie la théorie du conique ? Ça veut dire une chose très simple, c'est une théorie [116 :00] précisément, qui va introduire, le perspectivisme en mathématiques, en géométrie. Là, on voit très bien ce que ça veut dire le perspectivisme. [Pause]

Vous considérez un cône et vous sectionnez ce cône d'après des sections différentes. [Pause] Donc sur chaque plan de section, il y aura une figure : l'œil, sommet du point de vue, où ces figures apparaissent. Qu'est-ce que l'œil découvre en même temps que le cône passe par les sections ? Il découvre une série : le cercle, [117 :00] l'ellipse, l'hyperbole, la parabole, deux droites, un point, etc. Là, je les donne hors de tout ordre ; je peux dire un point, d'un certain point de vue ; je peux dire d'un certain point de vue, un point, un cercle, une ellipse, une hyperbole, une parabole, sont et ont en commun d'être des sections coniques.

Je dis : voilà un cas typique, je les ai perçus d'une nouvelle façon, je les ai perçus d'une nouvelle façon. Je n'ai pas découvert quelque chose qu'elles auraient en commun [118 :00] et que les autres n'auraient pas conçu. Ça ce serait de l'ordre du concept, ce serait de l'ordre du concept. J'aurais découvert une nouvelle propriété d'une de ces figures. Mais ce n'est pas ça ; non, j'ai découvert un rapport de passage de l'une à l'autre suivant que j'oriente ma section conique. Je peux passer d'une hyperbole à une parabole ; je peux passer d'un cercle à une ellipse en orientant la section du cône. Je dis ça, ce n'est pas de l'ordre du concept, c'est de l'ordre du percept.

Bien, ouf, oh, écoutez, hein ? Je me résume. Je me résume, oui, parce que c'est rudement compliqué tout ça. Voilà où nous en sommes : la forme du vrai, d'accord, nous l'appelons le concept -- vous vous rappelez, là, je fixe du vocabulaire pour qu'on soit d'accord là-dessus -- la forme du vrai, nous l'appelons le concept. [119 :00] J'insiste sur forme.

La puissance, nous disons que la puissance a toujours un double aspect : c'est l'affect [Pause] et le percept. [Pause] Nous ajoutons : de même que le monde vrai renvoie à un homme supposé vérifique, [Pause] le concept ne se suffit pas, [120 :00] mais renvoie aux deux aspects de la puissance : l'affect et le percept. [Pause]

J'ajoute sous un de ces aspects, l'affect, la puissance pourra être dite -- suivant le mot que proposait Comtesse l'autre fois -- « la force du temps » puisqu'en effet, l'affect, c'est perpétuellement le passage d'après lequel augmente et diminue ma puissance d'exister [Pause] [121 :00] Et c'est le temps qui nous rend lourd, exactement comme c'est le temps qui nous rend léger. [Pause] Et je pourrais dire du temps qu'il est comme la force de l'affect comme tel. [Pause] Et le percept est l'autre aspect de la puissance, et le percept vient redoubler ça, puisque, on le sent, c'est que le percept saisi d'un point de vue, de son point de vue perspectiviste, c'est précisément la perspective temporelle, par opposition aux simples perspectives spatiales. [Pause] [122 :00]

La crise de la notion de vérité, c'est la confrontation du concept à ses deux corrélats : affect et percept. [Pause] Et quand on se trouve devant la forme du vrai, devant le concept, il faut se demander : bon, ce concept même, cette forme du vrai, est-ce qu'elle augmente notre puissance d'exister ou est-ce qu'au contraire c'est le plus bas degré de la puissance d'exister ? Il faut nous demander : est-ce qu'elle nous rend apte à percevoir de plus en plus de choses ou au contraire [123 :00] est-ce qu'elle pétrifie, est-ce qu'elle fige tout perspectivisme ? Bon, le poids, la légèreté du temps, la perception, la perception est comme renvoyant à une perspective temporelle, c'est ça le rapport du vrai et du temps.

Mais, peut-être bien, il faudrait que quand même que je rende ça un peu plus clair, hein ? Ça va ou ça ne va pas, hein ? Parce que...

Une étudiante: C'est clair.

Deleuze : Ça te paraît clair ? Moi, je me dis tout d'un coup, alors là, quelle bouillie...

Une autre étudiante : Quoi ? Pas du tout.

Deleuze : Non, c'est difficile, [124 :00] il faut que... Moi ce à quoi je tiens, voyez, oui, j'essaie de redire, hein, pour... et puis je termine parce que ça va devenir encore plus abominable.

Vous voyez, je dis à la fois que le concept doit être rapporté aux affects et aux percepts, mais, mais il n'y a rien de possible s'il n'y a pas le concept. Simplement ce que je pense, c'est que la forme du vrai précisément doit être complètement mise en question, par quoi ? Lorsque vous mettez, lorsque vous confrontez le concept aux affects et percepts, à ce moment-là, la vérité passe par une crise fondamentale, et la force du temps, dans sa double, sous son double aspect, affect et percept, devient par-là même une puissance du faux, mais une puissance du faux qui va aller où, jusqu'où ? Eh bien, c'est le [125 :00] même, c'est Nietzsche qui pourra aussi bien mettre en question la vérité et dire que c'est une notion catastrophique, et dire tout le temps : nous, les chercheurs de vérité...

Je veux dire, en effet, il faut soumettre le vrai à la puissance du faux. Soumettre le vrai à la puissance du faux, ça veut dire le soumettre aux affects et aux percepts. Et dans quel but, pour en arriver à quoi ? Qu'est-ce que la force du temps peut nous faire si elle nous rend assez léger pour le faire ? Eh bien, ce que je dis, c'est le plus plat, c'est le plus plat, alors je le dis tout de suite, que c'est -- c'est mon objet cette année, mais ça ne pourra prendre un peu de consistance que, à mesure que j'avancerai, mais je le dis tout de suite par souci de clarté, c'est tout simple -- ce que la puissance du faux peut nous faire, si on arrive au plus haut degré de la puissance du faux, c'est faire de la vérité quelque chose à créer. Et l'idée de créer la vérité, de créer de la vérité, [126 :00] mais créer quelque chose qui soit dans de la vérité, créer de la vérité, c'est une idée très, très, bizarre.

Je veux dire, si on me demande la grande différence entre la philosophie ancienne et la philosophie moderne, pour moi c'est uniquement ça. La philosophie ancienne, c'est une philosophie pour laquelle la vérité préexiste et doit être créée, c'est-à-dire il y a une forme du vrai -- et pardon, qu'est-ce que je dis ? -- et doit être découverte, c'est-à-dire il y a une forme du vrai. J'appelle philosophie moderne, une philosophie pour qui, au contraire, la vérité doit être créée, constituée : pas découverte, créée. La création d'un « quelque chose de vrai » et la création de vrai, c'est quoi ? C'est la création d'un « quelque chose de nouveau », c'est strictement identique. [127 :00] De même que la découverte du vrai pour la philosophie antique, c'est la découverte de l'éternel, la création du vrai pour la philosophie moderne, c'est l'émergence d'une nouveauté.

D'où dans les philosophies importantes, les philosophes très importants de ce qu'on appelle l'âge moderne, c'est des philosophes comme Bergson, [Alfred North] Whitehead, Sartre, qui n'ont

jamais cessé de mettre la philosophie sous le signe : à quelle condition est possible la création, la constitution de quelque chose de nouveau ? Et, ça c'est la question anti-platonicienne par excellence, si j'ose dire, c'est-à-dire, c'est la question qui s'oppose à celle de la philosophie antique. Et, Whitehead, Whitehead, par exemple, crée -- auteur qui est trop peu connu en France, parce que les Français, ils n'aiment jamais les Anglais, mais c'est vrai réciproquement [Rires] -- Whitehead, qui est un des plus grands génies du vingtième siècle, [128 :00] a fait toute une philosophie des choses qu'il appelle lui-même « la créative », la « creativeness ». Il invente toutes sortes de catégories fondées sur la question : « comment est possible l'émergence dans le monde de quelque chose de nouveau ? ». Ça, c'est la question philosophique, dite moderne, pas du tout que les Grecs soient dépassés, mais ils ne posaient pas cette question. Il va de soi que dès lors, les rapports entre la science et la philosophie, etc., aussi bien au niveau de l'évolutionnisme, au début du dix-neuvième siècle, s'expliquent très bien. C'est vraiment la fascination qu'a la philosophie sur ce petit problème : mais qu'est-ce que c'est que créer de la vérité ? Créer la vérité, c'est constituer, c'est faire émerger quelque chose qui soit nouveau dans le monde. Bon.

Alors, bon, mais bien, qu'est-ce que je voulais dire, et ben c'est ça. Quand je dis : « a la forme du vrai » -- voyez tout de suite, mon schéma, c'est que pour que vous vous y retrouviez, tellement je suis embêté de, de, de dire peut-être [129 :00] des choses trop obscures là -- quand je dis : la crise de la vérité est liée au temps, ça veut dire la forme du vrai doit être, si vous voulez, confrontée et disparaître dans la puissance du faux. La puissance du faux a ces deux aspects : l'affect et le percept. [Pause]

Mais soyez heureux, ne perdez pas courage, car la puissance du faux, élevée à sa dernière puissance vous redonnera le vrai, -- évidemment c'est un peu décevant, [Rires] je n'y peux rien -- vous redonnera le vrai, mais sous une forme absolument nouvelle, c'est-à-dire non pas sous la forme [130 :00] d'une pensée de l'éternel ou d'une forme du vrai, mais sous la forme, d'une forme organique du vrai, mais sous une forme tout à fait différente, la création d'un quelque chose de nouveau, quel qu'il soit.

Alors à plus forte raison, c'est là que Nietzsche peut dire comme ça, pour un nouveau si petit soit-il, « il faut le grand amour ». [Pause] Je vais vous dire, j'ai une vague honte de moi, mais enfin, ça ne fait rien, aujourd'hui je n'en peux plus.

La prochaine fois, il faut que je, que je reprenne ça beaucoup plus scolairement. Je ne le reprendrai pas, mais je vais me flanquer dans Platon... Ah si, ah si, ça, c'est, c'est... l'heure est venue, [Rires] il faut Platon, il faut, je sens que Platon nous manque... ouais. [Fin de la séance] [2 :10 :55]