

**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 duplexe, 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 transcendantale, 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*]