

Extrait du Rhuthmos

<http://rhuthmos.eu/spip.php?article1088>

# Une anthropologie rythmique limitée - Vers une théorie rythmique du langage ?

- Recherches

- Le rythme dans les sciences et les arts contemporains

Date de mise en ligne : vendredi 1er août 2014



Rhuthmos

## Sommaire

- [Vers une théorie rythmique du langage ?](#)
- [Vers une rythmanalyse de l'écriture théorique ?](#)
- [Vers une théorie rythmique de la pensée ?](#)
- [Vers une théorie rythmique du sujet ?](#)

Ce texte est la suite d'une réflexion engagée [ici](#).

## Vers une théorie rythmique du langage ?

Les critiques qui viennent d'être présentées débouchent sur un ensemble de thèses que je voudrais maintenant analyser en détail avant d'en faire à mon tour la critique. Première thèse : Spinoza présupposerait, sans jamais toutefois l'exposer directement, une théorie du langage proche de celle qui émergera par la suite chez Humboldt puis se développera chez Saussure, Benveniste et lui-même.

Cette théorie apparaîtrait, en premier lieu, dans le chapitre sur les accents de l'*Abrégé de grammaire de la langue hébraïque*. Dans ce texte, Spinoza commence, il est vrai, par déclarer que les règles transmises concernant les accents « fatiguent plus qu'elles n'instruisent ceux qui étudient la langue hébraïque - *linguae hebraeae studiosos plus lassant, quam docent* » [1]. Il méconnaît clairement « l'importance de la rythmique disjonctive-conjonctive des accents bibliques » et ignore, en particulier, que les accents bibliques constituent déjà une rythmique rendant compte du « mouvement de l'oralité dans l'écriture ». Il a, à cet égard, « le savoir de son temps » qui implique « un point de vue double et contradictoire » : d'une part, « il a la connaissance de l'enseignement juif traditionnel, surtout occupé de hiérarchie grammaticale pour les valeurs disjonctives, et du rôle des accents pour marquer la place de l'accent de mot » ; de l'autre, « il a aussi l'attitude de l'anti-judaïsme philologique chrétien, en parlant péjorativement des "Massorètes oisifs", et en déniait toute autorité aux accents, par suite de l'invention tardive des signes graphiques qui les représentent [2] » (p. 251).

Mais, selon Meschonnic, ce rejet ne devrait pas être pris seulement en mauvaise part ; il faudrait aussi l'interpréter à la lumière des attentes qu'il exprime. Or, on comprend qu'à la place des accents indiqués par les Massorètes, Spinoza aurait aimé une notation des « affects de l'âme » qui sont habituellement rendus, lorsque nous parlons, par l'intonation et les expressions du visage : « C'est qu'il en attendait non seulement de marquer la syllabe accentuée ou inaccentuée des mots, ou de "servir de ponctuation au discours - *ad orationem distinguendas*", mais [encore] que leur usage serve, je traduis, "à exprimer les affects de l'âme, que, quand nous sommes à parler, de la voix, ou du visage nous indiquons d'habitude - *sed etiam ad animi affectus exprimendum, quos inter loquendum vel voce, vel vultu indicare solemus*". » (p. 250)

Ces changements de l'intonation et de l'expression du visage fonctionnent comme des signes des affects ressentis par celui qui parle : « C'est les changements d'intonation qu'il évoque, un "autre son - *alium sonum*" selon qu'on parle avec ironie, simplement, avec éloge ou étonnement, ou colère, ou mépris, "et ainsi selon la raison de chaque affect nous changeons de voix et de visage - *et sic pro ratione cujusque affectus vocem, et vultum mutamus*". » (p. 250) Mais personne n'a encore inventé les signes qui permettraient de les noter : « Et parce que les inventeurs des lettres négligèrent de l'indiquer par des signes, de là il s'est fait que nous pouvons exprimer notre esprit mille fois mieux de vive voix, que par écrit - *quod quia literarum inventores signis indicare neglexerunt, inde factum est, ut mentem nostram multo melius viva voce, quam scripto exprimere possimus*. » (p. 250)

Ce désir d'une accentuation, qui correspondrait au niveau linguistique aux signes corporels de l'intonation et du visage et plus profondément aux affects qui les motivent, n'a évidemment rien à voir avec les accents bibliques : « [Ceux-ci] ne sont pas des signes prosodiques, au sens d'un point d'interrogation ou d'exclamation, expressifs d'un affect. » (p. 251) Rien non plus avec le rythme profond du langage qui est oralité, parole et pas seulement parlé : « Le corps dans la langue n'est pas de la viande, ni des neurones. Ce ne peut être - la gestuelle et l'intonation, et la mimique étant dans le parlé - que du rythme comme le mouvement de la parole dans l'écriture, la parole comme inscription d'un sujet. » (p. 273)

Mais Meschonnic se risque quand même à conclure : « Ce qui est à retenir ici, c'est le motif de sa déception, dans le rapport entre des codes d'écriture à la *vive voix* et au *visage*. Ce qu'il énonçait avec un marquage d'affect par le rapprochement avec la même attaque consonantique, qui lie les mots pas une rime de l'avant, à deux reprises, *vel voce*, *vel vultu*, et *vocem et vultum*. Ou la suite "*mentem nostram multo melius*". Le besoin de marquer le discours par l'affectivité ressentie. Une rythmique de la prosodie. » (p. 251-52) Au fond, « ce que voulait Spinoza, c'était une notation écrite des affects » (p. 250).

Meschonnic commente de la même manière le fait que Spinoza ramène tous les éléments de l'hébreu à la catégorie du nom. Alors que le latin comporte huit types différents d'éléments (quatre variables : le nom, l'adjectif, le pronom et le verbe, et quatre invariables : l'adverbe, la préposition, la conjonction et l'interjection), à ses yeux « *omnes Hebraeae voces [...] vim et proprietates Nominis habent* - tous les mots hébreux [...] ont la force et les propriétés du nom » (cité p. 265). Plus loin : « Soit donc que les Hébreux aient estimé qu'il y a autant de parties du discours que les Latins, soit moins, nous cependant, toutes, sauf seulement les Interjections, comme nous avons dit, et les conjonctions et une ou deux particules, nous les ramènerons au Nom. » (cité p. 266) Or une telle conception, contraire à celles des autres grammairiens, a un premier défaut évident : celui de reprendre le lexicalisme et la conception nomenclaturiste exprimée dans la *Genèse*. Elle a aussi l'inconvénient de tout ramener au signe : « Le nom est défini comme le mot : "*qua aliquid, quod sub intellectum cadit, significamus, vel indicamus* - par lequel, ce qui tombe sous l'entendement, nous le signifions, ou l'indiquons." » (p. 266) Bref, elle suggère une conception du langage à la fois mythique et sémiotique.

Mais Meschonnic ne s'appesantit pas sur cette idée et il préfère y voir « un principe de clarté et d'unité » (p. 266) qui renvoie, selon lui, à « sa théorie d'ensemble » (p. 266). Ce primat du nom ce serait en effet, transposé dans l'*Abrégé de grammaire*, le primat de la « substance unique » (p. 265).

Dans le *Traité théologico-politique*, la théorie du langage devrait être interprétée de la même manière. Spinoza y contrebalaierait une défiance de type nominaliste et antiréaliste à l'égard des mots et de leur confusion avec les choses par une critique lucrétienne du religieux qui s'appuierait, elle, sur une confiance à l'égard des potentialités critiques du langage. Certes, le *Traité théologico-politique* reprendrait globalement la conception sémiotique que l'on trouve aussi dans l'*Éthique* - dont l'écriture encadre du reste chronologiquement celle du *TTP*. Mais il se déploierait avant tout « comme une analyse de discours, liée à ce qui est resté, chez Spinoza, un exposé parcellaire, fragmentaire, tout en étant souvent présent, de vues générales sur le langage » (p. 153). Conclusion : « Il importe, pour la théorie du langage, de retenir que tout le travail de Spinoza dans le *Traité théologico-politique* est un travail qui tient inséparablement la déthéologisation, l'analyse de discours et le sens du langage. » (p. 170) Plus loin, Meschonnic va même un peu plus loin. Cette théorie du langage se fonderait sur le principe d'historicité radicale, que l'on retrouverait par la suite chez Humboldt, Saussure et Benveniste : « Le *Traité théologico-politique* n'est pas seulement l'ancêtre de la critique biblique, mais, ce qui est plus important encore, l'inventeur de l'historicité radicale du sens, donc du langage. » (p. 252)

Enfin, l'*Éthique* présenterait la même dualité et le même piège pour les commentateurs. Sous une théorie traditionnelle superficielle, il faudrait y retrouver une théorie révolutionnaire cachée : « Par rapport à ces apparences [ce qu'on appelle souvent le nominalisme de Spinoza], la pratique et la pensée du langage dont il y a à trouver la poétique, [...] font de Spinoza un marrane de la théorie du langage. » (p. 124)

Cette opération de révélation concernerait en premier lieu le passage souvent cité où Spinoza soutient que « l'essence des mots, en effet, et des images est constituée par les seuls mouvements corporels qui n'enveloppent en aucune façon le concept de la pensée. » (*Éthique 2*, 49, sc., cité p. 128) En dessous « de "la défiance à l'égard du langage" » (p. 124), on trouverait en fait dans ce passage une théorie du langage continue avec la conception anti-dualiste de l'unité de la substance. La disjonction entre les mots, images corporelles des choses, et les idées ne serait qu'« apparente » (p. 128). Ceux qui, comme Pierre-François Moreau, se limiteraient à ces références ne retiendraient « avec la notion d'image, qu'un chemin qui ne mène nulle part, pour penser le langage ». Or, « ce n'est pas l'image, mais le corps, à quoi il s'impose de revenir. Ce que Spinoza ne cesse de dire. » (p. 128)

Un peu plus loin, Meschonnic concède de nouveau qu'« ostensiblement, Spinoza distingue "*inter ideas et verba quibus res significamus* - entre les idées et les mots par lesquels nous signifions les choses" (*Éthique 2*, 49, sc.). » Il se place du point de vue « du discontinu, le discontinu du signe. » (p. 267) et soutient une conception tout à fait traditionnelle du langage fondée sur le modèle sémiotique et son dualisme, c'est-à-dire sur « le rapport entre le signe et le référent » (p. 267) : « L'idée (puisque'elle est un mode du penser) ne consiste ni dans l'image de quelque chose, ni dans les mots - *ideam (quandoquidem modus cogitandi est), neque in rei alicujus imagine, neque in verbis consistere*" (*Éthique 2*, 49, sc., cité p. 267). » Meschonnic rappelle également un passage du *De Intellectus Emendatione*, 89 qui va dans le même sens : « Les mots ne sont que des signes des choses - *non sint nisi signa rerum* » (p. 267). Conclusion : « C'est le langage en tant que "discours sur". J'entends par là la part du signe. » (p. 267)

Mais, procédant au même retournement que dans les cas précédents, il insiste pour qu'on ne s'en tienne pas à ces affirmations, d'après lui superficielles et relevant de « la partie *externe* du langage » (p. 269), « alors qu'il y a à penser l'unité de l'esprit et du corps comme le continu dans le langage » (p. 267). Selon Meschonnic, en effet, mais ce n'est plus Spinoza qui parle, « rien n'est dit [chez les commentateurs] de la partie interne » du langage : « Dans tout le débat sur les mots et les choses, il n'est pas question de la structure interne du signe, ou du continu dans le langage. » (p. 269). Or, « le langage ne participe pas de la dissociation entre la pensée et l'étendue. En tant que mouvement de la pensée, il est inséparable de la pensée. » (p. 267) Celui-ci pourrait donc permettre de comprendre de manière adéquate la « nature des choses » et Meschonnic de citer de nouveau le *De Intellectus Emendatione* : « Tout ce nominalisme de Spinoza est connu, reconnu, mais peut-être pas suffisamment lié au signifiant de Lucrece, *rerum natura*, qui revient dans la phrase : "*Multa affirmamus et negamus, quia natura verborum id affirmare et negare patitur, non vero rerum natura* - Il y a beaucoup de choses que nous affirmons et que nous nions parce que la nature des mots souffre que nous affirmons et nions, mais pas la nature des choses ; si bien qu'en l'ignorant nous prendrions facilement du faux pour du vrai." C'est son attitude envers le langage qui le fait irrégulier dans la mesure même où le religieux est réaliste. » (p. 170)

Le dernier argument avancé par Meschonnic pour soutenir sa vision d'un Spinoza théoricien du langage avant l'heure n'est pas tiré des textes, mais il est peut-être le plus important car c'est lui qui légitime en dernière analyse l'affirmation de l'existence d'une théorie implicite à la théorie explicite. Il consiste à dire qu'une théorie de la substance et de la connaissance anti-dualiste *impliquerait de facto* une théorie du langage anti-dualiste, et que les commentateurs auraient dû *logiquement* suivre cette piste : « Il est étrange que le "continuisme" reconnu par les philosophes et historiens de la philosophie chez Spinoza, dans la "nature naturée", [...] n'ait pas été cherché et reconnu dans le langage. Puisque c'est par le langage que nous avons un rapport à la réalité. » (p. 269) De l'ontologie et de l'épistémologie du rythme, telles que nous avons pu les mettre en évidence dans la première partie de cet essai, on passerait ainsi *nécessairement et sans hiatus* à une théorie du langage et une anthropologie du rythme.

La conception spinozienne d'une immanence de l'infini dans chacune des manières entraînerait en effet, même si ce n'est qu'implicitement, une théorie du langage non-dualiste, à la fois fondée sur le primat de l'activité discursive signifiante et orientée vers l'infini du sens : « Parce que le langage n'est pas un thème. Ni des formes. Mais le moyen même de l'infini dans la pensée. À reconnaître dans Spinoza comme Spinoza travaille à nous le montrer à l'oeuvre

en chacun de nous. Non une modernité de plus, mais la modernité comme reconnaissance de la modernité. » (p. 33)

Par ailleurs, puisque Spinoza affirme l'unité dynamique du corps et de l'esprit comme expressions de la même substance - « Le Corps humain » mais aussi « l'Esprit humain » sont des « parties de la Nature »<sup>[3]</sup> -, il affirmerait également l'unité dynamique du signifié et du signifiant au sein de l'activité langagière : « Ce qui implique nécessairement que dans le langage aussi, qui est bien à la fois du corps et de l'esprit, il y ait, de ce point de vue, une cohésion telle qu'il n'y ait pas en lui d'unités discrètes séparées les unes des autres : le continu d'une sémantique sérielle. » (p. 269) Plus loin : « L'unité même de l'âme et du corps, selon Spinoza, implique chez lui une activité du continu dans le langage. » (p. 270)

## Vers une rythmanalyse de l'écriture théorique ?

À la thèse concernant la place du langage dans la pensée de Spinoza, Meschonnic en ajoute une deuxième concernant cette fois la langue et l'écriture. Pour Meschonnic, Spinoza devrait être considéré non seulement comme un philosophe mais aussi comme un écrivain - plus précisément comme un écrivain de langue latine.

Pour comprendre sa pensée, il faudrait donc en premier lieu rendre compte de « l'écrire Spinoza », à la fois dans sa matérialité et la systématisme de ses divers niveaux d'expression : « Ce n'est pas seulement, comme dans tout acte de langage, une rhétorique, souvent plus culturelle qu'individuelle. C'est bien une poétique, au sens d'une systématique, les différentielles internes d'un système de discours. Dans toute l'oeuvre, une même écriture, un écrire Spinoza. » (p. 192) Ce qui impliquerait d'aborder sa pensée non pas simplement par le biais de ses *propositions*, c'est-à-dire de ses *énoncés*, mais d'abord par celui de son *écriture* et de son *énonciation* : « C'est pourquoi il vaut la peine d'apporter une attention au mode de signifier chez Spinoza, entendu comme une gestuelle du sens. Non pas comme un moyen d'expression, une forme pour un sens, mais l'énergie même et le mouvement du sens dont le sens n'est pas séparable. Sans dommage. Toute la confusion de la force et du sens. » (p. 191)

Contre les lectures « sourdes » pratiquées par les commentateurs philosophiques, Meschonnic se propose ainsi « d'écouter Spinoza » et de prêter attention au jeu des signifiants. L'écriture de Spinoza serait, comme celle de tout écrivain de valeur, traversée de séries de marques signifiantes, disposées à tous les niveaux du langage, qui participeraient à la production du sens et introduiraient par leur systématisme même une ouverture performative indéfinie.

Il y aurait, tout d'abord, un « jeu prosodique » enchaînant les allitérations, les assonances et les paronomases : « Parmi d'innombrables exemples : dans la lettre 30 : "*dummodo mihi pro vero vivere*" ; dans le *Traité théologico-politique*, 14 : "*nos non eo scripsisse animo, ut nova...*" ; au chapitre 15 : "*de solo orationum sensu*" ; dans le *Traité politique*, 5, 5 : "*vera Mentis virtute et vita*" ; en 2, 6 : "*Mentemque suam sanam conservare*" ; 2, 7 : "*negare nemo potest*". Ce sont toujours des moments forts, comme la clause d'une phrase du *Traité politique* 2, 10 : "*quam ex sui animi sententiâ vivere velit*". Ou, dans l'*Éthique* 3, 2, sc : le "*Nam nemo*", "car personne", de "*Nam nemo hucusque Corporis fabricam tam accurate novit...*" Je traduis : "Car nul n'a connu jusqu'ici la fabrique du Corps si exactement...". Et des passifs, comme on verra plus loin, font écho à *igitur* dans le *Traité politique* comme ils font dans l'*Éthique*. Ce sont des répons du sens. » (p. 193)

Autre exemple, également tiré du *Traité théologico-politique*, 1 : « *At tamen nisi Scripturae vim inferre velimus, omnino concedendum est, Israëlitas veram vocem audivisse* - Si cependant nous ne voulons pas faire violence à l'Écriture, il faut de toute façon accorder que les Israélites ont entendu une voix réelle. » Meschonnic y souligne la « série marquée *vim velimus, veram vocem audivisse* » et propose la traduction suivante, qui tente de rendre ces éléments rythmiques par des équivalents : « Cependant sauf si nous voulons faire violence à l'Écriture, il faut tout à



fait concéder que les Israélites avaient entendu une vraie voix. » (p. 254)

Dans le *De Intellectus Emendatione* § 25 : « Et ex istis facile *apparebit* summa, ad quam homo *potest pervenire, perfectio* - Et de cela apparaîtra facilement la suprême perfection où l'homme peut parvenir. » Meschonnic commente : « L'attaque consonantique identique tend à faire des signifiants un paradigme qui les rapproche, selon une relation non de sens, mais de signifiante : une parenté sémantique, mais non sémiotique. » (p. 274)

Ces séries constitueraient non pas même des supports du sens mais le sens lui-même en mouvement, dans son expansion pragmatique : « La force du sens se situe si fréquemment dans des couplages ou plutôt des suites prosodiques, d'attaques consonantiques sérielles qui lient les termes à tenir ensemble que ce que la rhétorique appelle une allitération doit se reconnaître débordée. Même si c'est sans doute d'abord une rhétorique apprise, ne serait-ce que par la lecture d'auteurs latins classiques. Mais s'y arrêter serait en rester à un pointillisme parcellaire, au lieu qu'avec ses innombrables reprises, c'est une signifiante qui apparaît, et l'accompagnement prosodique d'une pensée - la prosodie d'une pensée. Vers une sémantique sérielle. Il s'agit des intensifs de la pensée, qui n'en sont pas plus séparables que l'âme ne l'est du corps - *durante Corpore*, comme dit Spinoza. » (p. 192)

Plus loin : « Ces rapprochements ne sont ni aléatoires, ni décoratifs. Ils constituent une sémantique de l'imperceptible (aux oreilles du signe), mais une présence, ou activité, réelle. [...] C'est une intensivation. Une série plus longue installe, comme mouvement du sens, une suite sérielle, à l'intérieur du discontinu sémantique-sémiotique. » (p. 274)

Il y aurait, ensuite, une « sémantique de position » qui s'appuierait sur les positions les plus fortes de la phrase, l'attaque et la clausule. Aux séries prosodiques s'ajouteraient ainsi les accentuations positionnelles : « Le sens y passe par une rythmique, qui est une sémantique de position. Où les débuts de livres, ou de chapitres, sont, presque banalement, des positions fortes, des attaques du discours. Un exemple caractéristique en est le premier mot du *Tractatus politicus* : "Affectus...", les affects. » (p. 192)

De même, dans *Éthique* 4, 47 : « "*Homo liber de nullâ re minùs, quàm de morte cogitat, et ejus spientia non mortis, sed vitae meditatio est*" - "L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse, non de la mort, mais de la vie est la méditation". Il importe que la phrase *commence* sur "homme libre" et *finisse* sur "méditation". Cette sémantique de position *montre* et ne *dit pas* toute la systématique qui tient l'éthique et la connaissance ensemble, dans et par le rythme, comme rythme de la pensée, et pensée-rythme. » (p. 101, n. 186)

Il existerait, enfin, une isomorphie ou plutôt une isorythmie entre la grande unité du raisonnement de type géométrique et le jeu des signifiants prosodiques et accentuels : « La systématique de la pensée, chez Spinoza, est celle même d'une forme de continu, entre la petite et la grande unité, l'écriture et le *more geometrico*, entre l'affect et le concept, et c'est en quoi elle est aussi une poétique, et peut se lire comme une poétique. » (p. 187) Les éléments signifiants les plus petits entretiendraient entre eux des relations sérielles de même type que les ensembles signifiants les plus grands, comme les propositions ou les parties de l'*Éthique*.

Or, cette unité rythmique du discours poético-philosophique *figurerait* l'unité de la substance et toutes ses conséquences anti-dualistes : « Le *more geometrico*, le "à la manière des géomètres", c'est-à-dire, en fait, le mode mathématique, peut aussi, plus fortement, se lire comme la figure de l'unité du grand ordre et du petit, homologiquement, l'unité du singulier et de l'universel, du corps et de l'esprit. » (p. 74) Mieux, le rythme *réaliserait* ou *performerait* une pensée ou une stratégie de l'immanence : « Ce que réalise l'écriture de Spinoza, de sa grande à sa petite unité, comme systématique d'identification maximale du sujet à Dieu, évoque ce que rapporte Deleuze, d'après François Jullien, de la pensée chinoise, comme "absolutisation de l'immanence". » (p. 182)

L'*Éthique* pourrait ainsi être considérée comme un poème philosophique, un « poème de la pensée » comme le dit le sous-titre du livre, qui surmonterait la division entre la puissance de connaissance conceptuelle du texte philosophique et la puissance d'expression des oeuvres dites esthétiques par son caractère rythmique, systématisé et maximalisé, c'est-à-dire sa puissance pragmatique : « L'éthique travaille comme le poème [...] "la doctrine de l'*Éthique* apparaît comme la révélation d'une vérité préexistante, connue de tous les hommes qui, cependant, ne savaient pas qu'ils la connaissaient" [citation d'Alquié]. En ce sens que le poème fait entendre ce qu'on ne sait pas qu'on entend. Selon le double état du savoir, le savoir qui sait qu'il sait et le savoir qui ne sait pas qu'il sait. » (p. 104)

Sa cinquième partie, en particulier, aurait une qualité poétique dont Deleuze en soulignant sa « vitesse » aurait eu « l'intuition », sans avoir toutefois les concepts pour lui donner la place qui lui revient : « Penser aussi est un art, si et quand penser, c'est inventer de la pensée. Et il y faut alors autant d'affect que de concept, et peut-être même plus il y a d'affect, plus il y a de chance qu'il y ait du concept. Je pose, et je montre, plus loin, que Spinoza nous l'indique, et en montre un degré maximal [...] C'est ce que fait et que montre Spinoza. Le "roman" et le poème de la pensée. » (p. 182-183)

D'une manière générale, l'*Éthique* montrerait le lien serré entre pensée et écriture, elle serait « l'écriture d'une pensée, qui est son invention même » (p. 114). Son rythme poétique serait plus que le support d'un développement de la pensée, il serait ce développement lui-même. C'est pourquoi la traduction devrait prendre garde à restituer « son rythme et sa prosodie, qui ne sont que le mouvement même de la pensée dans son continu. » (p. 119) Elle constituerait le pendant moderne, intégrant les avancées de la science de son époque, d'un autre très grand poème philosophique, le *De rerum natura*, dont le « signifiant » réapparaîtrait du reste de nombreuses fois dans le latin de Spinoza (p. 170, 268, 274).

L'ensemble des marques signifiantes formeraient un système qui porterait ou plutôt performerait de manière dynamique la pensée : « Quels que soient les effets contextuels de sens, c'est une diffusion de signifiante qui opère dans tout le texte, qu'il faudrait, de proche en proche, reproduire intégralement pour suivre ce qui est bien une oralité de la pensée, non au sens où il s'agirait de phénomène sonores, mais au sens du continu du rythme, au sens où c'est un sujet qu'on entend, c'est-à-dire une subjectivation maximale du discours, dans tous ses éléments qui deviennent par là non plus les phonèmes d'une langue, mais les signifiants d'un système de discours. » (p. 290)

## Vers une théorie rythmique de la pensée ?

De la mise au jour d'une théorie rythmique implicite du langage et d'un rythme spécifique à l'écriture spinozienne, Meschonnic tire deux autres thèses. La première concerne la question philosophique fondamentale des rapports entre la pensée et le langage. Loin d'aborder celle-ci dans les termes qui étaient ceux d'une certaine tradition anthropologique d'origine humboldtienne typique de la première moitié du XXe siècle, postulant un simple déterminisme de la langue, Meschonnic tente de la repenser, à travers une remontée à la source humboldtienne elle-même, d'une part en définissant le langage prioritairement comme activité, comme discours, et non plus comme langue, de l'autre en postulant une interaction entre langue, discours et pensée.

Je rassemble ici des éléments épars dans le livre, qui ne constituent pas un corpus théorique véritablement élaboré mais dont on peut extraire et regrouper sous la forme d'un syllogisme les propositions suivantes. Meschonnic part d'une prémisse majeure, qu'il emprunte à Humboldt mais qu'il considère comme implicite chez Spinoza, selon laquelle « la pensée, qui est la puissance en acte de cet intellect [l'intellect divin], se fait toujours et ne peut se faire que dans et par le langage. » (p. 74) Plus loin : « Le langage est nécessairement inclus dans la puissance de l'esprit, et dans les trois genres de connaissance. » (p. 272) Or, prémisse mineure, le parallélisme ou la correspondance entre le corps et l'esprit présuppose nécessairement un parallélisme voire une identification des rythmes langagiers, inscrits dans la physique des signifiants, à ceux qui organisent la pensée : « Les séries prosodiques sont donc à la

fois un rythme et une prosodie de la pensée, qui procède comme pensée prosodique. » (p. 273) Conclusion : il faudrait reconnaître chez Spinoza, en dépit de sa théorie du langage d'ascendance sémiotique, une poétique, c'est-à-dire une théorie rythmique, de la pensée, faisant place à une relation permanente et interactive entre celle-ci et le langage mais aussi le corps, c'est-à-dire à une interaction constante entre « l'organisation du mouvement de la pensée », « l'organisation du mouvement de la parole dans le langage » et, j'ajouterais, « l'organisation des mouvements du corps ». On aurait ainsi, rassemblées sous l'égide du concept de rythme, les trois faces d'une poétique qui serait aussi une anthropologie radicalement historique indépendante du modèle dualiste du signe. Et c'est pourquoi la philosophie contemporaine gagnerait beaucoup à envisager « une poétique de la pensée » (p. 9 et 296), qui serait à la fois une « poétique de l'affect » (p. 299) et « une poétique du langage » (p. 9), ou encore une « poétique du divin » (p. 170, 173 et 299).

## Vers une théorie rythmique du sujet ?

À cette thèse concernant la pensée dans ses rapports avec le langage et le corps, Meschonnic en ajoute une seconde concernant le statut du sujet chez Spinoza et plus largement dans la philosophie et les sciences humaines et sociales. Cette thèse s'attaque au cliché qui s'est répandu depuis les années 1960 dans le sillage des lectures structuralistes, néo-nietzschéennes et déconstructionnistes.

À ses yeux, ce qui se joue chez Spinoza, ce n'est pas, comme l'affirme « une lecture répandue », une « disparition du sujet ». Il ne s'agit là que d'une « confusion commune » entre sujet et individu, entre sujet et notion philosophique classique du sujet, entre modernité et notion philosophique de la modernité (p. 278). L'idée qu'il n'y aurait pas de sujet parce que Spinoza « brise l'équivalence intériorité-réflexion-conscience » [4] repose « sur une confusion entre l'ensemble des sujets et le sujet philosophique » (p. 77).

Ce que l'on trouve chez Spinoza, *dans son écriture même*, c'est bien au contraire une affirmation nouvelle d'un sujet proche de celui que des artistes comme Baudelaire ou Mallarmé ont pu évoquer à travers les notions de « modernité » [5] et de « poème énonciateur » [6] : « Si *comme* en art, ce sujet est une subjectivation, une activité - une éthique en acte de langage - on peut penser au contraire que la fusion, dans l'*Éthique*, avec un absolu fait l'infini du sujet. Son éternité. » (p. 279)

Si le sujet philosophique classique, auto-institué, enraciné dans l'individu, est clairement rejeté, cela ne signifie en rien que Spinoza rejeterait également - et que nous devrions, pour notre part, passer par pertes et profits - les sujets linguistique et poétique, indépendants quant à eux du paradigme individualiste et toujours présent pour le premier, et au moins virtuel pour le second, dès qu'on parle. Le cas de Spinoza n'est certainement pas le seul, mais il le montre peut-être mieux que tout autre en raison du privilège donné à la forme purement démonstrative : « Le plan géométrique est alors une forme de l'héroïsme de la raison, et la désobjectivation apparente est l'écriture héroïque d'une maximalisation du sujet, l'organisation dans la grande unité de composition à laquelle répond la petite unité des séries : une homologie interne, et un continu, de la grande à la petite unité. » (p. 279)

L'interaction du corps et du langage est responsable de l'apparition d'un système de marques, d'un « rythme », qui constitue finalement une « forme-sujet » dotée d'un potentiel de réactualisation infini : « Cette part de la connaissance [la connaissance sensible] ne peut pas ne pas se marquer dans le langage, sous l'aspect de la marque du corps dans le langage - la subjectivation de notre discours. Rythme, prosodie. » (p. 102) Le rythme d'une oeuvre, qu'elle soit oeuvre d'art ou oeuvre de pensée, explique ainsi sa puissance spécifique, conceptuelle aussi bien qu'affectuelle. Il est la source même de la force pragmatique qui, après avoir transformé son auteur, ne cesse par la suite de transformer tous ses lecteurs en sujets de la vie, de l'histoire ou de la connaissance.



Dans la prolongation de son approche rythmique de l'écriture, du langage et de la pensée, Meschonnic replace ainsi l'éthique et la politique spinoziennes sous un jour nouveau qui ne doit plus rien au paradigme subjectiviste et individualiste, ni aux multiples paradigmes anti-subjectifs contemporains. Contrairement à la plupart de ses contemporains, il les voit comme une éthique et une politique du sujet, l'une et l'autre expressions ultimes de l'universalisme juif motivant Spinoza, tel que nous l'avons vu apparaître dans sa critique de Deleuze.

C'est pourquoi « la promesse de salut et de béatitude » que contient l'*Éthique* ne doit pas être lue, comme il a longtemps été fait, de manière religieuse, ni, comme il est fait aujourd'hui le plus souvent, de manière purement rationaliste. Tout en rejetant la mythologie biblique et les pouvoirs qui prolifèrent en s'appuyant sur elle, Spinoza resterait fidèle à l'inspiration éthique de la Thora : « Il ne s'agit pas de "salut" au sens religieux habituel chrétien. Mais, très paradoxalement, d'une reprise, par toute l'*Éthique*, de l'inaccompli de la promesse (dans *Exode* 3, 14), comme cheminement indéfini de la connaissance et du désir, forme nouvelle du sujet. Au-delà de toute opposition entre rationalisme et mystique, et où "désir d'être" et "désir de savoir", si hétérogènes pour Alquié, sont un seul et le même. » (p. 101, même idée p. 168)

C'est aussi la raison pour laquelle Meschonnic interprète d'une manière tout à fait originale les concepts de « connaissance du troisième genre » et d'« intuition » qui, nous l'avons vu, couronnent l'*Éthique*. À ses yeux, ce que l'on appelle dans les commentaires traditionnels une « saisie immédiate » des essences conçue sur le modèle de la vision, ou ce que Deleuze appelle, pour sa part, l'accélération des rapports entre corpuscules constituant la pensée et leur passage à « la vitesse absolue », apparaît comme l'effet de subjectivation engendré par la systématisation maximale d'une forme poético-philosophique, c'est-à-dire par son rythme. La « délectation » qui découle de la « connaissance du troisième genre » serait ainsi la figuration philosophique d'une expérience moins rare qu'on ne le pense : l'effet de subjectivation que provoque en nous un sujet poétique, c'est-à-dire un système rythmique, lorsque nous le réactualisons : « La délectation de la connaissance du troisième genre, la science intuitive, définirait tout à fait le travail du sujet du poème. » (p. 103)

En dernière analyse, cette théorie implicite du sujet distinguerait très nettement la philosophie de la nature spinozienne d'un simple naturalisme. Certes Spinoza construirait, en s'appuyant sur les avancées scientifiques très puissantes de son époque, une philosophie de la nature, du déterminisme et de la raison, mais cette philosophie porterait en elle simultanément, dans le sillage de l'éthique universaliste juive, une anthropologie et une théorie du sujet, entièrement distinctes des théories philosophiques classiques mais aussi de la plupart des théories philosophiques qui prétendraient aujourd'hui les remettre en question. Autrement dit, la pensée spinozienne ne devrait pas être comprise comme substituant la Nature à Dieu, mais bien comme l'affirmation de leur équivalence : *Deus sive Natura*.

La suite [ici](#)...

---

[1] *Abrégé de grammaire hébraïque*, Paris, Vrin, 1968, p. 51.

[2] Une note renvoie ici au *Traité théologico-politique*, 7 : « Mais nous ne pouvons avoir confiance en ces deux moyens, attendu qu'ils ont été inventés et institués par des hommes d'un âge postérieur dont l'autorité ne doit compter pour rien » et « ce ne sont donc que des interprétations modernes et ne méritent pas plus de foi, ne font pas plus autorité que les autres explications ».

[3] *Lettre* 23, 20 novembre 1665 à Oldenburg - citée p. 269.

[4] A. Giovannoni, *Immanence et finitude chez Spinoza. Étude sur l'idée de constitution dans l'Éthique*, Paris, Kimé, 1999, p. 14.

## Une anthropologie rythmique limitée - Vers une théorie rythmique du langage ?

---

[5] C. Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, 1863 : « La modernité, c'est le fugitif, le transitoire, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable. »

[6] S. Mallarmé, *Crise de vers*, 1897 : « Pas que l'un ou l'autre élément ne s'écarte, avec avantage, vers une intégrité à part triomphant, en tant que concert muet s'il n'articule et le poème, énonciateur de leurs communauté et retrempe, éclaire l'instrumentation jusqu'à l'évidence sous le voile, comme l'élocution descend au soir des sonorités. »