

Extrait du Rhuthmos

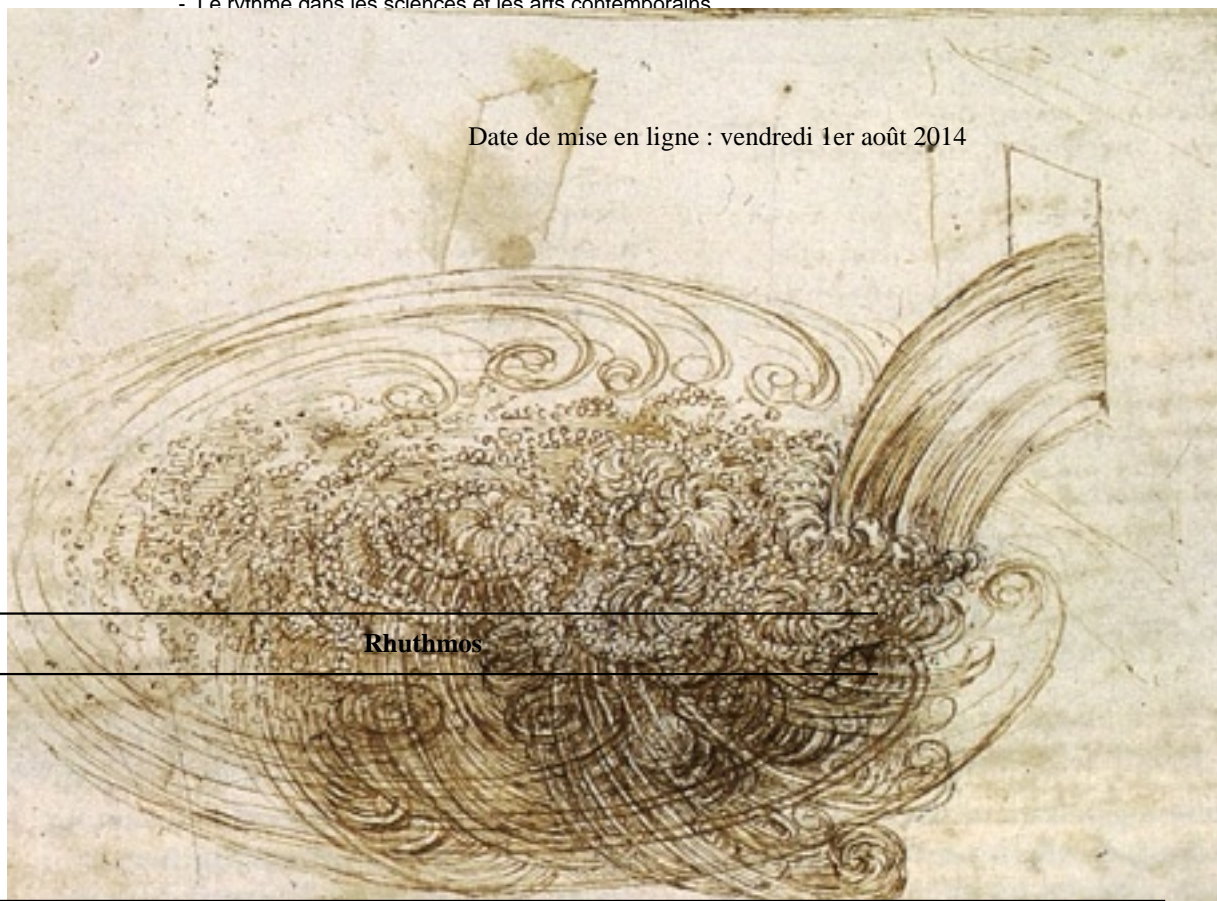
<http://www.rhuthmos.eu/spip.php?article1087>

Une rythmologie sans anthropologie - Le langage comme rythme ?

- Recherches

- Le rythme dans les sciences et les arts contemporains

Date de mise en ligne : vendredi 1er août 2014



Rhuthmos

Sommaire

- [Le langage comme rythme ?](#)
- [Meschonnic, procureur, rhéteur, boxeur](#)
- [Le langage, la langue et l'écriture chez Spinoza : trois questions méconnues par la philosophie \(...\)](#)
- [Athéisme de l'immanence ou athéisme du rythme ?](#)

Ce texte reprend une réflexion présentée [ici](#).

Le langage comme rythme ?

Dans un livre par bien des aspects assez contestable, Henri Meschonnic soutient une thèse qui mérite d'être relevée : Spinoza serait le premier penseur occidental à avoir considéré le langage de manière rythmique [1].

Cette thèse nous intéresse pour plusieurs raisons. Tout d'abord, parce qu'elle introduit une interrogation nouvelle concernant les prémices de la rythmologie au XVII^e siècle. Spinoza ne soutiendrait pas seulement une conception rythmique de Dieu, du monde, des individus, du corps et de la pensée, comme il vient d'être montré, mais aussi une conception rythmique du langage, que celui soit pris sous sa forme linguistique - le discours tenu dans une langue - ou sous sa forme poétique - les discours en tant que totalités sémantiques, en particulier quand celles-ci possèdent une valeur artistique. L'ontologie et l'épistémologie que nous venons de mettre au jour s'accompagneraient d'une théorie du langage et d'une poétique, et formeraient ainsi un arc rythmologique sans discontinuité, ni contradiction.

Ensuite, cette thèse renverse un cliché extrêmement répandu concernant la pensée spinozienne. Contrairement à ce qu'un certain nombre d'interprétations chrétiennes, mais aussi marxistes, structuralistes et nietzschéennes, ont tour à tour affirmé, les unes pour l'en blâmer les autres pour l'en louer, Spinoza ne romprait pas avec toute anthropologie. Tout en élaborant une philosophie de la Nature contestant l'humanisme traditionnel et sa conception de l'Homme fait à l'image de Dieu, il en inaugurerait au contraire une nouvelle forme, radicalement historique, fondée sur le langage vu à la fois comme activité rythmique et comme puissance de subjectivation singulière et collective. Spinoza inventerait une nouvelle sorte d'humanisme, libéré tout autant de ses présupposés religieux chrétiens que, par avance, de ses contestations cosmologisantes, naturalistes et ontologisantes.

Enfin, cette thèse suggère une manière de surmonter l'obstacle qui est resté dressé sur notre chemin. Comme nous venons de le constater, les approches ontologiques, épistémologiques et logiques promues par Spinoza et Leibniz apportent quelque lumière sur la question de l'individuation, mais elles ne permettent pas de descendre jusqu'aux essences particulières des manières de fluer ou des monades. En dépit de leur volonté de replacer l'individu au centre de leurs pensées, *in fine* celui-ci leur échappe dans sa singularité et ils ne peuvent en avoir qu'une connaissance générale. Or, si l'on suit Meschonnic, Spinoza ouvrirait une voie encore inaperçue permettant de rendre compte de ces singularités. Bien que les essences actuelles des individus échappent tant à l'observation scientifique *a posteriori* qu'à la réflexion philosophique *a priori*, elles pourraient être atteintes, au moins pour ce qui concerne les humains, linguistiquement et poétiquement, c'est-à-dire par des analyses montrant comment les rythmes du et des discours leur permettent d'accéder de manière à chaque fois spécifique au sujet. On pourrait ainsi répondre à la troisième série de questions que nous nous posons en commençant : quelle part faut-il, dans l'approche rythmique, attribuer, en plus des critères ontologiques, épistémologiques et logiques, aux critères poétiques, éthiques et politiques ? Comment en particulier estimer la valeur d'un rythme ? Quel lien faut-il faire entre cette valeur et la capacité d'une individuation à susciter une subjectivation ?

Notons pour finir que Meschonnic oppose sur ce sujet très strictement Spinoza à Leibniz, à qui il reproche d'être à la fois un partisan du retour à la langue adamique, un admirateur du logicisme de Port-Royal et un chrétien éclectique et conciliateur. À la différence de Spinoza, Leibniz conjuguerait une théorie du langage et une anthropologie obsolètes, toutes deux empreintes d'esprit religieux.

Meschonnic, procureur, rhéteur, boxeur

Que penser de toutes ces affirmations ? Autant le dire d'emblée, le travail de Meschonnic présente de nombreux et graves défauts. Il n'hésite pas à s'appuyer sur des « arguments » plus que faibles : « Matheron a une grande force de compréhension, mais il pousse l'ennui jusqu'au crime. » (p. 18) ; absurdes : « Matheron met plus de six cents pages à démontrer la cohérence de l'*Éthique*. » (p. 19) ; *ad hominem* : « C'est pourquoi la traduction de Robert Misrahi, malgré l'autosatisfaction de son auteur, n'est pas meilleure que les autres. » (p. 118) Il confond parfois le raisonnement avec la raillerie et le calembour, comme dans cette sortie contre Pierre Macherey : « Cocasserie homaisrique, pour la plus grande satisfaction du commentateur qui, s'il n'a pu réconcilier Pascal et Spinoza, en retire au moins la conviction de faire partie du débat qui les confronte. » (p. 30) ; ou encore dans celle-ci : « Ce latin de Spinoza est tellement pris de manière caricaturale que Pierre Macherey, sans voir apparemment le comique de sa suggestion [...] » (p. 61). Ou bien, de temps à autres, Meschonnic se contente de lancer quelque épithète dépréciative : « Et c'est exactement ici ce que je me propose d'inverser. Pour sortir de cette bouillie conceptuelle que nous offre la notion de communication remplaçant celle de langage. » (p. 52)

Le discours meschonnicien abonde, par ailleurs, en affirmations péremptoires assénées sans la moindre justification ni explication. J'en prendrais quelques exemples prélevés sur des commentaires concernant quelques-uns des noeuds névralgiques de la pensée spinozienne. L'indication par de nombreux commentateurs du fait pourtant avéré, on le verra plus bas, que Spinoza considère les mots comme des images corporelles, et donc, en vertu de la distinction des attributs, comme des manières de l'étendue essentiellement distinctes des manières de la pensée, cette indication est perçue, sans autre procès, comme une manière « subreptice et paradoxale » de réinstaller « dans Spinoza le dualisme de Descartes entre le corps et l'esprit » (p. 78). À propos du rapport de Spinoza à l'hébreu, on apprend qu'« à travers les éléments grammaticaux autant qu'à travers les éléments mythiques, l'hébreu de Spinoza participe de la rigueur d'une éthique du langage, qui est celle même de toute sa pensée. » (p. 96) Malheureusement, on n'en saura pas plus. Qu'est ce qu'une « éthique du langage » et en quoi la grammaire de l'hébreu en participe ? Mystère... Un peu plus loin, Meschonnic s'élève contre une analyse de Pierre-François Moreau, qui rappelle que « le discrédit jeté sur les mots » était un poncif de l'âge classique : « Mais, précisément, le rôle de l'imagination chez Spinoza me semble sortir le langage de cette confusion en effet classique, et ancienne, entre le langage et le discours. » (p. 124) Or, là encore, rien ne vient étayer cette affirmation pourtant alléchante. Meschonnic se contente de suggérer, sans du reste préciser que chez Spinoza elle ne relève pas d'une faculté mentale mais d'une dynamique du corps, que l'imagination pourrait surmonter le dualisme implicite dans la conception aussi ancienne que Platon qui voit le langage comme un simple instrument défaillant et source d'erreurs pour la pensée. Enfin, dernier exemple, à propos de la redéfinition du mot vie par Spinoza - « une vie humaine j'entends, qui n'est pas définie par la seule circulation du sang, et d'autres choses, qui sont communes à tous les animaux, mais surtout par la raison, la vraie vertu, et la vie de l'Esprit (*Traité politique*, 5, 5) ». Meschonnic commente : « Définition antibiologique, et historique, de la vie. Où l'esprit implique, bien sûr, le langage. » (p. 174) On applaudit à « définition antibiologique, et historique », mais pourquoi : « bien sûr, le langage » ? Une fois de plus, on aurait bien aimé que Meschonnic aille plus loin et argumente vraiment sa position au lieu de la présenter comme une évidence.

Un autre défaut de ce texte tient au déséquilibre flagrant entre l'espace qui y est consacré à la critique et celui qui y est réservé à l'exposé des thèses de l'auteur. Loin de l'équilibre spinozien entre l'entreprise de déconstruction du *Traité théologico-politique* et l'exposition assertive de l'*Éthique* ; loin de l'association nietzschéenne de la « critique à coups de marteaux » et de l'affirmation joyeuse et dépourvue de ressentiment ; et encore plus loin de la manière

détachée wittgensteinienne, dénuée de tout pathos et entièrement tournée vers les choses et le langage eux-mêmes, Meschonnic n'arrive à penser que dans la lutte au corps à corps et la dénonciation de ses très nombreux adversaires. Il ne peut avancer ses propres propositions que *contre* celles de ses contemporains ou de ses prédécesseurs. D'où l'impression un peu lassante de lire la plaidoirie d'un procureur, qui allierait les grâces du rhéteur retors à celles du boxeur buté.

La manière dont il présente l'objet de son livre illustre bien cette manière de faire. Il s'agit, à ses yeux, de dénoncer des manques, des ignorances, une méconnaissance générale : « C'est le pourquoi de ce livre [...] Reconnaître la méconnaissance d'une pensée de la pensée. » (p. 9) Selon lui, les commentateurs de Spinoza seraient gravement pénalisés par leur indifférence aux avancées accomplies au cours des dernières décennies par la théorie du langage et la poétique, c'est-à-dire les siennes : « À croire que les philosophes (ou historiens de la philosophie) n'ont rien appris, rien compris des transformations de la théorie du langage au XXe siècle. Rien appris, rien compris de la poétique. » (p. 282) Le ton est celui du reproche, de l'accusation, de la dénonciation d'une faute.

Le dernier défaut de ce texte, et pas des moindres, concerne sa construction. Avant de savoir ce que Spinoza fait du langage, le lecteur doit tout d'abord parcourir une très longue et laborieuse étude de la littérature secondaire et ce n'est qu'en toute fin de parcours que Meschonnic abat vraiment ses cartes. Contrairement au *Langage Heidegger* (1990), qui avait su équilibrer la critique des épigones heideggériens et celle de Heidegger lui-même, Meschonnic passe ici 250 pages à critiquer les différentes lectures de Spinoza et 50 à analyser, enfin, le rapport entre sa pensée, son écriture et son latin. On aurait aimé en apprendre plus sur Spinoza lui-même et moins sur ses successeurs, plus sur le langage et moins sur les discours, ou, comme aurait dit Spinoza lui-même, plus sur les choses et moins sur les mots.

Le livre est ainsi traversé par une litanie qui constitue une véritable « sémantique sérielle » de l'évitement des problèmes réels : « Je montre plus loin... » (p. 59) ; « Je montre plus loin... » (p. 85) ; « Il y a, au contraire, à établir et à confirmer que... » (p. 94) ; « Je renvoie pour la traduction, et l'analyse, à la fin de la dernière partie. Patience, à la mesure de l'enjeu. » (p. 99, n. 184) ; « Comme je l'analyse plus loin... » (p. 101) ; « Il y aurait à suivre quelques conséquences... » (p. 102) ; « Il y a une poétique du passif et de l'actif chez Spinoza. Comme on verra. » (p. 109) ; « Dommage, il y a, je le montre plus loin, une poétique d'*igitur* dans Spinoza. » (p. 111) ; « Comme on va voir un peu plus loin, le lexique n'est pas le langage. » (p. 114) ; « Je pose, et je montre plus loin, que... » (p. 182) ; « À quoi je vais tâcher d'ajouter... » (p. 198) ; « Lue poétiquement, comme je vais tâcher de montrer... » (p. 227) ; « À partir de quoi seulement on pourra commencer. » (p. 249) ; « Brièvement, avant d'aborder le latin de Spinoza... » (p. 255).

Le livre ayant 312 pages tables comprises, on se décourage un peu de constater une nouvelle fois page 259 qu'« on verra qu'il en est autrement chez Spinoza... », et encore à la page suivante, qu'« on verra qu'*igitur* n'est pas le même signifiant chez Descartes et chez Spinoza ». Et ce n'est en fait que cinq pages plus tard, assez étonné de comprendre qu'il arrive à la fin d'une immense parenthèse, que le lecteur jouit enfin de ces quelques mots salvateurs : « Cela posé, on peut aborder le latin de Spinoza comme écriture de sa pensée. » (p. 264)

Ces critiques inconsistantes, ces affirmations sans preuves, cette manière générale d'avancer tout en restant englué dans une profonde négativité, cette construction aberrante, ces attermoissements quant aux enjeux de fond, toute cette aigreur, tous ces défauts expliquent le peu d'écho que cet ouvrage a reçu parmi ceux auxquels il était destiné et aussi la grande difficulté à l'utiliser de manière scientifique.

En dépit de ces graves imperfections, le travail de Meschonnic sur Spinoza contient pourtant un certain nombre de propositions critiques mais aussi théoriques que l'on aurait tort de balayer d'un revers de main. Si l'on fait l'effort de surmonter l'agacement et parfois l'ennui que suscite cette manière d'écrire, si l'on prend le temps d'extraire les pépites que recèlent ces épaisses couches de gravats polémiques et stériles, on y voit apparaître un ensemble de suggestions qui sont loin d'être sans valeur, même si comme nous allons le voir, elles ne sont pas toutes recevables.

Le langage, la langue et l'écriture chez Spinoza : trois questions méconnues par la philosophie ?

Commençons par ce qui fait le cœur de la critique de Meschonnic. Selon lui, l'anthropologie très particulière sous-jacente à la pensée spinozienne serait restée en grande partie invisible aux commentateurs principalement du fait de leur méconnaissance du langage, de la langue et de l'écriture. Pour ne pas allonger démesurément la discussion, je me limite ici à ses arguments de fond sans reprendre les analyses discursives qui les justifient.

En ce qui concerne le *langage*, les commentateurs se partageraient entre trois attitudes : la croyance naïve traditionnelle à la transparence communicationnelle du langage et au jeu libre de la pensée ; l'attention tout aussi traditionnelle au seul lexique ; une attention plus développée mais toujours limitée aux propos de Spinoza sur le langage (p. 13).

Les exemples de la première attitude seraient les plus nombreux : ils iraient d'Alain (p. 58) à Gilles Deleuze (p. 13) et à Alexandre Matheron (p. 19), en passant par Léo Strauss (p. 59), Christopher Norris (p. 63), Robert Misrahi (p. 65), et bien d'autres. Tous ces commentateurs se caractériseraient par une « absence de la pensée du langage » ou une « absence du langage dans la pensée de la pensée » : « Dans [ce degré] le plus commun [de ce manque], cet heureux état adamique de la pensée où baignent - sans même le savoir - de nombreux philosophes, aucune allusion à quoi que ce soit du langage, et d'ailleurs on lit en traduction. » (p. 13)

La deuxième attitude serait fréquente dans la nouvelle génération de spécialistes - Meschonnic cite, entre autres, Chantal Jaquet, Augustin Giovannoni, Charles Ramon - chez qui, à la différence de leurs aînés, « le sens de la rigueur terminologique est poussé à l'extrême », mais qui resteraient prisonniers d'une conception traditionnelle du langage : « Le problème, jusque dans ce renouveau des études sur Spinoza, c'est que lexicale, rhétorique et herméneutique sont les trois champs qui sont considérés, et dans le meilleur des cas, comme recouvrant toute la représentation du langage chez Spinoza. » (p. 123)

La troisième attitude serait enfin celle des spécialistes qui, comme Pierre-François Moreau, prêteraient attention à la question du langage mais qui n'iraient pas jusqu'au bout de leurs intuitions. Moreau chercherait certes « à voir la pensée du langage de Spinoza » (p. 123) mais il aurait le tort de réduire celui-ci à un « thème » et sa conception spinozienne à une « doctrine » ou à une « philosophie du langage » (p. 123). Le langage serait réduit à une « nomenclature » et considéré comme un « instrument de communication » (p. 124). En dernière analyse, Moreau repousserait « Spinoza vers Leibniz ». Il s'agirait pour lui de « "remanier la langue pour aboutir autant que possible à une langue propre à l'entendement" » (p. 125).

Là encore le langage aurait été manqué, parce que le commentateur se serait limité à ce que Spinoza *dit*, à ses énoncés sur le langage, sans voir ce qu'il *fait*, la pragmatique de ses usages langagiers : « Si on ne retient que le nominalisme et l'analyse de discours, ce qu'il dit de manières imagées dans le chapitre 6 sur les miracles, du *Traité théologico-politique*, et que les mots sont des signes, "et n'ont que la réalité d'un rapport" (citation de Sylvain Zac), on n'a que la partie explicite. Il reste à déduire ce qui est, non pas plus important mais consubstantiel à toute pensée de la pensée, ce qui ressort, pour le langage, de l'interprétation de l'affect et du concept : la part du continu, du rythme et de la prosodie dans la pensée. Dans sa pensée. » (p. 190) Pour Meschonnic, loin d'en rester à la surface des énoncés, il faudrait plonger dans l'énonciation et son double aspect conceptuel et affectuel : « Le langage de Spinoza apparaît ainsi comme quelque chose de bien plus difficile que s'il se bornait aux déclarations nominalistes et aux défiances vis-à-vis du discours. Comme s'il ne travaillait, en somme, que des concepts. Mais il y a à reconnaître que le langage, chez lui et pour lui, fait incontestablement partie des affects dans la mesure où "par lui la puissance d'agir de ce corps est accrue" (*Éthique* 3, 3). » (p. 193)

Quelle que soit la position adoptée par les commentateurs, le lien indissociable et fondamental entre la pensée et le

langage, et donc entre la pensée spinozienne et sa théorie du langage, aurait ainsi été manqué : « Dans le bilan du XXe siècle, Spinoza est partout, sauf dans le langage. Il n'a pas de langage. Il n'y a pas de langage. Il n'y a que de la pensée. Sans langage. » (p. 38)

En ce qui concerne *la langue*, maintenant, la plupart des commentateurs liraient Spinoza dans des traductions. Très peu prendraient en compte le fait qu'hormis quelques lettres en néerlandais, toute l'oeuvre de Spinoza a été écrite en latin : « De fait, à part l'*Apologie* en espagnol, qui est perdue, on n'a aucun écrit de Spinoza en d'autres langues que le latin et le néerlandais, qui sont donc ses langues d'adulte, et de pensée. » (p. 91) Or, le latin n'était pas pour lui une langue morte, ni un simple médium, « une langue du savoir, une langue abstraite des réalités culturelles, hors histoire, langue-refuge qui serait la langue même qu'on regarde comme morte parce qu'elle est pure communication par-delà les langues, une hyper-langue qui reviendrait, par excès d'abstraction et de déshistoricisation, à être une non-langue » (p. 220). Il était la langue dans laquelle « s'invent[ait] une pensée » (p. 205), une véritable « langue vivante ».

Meschonnic conteste l'idée assez répandue selon laquelle le latin des XVIe et XVIIe siècles aurait été une langue de plus en plus citée et de moins en moins parlée, une langue presque morte qui n'aurait plus été « génératrice d'énoncés nouveaux » et qui serait devenue « le champ privilégié de la répétition » [2]. Pour lui, c'est le contraire que l'on observe : le latin aurait permis l'apparition d'innombrables « énoncés nouveaux », même si « ce n'[était] pas la langue qui [était] *génératrice* » mais « une pensée d'un sujet dans une langue. Un rapport à chaque fois unique » (p. 255).

À ce premier fait, déterminant, il faudrait en ajouter deux autres, mineurs mais pas insignifiants, qui viendraient complexifier encore le tableau. Meschonnic, citant Philippe Cassuto, rappelle que certains néologismes inventés par Spinoza prouvent « que l'hébreu [était] pour lui une "langue vivante". Ce qui montre du même coup, par les hébraïsmes de Spinoza en latin, que le latin aussi [était] pour lui une langue *vivante*. Il montre qu'il y a une présence explicite, et par allusion au texte complet, aussi une "présence non-explicite de l'hébreu" » (p. 95). Il a appris celui-ci à l'école, bien avant le latin (p. 197). De même, on sait grâce à Carl Gebhardt que sa langue d'enfance devait être l'espagnol et que sa pratique devait être suffisamment bien ancrée « pour influencer sa graphie du latin, jusqu'à suggérer "un sentiment linguistique roman" dans le "style de Spinoza en latin" » (p. 197).

Or, selon Meschonnic, on n'écrit pas et on ne pense pas de la même manière dans une langue ou dans une autre. Non pas d'ailleurs, qu'il s'agisse de reprendre l'hypothèse du déterminisme linguistique dite de Sapir-Whorf. Meschonnic plaide pour une hypothèse intermédiaire qui consisterait à prendre en compte l'interaction entre la langue dans son évolution et la pensée en construction, la première influençant la seconde autant que la seconde transformerait la première : « Il s'agit de penser l'interaction entre langue et pensée, contre la pensée du génie des langues. Contre une essentialisation installée dans la pensée du langage sous des formes diverses, ostentatoires ou déniées, insidieusement actives ensemble dans les idées reçues dont l'addition fait le contemporain. » (p. 197) L'objectif n'est pas de montrer une prétendue influence de la langue sur la pensée, mais de mieux comprendre ce qui fait l'originalité ou la spécificité d'une pensée dans une langue, dont elle hérite autant qu'elle la transforme : « Ce qu'il s'agit de voir, et de savoir, c'est comment cette pensée s'invente, dans ce latin-là, et le réinvente. » (p. 214) Plus loin : « Spinoza avait son latin, avec, comme Koyré l'avait vu, tel néerlandisme, ou tel hispanisme, ou tel hébraïsme. Ce qui justement nous le rend intéressant. » (p. 215)

Autrement dit, on doit s'attendre à ce que « le latin de chacun de ces penseurs [Bacon, Descartes, Spinoza] soit particulier à ce penseur. Pas simplement une rhétorique apprise, interchangeable, le latin anonyme du savoir. Le même pour tous ceux qui écrivent en latin au XVIIe siècle. » (p. 255, même idée p. 260) Meschonnic applique ici l'idée benvenistienne du primat du discours sur la langue et en tire la conclusion qu'il est déterminant de comprendre le système des marques discursives particulier à chaque auteur, au-delà des modes d'expression collectifs, grammaticaux et rhétoriques, acquis scolairement : « D'une rhétorique, au sens de moyens du discours, moyens d'agir, et figure du raisonnement, ces marques, en s'étendant à l'ensemble d'un discours, en devenant sa

systématique, deviennent sa poétique, par quoi j'entends le système d'un mode de signifier comme mouvement même d'une pensée. » (p. 260) Il faudrait donc lire les textes philosophiques comme des poèmes : « Il y a, dans le latin de l'*Éthique*, une prosodie de la pensée. Le latin, chez Spinoza, c'est la langue de la subjectivation. » (p. 280)

Dernier problème : *l'écriture*. Hormis quelques vagues et rares considérations sur le « style » de Spinoza, la plupart des commentateurs ne prêteraient aucune attention au rôle déterminant de celle-ci pour sa pensée, comme du reste pour toute pensée, présupposant la possibilité d'un développement totalement hors-langage : « Peut-on continuer à séparer "la pensée spinoziste" de son écriture, du continu langue-pensée qui est sa matière même ? Cette séparation ne saurait plus se faire que dans cette abstraction qui semble tenir lieu d'histoire de la pensée : l'histoire-des-idées. » (p. 92 - à propos d'Alquié)

De tous les spécialistes, seul Pierre-François Moreau aurait « l'intuition d'une écriture de la pensée - "l'écriture spinozienne" [...] Moreau note "l'abondance des superlatifs", "une atmosphère de tout ou rien", les fonctions diverses du *je*, et en particulier que Spinoza n'emploie pas *je* "au même sens que Descartes", avec même "le *ton tragique* du spinozisme", qui passe aussi par "la satire et la mélancolie". Tout cela pour le prologue du *De Intellectus Emendatione*, comme "récit de conversion" et "point de départ" de toute la pensée de Spinoza. Ainsi "le texte constitue son lecteur". L'accumulation des notations ponctuelles constitue peu à peu une sémantique de Spinoza » (p. 121).

Mis à part ce cas particulier, les autres commentateurs resteraient indifférents au rythme des textes dont ils prétendent rendre compte et manqueraient ainsi un élément déterminant du déploiement de leur sens : « L'absence d'un rapport conçu et construit entre le rythme, la prosodie et la pensée demeure l'état actuel, le plus répandu, si banal qu'on ne le voit même pas. » (p. 119) Ils reproduiraient, sans même s'en rendre compte, la conception sémiotique grecque et chrétienne du langage, fondée sur le schéma du « signe » (p. 119). Et du coup, l'un des appuis principaux de la stratégie spinoziste de lutte contre le dualisme leur échapperait : « Cet état constitue un obstacle épistémologique rédhibitoire pour comprendre une pensée de l'inséparation entre l'affect et le concept. » (p. 119)

Dans la mesure même où Spinoza développe une pensée explicitement et très volontairement non-dualiste, il serait donc nécessaire de passer du paradigme du signe à celui du rythme : « Il faudrait, pour cela, la libérer du signe. Penser Spinoza dans son rythme. Penser le corps dans le rythme de sa pensée. » (p. 69) Le signe serait le support théorique fondamental de la plupart des dualismes qui grèvent la philosophie : « Le signe n'est pas la nature du langage. Il n'en est qu'une représentation. Ce qu'il importe de faire, ici, c'est de montrer que cette représentation est à l'opposé de la pensée de Spinoza, du langage de Spinoza, et qu'elle empêche de l'entendre. » (p. 129) Le rythme permettrait, lui, de penser le continu, l'unité, la totalité complexe et dynamique, et surtout la puissance pragmatique du discours : « Le rythme, la prosodie sensualisent le discours. Ils en sont à la fois le mouvement, l'activité et l'énergie - l'*energeia* de Humboldt. Et il y a une énergie stupéfiante dans la pensée de Spinoza. Sa pensée est cette énergie. Et par là, c'est aussi une érotisation généralisée du langage. Il y a un érotisme de la pensée. Spinoza est de ceux qui le réalisent. C'est ce que sentait Nietzsche. [...] La pensée ici a du corps. [...] Dans Spinoza, c'est l'idée érotique qui devient le corps même de la pensée. » (p. 193)

Athéisme de l'immanence ou athéisme du rythme ?

Parmi toutes les interprétations de Spinoza qu'il soumet à sa critique, Meschonnic fait un sort particulier à celle proposée par Deleuze. Je voudrais résumer ici ses principaux arguments qui placent l'interprétation deleuzienne sous un nouveau jour et ouvrent un débat tout à fait salutaire.

Disons-le d'emblée, pour éviter les malentendus, Meschonnic partage un certain nombre de points de vue avec son contemporain et collègue à l'université de Paris 8. Comme lui, il voit en Spinoza un critique radical de toute conception religieuse du monde. Comme lui, il le considère comme un maître dans l'art de se rendre libre par l'usage de la raison. Comme lui, il fait du *poemos* une donnée ontologique fondamentale [3]. Et comme lui, il reconnaît dans l'approche spinozienne un primat donné à la vie, une manière de surmonter les divisions de la pensée dualiste et de conjoindre le concept et l'affect. À la fin de son livre, il reconnaît, du reste, sa dette à l'égard de son prédécesseur en spinozisme : « C'est ce qui fait, dernière reconnaissance à Gilles Deleuze, que, bien que la notion de vitesse manque, manque totalement ce que j'appelle le rythme, mais parce qu'elle expose la lecture affective de Deleuze, et qu'une telle lecture est communicative, je suis parti pour tenter cette expérience de lire l'affect justement de ce qu'il dit pour finir : "Et c'est dans le livre V, qui n'est pas du tout le plus difficile, mais le plus rapide, d'une vitesse infinie, que les deux se réunissent, le philosophe et le non-philosophe, comme un seul et même être [...] il n'y a plus aucune différence entre le concept et la vie." » (p. 238)

Mais un certain nombre de points le sépare très clairement de la position deleuzienne. Le premier concerne - et en cela Deleuze n'est pas différent aux yeux de Meschonnic de beaucoup d'autres commentateurs - le rôle privilégié du signe dans la conception du langage qu'il mobilise. En rester au schéma du signe, fait-il de nouveau valoir, c'est en effet conserver l'un des fondements les plus anciens et aussi les plus puissants du dualisme occidental : celui qui fait du langage - selon le vieil adage scolastique *aliquid stat pro aliquo* - un ensemble de substituts de choses absentes, c'est-à-dire d'entités séparées de ce qui fait leur vérité.

C'est donc s'empêcher *dès le départ* de comprendre comment fonctionne le monisme spinozien, car le dualisme du signe, dans la mesure où il implique une opposition du signifiant et du concept, implique l'opposition de la forme et du contenu, de la logique et de l'expression : « Pour Deleuze, "la philosophie de Spinoza est une »logique¼", et il étudie donc la "méthode spinoziste". Mais que devient alors "la forme de la vérité" ? Le paradoxe est que, voulant penser chez Spinoza "l'univers de la forme et du contenu", le philosophe s'est mis dans la situation la plus banalement opposée à cette *union* pensée par Spinoza. Il est dans le dualisme épouvantable du signe - étant directement dans la pensée. Dont le résidu traditionnel est la forme. Ici la question de la langue. D'un rapport - impensé - entre une langue et une pensée. » (p. 231-32)

Le fonctionnement de la pensée est alors abordé comme si le médium langagier par lequel elle passe n'avait aucune importance et était absolument transparent, comme si les philosophes communiquaient de manière immédiate d'esprit à esprit, comme si la philosophie constituait elle-même une langue universelle directement expressive de la pensée : « On peut dire qu'il n'y a pratiquement rien [dans *Spinoza et le problème de l'expression*] sur l'expression linguistique, rhétorique et les rapports éventuels de l'expression à la pensée. Parce que le rapport se fait directement à la pensée. Sauf pour quelques incidents, la question de la traduction n'existe pas, la question de la langue n'existe pas. Pas de langue. Il n'y a que de la pensée. » (p. 231)

Deleuze est en quelque sorte doublé par sa gauche et accusé de rester - au moment même où il proclame le contraire - dans le platonisme, « l'académie du signe » (p. 234), voire pire encore, dans une conception mythique du langage : « Merveille de cette position d'avant les langues : le philosophe est le dernier représentant de la langue adamique. [...] La philosophie se livre directement dans une métalangue sans langue. [...] Le philosophe circule dans la pensée directement. [...] Il est dans la "logique des propositions". » (p. 231)

Certes, Deleuze est l'un de ceux qui se sont le plus avancés sur la voie d'une critique du dualisme, mais pour mener ce projet à son terme, il lui aurait fallu une autre théorie du langage que la théorie traditionnelle fondée sur le signe, la langue, le lexique, une théorie cohérente avec ses prémisses anti-dualistes : « Le paradoxe du rapport de Deleuze à Spinoza, et toute son admiration conceptuelle n'y peut rien, c'est qu'il n'est pas de conception plus opposée à celle de Spinoza que la conception qu'il a de la pensée, et du langage. Ce livre sur Spinoza fait de l'*anti-Spinoza* sans le savoir. Parce qu'il n'y a pas plus anti-Spinoza que le signe. » (p. 235)

Le deuxième point sur lequel Meschonnic se sépare de Deleuze concerne l'importance du rythme dans le langage ; ce point complète le précédent. Penser le langage à partir du signe, c'est en effet ne pas pouvoir y discerner le rôle du rythme, de la signifiante et du discours. Comme l'immense majorité des commentateurs, Deleuze n'échappe pas à ce travers : « Deleuze pas plus que le signe ne sait rien du rythme comme organisation du mouvement de la parole dans l'écriture, invention d'un système de discours par un sujet spécifique, et invention de ce sujet par ce système de discours. » (p. 184)

Comme beaucoup d'autres, il ne prête aucune attention au latin de Spinoza, à son écriture, à la matérialité des signifiants et au système qu'ils constituent dans le discours. Dans la mesure où il pense à partir du schéma du signe, il les dissocie des concepts dont ils ne sont plus que des supports inessentiels, dont on sait par ailleurs qu'ils ont souvent été considérés dans la tradition philosophique comme défectueux voire dangereux : « Dans les rares cas où il met le latin de Spinoza, on peut voir que pour lui le langage est le signe : un signifié, qu'il retient seul, et une inattention complète au résidu, qui n'est que du son, inessentiel. Il appartient à la langue (de départ, comme on dit) et il y reste. » (p. 233)

De même que le schéma dualiste du signe le rend aveugle au fonctionnement nécessairement langagier de la pensée, de même sa surdité aux effets de sens du signifiant et la réduction du sens à l'énoncé et à la logique minent les énormes efforts qu'il consent par ailleurs pour rendre compte de l'importance du corps dans la philosophie spinozienne : « Il ne cesse de revenir au corps, à ce que Spinoza dit du corps : "Lorsque Spinoza dit : Nous ne savons même pas ce que peut un corps, cette formule est presque un cri de guerre. Il ajoute : Nous parlons de la conscience, de l'esprit, de l'âme, du pouvoir de l'âme sur le corps. Nous bavardons ainsi, mais nous ne savons même pas ce que peut un corps. Le bavardage moral remplace la vraie philosophie." On est là dans une belle contradiction. Car autant Deleuze y accorde d'importance, et avec raison, autant il ne voit pas que, du point de vue (qu'il n'a pas) de ce qu'un corps fait du langage, ce qu'il critique est justement ce qu'il est en train de faire. Et le "cri de guerre" reste un cri de guerre, mais contre sa propre méthode, la méthode académique en philosophie, l'académie du signe. » (p. 234)

En ratant le langage et les langues, Deleuze rate le médium qui permet de faire passer la pensée et le corps l'un dans l'autre. Si, comme le soutient Deleuze, « la force d'une philosophie se mesure aux concepts qu'elle crée ou dont elle renouvelle le sens et qui imposent un nouveau découpage aux choses et aux actions » [4], il faut, affirme Meschonnic, rapporter cette force à la signifiante globale du discours et au corps qu'elle prolonge : « Le problème est que les concepts nouveaux ne s'inventent pas à partir de rien, dans l'azur, mais dans une histoire, dans un langage, dans une langue. Et Spinoza lui-même dit, comme on n'avait jamais fait avant lui, que le corps y a sa part. Deleuze le sait, mais il ne l'entend pas. » (p. 234)

C'est pourquoi, lorsque, dans *Spinoza. Philosophie pratique*, il évoque la notion de rythme, il en reste à la conception platonicienne traditionnelle. À propos de la définition à la fois corpusculaire et cinétique des corps composés chez Spinoza, Deleuze note : « C'est par vitesse et lenteur qu'on se glisse entre les choses, qu'on se conjugue avec autre chose : on ne commence jamais, on ne fait jamais table rase, on se glisse entre, on entre au milieu, on épouse ou on impose des rythmes. [5] » Mais Meschonnic voit dans cet usage du mot rythme une simple « métaphore », un « brouillard (conceptuel) » (p. 235), qui tout en ayant « l'air de gloser fidèlement Spinoza et d'avoir une allure scientifique, ne réussit qu'à répéter le modèle *sémiotique* du rythme » (p. 236). Une telle conception ne ferait, selon lui, « que reprendre le modèle classique, platonicien - comme Benveniste l'a montré - du rythme : le dualisme interne de la vitesse et de la lenteur du temps fort ou du temps faible, du même et du différent. C'est *le rythme du signe*, au sens où les deux compères, dans leur définition toute classique, chacun avec son dualisme, se renforcent l'un l'autre, et sont pris pour la nature des choses - des choses du langage » (p. 236-37).

Le troisième reproche adressé, sans que cela ne soit du reste jamais explicite, par Meschonnic à Deleuze est de faire de Spinoza un philosophe naturaliste et de le couper *de facto* de ses racines juives. Alors que les deux reproches précédents reprenaient des critiques faites à de nombreuses autres lectures, c'est en définitive sur ce

point particulier que la lecture meschonnicienne s'oppose de la manière la plus tranchée, et à mon avis la plus déterminante, à la lecture deleuzienne.

Pour Meschonnic, Spinoza est bien entendu aux antipodes du judaïsme rabbinique. Comme celui-ci le dit dans le *Traité théologico-politique*, « les rabbins délirent complètement » [6]. Mais en critiquant le ritualisme et la croyance créationniste qui l'accompagne, « en rejetant l'anthropomorphisme biblique, la fable cosmogonique » (p. 168), Spinoza resterait en fait fidèle à un autre trait du judaïsme, le rejet des idoles, l'éthique de la promesse et la pensée qui en est sortie : « Le judaïsme orthodoxe est, à la fois, réaliste et dualiste dans son herméneutique [...] Spinoza, qui rejette ostentatoirement le judaïsme ritualisé, accomplit invisiblement, par sa conception du langage et son écriture, la pensée d'Abraham Ibn Ezra, plus que l'herméneutique juive. » (p. 149)

D'où une « relation tendue entre Spinoza et ce qu'on appelle le judaïsme » (p. 172). Pour Meschonnic le véritable judaïsme est en effet « l'accomplissement d'une suite d'historicisations » qui prennent leur source dans le « *ehie / acher ehie* - je serai ***** que je serai » d'Exode 3, 14 [7] : « La première est qu'en remplaçant un nom, ce que demandait Moïse, par un verbe, la réponse rompt avec le sacré (magique, polythéiste) et invente une transcendance nouvelle, qui est celle du divin. À ne plus confondre avec le sacré. La seconde historicisation est dans l'inaccompli grammatical, qui dit son propre différemment indéfini - la possibilité même de l'histoire. Le sans fin de l'histoire, le sans fin du sens. » (p. 173) Autrement dit, en répondant à Moïse, qui vient de lui demander son nom, par un verbe à l'inaccompli, le personnage divin dynamite toute affirmation d'une identité et d'une présence religieuse et suggère non pas du reste une absence mais une promesse, un advenir indéfini. La critique du religieux mènerait ainsi Spinoza à une conception du Divin impliquant en fait l'historicité radicale des êtres humains.

La philosophie de Spinoza opérerait ainsi, dans le même esprit, une troisième forme d'historicisation, une historicisation radicale : « La pensée d'ensemble, chez Spinoza, peut se voir comme une troisième historicisation du divin. Une suite d'Exode 3, 14. C'est-à-dire une intégration maximale de l'infini à la pensée, en même temps que de l'éthique à la pensée. Une intégration maximale de l'affect et du concept l'un dans l'autre. Une poétique du divin. » (p. 173) Spinoza ne serait donc « ni athée, ni panthéiste » et toute son entreprise de rationalisation pourrait se lire comme une « prolong[ation] d'Exode 3, 14 » (p. 168).

En ce sens, en dépit de sa rupture avec *la religion judaïque*, il resterait fondamentalement juif et « accomplirait » *le judaïsme* : « Spinoza pousserait le judaïsme à son extrême. Il l'accomplirait, d'une certaine façon, au moment même où les religieux de l'obédience droite le voient en sortir. » (p. 176) Loin de nier Dieu, il lui donnerait une nouvelle figure poétique détachée de toute religiosité : « Le paradoxe, encore, du rapport de Spinoza à la sainteté, c'est qu'en sortant du religieux d'une orthodoxie, il découvre une poétique du divin. » (p. 170)

Ce judaïsme indépendant de tout judaïsme institutionnalisé serait un « quelque chose » qui a pu être actualisé et pourra être à nouveau réactualisé par d'autres que par des Juifs : « Il y a un rapport de Spinoza à une histoire juive, à quelque chose comme la chose juive, qui n'est pas exactement le judaïsme. Ce rapport passe par son rapport aux accents disjonctifs et conjonctifs dans sa grammaire de l'hébreu, par sa pensée du corps. En ce sens, sa pensée sort de l'herméneutique traditionnelle. Elle serait plus proche de celle du rythme chez Juda Halévi et Ibn Ezra, dont on ne peut pas dire qu'elle ait jamais été une tradition. Mais elle mine la tradition herméneutique-sémiotique. On en trouve aussi un autre commencement chez Humboldt. Qui n'est pas juif. » (p. 177)

Bref ce que Meschonnic voit dans Spinoza, ce n'est pas un naturalisme païen, ni même un judaïsme universaliste mais un universalisme juif. Et c'est la raison la plus profonde pour laquelle, tout en contestant comme lui toute transcendance religieuse et tout dualisme, Meschonnic rejette l'immanentisme deleuzien, qu'il identifie à un cosmisme et donc, implicitement, à une forme du Sacré. Pour lui, si Spinoza rejette le principe de la Révélation, il n'inaugure pas une pensée totalement coupée de la critique biblique des idoles et donc du monde tel qu'il est. Contrairement au Spinoza de Deleuze, qui est un « athée » [8] coupé de ses racines juives, le Spinoza de

Meschonnic est un « penseur du divin » qui poursuit, tout en prenant en compte la révolution scientifique qui vient de se produire à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle, l'éthique qui s'exprime dès *Exode* 3, 14.

Le dernier reproche adressé par Meschonnic à Deleuze, qui bien sûr doit se lire dans la continuité des précédents, est de rejeter le concept de sujet et donc de rendre impossible toute éthique et toute politique conséquentes.

Lorsque Deleuze affirme : « Il n'y a plus de forme, mais seulement des rapports de vitesse entre particules infimes d'une matière non formée. Il n'y a plus de sujet, mais seulement des états affectifs individuants de la force anonyme. [9] », Meschonnic l'accuse de reprendre un cliché d'époque. À ses yeux, la disparition du sujet ne concerne en effet que le sujet philosophique, attaqué de toutes parts et difficilement récupérable, en dépit des efforts que fera plus tard Ricoeur pour le ressusciter sous une forme allégée ou faible. Elle ne concerne pas, bien au contraire, le sujet linguistique mis au jour par Benveniste, ni le sujet poétique décrit par lui-même : « C'est là qu'on voit comment Deleuze a correspondu à une époque. A chanté l'air qui charmait l'époque. Cet état, et cette stase, de la pensée ne peuvent qu'être modifiés par l'analyse du poème de la pensée, chez Spinoza, justement comme marquage de l'affect. » (p. 237)

On verra que certains de ces reproches ne sont pas eux-mêmes irréprochables, mais ils n'en méritent pas moins d'être pris en considération parce qu'ils ouvrent un vrai débat portant sur le langage, le divin, le sujet, bref sur ce qui fait la vie. Alors que Deleuze voit la vie comme un fait naturel, biologique, qu'il lit l'*Éthique* comme « une éthologie » [10] rationaliste et athée, et qu'il y repère une mise en cause radicale du sujet, Meschonnic donne au concept de vie un sens historique repris de Benjamin [11], il voit l'*Éthique* comme une « anthropologie » à la fois historique et juive, et place le sujet au centre de ses préoccupations [12]. Il nous faut donc mieux comprendre ce qui oppose l'athéisme, la philosophie de l'immanence et le naturalisme deleuziens à « l'athéisme du rythme » [13], à la « poétique » et au « primat du langage » meschonnicien.

La suite [ici](#)...

[1] H. Meschonnic, *Spinoza. Poème de la pensée*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002. Comme je vais citer ce livre abondamment, j'indiquerai les renvois aux pages dans le texte entre parenthèses.

[2] A. Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979, p. 243.

[3] Comme on sait, *Critique du rythme* s'ouvre sur une citation de Mandelstam qui en résume le propos central : « Dans la poésie c'est toujours la guerre. »

[4] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 299.

[5] G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 166.

[6] *Traité théologico-politique*, 9 : « Rabini namque plane delirant - car les rabbins délirent complètement. » De même au chap. 12, Spinoza s'oppose à ceux « qui literam superstitione adorant - qui adorent la lettre superstitieusement ».

[7] Pour une explication de cette traduction et de ses conséquences, voir H. Meschonnic, *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 434 ; mon commentaire dans P. Michon, *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010, p. 195.

[8] G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 37.

[9] G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 172.

[10] G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 40 et p. 167 sq.

[11] W. Benjamin, « La tâche du traducteur », dans *Ruvres I. Mythe et Violence*, Denoël, 1971, p. 263, cité par Meschonnic p. 175 : « C'est en reconnaissant bien plutôt la vie à tout ce dont il y a histoire, et qui n'en est pas seulement le théâtre, qu'on rend pleinement justice à ce concept de vie. »

[12] Comme l'indique le titre d'un autre de ses ouvrages : *Politique du rythme. Politique du sujet*, Lagrasse, Verdier, 1995.

[13] H. Meschonnic, *Politique du rythme. Politique du sujet*, Lagrasse, Verdier, 1995, p. 177.