

Extrait du Rhuthmos

<http://rhuthmos.eu/spip.php?article1093>

Émergence d'une anthropologie rythmique ? - conclusion

- Recherches

- Le rythme dans les sciences et les arts contemporains

Date de mise en ligne : vendredi 24 janvier 2014



Rhuthmos

Sommaire

- [Le langage comme rythme chez Spinoza ?](#)
- [Le langage comme rythme chez Leibniz ?](#)
- [Le chiasme des théories de l'expression](#)
- [Deuxième série d'éléments de rythmologie](#)

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

Le langage comme rythme chez Spinoza ?

Il est maintenant possible de répondre aux questions que nous nous sommes posées plus haut. On peut, tout d'abord, accorder à Meschonnic que la plupart des commentateurs de la pensée de Spinoza méconnaissent le rôle qu'y jouent le langage, la langue et l'écriture. Il y a certainement sur ce plan un déficit dans la littérature philosophique, déficit qui n'a commencé à être comblé que très récemment en particulier grâce aux travaux de Pierre-François Moreau et de ses élèves. On peut aussi être d'accord avec lui pour dire que les problématiques poétiques y sont le plus souvent inexistantes et que, lorsqu'elles sont prises en compte, elles sont confondues avec des approches rhétoriques ou herméneutiques. Sur ce plan, même si Deleuze a apporté à l'intelligence de la pensée spinozienne beaucoup plus qu'il ne le dit, celui-ci ne se distingue en rien des autres commentateurs : il ne s'intéresse ni à la signifiante, ni au rythme et privilégie le concept de signe. Il reste sans aucun doute, au moins à cet égard, dans un certain platonisme.

On peut également accorder à Meschonnic qu'en faisant de Spinoza un philosophe naturaliste, Deleuze le coupe de ses racines juives. Même s'il gomme, pour sa part, certains aspects par lesquels Spinoza se rapproche du christianisme [1], Meschonnic a certainement raison d'affirmer que, tout en rejetant la mythologie biblique et les pouvoirs qui s'appuient sur elle, Spinoza reste fidèle à l'inspiration éthique de la Thora.

En ce qui concerne Spinoza lui-même, la lecture meschonnicienne est beaucoup plus contestable, même si elle apporte également un certain nombre d'éclairages nouveaux.

Selon Meschonnic, comme il a été rappelé plus haut, Spinoza esquisserait une théorie du langage proche de celle qui émergera par la suite chez Humboldt, Saussure et Benveniste, une théorie du langage comme activité rythmique. Certes, cette théorie se déploierait de manière implicite, sans jamais être exposée directement, mais elle n'en serait pas moins présente et active dans le discours théorique spinozien. Elle serait de toute façon nécessairement impliquée par le monisme de la substance.

Certains arguments semblent aller dans ce sens. Nous avons vu qu'on ne peut pas ranger Spinoza parmi les contempteurs du langage. À ses yeux, celui-ci n'empêche en rien la constitution d'un discours philosophique orienté vers la vérité. Il en est de cet instrument comme tous les instruments dont se sert l'homme : sous sa forme commune il est fruste et certainement très insuffisant mais il est également perfectible. Par ailleurs, sa critique fonde non seulement une critique des discours des pouvoirs politiques et religieux, mais elle motive aussi l'affirmation éthique selon laquelle le langage permet à chaque être humain, en dépit des pièges qu'il lui tend, de tenir un discours rationnel, de connaître les choses de manière adéquate et donc de participer à la raison divine.

Émergence d'une anthropologie rythmique ? - conclusion

Nous avons également vu l'ensemble des arguments qui prouvent que Spinoza n'est pas resté totalement prisonnier du paradigme sémiotique qui dominait la pensée occidentale depuis l'Antiquité.

Tout d'abord, il a transformé, dans une certaine mesure, la notion de *signe* elle-même. Alors que pour ses prédécesseurs et contemporains, les mots représentent soit les choses, soit les idées des choses, pour lui ils représentent les affections du corps. Du coup, au moins de manière implicite, l'aspect idéal des signes, ce que nous appelons aujourd'hui le signifié, apparaît comme indissociable, de son aspect acoustique et corporel, le signifiant.

Ensuite, en ce qui concerne les *langues*, il a vu clairement qu'il n'y a pas de « langue idéale », qu'elle soit la langue de la Bible ou la langue de la Raison, mais des langues humaines, chacune enracinée dans une communauté de locuteurs particulière. Il a vu que l'association entre l'idée et le mot ne se fait ni par un décalque de la chose à laquelle ils renvoient, ni par une simple convention, mais par la mise en place d'une habitude collective de les associer tous les trois. Il a peut-être même entrevu l'idée que cette intrication des mots de la langue et des usages sociaux présuppose qu'ils se forment les uns par les autres. Autrement dit, il a reconnu l'origine collective des éléments et des catégories de la langue ; il a appréhendé celle-ci comme un ensemble de signes radicalement arbitraires, incorporés dans les individus d'une communauté linguistique particulière et consistant en unités indissociablement corporelles et idéelles ; il a aperçu l'idée d'une poétique de la société.

Nous avons noté, pour finir, les intuitions spinoziennes concernant le rôle anthropologique du *langage* en tant qu'activité. Spinoza voit très clairement le rôle qu'y jouent les émotions et le corps, au moins au niveau de la voix et des expressions du visage ; il pointe à juste titre la collusion des mots et de l'imaginaire ; il esquisse une poétique qui vise les positions d'énonciation, les « façons de parler » et les « manières d'enseigner », c'est-à-dire les manières d'avancer dans le discours.

Pourtant, tout cela ne suffit pas, me semble-t-il, pour lui attribuer plus qu'une attitude critique vis-à-vis du paradigme au sein duquel il continue à réfléchir.

Tout d'abord, il est bien difficile de reconstituer la théorie implicite qui se cacherait sous sa théorie explicite du langage. Même s'il n'est pas récusable en soi, le principe d'une lecture qui mettrait au jour ce qui aurait été « dit sans être dit » prête à des déformations éventuelles difficilement contrôlables. Meschonnic a du reste conscience de la fragilité de ses affirmations et reconnaît que sa lecture « détourn[e] le sens voulu par Spinoza vers celui d'une théorie du langage qu'il n'a pas exprimée » (p. 271).

Par ailleurs, quand elles existent et qu'on est arrivé à les mettre au jour, ces intuitions concernant le langage sont loin de s'organiser en une théorie ou, pour reprendre le vocabulaire spinoziste, en une idée à la fois adéquate, claire et distincte, de l'essence du langage. Elles restent relativement dispersées et ne forment pas système. Et c'est encore moins le cas pour la littérature : si, comme l'a montré Pierre-François Moreau, Spinoza approche dans le *TTP* les questions poétiques non plus en termes prescriptifs mais en termes de type de discours et d'énonciation, rien ne montre qu'il aurait lui-même conçu une théorie poétique fondée sur le rythme. Il rejette du reste le seul auteur - Ibn Ezra - qui ait prêté attention aux accents bibliques et à l'importance du rythme dans le discours.

Enfin, l'argument purement logique selon lequel une ontologie et une épistémologie non-dualistes devraient nécessairement s'accompagner d'une théorie du langage elle aussi non dualiste est un argument *a priori* tout à fait contestable. Il risque lui aussi de tourner à la pétition de principe et d'en dire moins sur la réalité de Spinoza que sur le programme de celui qui l'utilise.

Ce qui en revanche est certain, c'est que la théorie explicite reste, en dépit des quelques transformations qui viennent d'être citées, dans le modèle nomenclaturiste et sémiotique traditionnel. L'hébreu serait, on l'a vu, dominé

entièrement par la catégorie du nom : dans ce cas unique, toute la langue constituerait une immense nomenclature. Le latin posséderait des catégories plus nombreuses, mais ce modèle plus articulé ne sortirait pas le latin du modèle du signe. En latin, et semble-t-il dans toutes les autres langues, les mots en tant qu'images corporelles renverraient aux choses, ils seraient des signes des choses absentes. Or, c'est cette nature sémiotique des mots qui impliquerait qu'il faille se défier d'eux. Elle serait l'une des causes principales du fait que les êtres humains prennent les images des choses, les produits de leur imagination, pour les choses elles-mêmes. Sur ce point, Spinoza reprend entièrement à son compte le modèle anthropologique du « signe-absence » qui fait du langage un « traître » et le définit par rapport à l'être - modèle critiqué avec justesse par Meschonnic lui-même [2]. Tout en considérant le langage comme un outil améliorable, il ne rompt donc pas complètement avec la tradition qui remonte à Platon et qui considère que celui-ci, avec ses ambiguïtés, sa plurivocité fondamentale, ses capacités associatives, son poids mémoriel, est toujours un obstacle aussi bien à la pure présence de l'être à la pensée qu'à la pure présence de la pensée à elle-même.

Pour résumer, on peut dire que Spinoza n'est pas le premier penseur occidental à avoir considéré le langage de manière rythmique. Certes, il a commencé à remettre en question la conception traditionnelle du langage dont il héritait, mais il n'est pas allé jusqu'à l'abandonner et à le remplacer par une théorie qui aurait été cohérente avec ses prémisses ontologiques et épistémologiques anti-dualistes. Du point de vue de la théorie du langage, on ne trouve dans ses textes au mieux qu'une théorie implicite, composée de morceaux assez dépareillés qui ne sont rassemblés que par les commentateurs *ex post*. Si l'on en juge par ses déclarations, le langage est resté, à ses yeux, toute sa vie, identifié à la langue et au signe, c'est-à-dire constitué d'éléments, de mots, qui sont autant de noms de choses ou d'idées, de moyens de référer, et dont les assemblages permettent de construire les phrases et les textes ; il est resté dans ce que Saussure appelait les divisions traditionnelles : le lexique, la morphologie, la syntaxe, à quoi l'on peut rajouter la rhétorique. S'il a, comme Leibniz, conçu une ontologie et une épistémologie rythmique, l'idée même du langage comme activité organisée et donc comme *rhuthmos* lui a échappé.

La deuxième thèse avancée par Meschonnic concerne l'écriture spinozienne et par voie de conséquence la lecture que l'on devrait faire de la philosophie qui s'y déploie. Pour Meschonnic, on l'a vu, Spinoza devrait être abordé par ses rythmes ; il devrait être considéré non seulement comme un philosophe mais aussi comme un *écrivain*, et encore mieux un *écrivain de langue latine*. Il existerait dans son discours une « sémantique sérielle » liée au jeu des reprises consonantiques et des échos vocaliques, une « sémantique de position » qui s'appuierait sur les positions les plus fortes de la phrase, et une isorythmie entre la grande unité du raisonnement de type géométrique et le jeu des signifiants prosodiques et accentuels. L'ensemble de ces marques signifiantes constituerait un système qui performerait de manière dynamique la pensée et expliquerait la force spécifique du discours philosophique spinozien : sa puissance subjective.

Cette lecture est tout à fait suggestive et peut-être même vraie ; il est même possible qu'elle puisse un jour, appliquée à d'autres textes philosophiques, nous permettre de mieux les comprendre. Malheureusement, on est encore loin de disposer sur ce plan d'une méthode mûre et fiable. Dans son état actuel et en ce qui concerne Spinoza, cette lecture ressemble plus à une illustration de la théorie poétique propre à Meschonnic qu'à la mise au jour d'un ensemble de faits qui seraient significatifs par eux-mêmes. Si les exemples de séries prosodiques, de positions d'attaque qu'il nous fournit suggèrent de manière suffisamment convaincante que Spinoza a bien écrit en latin comme n'importe quel auteur de valeur écrit dans la langue où il s'exprime, c'est à peu près tout ce qu'ils permettent d'affirmer.

Dans son commentaire, Meschonnic laisse en effet de côté le sens, les concepts, les énoncés et consacre toute son attention aux jeux de la signifiante. Il se limite à montrer les effets de renforcement, d'amplification et d'intensification produits par le jeu des signifiants. Du coup, non seulement il ne fait qu'inverser l'approche unilatéralement conceptuelle des philosophes, mais il n'est pas si loin du modèle stylistique séparant fond et forme, qui caractérise ses adversaires.

Par ailleurs, ses interprétations restent le plus souvent à un niveau extrêmement général qui ne permet pas d'identifier les *manières discursives* propres à Spinoza. Il ne donne aucun exemple qui montrerait, par exemple, comment se relient, chez lui et seulement chez lui, affects et concepts. Il n'en fournit pas non plus concernant l'homonymie entre les grandes unités du raisonnement *more geometrico* et les petites unités du signifiant, qui est simplement postulée.

Lorsqu'il se risque à donner une interprétation, il établit la « signifiante » du discours concerné à partir des signifiés et des énoncés. Ses analyses ont ainsi un pouvoir heuristique très faible et ne font que reproduire sur le plan des signifiants ce que l'on sait déjà par l'intermédiaire des signifiés.

Enfin, le seul exemple donné d'une interprétation qui conjugue signifiante et signification, énonciation et énoncé, rythme affectuel et rythme conceptuel, est assez contestable. D'une part, il n'est pas en soi, du point de vue même de ses marques rythmiques, aussi significatif que ne le dit Meschonnic. De l'autre, on peut facilement trouver chez Spinoza des exemples qui montrent exactement le contraire de ce qu'il soutient.

Bref, rien ne prouve que Spinoza inaugurerait une nouvelle forme d'anthropologie, radicalement historique, fondée sur le langage vu à la fois comme activité rythmique et comme puissance de subjectivation singulière et collective. Cette nouvelle anthropologie n'est au mieux que virtuelle, au pire une simple projection. Elle semble beaucoup moins appartenir à la philosophie spinozienne, dont on connaît du reste le rapport extrêmement critique aux modèles anthropologiques de son époque, qu'à celle de son commentateur.

Le langage comme rythme chez Leibniz ?

Avant de conclure, il nous faut toutefois revenir à Leibniz que Meschonnic, on se le rappelle, considère comme un anti-Spinoza, qui n'aurait rien apporté à la théorie rythmique du langage. On va voir que cette vision est tout aussi exagérée et que la pensée de Leibniz sur ces questions n'est pas moins complexe que celle de son prédécesseur.

Lorsque l'on regarde les textes leibniziens concernant ces questions, on trouve, tout d'abord, une nouvelle conception des *langues naturelles*. Contre les cartésiens mais aussi les empiristes, Leibniz fait valoir, sans tomber pour autant dans un cratylisme absolu qui verrait les mots comme de simples images des choses, que l'association conventionnelle d'un mot et d'une idée ne vaut que pour les langues artificielles : dans les langues réelles, tout est mêlé d'arbitraire et de nature ou de hasard [3]. Les significations sont déterminées autant par des facteurs naturels que par des facteurs moraux ; les mots sont dus au jeu complexe de la nécessité et de la liberté, du naturel et de la convention [4]. Or, si les langues ne sont ni les produits de conventions des locuteurs, ni de simples images du monde, c'est qu'elles naissent d'un « instinct » propre aux hommes qui leur permet de produire des sons « en harmonie » avec leurs affects et leurs idées : « Les langues ne sont pas arbitraires et fondées quasiment par une loi, mais elles sont nées d'un instinct naturel des hommes, qui leur fait mettre les sons en harmonie avec les affects et les mouvements de l'esprit. [5] »

Cette notion d'harmonie est encore très vague - même si elle n'est pas en contradiction avec la notion moderne de double articulation - mais elle permet déjà de remettre en question les dualismes opposant les uns aux autres le corps, l'esprit et le langage. Dans la vision qui s'esquisse ici, les mots des langues naturelles ne s'opposent pas à des idées qu'ils trahiraient nécessairement, ni à des affects auxquels ils se livreraient tout aussi infailliblement ; ils constituent au contraire des entités synthétiques conjuguant les puissances des uns et des autres. Comme chez Spinoza, les aspects idéal et acoustique/corporel du signe apparaissent indissociables.

La notion d'harmonie a aussi le mérite de rompre avec la tradition fondée sur le récit biblique de l'origine des

langues. En effet, si les langues sont les productions d'un même instinct humain, elles ne sont pas totalement hétérogènes les unes aux autres, la traduction est toujours possible et la connaissance de leurs dissemblances peut même être le point de départ d'une remontée à rebours vers l'esprit dans toute la diversité de ses puissances. Les langues, dit Leibniz, sont « le meilleur miroir de l'esprit humain » [6] et de « la merveilleuse variété de ses opérations » [7]. Comme le fait remarquer Jürgen Trabant, « Leibniz oppose au pessimisme du mythe de la tour Babel, où la diversité des langues apparaît comme une punition, un malheur et un obstacle, son optimisme de la pluralité dans l'esprit de la Pentecôte, la joie provoquée par la multiplicité conçue comme richesse » [8].

Tout cela aboutit à une conception du *langage* très neuve. Celui-ci n'est plus considéré comme un instrument plus ou moins grossier qu'il faudrait soit affûter soit, dans les versions mystiques, lâcher, mais comme un principe dynamique aussi important que le corps et l'esprit. À Locke qui, comme Descartes et une longue série de penseurs avant lui, le considère encore comme un simple instrument mnémonique et communicationnel et se plaint que les mots masquent la vérité, que leur obscurité et leur désordre répandent « *a mist before our eyes* » [9], Leibniz rétorque deux choses : d'une part, comme Spinoza, que le langage « sert encore à l'homme à raisonner à part soi » [10], c'est-à-dire à la fois en lui-même et par lui-même - par quoi, il le sort du paradigme instrumentaliste et met en évidence *sa vertu cognitive et créative* - ; d'autre part, ce que Spinoza ne dit pas, que les langues, dans la mesure où elles sont des produits de l'instinct langagier, constituent chacune un miroir, certes distinct et de forme unique, de l'esprit humain et qu'à ce titre, loin d'être un obstacle à la connaissance, elles en constituent l'une des voies possibles.

Il y a donc dans les travaux de Leibniz un certain nombre d'intuitions qui annoncent l'avenir et semblent fournir un pendant linguistique à son ontologie et à son épistémologie rythmiques. Mais, comme chez Spinoza, ces intuitions ne forment pas un système complet et ne prennent vraiment consistance qu'à travers les rapprochements opérés par les commentateurs. Comme chez son prédécesseur, ces idées nouvelles sont encastrées dans une pensée globalement traditionnelle ou ne font qu'inverser, c'est-à-dire conservent d'une autre manière, l'opinion commune de ses contemporains.

Tout en développant une réflexion très acérée sur le *signe*, la représentation et la conceptualisation, Leibniz reprend, tout d'abord, à son compte le schéma dualiste aristotélicien traditionnel.

En ce qui concerne l'ontologie et la connaissance *a priori*, Leibniz adopte très tôt [11] - et il conservera toute sa vie [12] - comme Spinoza un point de vue nominaliste : seuls les individus font partie de la « réalité » ; les genres, les espèces et plus généralement les termes abstraits ne sont que des « manières de parler ».

Toutefois, Leibniz se positionne de manière assez particulière au sein du courant nominaliste. Il rejette, tout d'abord, la doctrine nominaliste de la signification la plus radicale - celle que l'on désigne par « vocalisme » et qui a été reprise à l'époque moderne par Nizolius et Hobbes. Selon cette doctrine, l'utilisation des termes, dont la signification s'impose de manière conventionnelle, oriente toute théorie du sens. C'est l'usage des mots et non pas la représentation de l'âme qui assure la signification des termes dans le langage [13]. Il reprend, pour sa part, le nominalisme modéré d'Occam ou de Buridan, qui soutient que seuls les concepts sont à la source de la signification des mots. Pour ce courant « conceptualiste », ceux-ci constituent des signes naturels qui sont au fondement de la signification des termes écrits et parlés ; la définition des termes du langage s'établit à travers des conventions, mais ces conventions prennent tout de même appui sur les conceptions de l'esprit : « Le terme se réfère à plusieurs choses ou propriétés si et seulement si un travail de l'entendement ou de l'intellect s'effectue préalablement [...] Les mots servent à représenter les concepts. [14] »

Cette doctrine de la signification explique pourquoi Leibniz prend ses distances à l'égard de l'interprétation nominaliste extrême des genres, des espèces et plus généralement des abstraits. Selon lui, dans la mesure où elle met en avant la nature conventionnelle du langage, cette forme de nominalisme fait dépendre la vérité de la volonté

des êtres humains et aboutit ainsi nécessairement au relativisme. Si les genres, les espèces et plus généralement les abstraits ne tirent pas leur pouvoir de signification de formes réelles ou d'universaux existants par eux-mêmes, ils ne le reçoivent pas non plus du simple usage référentiel que peut en faire un groupe humain. Ils la tirent de concepts constitués par l'esprit par abstraction des similitudes entre des éléments d'une multitude. Ces concepts, s'ils sont correctement constitués, peuvent en effet représenter l'essence commune d'une collection de choses : « Les idées générales correspondent tout de même à des essences, quoique celles-ci soient totalement distribuées dans les individus ; elles sont ce que l'esprit saisit par un concept abstrait dans une collection d'objets ressemblants, dont la ressemblance est une réalité. [15] » L'universel est donc davantage que la totalité des individus d'une classe d'objets : « Les termes généraux désignent précisément les essences qui lient les individus entre eux en genres et en espèces. [16] » Autrement dit, Leibniz rejette simultanément la position réaliste et la position nominaliste radicale - celle de Hobbes -, qui attribue les genres, les espèces et les abstraits au seul jeu référentiel du langage, au profit, dans le plus pur style aristotélien, d'un primat du concept et du travail de l'esprit, travail qu'il pense capable de saisir au moins en partie les essences des collections dans lesquelles elles se distribuent.

Deuxième difficulté : alors qu'il soutient par ailleurs un équilibre entre motivation et convention ouvrant vers le principe d'arbitraire radical, Leibniz dresse des listes d'exemples, souvent farfelus, dont il est persuadé qu'ils démontrent le principe cratylien de la motivation des sons : « Il semble que par un instinct naturel les anciens Germains, Celtes et autres peuples apparentés avec eux ont employé la lettre R pour signifier un mouvement violent et un bruit tel que celui de cette lettre. [17] » Plus loin, il répète son raisonnement à propos du son L : « Or comme la lettre R signifie naturellement un mouvement violent, la lettre L en désigne un plus doux. Aussi voyons-nous que les enfants et autres à qui le R est trop dur et trop difficile à prononcer y mettent la lettre L à la place, comme disant par exemple mon lévélend père. [18] » Puis de nouveau, à propos de la voyelle A : « A (première lettre) suivie d'une petite aspiration fait *Ah* et comme c'est une émission de l'air, qui fait un son assez clair au commencement et puis évanouissant, ce son signifie naturellement un petit souffle (*spiritum lenem*), lorsque *a* et *h* ne sont guère forts. [19] »

Dernière position tout aussi problématique : alors même qu'il avance vers une anthropologie historique du langage faisant place à toute la diversité des langues naturelles et aux puissances cognitives et imaginatives du discours, Leibniz cherche à réduire drastiquement celles-ci en leur substituant une langue et une manière de penser universelles. Cette « caractéristique » constituerait une espèce d'alphabet symbolique chiffré à partir duquel le raisonnement s'effectuerait comme un simple *calcul* semblable à ceux de l'arithmétique [20]. Ainsi, les actes de la pensée seraient mécanisables et les erreurs ne relèveraient plus des défauts du langage lui-même mais ne seraient rien d'autre que des erreurs de calcul [21]. De plus cette langue pourrait être apprise très rapidement par tous les hommes qui le désireraient, car elle ne serait rien d'autre que l'expression parfaite de la pensée humaine.

Ce projet, dont on sait qu'il a été un échec, cumule les handicaps : il plonge ses racines à la fois dans le modèle religieux et dans le paradigme rationaliste et logicien de la grammaire de Port-Royal. La caractéristique devrait, en effet, simultanément refléter le fonctionnement de la pensée humaine et constituer une image de la *lingua adamica* perdue depuis la malédiction babélique. Leibniz s'écarte ici très clairement de Spinoza, dont nous avons vu qu'il ne vise pour sa part ni à établir une grammaire universelle, ni à sortir des langues naturelles mais plutôt à épurer leurs usages de l'intérieur de manière à accéder à la vérité. Comme beaucoup de ses contemporains, sauf précisément Spinoza et certains empiristes, Leibniz croit encore, ou veut croire, à l'existence d'une grammaire et d'une langue universelles qui seraient celles de la Raison.

On le voit, la position de Leibniz ressemble en fin de compte beaucoup à celle de Spinoza : sa contribution n'est pas moins inventive que celle de son prédécesseur, mais ses défauts sont également du même genre. Lui aussi présente un mélange d'innovations et de respect de la tradition, qui à la fois en fait une source plus ou moins sourde d'intelligence et empêche de le considérer comme l'un des premiers théoriciens des rythmes du langage.

Le chiasme des théories de l'expression

La disposition très particulière des conceptions respectives de Spinoza et Leibniz concernant le langage apparaît assez bien dans la conclusion à laquelle arrive Deleuze à la fin de *Spinoza et le problème de l'expression*, problème qui il est vrai ne concerne pas que le langage mais qui est malgré tout centré sur lui. Comparant leurs usages du concept, Deleuze commence par faire remarquer que chez Leibniz « l'un des termes du rapport d'expression est toujours supérieur à l'autre : soit qu'il jouisse de l'identité reproduite par le second, soit qu'il enveloppe la loi que l'autre développe. Et dans tous les cas il "concentre" dans son unité ce que l'autre "disperse dans la multitude" » [22]. Ainsi, d'une manière qui apparente cette conception au dualisme platonicien, une certaine obscurité ou confusion s'introduit inmanquablement dans l'expression : « Le terme supérieur, en raison de son unité, exprime *plus distinctement* ce que l'autre exprime *moins distinctement* dans sa multitude. [23] » Ce principe est valable pour Dieu, en tout cas pour certaines régions de son entendement, où l'Un, en se combinant avec le « zéro », rend la création possible ; mais aussi pour l'individuation car chaque monade trace son expression partielle distincte sur fond d'une expression totale confuse ; et il l'est encore pour la connaissance et les idées dont la distinction est toujours proportionnellement inverse au nombre de choses qu'elles expriment [24].

Mais, remarque simultanément Deleuze, tout ceci forme « une philosophie symbolique de l'expression, où l'expression n'est jamais séparée des signes de ses variations, pas plus que des zones obscures où elle plonge. Le distinct et le confus varient dans chaque expression (l'entr'expression signifie notamment que, ce qu'une monade exprime confusément, une autre l'exprime distinctement) » [25]. Tout en gardant des traces de platonisme, le monde symbolique leibnizien est un monde du continu et de l'interaction généralisée, ce qu'il appelle l'analogie et l'harmonie.

En dernière analyse, la catégorie d'expression permet à Leibniz de réintégrer les catégories dualistes biblique ou néo-platonicienne de la création et de l'émanation au sein d'une problématique moderne du continu et de l'entrelacs : la création dans la constitution originaire des unités expressives ; l'émanation dans la série dérivée qui développe les multiplicités contenues dans chaque unité.

Spinoza pratique, lui, d'une manière en tous points opposée. Tout d'abord, il ne hiérarchise pas l'exprimé et l'expression ; il les place au contraire sur un même plan : « Chez Spinoza, le rapport d'expression ne s'établit qu'entre égaux. [26] » De même qu'il y a un rapport d'égalité stricte entre l'unité de la substance et la multiplicité des attributs, de même il y a égalité entre les attributs et les manières dans lesquels ils s'expriment. Le changement de forme n'implique aucune différence de distinction ou de perfection. Et il est encore de même, en ce qui concerne les manières de la pensée et de l'étendue, pour lesquelles n'y a jamais éminence d'une série sur une autre.

Ensuite, alors que Leibniz a tendance à abuser de la catégorie d'expression et qu'il lui donne « une extension telle qu'elle finit par tout recouvrir », Spinoza « mène la plus sévère épuration, et oppose strictement les expressions aux signes et aux analogies » [27]. L'essentiel est pour lui de « séparer le domaine des signes, toujours équivoques, et celui des expressions dont la règle absolue doit être l'univocité. » [28] Les différents types de signes (signes indicatifs de la perception naturelle, signes impératifs de la loi morale et de la révélation religieuse) ne produisent que de l'inadéquat. Du coup, il faut les soumettre à un processus de déflation symbolique qui les prive de leurs liens collatéraux analogiques et les ramène à une unité de sens claire et distincte, pure de toute contamination par la puissance obscure et confuse du langage : « L'idée absolument adéquate peut être atteinte et formée par nous, dans la mesure où elle reçoit ses conditions du strict régime de l'univocité : l'idée adéquate, c'est l'idée expressive, c'est-à-dire l'idée distincte en tant qu'elle a conjuré ce fond obscur et confus dont elle ne se séparait pas chez Leibniz. [29] »

Loin donc de se réconcilier avec la création et l'émanation, la catégorie spinoziste d'expression les expulse et les rejette du côté des signes inadéquats ou du langage équivoque. Elle s'appuie pour ce faire sur une recherche radicale d'univocité : « Dans sa propre théorie, Leibniz multiplie les types de distinction, mais pour assurer toutes les

ressources de la symbolisation, de l'harmonie et de l'analogie. Chez Spinoza, au contraire, le seul langage est celui de l'univocité : d'abord *univocité des attributs* [...] ; ensuite *univocité de la cause* [...] ; ensuite *univocité de l'idée*. [...] Univocité de l'être, univocité du produire, univocité du connaître ; forme commune, cause commune, notion commune - telles sont les trois figures de l'Univoque qui se réunissent absolument dans l'idée du troisième genre. [[30](#)] »

La différence la plus profonde entre Spinoza et Leibniz - plus profonde donc que les oppositions bien connues concernant le possible, la création et la finalité - relève ainsi d'une conception différente de l'expression, la hiérarchie s'opposant à l'égalité de l'exprimé et de l'expression, la prise en compte de l'équivocité à la recherche de l'univocité, la construction continue du sens vrai à sa réduction par épuration et séparation : « Voilà, nous semble-t-il, la véritable opposition de Spinoza et de Leibniz : la théorie des expressions univoques de l'un s'oppose à la théorie des expressions équivoques de l'autre. Toutes les autres oppositions (la nécessité et la finalité, le nécessaire et le possible) en découlent. [[31](#)] »

Toutefois, cette différence n'indique, aux yeux de Deleuze, aucune supériorité d'un des deux penseurs sur l'autre : tous les deux abordent en réalité l'expression - et donc les signes et le langage - par un côté différent, l'éclairant de sa lumière propre. Certes, l'égalité de l'exprimé et de l'expression semble d'un point de vue théorique convenir mieux à une critique radicale du dualisme que leur hiérarchisation, ce qui paraît donner raison à Spinoza ; mais l'équivocité, de son côté, paraît mieux correspondre à la réalité empirique de l'expression, en particulier langagière, ce qui fait pencher la balance plutôt du côté de Leibniz. Quant à la production du vrai, il semble que sa construction continue ait autant de mérites et génère autant de difficultés que son épuration et son extraction. Spinoza apparaît certes ici du côté de la logique de Port-Royal et prolonge la vision classique, alors que Leibniz se place déjà dans une conception baroque tout à fait nouvelle, mais c'est ce dernier qui cherche une langue universelle, alors que Spinoza a déjà renoncé à un tel projet.

Autrement dit, l'articulation entre ce que l'on pourrait appeler une conception classique et une nouvelle conception baroque des signes, entre arbitraire comme convention et arbitraire radical, entre réduction et prise en compte de l'équivocité, entre domination de la logique sur la théorie du langage et ouverture vers une théorie autonome, tout cela se fait de manière en grande partie inversée chez Spinoza et chez Leibniz. Tout se passe comme si le premier restait encore dans le moule classique, en dépit d'ouvertures non négligeables vers une nouvelle conception du langage, alors que le second multiplie les innovations tout en restant fidèle à certains thèmes classiques.

Deuxième série d'éléments de rythmologie

Concluons. À la fin du XVIIe siècle, on voit se dessiner une ontologie et une épistémologie radicalement nouvelles, qui mettent l'accent sur le dynamisme de l'être et de la pensée, et sur les modalités de leurs processus d'individuation - les premiers éléments d'une rythmologie sont ainsi fermement posés. Mais il n'en est pas encore de même en ce qui concerne le langage et donc l'anthropologie. Sur ces deux plans, l'apport de Spinoza reste limité et celui de Leibniz est encore embryonnaire et grevé par de fortes contradictions internes.

Ces difficultés relèvent, il est vrai, de configurations théoriques différentes. Pour Spinoza, le dualisme est surmonté et le rythme divin atteint d'emblée par la raison, à travers sa conception intuitive de l'unité de la substance, dont il ne reste plus qu'à déplier les conséquences ; l'imagination, quant à elle, est la source de la plupart des connaissances obscures et confuses, et la production d'idées claires et distinctes, même si elle peut parfois bénéficier de son dynamisme [[32](#)], doit donc se défaire de ses produits indésirables ; le langage est un support très ambigu de la pensée démonstrative, qu'il faut sévèrement épurer et qui doit s'effacer au sommet des genres de connaissance dans la saisie immédiate intuitive des essences.

Pour Leibniz, à l'inverse, la raison perd une partie de sa puissance de vision intuitive au profit d'une nouvelle puissance calculatrice aveugle ; l'imagination est promue vecteur du dynamisme de la pensée et opératrice rythmique de l'organisation du flux des données sensibles par la forme des concepts et des raisonnements ; enfin, reflet de cette nouvelle complémentarité entre raison et imagination, le langage est simultanément et contradictoirement loué, à travers la pluralité des langues, comme vecteur de l'infinie diversité des puissances imaginantes nécessaires au développement de la pensée, et soumis à un impératif strict d'épuration rationalisante, qui mènera, ou au moins aurait dû mener, à sa réduction à une « caractéristique universelle » logico-mathématique.

On voit que Leibniz est, sur ces trois points, plus avancé que son prédécesseur. Toutefois, que la pensée soit réduite par déflation au modèle logico-symbolique du calcul au lieu d'être aspirée dans son ascension par le modèle visuel de l'intuition ne change rien : en dernier ressort, la philosophie butte toujours sur le discours, en particulier sur ses dimensions ordinaire et poétique, qui restent considérées comme des obstacles majeurs au déploiement de la raison. Le fluement de la pensée est certes considéré sous une forme *imaginative et algorithmique* et non plus *systémique et intuitive*, mais ce qui est gagné d'un côté, la valorisation de l'imagination aux dépens de l'intuition, s'accompagne de l'autre de la perte de la notion de système discursif au profit de celle d'algorithme. Il n'est donc pas étonnant qu'il manque toujours à cette théorisation les dimensions langagière et poétique qui permettraient précisément de conjointre système de discours et puissance de l'imagination.

Les philosophies de l'immanence de la deuxième moitié du XVIII^e siècle sont avant tout, comme le rappelle Deleuze, des philosophies de la Nature. Elles contestent à la fois la notion de puissance infinie de Dieu et celle de puissance infinie de l'Homme, qui est en train de prendre sa place au sein de la philosophie moderne. Renvoyant dos à dos ces deux formes de théologie, elles mettent en avant la notion de puissance infinie de la Nature. Mais ce qui est une force du point de vue d'une critique des philosophies dominantes de l'époque comporte aussi ses faiblesses. Même si elles ne les ignorent pas, elles ont du mal à assurer leur place à deux principes anthropologiques fondamentaux : le langage et l'histoire. Et ce sont ces principes qui seront au coeur des discussions qui s'étendront sur l'ensemble du siècle suivant jusqu'à Humboldt compris.

Cela dit, les pensées spinozienne et leibnizienne exerceront, en dépit de ces limites, une très forte influence au siècle suivant. Elles seront déterminantes pour l'ontologie et la théorie de la connaissance du courant matérialiste, en particulier chez Diderot. Même en ce qui concerne ces deux points en partie aveugles, elles sont en effet suffisamment riches pour permettre des développements radicalement nouveaux. Puisque Dieu, pour Spinoza, est absolument infini, il s'exprime sous une infinité d'attributs et ce n'est que l'entendement humain qui n'en distingue que deux : la pensée et l'étendue. Mais pourquoi celui-ci ne pourrait-il pas en distinguer un troisième : le langage, notamment grâce aux travaux qui se multiplieront par la suite et que Spinoza ne pouvait connaître ? De même, dans la mesure où Dieu, aux yeux de Leibniz, manifeste sa gloire dans sa Création sous la forme d'une prolifération de formes harmoniques, pourquoi ne serait-il pas possible de considérer que la diversité des langues humaines témoigne plutôt de la productivité et de la richesse infinies de l'esprit humain voire de celle de l'intelligence divine elle-même que d'une unicité mathématique et logique de leur fonctionnement ?

En posant des hypothèses de ce type, les successeurs de Spinoza et de Leibniz sortiront du cadre d'un spinozisme et d'un leibnizianisme stricts, mais ils pourront développer une théorie du langage et une anthropologie plus cohérentes avec les ontologies et épistémologies rythmiques mises en place par ceux-ci. Ils pourront aussi reprendre à nouveaux frais les trois problèmes rythmologiques que le XVIII^e siècle n'avait pas réussi à résoudre : l'impossibilité de la connaissance des manières ou des monades dans leur singularité ; le rôle plus ou moins déterminant de l'intuition et de l'imagination dans la définition de la manière de penser idéale ; enfin, le statut d'un sujet qui ne devrait plus rien aux paradigmes subjectiviste et individualiste, ni du reste à beaucoup des paradigmes anti-subjectifs et anti-individualistes qui apparaîtront par la suite.

La suite [ici](#)...

[1] En particulier l'idée d'un crédo minimal déjà présent chez les prophètes mais que l'on retrouverait aussi dans l'enseignement du Christ. Sur ce sujet, A. Matheron, *Le Christ et le Salut des Ignorants*, Paris, Aubier, 1971.

[2] H. Meschonnic, *Le Signe et le Poème*, Paris, Gallimard, 1975

[3] *Nouveaux Essais*, III, II, 1 : « Il y a peut-être quelques langues artificielles qui sont toutes de choix et entièrement arbitraires [...] Mais celles qu'on sait avoir été forgées des langues déjà connues sont de choix mêlé avec ce qu'il y a de la nature et du hasard dans les langues qu'elles supposent. »

[4] *Nouveaux Essais*, III, II, 1 : « Je sais qu'on a coutume de dire dans les écoles et partout ailleurs que les significations des mots sont arbitraires (*ex instituto*) et il est vrai qu'elles ne sont point déterminées par une nécessité naturelle, mais elles ne laissent pas de l'être par des raisons tantôt naturelles, où le hasard a quelque part, tantôt morale, où il y entre du choix. »

[5] *Brevis designatio meditationum de originibus gentium, ductis potissimum ex indiciolinguarum*, 1710.

[6] *Nouveaux Essais* III, VII, 6 : « Au reste je n'aurais point été fâché, Monsieur, que vous fussiez entré un peu plus avant dans le détail des tours de l'esprit, qui paraissent à merveille dans l'usage des particules. Mais puisque nous avons sujet de nous hâter pour achever cette recherche des mots et pour retourner aux choses, je ne veux point vous y arrêter davantage, quoique je crois véritablement que les langues sont le meilleur miroir de l'esprit humain, et qu'une analyse exacte de la signification des mots ferait mieux connaître que tout autre chose les opérations de l'entendement. »

[7] *Nouveaux Essais* III, IX, 9 : « On enregistrera avec le temps et on mettra en dictionnaires et en grammaires toutes les langues de l'univers, et on les comparera entre elles ; ce qui aura des usages très grands, tant pour la connaissance des choses, puisque les noms (comme l'on voit par les dénominations des plantes chez les différents peuples), que pour la connaissance de notre esprit et de la merveilleuse variété de ses opérations. »

[8] J. Trabant, *Traditions de Humboldt*, trad. M. Rocher-Jacquín, 1re éd. all. 1990, Paris, Maison des Science de l'Homme, 1999, p. 82.

[9] *Essay*, III, IX, 21.

[10] *Nouveaux Essais*, III, I, 2 : « Je crois qu'en effet sans le désir de nous faire entendre nous n'aurions jamais formé de langage ; mais étant formé, il sert encore à l'homme à raisonner à part soi, tant par le moyen que les mots lui donnent de se souvenir des pensées abstraites que par l'utilité qu'on trouve en raisonnant à se servir de caractères et de pensées sourdes ; car il faudrait trop de temps s'il fallait tout expliquer et toujours substituer les définitions à la place des termes. »

[11] *De realitate accidentium* (1688), cité par C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 23.

[12] Pour les oeuvres de la maturité, on verra par exemple les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1703), 3.5, « Des noms des substances ».

[13] C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 37-38.

[14] C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 38.

[15] R. Bodéüs, *Correspondance Leibniz-Thomasius*, Paris, Vrin, 1993, p. 233, cité dans C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 43.

[16] C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 43.

[17] *Nouveaux Essais*, III, II, 1 : « Cela paraît dans à-É, fluo, *rinnen, rüren* (fluere), *ruhr* (fluxion), le Rhin, Rhône, Ruhr (Rhenus, Rhodanus, Eridanus, Rura), *rauben* (rapere, ravir), *Radt* (rota), *radere* (raser), *rauschen* (mot difficile à traduire en français : il signifie un bruit tel que celui des

Émergence d'une anthropologie rythmique ? - conclusion

feuilles ou arbres que le vent ou un animal passant y excite, ou qu'on fait avec une robe traînante), *reckken* (étendre avec violence), d'où vient que *reichen* est atteindre, que *der Rick* signifie un long bâton ou perche servant à suspendre quelque chose, dans cette espèce de *plattüsch* ou bas saxon qui est près de Brunswick. »

[18] *Nouveaux Essais*, III, II, 1 : « Ce mouvement doux paraît dans *leben* (vivre), *laben* (conforter, faire vivre), *lind*, lenis, *lentus* (lent), *lieben* (aimer), *lauffen* (glisser promptement, comme l'eau qui coule), *labi* (glisser, *labitur uncta vadis abies*), *legen* (mettre doucement), d'où vient *liegen*, coucher, *lage* ou *laye* (un lit, comme un lit de pierres, *lay-stein*, pierre à couches, ardoise), *lego*, *ich lese* (je ramasse ce qu'on a mis, c'est le contraire du mettre, et puis je lis, et enfin chez les Grecs je parle), *laub* (feuille chose aisée à remuer, où aussi *lap*, *lid*, *lenken*), *luo*. » ÍÉ (solvo), *leien* (en bas saxon), se dissoudre, se fondre comme la neige, d'où la *Leine*, rivière d'Hanovre, a son nom, qui venant des pays montagneux grossit fort par les neiges fondues. »

[19] *Nouveaux Essais*, III, II, 1.

[20] *Nova methodus pro maximis et minimis, Acta Eruditorum* (1684) : « Alors, il ne sera plus besoin entre deux philosophes de discussions plus longues qu'entre deux mathématiciens, puisqu'il suffira qu'ils saisissent leur plume, qu'ils s'asseyent à leur table de calcul (en faisant appel, s'ils le souhaitent, à un ami) et qu'ils se disent l'un à l'autre : "Calculons !" »

[21] *Lettre à Jean Frédéric II* (février 1679) : « J'ai le projet d'une langue ou écriture universelle qui [...] outre l'usage du commerce et la communication des peuples divers (ce qui la pourrait même rendre plausible au vulgaire), aurait des avantages incomparablement plus grands : car elle donnerait moyen de raisonner sur les matières capables de raisonnement par une espèce de calcul infaillible pourvu qu'on y apportât la même exactitude qu'à chiffrer, et les erreurs ne seraient que des erreurs de calcul. »

[22] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 305.

[23] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 305.

[24] *Lettre à Arnauld*, citée p. 306 : « Notre âme ne fait réflexion que sur les phénomènes plus singuliers qui se distinguent des autres, ne pensant distinctement à aucun lorsqu'elle pense également à tous. »

[25] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 306.

[26] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 308.

[27] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 305.

[28] *Lettre à Arnauld*, citée p. 307.

[29] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 308.

[30] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 309.

[31] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 310.

[32] Même s'il y a une rupture nette entre le premier genre de connaissance et le deuxième, ces différents types de connaissance ont un terreau commun : l'imagination. C'est pourquoi, Pierre-François Moreau souligne qu'« on ne doit pas considérer l'imagination en tant que telle comme un facteur négatif ». Il va même plus loin en suggérant qu'il existe chez Spinoza une typologie positive des effets imaginatifs : « On pourrait même suggérer qu'il y a trois types d'imagination [...] : l'imagination vive, l'imagination pratique, l'imagination puissante. La première, qui procède par association, donne le prophète ; la deuxième, qui procède par répétition, donne l'empirique ; la troisième qui favorise la comparaison, donne l'homme d'entendement » - *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, op. cit., p. 255.