

Extrait du Rhuthmos

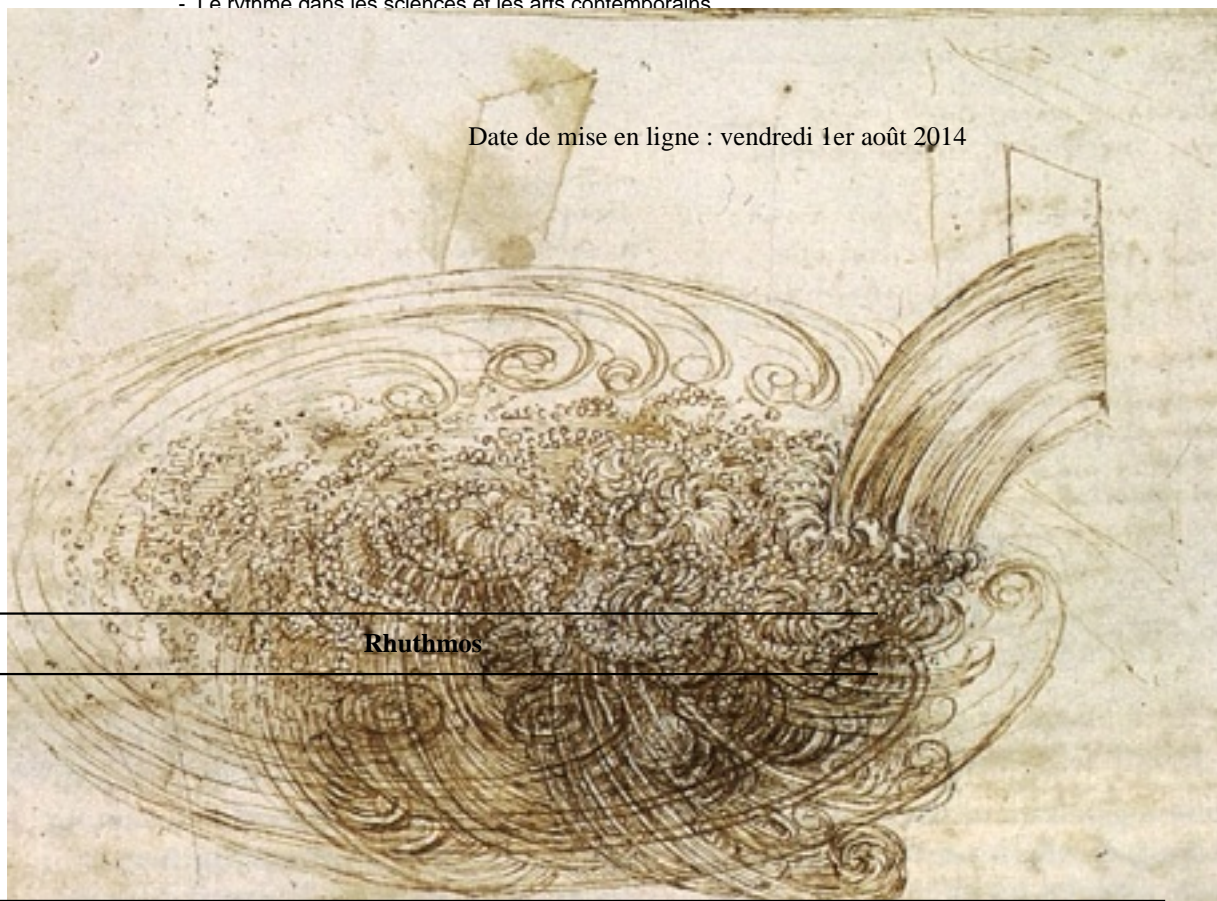
<http://www.rhuthmos.eu/spip.php?article1039>

Émergence d'une raison rythmologique - Première volute

- Recherches

- Le rythme dans les sciences et les arts contemporains

Date de mise en ligne : vendredi 1er août 2014



Rhuthmos

Sommaire

- [Rythmes de la pensée divine et rythmes de la pensée humaine](#)
- [Expression et rythme](#)
- [Première volute](#)

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

Rythmes de la pensée divine et rythmes de la pensée humaine

Il est vrai que Spinoza et Leibniz semblent à première vue prendre des options totalement divergentes. Pour Leibniz, le modèle ultime de tout fluement de la pensée doit être recherché en amont de la Création dans le calcul par Dieu des compossibles. Pour Spinoza une telle hypothèse relève d'un préjugé anthropocentriste qui conçoit Dieu sur le modèle de l'homme : la puissance divine s'exprimant éternellement à travers le monde éternel, il est impossible de la faire remonter à une période antérieure pendant laquelle le monde n'aurait pas encore été créé.

Pourtant, que l'un place le modèle divin de toute pensée en amont d'un moment de Création et que l'autre le déclare au contraire éternel, c'est-à-dire sans début ni fin, n'empêche nullement qu'ils le considèrent tous les deux comme à la fois strictement séparé du monde et pourtant coextensif à lui sous la forme des essences actuelles des choses et des lois qui les relient les unes aux autres. La manière de penser parfaite consiste dans un cas comme dans l'autre en un modèle simultanément distinct et inscrit réellement dans le monde, simultanéité apparemment paradoxale mais permise par l'opérateur anti-dualiste que constitue la catégorie d'expression.

De même l'opposition entre les moyens par lesquels les êtres humains peuvent s'approcher des manières divines de penser n'est pas si tranchée que ne l'affirment beaucoup de commentateurs. Spinoza est certes attaché au primat de l'idée claire et distincte et à la démonstration *more geometrico*, mais il ne l'est pas à la manière un peu réductrice dont l'affirme Gueroult. Nous avons vu que le mode de raisonnement, le *rhuthmos* géométrique implique pour lui un caractère systémique qui introduit dans la pensée une *complexité* absente chez Gueroult. Dans un système de raisons comme celui de l'*Éthique*, la « saisie intuitive de la totalité des raisons ou des "réquisits" de la chose » ne se produit finalement que de manière très laborieuse et indirecte - si elle se produit jamais. L'esprit y suit apparemment un chemin ascendant mais celui-ci ne cesse en réalité de se dédoubler puis de converger de nouveau imposant ainsi au lecteur des boucles et des entrelacs qui ne permettent pas de fixer le flux de la pensée dans une forme à la fois linéaire et toujours identique. Et puisque le système se présente comme un réseau dans lequel chaque concept entre en résonance avec tous les autres, aucune des positions qui y jalonnent la circulation de la pensée, même celles qui se donnent comme conclusives et marquées du sceau de l'évidence intuitive, n'offre de possibilité de saisir « la totalité des raisons ou des "réquisits" de la chose ».

On peut même se demander si cette idée attribuée à Spinoza n'est pas tout simplement un artefact, une pure projection de la méthode structurale employée par Gueroult. C'est bien pour ce dernier, en effet, qu'il s'agit de ressaisir, au sein d'une intuition unique, l'ensemble du système spinoziste. En se plaçant d'un point de vue extérieur et en même temps le plus élevé, en quelque sorte en position de souveraineté par rapport à son objet, Gueroult le rend certainement plus clair et plus distinct, mais ce qui est gagné d'un côté est perdu de l'autre : il y efface dans le même mouvement les effets de mise en question, l'inaccompli du sens produit par le réseau des démonstrations enchevêtrées. Ainsi l'interprétation de Gueroult semble-t-elle encore un peu trop cartésienne pour rendre compte de

la manière de penser spinozienne et de l'infini du sens que celle-ci a en quelque sorte capturé dans ses rets sans pourtant l'empêcher d'advenir. La manière de faire fluer la raison que Spinoza appelle *more geometrico* donne en fait une signification radicalement nouvelle à la définition traditionnelle du *vrai comme adéquation* et donc à celle de l'*idée adéquate* : le premier est moins un résultat, une intuition, une position de l'esprit qu'un processus, une compréhension, un parcours ; la seconde moins une image de la chose qu'un vecteur permettant à la chose de s'exprimer dans la pensée et ainsi à la pensée, en quelque sorte, d'être rejointe par elle [1].

En ce qui concerne le modèle rythmique du penser divin, les approches de Spinoza et de Leibniz semblent donc moins éloignées l'une de l'autre qu'on ne le dit souvent. Certes, Spinoza rejette l'idée de Création et donc l'idée que la pensée divine puisse être définie comme un calcul préalable à ce moment initial de l'histoire du monde, alors que Leibniz construit sa représentation de la pensée de Dieu à partir de ce dogme théologique. Mais l'un comme l'autre pensent qu'il existe dans la Nature des essences actives et des lois qui organisent leurs interactions. L'un comme l'autre font de la pensée divine une réalité inscrite dans le fonctionnement même de la Nature.

Et il en est de même pour les manières de penser humaines. Spinoza accorde à l'intuition une valeur suprême, alors que Leibniz, la remettant à une place plus modeste, est plus ouvert à une approche en partie aveugle des notions qui débouche sur l'idée d'organisation de la pensée sous forme de calcul symbolique. Mais Leibniz est, pour sa part, loin de la rejeter entièrement et il lui reconnaît, au moins à titre d'idéal, la faculté de rejoindre la pure présence de la chose. Par ailleurs, Spinoza, quant à lui, ne méconnaît pas totalement l'approche oblique dont l'équivalent se trouve chez lui dans l'organisation systémique et complexe des raisons qui, dans l'*Éthique*, organisent le flux de la pensée. L'un et l'autre ne se séparent finalement que sur la place de l'intuition dans le rythme de la pensée humaine. Spinoza la pose comme sa limite externe, limite qui ouvre déjà vers l'au-delà de l'intellect infini de Dieu mais qui appartient encore à cette pensée finie. Leibniz la voit, lui, plutôt comme une limite interne indiquant que l'intellect divin pourra certes être rejoint en amont de celle-ci mais qu'il ne le sera jamais complètement parce qu'elle est fermée et qu'il est en fait inatteignable. Dans les deux cas, il s'agit toujours de déterminer la limite qui à la fois sépare et relie les rythmes de la pensée humaine et ceux de la pensée divine.

Ainsi, on a certainement trop exagéré l'importance des oppositions entre Spinoza et Leibniz. Dans les deux cas, il s'agit, pour rendre compte des flux individualisés qui composent le monde fluent, de surmonter le paradigme dualiste et de permettre au rythme de notre pensée de s'approcher, en dépit des limitations de notre entendement fini, au plus près d'un idéal : le rythme propre à la raison divine.

Expression et rythme

Deleuze est l'un des premiers à avoir mis au jour le renouvellement très profond qui s'est produit dans la pensée occidentale au cours de la deuxième moitié du XVII^e siècle. Il a montré comment, en réactualisant la catégorie d'expression qui était déjà au cœur des pensées néo-platoniciennes chrétiennes et juives de la Renaissance [2], Spinoza et Leibniz inaugurent un nouveau type de philosophie, qui à la fois reprend à son compte une partie des avancées scientifiques et philosophiques de la première moitié du siècle et ouvre une voie totalement nouvelle à l'écart du paradigme dualiste dominant - une nouvelle modernité, dissidente ou divergente, dans la modernité qui est en train de s'installer [3].

L'expression constitue, chez l'un comme chez l'autre, l'opérateur d'une critique radicale du « cartésianisme » aussi bien sur le plan ontologique que sur celui de la connaissance. Mais elle ouvre aussi vers ce que Deleuze considère comme un « nouveau matérialisme » et un « nouveau formalisme », dans le sillage desquels il entend lui-même se placer [4].

En fondant leurs conceptions de la substance sur un réseau de dyades s'appelant les unes les autres - envelopper/développer, impliquer/expliciter, recéler/manifester - Spinoza et Leibniz donnent au concept d'« expression » un sens qui n'a plus rien à voir avec celui, d'origine néo-platonicienne, d'« émanation », ni avec celui, d'origine moderne en particulier cartésienne de « représentation », ni par avance avec celui que lui donneront les post-kantiens avec les concepts de « genèse » et d'« auto-développement » [5]. C'est en fait une vision *essentiellement dynamique*, un *immanentisme absolu*, qui est porté par ce nouveau concept, à distance tout autant des dualismes traditionnels, liés aux théologies de la transcendance, que du dualisme moderne, lié à la laïcisation de cette transcendance sous les figures d'un *ego* autoréflexif puis d'un *Esprit* s'auto-développant.

La catégorie d'expression permet, sur le plan ontologique, de dépasser la définition traditionnelle mais aussi cartésienne de Dieu comme infiniment parfait vers l'absolument infini comme Nature. Chez Spinoza, dans la définition 6 de la première partie de l'*Éthique* [6], qui est la seule définition réelle de la série qui ouvre l'ouvrage, Dieu est représenté non seulement, à l'instar de la tradition, comme absolument parfait, mais aussi comme constitué d'une infinité de formes plus profondes (les attributs), dont chacune exprime une de ses essences ou, ce qui revient au même, à travers lesquelles celui-ci s'exprime. De même chez Leibniz, il s'agit toujours de démontrer la réalité de la définition de Dieu et d'atteindre à sa nature par-delà ses propriétés. Et, là encore, fait remarquer Deleuze, « cette nature est constituée par des formes simples et distinctes, dans lesquelles Dieu s'exprime et qui expriment elles-mêmes des qualités positives infinies » [7]. La substance, les attributs et les manières, ou encore Dieu, le monde et les monades, forment des ensembles où chacun des éléments à la fois déroule, développe, explique son expression pour y restituer l'exprimé, et enroule, enveloppe et implique son exprimé dans l'expression [8]. L'expression permet ainsi de passer de l'un au multiple, ou du multiple à l'un ; elle constitue *l'opérateur central de la dynamique de l'être*.

C'est encore cette catégorie qui rend possible, en ce qui concerne l'individuation, de surmonter le dualisme et le subjectivisme cartésiens. Pour Spinoza comme pour Leibniz, tous les phénomènes successifs de l'individu, qu'ils se déroulent sur le plan de l'âme ou sur celui du corps, constituent des séries strictement correspondantes ou parallèles. Par ailleurs, tous ces phénomènes sont reliés par une causalité réelle. Mais, note Deleuze, le rapport des deux séries, et leur rapport à l'invariant de l'essence individuelle, dépendent d'une « correspondance non causale », dans laquelle il voit une nouvelle forme de la catégorie d'expression : « La causalité réelle est une espèce de l'expression, mais seulement une espèce subsumée sous un genre plus profond. Ce genre traduit immédiatement la possibilité pour des séries distinctes hétérogènes (les expressions) d'exprimer un même invariant (l'exprimé), en établissant dans chaque série variable un même enchaînement des causes et des effets. [9] » Cette expression de l'essence dans les séries phénoménales parallèles feraient donc, pour l'un comme pour l'autre, des individus des entités expressives : « Par monade Leibniz, mais aussi par [manière] Spinoza n'entendent rien d'autre que l'individu comme centre expressif. [10] »

C'est enfin cette catégorie qui rend possible, sur le plan de la connaissance et de l'idée, de montrer que le primat du clair-et-distinct cartésien, s'il permet la reconnaissance et l'établissement de définitions nominales, ne suffit pas à la vraie connaissance par définitions réelles : « La vraie connaissance serait découverte comme une espèce de l'expression : c'est dire à la fois que le contenu représentatif de l'idée est dépassé vers un contenu immanent, proprement expressif, et que la forme de la conscience psychologique est dépassée vers un formalisme logique, "explicatif". Et l'automate spirituel présente l'identité de cette nouvelle forme et de ce nouveau contenu. [11] »

Au vu des analyses qui ont été présentées plus haut, on se rend compte de la pertinence de ces conclusions, mais on en voit aussi les limites. Tout d'abord, bien qu'elles commencent déjà à s'en extraire, les analyses deleuziennes consacrées à Spinoza et Leibniz dans les années 1960 restent encore très proches de l'histoire systémique et internaliste de la philosophie telle qu'elle était pratiquée en France à cette époque. Deleuze s'attache à comprendre ses objets non seulement, ce qui n'est pas contestable, en cherchant à restituer leur spécificité historique et leur systématicité interne, mais aussi, ce qui l'est un peu plus, sans mettre en rapport son interprétation avec ses racines contemporaines. Bien qu'elle soit constamment en arrière-plan, la problématique qu'il a élaborée au cours des

années précédentes en particulier à travers sa lecture de Nietzsche reste non explicitée ou n'apparaît que ponctuellement et de manière en partie masquée, comme dans les notions d'« intensité », de « force » ou d'« évaluation » [12]. La plupart du temps Deleuze utilise, à la manière internaliste traditionnelle, les concepts des auteurs étudiés ou des concepts tirés de la seule tradition philosophique.

L'objectif, la méthode et l'arrière-plan théorique de cet essai sont autres. D'abord, tout en reconnaissant la nécessité de comprendre de manière précise comment ces pensées fonctionnent, son objet n'est en rien historique. Il cherche avant tout, en passant par certaines oeuvres du passé, à répondre à des questions qui s'imposent à nous aujourd'hui. Ensuite, les concepts qu'il mobilise ont déjà été en partie formalisés dans des traditions de pensée extérieures à la philosophie ou rejetées par la philosophie dominante dans les marges de l'esthétique, de la théorie littéraire et de la linguistique. Enfin, ils supposent, nous y reviendrons, de contrebalancer l'ontologie et la philosophie de la Nature fondées sur les notions de puissance et d'action, que Deleuze met en résonance avec la conception purement pragmatique qu'il se fait de Nietzsche [13], par une théorie du langage et une anthropologie tirées de Humboldt, elles aussi pragmatiques, mais dans un autre sens fondé sur les notions de puissance langagière et d'activité. D'où une certaine convergence stratégique anti-dualiste avec Deleuze mais aussi une triple divergence portant à la fois sur l'objectif, la méthode et les présupposés théoriques.

D'un point de vue rythmique, les apports de Spinoza et Leibniz apparaissent assez différents de ce qu'en dit Deleuze. En soulignant l'importance de la catégorie d'expression dans les ontologies spinozienne et leibnizienne, en montrant en particulier qu'elle leur permet de surmonter le dualisme des conceptions fondées sur la transcendance par une logique qui conjoint l'enveloppement du multiple dans l'un et le dépliement de l'un dans le multiple, celui-ci met au jour l'une des ressources qui ont permis l'émergence d'une pensée de l'immanence et de l'historicité radicale. Mais, du point de vue ontologique, Spinoza et Leibniz ne partagent pas que la catégorie logique d'expression : ils définissent aussi l'un et l'autre la substance par son unité et son activité ; ils voient le monde comme un, fluent, proliférant et inaccompli. C'est pourquoi, il est légitime de dire que s'ils révolutionnent l'ontologie traditionnelle, c'est parce qu'ils définissent l'être non seulement comme expression mais aussi comme *fluence* ou comme *mouvance diversifiées*, c'est-à-dire comme *rythme*.

On peut faire le même genre de remarque en ce qui concerne l'individuation. Spinoza et Leibniz conçoivent le monde comme un ensemble infini d'individus, de singularités, de manières ou de monades. Toutefois, ces individus ne sont pas seulement des « centres expressifs » qui « exprimeraient leur essence ». D'abord, ils sont tout autant des « centres exprimés » et pas seulement parce que celle-ci s'expliquerait en eux mais aussi dans la mesure où ils doivent sans cesse affronter ou se combiner avec les expressions de toutes les autres essences qui se croisent dans le monde. Ensuite, ils sont définis comme des « manières » dans lesquelles le flux de la substance se diversifie et s'individualise sous les deux attributs accessibles à l'homme, ou encore comme ces « lois de changement » toujours déjà individualisées que sont les substances individuelles ou les monades. Enfin, si l'être se présente de son côté comme fluence ou mouvance, il n'en est pas moins toujours organisé et se manifeste précisément à travers une multitude de manières de fluer. C'est pourquoi, là encore, on peut dire que Spinoza et Leibniz transforment radicalement la théorie de l'individuation, mais c'est parce qu'ils voient les individus non pas seulement comme des centres expressifs mais aussi et avant tout comme des *rhuthmoi* internes au grand *rhuthmos* de l'être.

On peut faire, enfin, le même type de remarques en ce qui concerne les théories spinozienne et leibnizienne de la connaissance, ou tout au moins les différentes conceptions que nous regroupons sous ce terme. Certes, l'une et l'autre font des idées des expressions de Dieu, soit à travers l'expression incessante et infinie de la substance sous son attribut pensée, soit lors du calcul des essences compossibles qui a précédé la Création et le temps lui-même. L'une et l'autre cherchent à saisir comment et avec quelles difficultés ces idées s'expriment ou se réexpriment dans des esprits humains finis associés à des corps limités.

Mais, là encore, Spinoza et Leibniz vont bien au-delà de cette logique de l'expression idéale. Tous deux soulignent aussi la nécessité d'une *participation active et pas seulement passive aux flux du monde*. Spinoza, en s'appuyant sur

le principe de l'unité de la substance, met globalement en question les oppositions cartésiennes de l'âme et du corps, du sujet et de l'objet, au nom de leur participation commune à sa dynamique expressive. Du fait que le flux des idées et celui des affections du corps sont strictement parallèles et accordés, l'observation, l'expérimentation, la réflexion et l'échange intellectuel, autrement dit la participation au dynamisme polymorphe de l'être, rend possible la connaissance rationnelle des manières et des lois de la Nature. Et quand nous y parvenons, nous participons alors de l'intelligence divine ou au moins nous nous rapprochons d'elle, quoique de manière toujours limitée par notre finitude. Même s'il diffère, quant à l'universalité des capacités des individus de parvenir à de tels progrès, Leibniz souscrit à l'essentiel de ces conclusions et les approfondit encore.

C'est pourquoi, l'un et l'autre cherchent à définir, parallèlement, la *meilleure manière de penser* ou, pour le dire autrement, celle qui rapprocherait au maximum l'organisation du flux de l'esprit humain de celle de l'esprit de Dieu. De même que le système spinozien des raisons est une manière d'organiser la pensée, qui permet d'actualiser au mieux la puissance intellectuelle divine en la rendant capable de profiter et de guider notre participation passive/active aux flux entremêlés du monde, de même le calcul algorithmique est une manière d'imiter, avec les moyens limités de la raison humaine, la puissance infinie de l'intellect divin en lui permettant de connaître non seulement les lois de la Nature mais aussi les idées réelles qui sont au fondement des mathématiques et de la métaphysique. C'est pourquoi, de nouveau, on peut dire que si Spinoza et Leibniz renouvellent la théorie de la connaissance, c'est non seulement parce qu'ils conçoivent celle-ci comme un phénomène expressif et non pas représentatif comme on le fait d'ordinaire à leur époque, mais aussi parce qu'ils voient les démonstrations, que celles-ci soient comprises sous une forme systémique ou algorithmique, comme des *rythmes de la pensée*.

La réflexion deleuzienne sur la catégorie d'expression a donc eu un très grand mérite : elle a permis de mettre au jour l'émergence, durant la deuxième moitié du XVIIe siècle, d'une modernité minoritaire, dissidente, alternative à la modernité qui était en train de s'établir comme nouvelle norme dominante. Mais elle n'a pas épuisé le sens de la mutation en cours. À tous les niveaux, l'expression enveloppe et recouvre la catégorie de rythme qu'il est désormais possible de mettre au jour.

Première volute

En intégrant, développant et retransformant les avancées réalisées au cours de la Renaissance par les philosophies de la Nature comme puissance infinie, ainsi que les progrès des principes dynamiques dans les sciences expérimentales depuis la révolution du début du XVIIe siècle, Spinoza et Leibniz retrouvent certaines intuitions de la pensée héraclitéenne et du courant matérialiste de la pensée grecque. Certes, ils rejettent explicitement l'un et l'autre la notion d'atome ainsi que l'idée du vide qui l'accompagne, mais ils reprennent à ces traditions une autre notion peut-être moins célèbre mais tout aussi importante : la métaphysique comme la science montrent qu'il faut désormais envisager la Nature comme un immense *rhuthmos* et les individus qui la peuplent comme autant de *rhuthmoi*.

Les philosophies spinozienne et leibnizienne prennent garde toutefois à ne pas tomber dans les objections platoniciennes à Héraclite ou plutôt à ses successeurs [14]. Le *rhuthmos* de la Nature ne constitue pas un flux sans formes et les *rhuthmoi* individuels ne se dissolvent pas au sein d'un immense écoulement permanent. La Nature flue selon des *lois immuables*, qui tiennent à la nature même de Dieu ou qui ont été voulues et fixées par Dieu avant la Création ; quant aux *rhuthmoi*, ils relèvent chacun d'une *essence définie virtuellement*, soit dans l'éternité qui accompagne la durée au sein de laquelle ces essences encore virtuelles deviennent actuelles, soit déjà avant la Création lors du calcul des compossibles et du passage des possibles aux virtuels. Ils constituent l'expression d'*essences actuelles*, qui cherchent à persévérer dans leur être propre, ou d'*essences actives*, dont l'être propre est déjà déterminé. En termes contemporains, on pourrait dire qu'il faut distinguer le « fluent » ou le « mouvant » du « liquide » ; celui-ci est synonyme d'amorphie, d'absence d'individuation et donc d'individus, alors que ceux-là

impliquent des formes, des processus d'individuation et des individus, fussent-ils plus ou moins fugaces ou plus ou moins durables.

La deuxième avancée déterminante pour la rythmologie réalisée par Spinoza et Leibniz concerne la pensée et les idées qu'elle manipule. L'un et l'autre conçoivent la première comme un *rhuthmos* et les secondes comme autant de *rhuthmoi* de l'esprit. Mais, là encore, ce *rhuthmos* global ne se défait pas, en tout cas pas toujours, en un flux totalement chaotique ; de même, ces *rhuthmoi* ne se perdent pas, en tout cas pas tous, au sein d'un flux qui les emporterait comme un torrent désordonné.

Certes, la plupart de ces idées sont comme des tourbillons de lumière plus ou moins distincts, plus ou moins clairs. Beaucoup se chevauchent ou se fondent les unes dans les autres, allant parfois jusqu'à transmuier la distinction en confusion et la clarté en obscurité. Certes, leurs enchaînements est souvent erratiques ou dominés par l'analogie ou l'association métaphorique. Mais deux processus permettent d'échapper à ces difficultés. D'une part, il nous est possible de distinguer les *rhuthmoi* idéels qui sont adéquats aux choses de ceux qui ne le sont pas, en les confrontant aux enseignements que nous renvoie notre participation passive/active au réel, en les intégrant et en les spécifiant de proche en proche des plus confus ou plus distincts et en les classant par espèces et par genres. De l'autre, nous pouvons les relier par des enchaînements ou des manières globales de fluer de la pensée qui s'approchent des enchaînements éternels de la pensée divine. Par l'usage de dispositifs conceptuels complexes ou de formes de conceptualisation en partie aveugles, nous pouvons en effet nous libérer de la nécessité d'avoir présente à l'esprit la totalité des réquisits de la chose et surmonter ainsi, autant que faire se peut, la finitude de l'esprit humain.

Ces deux premières avancées sont considérables mais elles ne sont pas, nous l'avons vu, sans limites. Grâce à notre participation passive/active aux flux du monde et à ceux de la pensée divine, il est possible de connaître ces *rhuthmoi* d'une manière générique ou spécifique, c'est-à-dire de les placer dans la classification des êtres, et de comprendre les lois qui les relient les uns aux autres ; mais, simultanément, il reste impossible de les connaître de manière singulière, c'est-à-dire chacun avec toutes les qualités qui lui sont propres et qui le distinguent de tous les autres. Une telle saisie de leur singularité est doublement hors d'atteinte pour l'intellect humain. Du point de vue de la connaissance *a priori*, les essences actuelles ou actives des *rhuthmoi* sont théoriquement accessibles par la voie de l'intuition qui fonde le troisième genre de connaissance ou qui couronne l'activité de l'esprit, mais en pratique, mis à part quelques essences de *rhuthmoi* mathématiques, elles nous échappent. Du point de vue de la connaissance *a posteriori*, dans la mesure où elles appartiennent à une sphère, l'éternité, à laquelle nous qui existons n'avons pas accès, ou bien parce qu'elles contiennent une infinité de prédicats que seul Dieu pourrait énumérer, ces essences sont totalement indéchiffrables.

Bien que Spinoza passe les affirmations de la théologie au crible de la critique historique et que Leibniz donne une place non négligeable à l'enquête historique dans sa théorie de la connaissance, cet avantage donné aux sciences de la nature par rapport à ce qu'on appellera plus tard les sciences de l'esprit, puis de l'homme et de la société, est probablement, au moins pour ce qui nous concerne ici, l'une des limitations principales de ces premiers éléments de rythmologie. Tout se passe comme si les principes ontologiques de la distinction radicale entre essence et existence chez Spinoza et de l'identité des indiscernables chez Leibniz venaient sans cesse contrecarrer et finalement empêcher toute avancée vers les essences des *rhuthmoi*. Ce n'est qu'au siècle suivant que commenceront les premières recherches qui déboucheront finalement sur l'essor extraordinaire de ces sciences aux XIXe et XXe siècles, mais le problème soulevé par Spinoza et Leibniz ne cessera de les hanter comme le montrent le fameux *Methodenstreit* à la fin du XIXe siècle ou les discussions qui n'ont cessé de faire rage depuis concernant leur objectivité voire leur scientificité.

La suite [ici](#)...

[1] C'est ce que note Deleuze : « L'idée, à son tour, exprime l'essence, la nature ou perfection de son objet : la définition ou l'idée sont dites exprimer la nature de la chose telle qu'elle est en elle-même [...] Il semble que la conception de l'adéquat chez Spinoza ne se sépare pas d'une telle nature expressive de l'idée. Déjà le *Court traité* était à la recherche d'un concept capable de rendre compte de la connaissance, non pas comme d'une opération qui resterait extérieure à la chose, mais comme d'une réflexion, d'une expression de la chose dans l'esprit. L'*Éthique* témoigne toujours de cette exigence, bien qu'elle l'interprète d'une nouvelle manière. » G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 11.

[2] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 12.

[3] G. Deleuze, « Théorie de l'expression chez Leibniz et Spinoza - L'expressionnisme en philosophie. » *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 299-311.

[4] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 299 : « Ce concept prend sur soi la force d'une réaction anticartésienne menée par ces deux auteurs, de deux points de vue très différents. Il implique une redécouverte de la Nature et de sa puissance, une recréation de la logique et de l'ontologie : un nouveau "matérialisme" et un nouveau "formalisme". »

[5] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 13 sq.

[6] *Éthique*, I, déf. 6 : « Par Dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. »

[7] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 303.

[8] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 311 : « [Chez Leibniz] le monde exprimé s'enveloppe dans les monades qui l'expriment, et par lequel inversement les monades se développent et restituent cette continuité d'un fond pourvu de singularités autour desquelles elles se sont constituées. Sous toutes les réserves précédentes, on en dirait autant de Spinoza. Dans la triade de la substance, Dieu s'exprime dans les attributs, les attributs expriment des qualités illimitées qui constituent son essence. Dans la triade [de la manière], Dieu se ré-exprime, ou les attributs s'expriment à leur tour : ils s'expriment dans des [manières], les [manières] expriment des modifications comme modifications de la substance, constitutives d'un même monde à travers tous les attributs. »

[9] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 304.

[10] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 304.

[11] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 303.

[12] Comme, par exemple, lorsque dans sa conclusion, Deleuze qualifie les différences de conception de la catégorie d'expression entre Spinoza et Leibniz comme des différences d'« évaluation » : *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 310.

[13] Dans sa lecture de Nietzsche, Deleuze néglige entièrement la part philologique qui y est pourtant centrale et qui le raccroche, en dépit du passage par Schopenhauer et sa discussion déjà pragmatique de la tradition idéaliste, aux problématiques langagières humboldtiennes.

[14] *Cratyle*, 439-440 ; *Théétète*, 180-182. Sur les rapports différents de Platon aux thèses d'Héraclite et à celles des héraclitéens postérieurs, voir M. Narcy in Platon, *Théétète*, trad., intro. et notes par M. Narcy, Paris 1994, p. 102-04 ; F. Fronterotta, « REONTES KAI STASIOTAI. Héraclite et Parménide chez Platon », in P.-M. Morel - J.-F. Pradeau (dir.), *Les anciens savants. Études sur les philosophes préplatoniciens*, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, Strasbourg, 2001, p. 131-54.