

« RYTHMOLOGIES »

Pascal Michon
Rythmologie
baroque



Spinoza, Leibniz, Diderot

Rhuthmos

Collection Rythmologies

Dépôt légal – 1^{re} édition : 2015, mars

© Rhuthmos, 2015

14 A, rue Notre-Dame-de-Nazareth, 75003 Paris

ISBN : 978-2-9552228-0-5

Impression : Imprimerie Clip

Illustration : Denis Baudier – Série *Au fil des pages*

PASCAL MICHON

**RYTHMOLOGIE
BAROQUE**

Spinoza, Leibniz, Diderot

Rhuthmos

2015

DU MÊME AUTEUR

Sujet et individu en Occident. Dumont, Elias, Meyerson, Vernant, Paris, Rhuthmos, 2013.

Marcel Mauss retrouvé. Origines de l'anthropologie du rythme, Paris, Rhuthmos, 2010.

Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet, Paris, Le Cerf, 2010.

Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.

Rythmes, pouvoir, mondialisation, Paris, PUF, 2005.

Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer, Paris, Vrin, 2000.

Éléments d'une histoire du sujet, Paris, Kimé, 1999.

À Wilma

– Avant-propos –

*Der Rhythmus ist ein Versuch zur Individuation.
Damit Rhythmus da sein könne, muß Vielheit und Werden da sein.
Hier zeigt sich die Sucht zum Schönen als Motiv der Individuation.*

F. Nietzsche, *Rhythmische Untersuchungen*, KGW II 3, S. 338.

Depuis une bonne trentaine d'années, il existe dans les sciences sociales et humaines, mais aussi en philosophie, un courant multiforme qui essaie de surmonter les nombreux dualismes qui les grèvent, que ce soit le dualisme sémiotique du signifié et du signifiant, le dualisme épistémologique du sujet et de l'objet, le dualisme méthodologique de l'individu et du système, le dualisme historique de la tradition et de la modernité ou encore le dualisme anthropologique de l'Occident et du reste du monde. C'est pourquoi, comme le recommandait Simondon, tous ces travaux veulent, à juste titre, « partir du milieu » ; ils définissent les entités auxquelles ils ont affaire en fonction des activités, des processus, des flux qui les font émerger ; ils cherchent à « comprendre les individus à partir de l'individuation et non pas celle-ci à partir de ceux-là »¹.

Pour ce faire, les voies empruntées sont, il est vrai, très diverses. Certains affirment un primat ontologique de la différence et de la dispersion. L'individuation, qu'elle soit singulière ou collective, humaine ou non humaine, relèverait de connexions, de lignes et d'assemblages d'éléments hétérogènes. Pour la saisir, on ne pourrait donc partir ni simplement du divers des données empiriques ni de la puissance unificatrice des catégories de l'esprit ; il faudrait se transporter dans

1. G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information* (1958), Grenoble, Jérôme Million, 2005.

les signes qui naissent à l'interstice même où les événements de sens se produisent et les aborder à partir de bases logiques et méthodologiques à la fois corpusculaires, rhizomatiques et créatives, c'est-à-dire rejetant toute référence à un être totalisant, à une racine commune ou même à une règle de production.

Pour d'autres, le réel serait certes le lieu d'une prolifération de formes et d'une certaine créativité mais il resterait ontologiquement organisé. Si l'individuation est un processus dynamique et éventuellement innovant, elle suit une logique qu'il doit être possible de repérer. C'est pourquoi ceux-là prônent des approches néo-herméneutiques ou néo-dialectiques, qui, selon les cas, reprennent les notions de cercle ou de spirale logique et méthodologique propre à Schleiermacher et Dilthey, tout en les remplaçant dans le cadre d'une réflexion globale sur l'histoire, ou bien la logique et la méthode dialectiques promues par Hegel et Marx, tout en y mettant désormais plus l'accent sur la tenue des contradictions et le maintien des spécificités, la *Wechselwirkung*, plutôt que sur leur suppression-dépassement, l'*Aufhebung*.

D'autres encore se représentent le monde comme un ensemble complexe d'ensembles complexes, associant spécialisation poussée des parties et intégration fonctionnelle en totalités, alternant états stables et métastables, traversés de phénomènes de transitions critiques et d'émergence. Eux aussi, comme les précédents, prônent des logiques et des méthodologies fondées sur les idées d'interaction, de boucle réursive et de totalité, tout en étant plus attentifs, à l'instar des premiers, aux signes qui annoncent les transitions, aux phénomènes de seuil, aux transformations et aux bifurcations brutales au cours desquelles apparaissent des formes inconnues jusque-là.

On voit immédiatement que les oppositions ne manquent pas entre ces diverses orientations. Elles sont loin de former un ensemble cohérent. Quoi qu'il en soit, chacune marque à sa manière un progrès par rapport aux paradigmes dualistes précédents, qu'ils soient objectivistes ou subjectivistes, structuralo-systémiques ou individualistes, mais aussi – et ce n'est pas moins important – par rapport aux critiques du dualisme développées par les paradigmes déconstructionnistes et postmodernes. Ces dernières sont en effet ontologiquement, épistémologiquement, éthiquement et politiquement intenables. Non

seulement elles se placent d'emblée, par leur relativisme, dans une contradiction performative, mais elles réduisent l'historicité radicale des êtres humains à une historicité essentielle, c'est-à-dire à une temporalité elle-même anhistorique, dont ils ne seraient que les simples jouets.

Pourtant, certains signes montrent que ce mouvement commence depuis quelques années à marquer le pas. Du côté des théories de la « dispersion » et de l'« hétérogène », ces démarches sont tirées, sous couvert d'une réflexion sur l'empirisme, vers la phénoménologie, ou bien détournées, au gré d'une réflexion sur les forces, le mouvement et l'action, vers le pragmatisme, ou bien encore colonisées par des problématiques venant des théories déconstructionnistes. Hume, Spinoza et Nietzsche sont alors relus via Husserl, Peirce ou Heidegger, dans des mélanges plus ou moins cohérents. La philosophie de la nature et de la vie, qui constituait le fonds de ces approches, est tour à tour soumise à une ontologie atomiste et à une épistémologie et une éthique rationalistes, à une ontologie des forces et à une épistémologie et une éthique relativistes, ou bien à une ontologie du *Dasein* et à une philosophie de la temporalité essentielle, qui ne sortent du dualisme qu'au prix d'une dissolution plus ou moins radicale de la raison elle-même.

Du côté néo-herméneutique et néo-dialectique, pour un grand nombre de chercheurs, il ne s'agit déjà plus que d'« articuler » – mot à la mode et bon marqueur de cette régression – des pôles existant par eux-mêmes et dont on cherche *a posteriori* comment ils entrent en « interaction » – autre mot devenu fétiche qui, après avoir été porteur d'intelligence, cache aujourd'hui souvent un retour à un dualisme tout à fait traditionnel. De plus en plus de travaux n'hésitent pas, dans le vain espoir de dépasser les oppositions par de simples montages éclectiques, à associer des approches incompatibles : positivisme et herméneutique, holisme et individualisme méthodologiques, phénoménologie husserlienne et ontologie heideggérienne, phénoménologie/ontologie et théories nietzschéennes, historicisme et déconstruction, etc. Enfin, ces entreprises, quand elles échappent à ces travers, se heurtent désormais à un obstacle de taille. Certes, les entités manipulées n'y sont plus considérées comme opposées et existant en soi, certes elles apparaissent comme le résultat de proces-

sus d'individuation et de désindividuation permanents, mais elles y restent définies par des boucles et des spirales dont la spécificité n'est jamais elle-même interrogée. Tout en affirmant le primat des activités, des processus et des flux, ces stratégies anti-dualistes ne prêtent aucune attention à leurs spécificités, à leurs manières particulières de fluer. Elles retranscendantalisent en quelque sorte la question de l'historicité.

Du côté des théories de la complexité, après une période innovante liée à l'introduction dans les sciences de l'homme et de la société de problématiques venant de certaines sciences de la nature, on a l'impression qu'une certaine routine s'est mise en place et que les principes les plus dérangement, comme l'« irréversibilité », l'« émergence » ou la « transition critique », sont petit à petit en train d'être réassujettis à un primat des systèmes d'interactions et de leurs boucles rétroactives. La science contemporaine, un moment libérée d'un de ses présupposés métaphysiques classiques, le déterminisme absolu, retombe de plus en plus souvent dans le dogme d'une raison à la fois objective et souveraine.

Si nous voulons éviter d'être pris à notre tour dans ces dynamiques involutives, il nous faut élaborer des concepts qui, en radicalisant les stratégies anti-dualistes développées ces dernières décennies, fasse émerger une approche nouvelle.

Le rythme semble l'un des concepts les mieux à même de répondre à ce besoin. Il bénéficie depuis une quinzaine d'années d'un regain d'intérêt sensible, qui se manifeste à travers des séries de séminaires, de colloques, de journées d'études et de publications¹. Un certain nombre de signes font penser que nous sommes peut-être en train d'assister à l'émergence d'un nouveau paradigme théorique².

Il s'en faut, toutefois, que le rythme soit déjà devenu un outil partagé et véritablement reconnu par la communauté scientifique. Il est toujours ignoré de nombre de chercheurs ou bien, lorsqu'il est pris en compte, son potentiel opératoire reste encore embryonnaire.

1. Voir la bibliographie située en fin d'ouvrage.

2. P. Michon, « Sommes-nous en train d'assister à l'émergence d'un nouveau paradigme scientifique : le paradigme rythmique ? », *Rhuthmos*, 6 décembre 2011, <http://rhuthmos.eu/spip.php?article342>.

On ne peut négliger les raisons sociologiques de ces difficultés : l'inertie d'institutions d'enseignement et de recherche souvent sclérosées ; le rejet par nombre d'autorités scientifiques des innovations qui pourraient remettre en question sinon leur légitimité du moins leur pouvoir ; la spécialisation abusive et la faiblesse d'une transdisciplinarité toujours revendiquée mais très peu pratiquée ; le recul de l'esprit théorique au profit d'un empirisme à courte vue ; la précarisation des jeunes chercheurs et la compétition effrénée qui leur est imposée ; le refoulement et l'oubli, entre les années 1960 et les années 1990, des recherches rythmiques de la première moitié du XX^e siècle ; les divisions profondes qui ont marqué les rares résurgences des thématiques rythmiques à la fin des années 1970 et au début des années 1980¹.

Néanmoins ces raisons socio-historiques n'expliquent pas tout. À celles-ci s'ajoute une difficulté persistante concernant la définition du concept de rythme lui-même. Selon un cliché très répandu, les études rythmiques seraient fortement grevées par leur fragmentation épistémologique et méthodologique, car il existerait un nombre de définitions du rythme presque égal à celui des auteurs qui s'y intéressent. Mais c'est plutôt l'inverse qui est vrai : en dépit de débats incessants et souvent assez superficiels, les usages du terme « rythme » renvoient très majoritairement aux notions d'« ordre du mouvement » (*kinèseos taxis*), de « mètre régulier » (*métron*) et de « retour périodique » (*períodos*), que nous avons héritées de Platon et de ses innombrables successeurs². Le rythme est aujourd'hui massivement conçu comme une émanation du nombre et de la proportion arithmétiques.

Il est vrai que, selon un second cliché lui aussi très envahissant, il est souvent affirmé que l'on pourrait surmonter l'aspect métrique et mécanique de cette définition en lui associant les notions de « retard », d'« écart » et de « décalage », voire de « boitement ». Les principes d'ordre, de mètre et de période pourraient ainsi être rééquilibrés par

1. Pour un rapide aperçu de ces difficultés sociologiques et historiques, voir P. Michon, « Rythme, rythmanalyse, rythmologie : un essai d'état des lieux », *Rhuthmos*, 9 janvier 2013, <http://rhuthmos.eu/spip.php?article644>.

2. E. Benveniste, « La notion de "rythme" dans son expression linguistique » (1951), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

des principes contraires – des principes de désordre et de création –, qui introduiraient un *jeu* dans le retour du même. Mais, là encore, on se trompe. Ces principes ne changent rien au fond : ils présupposent toujours un primat de la norme métrique dont on imagine un peu rapidement qu'ils pourraient en désamorcer le pouvoir contraignant. Certes, les désajustements, les retards et les avances, les variations et les diversifications introduisent une certaine complexification de la mesure, mais il est clair que toutes ces ornements ne peuvent apparaître qu'en rapport aux accentuations régulières qui se succèdent et en constituent les conditions de possibilité. À travers l'écart, le nombre et son ordre restent la raison du rythme.

Amendée ou pas, dans sa version dure ou dans sa version douce, la définition métrique aujourd'hui dominante est à la fois trop large et trop étroite. Trop large parce qu'en mettant sur le même plan le cosmos, le vivant et l'humain, elle installe une continuité de type métaphysique, voire mystique, entre des ordres, certes en interaction les uns avec autres, mais qu'on ne peut réduire sans forçage à une unité essentielle et arithmétique commune¹. Trop étroite parce qu'en réduisant le rythme à une succession de temps forts et faibles ordonnée arithmétiquement ou, au mieux, à un jeu de décalages par rapport à cette succession, cette définition ne rend pas compte de très nombreux autres phénomènes dynamiques, temporels, parfois fluides, qui n'en possèdent pas moins un certain type d'organisation mais qui résistent à cette définition – des discours littéraires, tout particulièrement la poésie, aux flux enchevêtrés sur lesquels reposent le fonctionnement du cerveau.

On note avec intérêt depuis quelques années l'émergence d'une nouvelle conception du rythme qui rompt de manière résolue avec ces conceptions traditionnelles. Cette conception réactualise la valeur sémantique que le terme *rhuthmos* possédait avant Platon, renouant ainsi avec une ontologie, une épistémologie et une anthropologie très

1. Pour une critique de cette continuité, H. Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982 ; on peut trouver un résumé du point de vue de Meschonnic sur cette question dans l'article « Rythme », S. Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, Les Notions philosophiques*, Paris, PUF, 1990, p. 2288.

anciennes. Le rythme apparaît alors, non pas, comme il est souvent répété à la suite d'une lecture incomplète de Benveniste, comme la « configuration à un instant précis d'un ensemble mouvant », une espèce de coupe dans le devenir, mais bien au contraire comme une « manière de fluer » ou un « mode d'accomplissement » du mouvant¹.

Cette nouvelle conception du rythme offre d'ores et déjà de nouvelles possibilités théoriques et pratiques. Elle est en effet beaucoup plus compréhensive que la conception traditionnelle. Contrairement à celle-ci, elle permet *d'étudier tous les phénomènes temporels organisés*, qu'ils soient métriques, cycliques ou qu'ils relèvent d'autres types d'organisation – aussi bien la métrique d'un poème que son organisation signifiante, les temps festifs de la vie urbaine que les flux touristiques, les cycles de l'activité neuronale que le flux de la conscience. Comme le faisait déjà remarquer Aristote, ce n'est pas le rythme qui est dans le mètre mais le mètre qui est dans le rythme².

Simultanément, dans la mesure où *les ordres rythmiques* n'y sont plus mis en continuité les uns avec les autres à la faveur d'une spéculation plus ou moins mystique sur les nombres, dans la mesure donc où elle se détache du pythagorisme et du platonisme qui sous-tend la conception métrique dominante, elle permet de faire apparaître *les spécificités de chacun de ces ordres* et, *de facto, d'étudier leurs relations plus ou moins conflictuelles*. Par exemple, les relations entre les biorythmes – qu'il vaudrait mieux appeler les biocycles – et les rythmes scolaires, ou entre les cycles des saisons et les rythmes sociaux.

Enfin, dans la mesure où elle part des *manières de fluer*, des *rhuthmoi* des activités, où elle décrit *les particularités empiriques* mais aussi *les propriétés subjectivantes, et donc éthiques et politiques, très variables des processus* par lesquels sont produites, reproduites ou détruites les entités que l'on cherche à connaître, cette

1. E. Benveniste, « La notion de "rythme" dans son expression linguistique » (1951), *Problèmes de linguistique générale, op. cit.* Pour une analyse du texte de Benveniste, P. Michon, *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010, p. 114 sq.

2. *Poétique*, IV, 2 – Trad. R. Dupont-Roc et J. Lallot : « Nous avons une tendance naturelle à la représentation, et aussi à l'harmonie et au rythme, (car il est évident que les mètres font partie des rythmes). »

approche permet de relancer les stratégies anti-dualistes. Non seulement elle évite les dualismes traditionnels mais elle nous met en mesure de profiter des dynamiques théoriques inaugurées par ces stratégies sans tomber dans les dérives phénoménologiques, pragmatistes, déconstructionnistes, transcendantalisantes et rationalistes, qui les grèvent aujourd'hui tour à tour. Elle permet, en particulier, de réinterpréter les notions d'*événements de sens* au sein de montages hétérogènes, d'*apparition* dans des systèmes d'interactions et d'*émergence* dans des ensembles complexes, à partir de celles d'*inaccompli*, de *subjectivation* et de *passage à l'infini*. Autrement dit, non seulement on se donne les moyens de comprendre, comme le demandait Simondon, les individus à partir de leur individuation et non plus l'individuation à partir des individus, mais on peut alors déterminer leurs différents degrés de *subjectivation*¹.

La redéfinition du concept de rythme qui est en cours possède donc des vertus indéniables ; elle découvre aux sciences humaines et sociales, ainsi qu'à la philosophie, la possibilité d'un renouvellement radical. Pourtant cette redéfinition soulève à son tour de nouvelles interrogations.

Une fois qu'on s'est débarrassé du modèle métaphysique et imprécis du rythme comme *kinèseos taxis*, *métron* et *períodos*, qu'on lui a substitué le modèle historisant et spécifiant du *rhuthmos*, qu'on a ainsi remplacé Pythagore et Platon par Héraclite et Démocrite, on fait face à de nouvelles difficultés ontologiques et épistémologiques, qui impliquent aussi des dimensions éthiques et politiques : qu'est-ce qui fait qu'un *rhuthmos* est distinct d'un autre et qu'est-ce qui permet de le reconnaître et de le décrire comme tel ? Si les rythmes sont des « modes » ou des « manières », comment fait-on, concrètement, pour les distinguer, les saisir et en rendre compte dans leur singularité ? Quels sont les procédés qui permettent de déterminer l'individuation des rythmes de l'individuation ? Quelle part faut-il, dans cette approche, attribuer, en plus des critères ontologiques, épistémologiques et

1. Ce point de vue a été présenté dans P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, PUF, 2005 ; P. Michon, *Les rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007 ; P. Michon, *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010.

logiques, aux critères poétiques, éthiques et politiques ? Comment estimer la valeur d'un rythme ? Quel lien faut-il faire entre cette valeur et la capacité d'une individuation à susciter une subjectivation ?

Même si nous commençons à apercevoir la direction générale dans laquelle il faut désormais nous engager, de nombreuses questions restent ainsi encore en suspens, questions à cause desquelles nous voyons bien que nous ne pourrions guère avancer plus avant tant que nous ne leur aurons pas trouvé de réponses satisfaisantes. Le présent essai voudrait tenter d'en proposer quelques-unes en passant par le biais d'une enquête historique. Nous ne sommes pas en effet les premiers à vouloir prendre ce chemin, ni à nous heurter aux difficultés dont il est parsemé. Depuis la deuxième moitié du XVII^e siècle, toute une série de penseurs, certes minoritaire mais suffisamment bien fournie, s'est déjà heurtée à ces problèmes¹. Leurs contributions ne sont pas sans discontinuités ni divisions internes, nous allons le voir, mais elles dessinent globalement les contours d'une *rythmologie baroque* dont nombre d'enseignements – y compris les difficultés rencontrées – restent toujours valables. C'est donc en reparcourant leur volutes et entrelacs que nous voudrions affronter les défis qui se présentent à nous aujourd'hui. Pour éviter d'allonger démesurément cet essai, nous nous limiterons toutefois ici à ses trois premières figures notables : Spinoza, Leibniz et Diderot.

1. On pourrait même faire commencer cette histoire avec certains des philosophes naturalistes de la Renaissance. Le plus précoce à cet égard est probablement Giordano Bruno, qui, se fondant sur la révolution copernicienne mais sans connaître encore la révolution galiléenne, réfléchit déjà sur la puissance productive infinie de la Nature. Voir sur ce sujet S. Ansaldi, *Nature et Puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Paris, Kimé, 2006 et aussi, pour des auteurs du début de la Renaissance, *L'Imagination fantastique. Images, ombres et miroirs à la Renaissance*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

Première partie

Émergence d'une raison rythmologique

L'être comme rythme

Il existe, on le sait, bien des différences entre Spinoza et Leibniz, la première, la plus fondamentale, portant sur la définition de l'être lui-même¹. Les *manières* apparaissent chez le premier comme les affections d'une substance unique², alors que le second considère

1. En disant cela, je pose l'être comme premier, ce qui distingue l'optique adoptée ici de celles de Spinoza et Leibniz qui donnent, eux, comme on sait, le primat à la substance. Mais, outre que mon objectif est moins historique que critique, qu'il ne s'agit donc pas pour moi de restituer les différentes pensées qui seront abordées dans cet essai de l'intérieur, dans leurs termes propres, la généralité même du point de vue ontologique devrait rendre plus facile leur confrontation.

2. Je reprends ici la traduction de *modus* proposée par Bernard Pautrat. Pour des raisons qui apparaîtront plus bas, cette traduction me semble en effet non seulement plus proche de ce que visait Spinoza que la traduction traditionnelle par *mode*, mais aussi beaucoup plus pertinente d'un point de vue rythmologique.

On peut noter que cette traduction était fréquente au XVII^e siècle. Par exemple, chez dom François Lamy : « Spinoza avait entrepris de démontrer qu'il n'y avait qu'une unique substance dans la Nature, que Dieu est cette unique substance, que toutes choses ne sont que des manières d'être de cette substance. » *Le nouvel athéisme renversé, ou réfutation du système de Spinosa [...], par un religieux de la congrégation de Saint-Maur*, Roulland, 1696, cité par P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 491, n. 1.

C'est aussi un usage qu'Appuhn reprend occasionnellement, par exemple dans *Éthique* I, 33 : « *Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt.* – Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans aucun ordre autre, que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites. »

Rappelons ici simplement la définition de *modus* donnée par Spinoza : « *Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur* – Par manière, j'entends les affections d'une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose, et se conçoit aussi par cette autre chose. » *Éthique* I, déf. 5. Et plus loin : « *Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo, & determinato modo exprimuntur, hoc est res, quae Dei potentiam, qua Deus est & agit, certo, & determinato modo exprimunt.* – En effet, les choses singulières sont des manières, par lesquelles s'expriment les attributs de Dieu de manière précise et déterminée, c'est-à-dire des choses qui expriment de manière précise et déterminée la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit. » *Éthique*, III, 6, dém.

au contraire les *monades* comme les substances les plus simples dont la composition rend compte des choses – le « pluralisme » de l'un s'opposant clairement au « monisme » de l'autre¹.

Toutefois, dans les deux cas, on trouve une volonté de caractériser l'être comme agir et infinitude, donc comme *unité proliférante* ou *multiplication toujours déjà unifiée* et aussi comme *fluence* et *inaccomplissement*. De même que la substance unique est vue par Spinoza comme essentiellement dynamique et productrice, de même les substances multiples leibniziennes sont soumises à un changement continu, qui à la fois vient de leur propre fonds et les constitue en sources vives de toutes les choses qu'elles composent.

Si elle est loin d'être négligeable, la différence entre ces pensées est donc bien moindre qu'entre elles deux et leurs prédécesseurs dont elles se détachent assez nettement, même si les notions de *conatus* et de mouvement faisaient déjà l'objet de discussions intenses depuis la Renaissance. Les nouvelles formes de monisme et de pluralisme qu'elles proposent, loin de considérer la ou les substances, soit comme un tout un qui n'est jamais rien d'autre que lui-même, soit comme des entités unitaires continument identiques à elles-mêmes, introduisent dans la conception même de l'être une temporalité fondamentale.

Pour Spinoza, « l'essence de Dieu enveloppe son existence »². La substance possède donc nécessairement un caractère dynamique, proliférant et toujours inaccompli qui la fait se manifester sous une infinité de manières. De même pour Leibniz, qui, parce qu'il cherche

1. Je prends ces deux termes dans le sens défini par leur opposition et sans préjuger de la nature du « pluralisme » et du « monisme » très particuliers proposés respectivement par Leibniz et Spinoza. Il est clair, par exemple, que ce dernier ne peut pas être réduit, comme on l'a fait périodiquement depuis Hegel, à l'affirmation parménidienne d'une unité et d'une immobilité de la substance. Voir, à cet égard, la mise en garde de P. Macherey, « Spinoza est-il moniste ? », *Spinoza : puissance et ontologie*, Kimé, Paris 1994, p. 39-53. De même, il n'est pas impossible de considérer le pluralisme leibnizien comme un « monisme spiritualiste » puisque Dieu est le sujet de toutes les idées distinctes et de toutes les formes, et qu'il se manifeste dans sa création par une omniprésence spirituelle qui persiste sous tous les changements spatio-temporels. Voir à ce sujet, Y. Belaval, *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, p. 82 et 114 sq.

2. *Éthique* I, déf. 1.

à sauver la figure d'un Dieu créateur, rejette le monisme spinoziste et prône une ontologie pluraliste compatible avec l'idée d'une finalité globale de l'ordre du monde, ce caractère dynamique, proliférant et jamais totalement accompli est la caractéristique principale des substances monadiques : « Je soutiens aussi que les substances (matérielles ou immatérielles) ne sauraient être conçues dans leur essence nue sans activité, que l'activité est de l'essence de la substance en général. »¹ Pour la première fois en Occident depuis très longtemps, *l'être réapparaît sous la forme proprement rythmique* qui le caractérisait chez de nombreux présocratiques, ainsi que chez certains poètes, philosophes et physiiciens de l'Antiquité².

Il est vrai qu'on pourrait faire ici quelques objections, c'est pourquoi il nous faut approfondir un peu ces premières propositions. Tout d'abord, la définition spinoziste de la substance (*Éthique*, déf. 3) ne comprend pas les notions d'action ou d'activité, et se limite à l'affirmation de sa seule autonomie ontologique³. Mais, comme l'a fait remarquer Deleuze, cette définition doit s'entendre non seulement comme on le fait traditionnellement au regard des concepts d'« attribut » et de « manière » qui la spécifient de suite (déf. 4 et 5)⁴, mais aussi à celui d'« expression » qui apparaît dans la définition de Dieu, qui vient compléter ces trois premières définitions et qui est la seule définition réelle de la série (déf. 6)⁵.

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Préface, (1705).

2. À cet égard, voir M. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Paris, Minuit, 1977.

3. *Éthique* I, déf. 3 : « Par substance, j'entends ce qui est en soi, et se conçoit par soi : c'est-à-dire, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose, d'où il faille le former. »

4. *Éthique* I, déf. 4 : « Par attribut, j'entends ce que l'intellect perçoit d'une substance comme constituant son essence. » ; *Éthique*, I, déf. 5 : « Par manière, j'entends les affections d'une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose, et se conçoit aussi par cette chose. »

5. *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. » – Pour le commentaire, voir G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 10, p. 65 et p. 302.

L'« expression » se trouve en fait au cœur de l'ontologie spinoziste et cela, à chaque niveau, dans les deux directions : la substance s'exprime dans ses attributs, qui chacun en exprime une essence, et les attributs s'expriment à leur tour dans les manières, qui en expriment elles aussi chacune une modification. Au total, « Dieu s'exprime en constituant par soi la nature naturante, avant de s'exprimer en produisant en soi la nature naturée »¹.

Et il en est de même en ce qui concerne la connaissance. L'idée de Dieu s'exprime dans toutes nos idées, comme leur source et leur cause, si bien que l'ensemble des idées reproduit exactement l'ordre de la nature entière. Mais les idées, à leur tour, sont d'autant plus parfaites qu'elles expriment mieux la réalité de leurs objets. La définition ou l'idée adéquate exprime l'essence ou la nature de la chose telle qu'elle est en elle-même². C'est pourquoi, note Deleuze, « la conception de l'adéquat chez Spinoza ne se sépare pas d'une telle nature expressive de l'idée »³. J'y reviendrai plus bas.

Or, en plaçant l'expression au cœur de sa philosophie, Spinoza promeut un principe dynamique nouveau qui échappe tant au schématisme unilatéral de la relation de cause à effet qu'à celui de la relation de l'objet à sa représentation. Dans son système, la substance, les attributs et les manières, mais aussi les idées de cette substance, de ces attributs et de ces manières, à la fois déroulent, développent, expliquent l'expression pour y restituer l'exprimé, et enroulent, enveloppent et impliquent l'exprimé dans l'expression : « D'une part, l'expression est une explication : développement de ce qui s'exprime, manifestation de l'Un dans le multiple [...] Mais d'autre part, l'expression multiple enveloppe l'Un. L'Un reste enveloppé dans

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

2. *Éthique* II, 1, dém. : « Les pensées singulières, autrement dit cette pensée-ci, ou celle-là, sont des manières qui expriment la nature de Dieu d'une façon certaine et déterminée. »

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

ce qui l'exprime, imprimé dans ce qui le développe, immanent à tout ce qui le manifeste. En ce sens l'expression est un enveloppement.¹ »

Ce dynamisme d'un type nouveau permet ainsi à Spinoza de construire une philosophie de l'immanence absolue surmontant tous les dualismes, qui caractérisent tout autant les philosophies cartésiennes les plus récentes de la causalité et de la représentation fondées sur le dualisme de l'âme et du corps que les philosophies néoplatoniciennes antiques ou médiévales fondées sur le concept d'émanation de l'Un et de dégradation dans le multiple.

Deuxième objection : contrairement à Spinoza dont la définition de la substance est claire, distincte et définitive, Leibniz semble pour sa part très hésitant et donne de celle-ci des définitions toujours fragmentaires et changeantes. Les spécialistes débattent encore vivement sur la question de savoir s'il y a, sur ce plan fondamental, une unité de sa pensée ou si celle-ci ne serait pas au contraire traversée par des discontinuités et des sauts conceptuels.

Michel Fichant, par exemple, soutient qu'il y aurait dans le développement de la pensée de Leibniz un saut, quasiment un renversement de perspective, entre le concept de « substance individuelle », propre au *Discours de métaphysique* de 1685-86, et celui de « monade », qui constitue le cœur de la *Monadologie* écrite en 1714. Alors que le premier s'appuierait sur la théorie des descriptions définies, impliquant de désigner chaque individu par un nom propre et d'analyser sa singularité en dressant la liste de tous les prédicats qui lui sont essentiels, le second serait le fruit d'une réflexion sur la composition et la multitude dont Leibniz inférerait des entités monadiques simples : « Au temps du *Discours de métaphysique* et dans les textes connexes, il s'agissait de l'individu et de ses événements ;

1. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 12. Même idée p. 310. On voit que le concept central ici est assez différent de ceux d'enfantement ou de source, allégués par ceux qui, à l'instar de Meschonnic, rappellent que *natura* en latin (comme son équivalent en hébreu) vient de *nascor*, naître, et désigne d'abord l'« action de faire naître », ensuite seulement l'« ordre naturel des choses ». H. Meschonnic, *Spinoza. Poème de la pensée*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002, p. 93, n. 175.

dans la *Monadologie*, il s'agit du composé et de ses éléments, avec l'effacement de la problématique de l'individuation.¹ »

Cette thèse a l'intérêt de souligner l'importance croissante du multiple dans la pensée tardive de Leibniz, mais elle semble durcir un peu trop des transformations qui, vu l'intrication des textes, leur caractère fragmentaire et situé – chaque présentation de la pensée étant en partie déterminée par les interlocuteurs auxquels elle s'adresse et par les questions traitées avec eux –, ne semblent pas pouvoir être assimilées à de réelles discontinuités conceptuelles².

Du reste, lorsque Michel Fichant pense avoir trouvé le moment où Leibniz passerait d'une conceptualisation à une autre – le 30 avril 1687 très exactement –, il conçoit celui-ci comme un épisode d'une maïeutique au cours de laquelle Arnauld aurait contraint Leibniz à exprimer *ce qui n'avait pas encore été dit mais était déjà là*³. Or, *ce déjà là, ce déjà pensé*, cette caractérisation de la substance « tacitement assumée, sans être expressément formulée », est comme une fissure infime qui vient fragiliser la thèse de la discontinuité théorique et par laquelle s'échappe le rêve de saisir le moment même de « l'invention métaphysique ». Depuis quand, en effet, cette idée était-elle tacitement assumée ? Depuis quand était-elle déjà pensée ?

Et ces questions se posent de nouveau lorsque Michel Fichant voit apparaître, dans le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* de 1695, un réseau de concepts dont « pourra bientôt surgir, d'abord par un simple jeu d'écriture, l'emploi de la monade⁴ ». Ici également, le concept de monade, dont il

1. M. Fichant, « L'invention métaphysique », in G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, Paris, Gallimard, 2004, p. 137.

2. Si l'on était adepte d'une lecture interne, on pourrait d'ailleurs alléguer, contre la thèse de la discontinuité, les principes leibniziens eux-mêmes de continuité – *natura non facit saltus* – et de finalité – toute substance est toujours grosse de son avenir.

3. « C'est ce qui va conduire Leibniz, dans la lettre du 30 avril 1687, à reconnaître pour sienne la caractérisation de la substance qu'Arnauld a décelée dans des textes où elle était tacitement assumée, sans être encore expressément formulée [...]. Dès lors que l'unité de l'être prend définitivement le pas sur la complétude de la notion, la thèse monadologique fondamentale peut être énoncée pour la première fois. » M. Fichant, « L'invention métaphysique », *op. cit.*, p. 89-90.

4. M. Fichant, « L'invention métaphysique », *op. cit.*, p. 105.

cherche pourtant à saisir le surgissement dans son état d'absolue nouveauté, serait *déjà présent implicitement* : « Deux exploitations de la thèse préparent la constitution prochaine du concept même de monade, en attente de sa dénomination.¹ »

En réalité, la notion de « rupture » ou d'« invention métaphysique » est aussi unilatérale que celle de « système leibnizien » qu'elle prétend remettre en question. On passe d'un holisme évolutionniste certainement abusif à un dualisme historique qui ne l'est pas moins. Pour Leibniz, comme il l'explique dans les *Nouveaux essais*, « il faut considérer qu'il n'y a qu'une essence de la chose, mais qu'il y a plusieurs définitions qui expriment une même essence »². Le changement et la multiplication des perspectives n'impliquent en rien la transformation de la chose visée. C'est à un enrichissement ou à une complexification plutôt qu'à une mutation radicale du concept de substance qu'on assiste de texte en texte et il est aussi légitime, sans tomber dans l'illusion d'un « système leibnizien » exempt de tout devenir, de parcourir ceux-ci dans l'ordre chronologique que dans l'ordre inverse – la fin d'une œuvre éclairant souvent aussi bien ses débuts que ses débuts la fin. Les discontinuités que repère Michel Fichant ne concernent en fait que les énoncés ; elles ne prouvent en rien une mutation complète de la visée théorique elle-même³ ; elle a même tendance à introduire de l'obscurité puisqu'on ne comprend plus comment les deux versants de l'ontologie leibnizienne communiquent. Le désir de saisir « l'invention métaphysique leibnizienne » à l'instant même de son surgissement apparaît finalement comme la simple inversion de celui de dominer le « système leibnizien » par une vue surplombante et synchronique.

1. C'est ce qui ressort de l'étude de Christian Leduc qui conclut sur cette question : « À notre avis, bien que Leibniz ait émis de sérieux doutes quant à la validité de la doctrine de la substance individuelle, surtout dans les ouvrages ultérieurs dans lesquels apparaît la théorie de la monade, il semble que le rapprochement entre l'espèce dernière et l'individuel demeure recevable même à l'époque de la maturité. » – cf. C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, Montréal, Vrin-Presses de l'université de Montréal, 2009, p. 284.

2. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1705), III, III, § 15.

3. M. Fichant, « L'invention métaphysique », *op. cit.*, p. 106.

Christian Leduc, qui a récemment réétudié cette question de près, reconnaît que la liste des attributs prédicatifs ou catégoriques de la substance – par exemple la perception, la mémoire, l'aperception, ou l'action, l'autonomie, l'individualité, la qualité ou encore l'expression soulignée par Deleuze – est très fluctuante. Il note également que l'usage de la théorie de la prédication conceptuelle pour déterminer le sens de la notion de substance disparaît dans la *Monadologie*.

Toutefois il fait remarquer que Leibniz conserve du début jusqu'à la fin le « principe de l'identité des indiscernables », c'est-à-dire l'idée selon laquelle aucune entité existentielle ne ressemble parfaitement à une autre, car il y a toujours une qualité interne qui différencie l'une de l'autre. Il existe ainsi un point fixe dans le jeu des nombreuses définitions que Leibniz donne de la notion de substance : la notion d'*unité*, « seul transcendant émanant véritablement de la substance » saisi « de fait par l'intuition »¹.

Par ailleurs, il distingue dans la liste variable des attributs de la substance une deuxième notion, celle d'*action*, qui joue selon lui un rôle tout aussi déterminant que la notion d'unité : « Leibniz affirme à plusieurs endroits que le principe d'action caractérise l'un des fondements premiers de la métaphysique. [...] L'action s'inscrit d'emblée dans la substance, en tant que seule entité ontologique réelle d'où émane le changement.² » Dans le *De ipsa natura*, il écrit : « Non seulement tout ce qui agit est une substance individuelle, mais aussi toute substance individuelle agit sans interruption, et je n'en excepte même pas le corps car on n'y remarque jamais de repos absolu.³ » De même, dans la *Monadologie*, Leibniz attribue à l'appétition des monades la cause de tous les changements dans la

1. C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, op. cit., p. 172. Michel Fichant fait d'ailleurs jouer à la notion d'unité un rôle pivot dans la discussion avec Arnauld. C'est à propos de cette caractérisation nouvelle mais « encore implicite » de la substance que celui-ci pousserait Leibniz à accoucher de sa nouvelle métaphysique – cf. M. Fichant, « L'invention métaphysique », op. cit., p. 89. De même plus loin, à propos du *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* – cf. M. Fichant, « L'invention métaphysique », op. cit., p. 108-109.

2. C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, op. cit., p. 156.

3. *De ipsa natura*, § 9.

nature : « L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelée *Appétition* ; il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à la perception, où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.¹ » Autrement dit, l'*unité* de la substance va de pair avec une *activité sui generis*².

Tout en prenant le parti d'affirmer l'infinité du nombre des substances dès le moment de leur conception par Dieu – là où Spinoza, faisant l'économie de l'hypothèse du calcul et de la création divins, considérait la substance *a priori* comme unique et s'exprimant de manière totalement nécessaire dans une infinité d'attributs qui s'exprimaient eux-mêmes tout aussi nécessairement en une infinité de manières –, Leibniz en arrive donc à une conception très proche de celle de son prédécesseur : comme lui, il définit le principe de substance par son unité et par son activité ; comme lui, il voit le monde comme un, fluent, proliférant et inaccompli³ ; comme lui, il révolutionne l'ontologie traditionnelle en définissant *de facto* l'être comme *rythme*⁴. Chez l'un comme chez l'autre, l'être est rythme et le rythme est être.

1. *Monadologie*, (1714) § 15.

2. Belaval le note : « L'unité, c'est encore la *permanence de l'action* qui définit l'être ou un être. Être et agir sont synonymes. » – *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976, p. 96.

3. « Tout entre en mouvement infiniment varié. L'identité sans variété équivaldrait au sommeil, à la mort, à la fin de la conscience qui est essentiellement inquiétude. Les corps ne gardent pas de figure déterminée : comparable à un fleuve, au navire de Thésée, un organisme n'a de stable que son idée directrice, sa loi d'organisation. Dans une espèce, les individus diffèrent : on ne trouverait pas deux feuilles parfaitement semblables. Les espèces sont variées – et ont peut-être varié – à l'infini. Pas de répétition. Un flux continuél, une temporalité inlassable. Une vue héraclitéenne du monde ! », Y. Belaval, *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, *op. cit.*, p. 94.

4. À première vue, dans la mesure où je donne ici au concept de *rythme* le sens défini plus haut de « manière de fluer » ou de « mode d'accomplissement », cette qualification pourrait ne sembler s'appliquer adéquatement qu'aux manières ou aux monades, qui seront évoquées un peu plus bas, mais, vu l'entrelacs constitué par les mouvements d'implication-explication ou d'enveloppement-développement qui animent la ou les substances, on peut le considérer d'ores et déjà comme *rythme*, au

moins d'une manière générale, même si cette généralité ne prendra tout son sens que par ses contreparties particulières, en fait modales ou singulières, que nous verrons par la suite.

Les êtres comme rythmes

L'ontologie qui s'ouvre ici place sous un jour nouveau la première série de questions qui motivent ce travail : qu'est-ce qui fait qu'un *rhuthmos* est distinct d'un autre, autrement dit qu'est-ce qui rend chaque rythme spécifique ? Comment définir l'individuation des rythmes de l'individuation ?

Chez Spinoza comme chez Leibniz, qu'il apparaisse comme Dieu-substance-unique s'exprimant dans un monde ou sous la double forme d'un Dieu créateur et d'un monde créé classe unique de toutes les substances individuelles, l'être s'exprime en effet en une pluralité d'individus, manières ou monades. À l'inverse, cette pluralité d'individus est toujours déjà impliquée ou rassemblée dans la même unité d'être : la substance fluente éternelle ou le monde tel qu'il a été conçu dans l'Intellect divin pour l'éternité et tel qu'il flue depuis la Création.

Or, nous allons le voir, cette double approche éclaire d'une manière très neuve la question du rapport entre le rythme et les rythmes, le *rhuthmos* et les *rhuthmoi*. Elle montre que cette question ne doit pas être restreinte à celle du rapport entre contenu intensif et contenu extensif d'un concept, et qu'elle doit être pensée en premier lieu comme celle du rapport entre genre et individu. La question conceptuelle est en fait subordonnée à la question réelle, c'est-à-dire à ce que l'on appelle depuis le Moyen Âge la question de l'individuation.

Le concept d'individuation est souvent présenté scolairement comme purement logique : on se demande « ce qui fait qu'un individu se distingue de tous les autres qui appartiennent à la même classe ». Or, dès les premières réflexions sur ce concept, à savoir celles d'Aristote, cette dimension logique a été subordonnée à une dimension génétique. Ce qui fait qu'un individu se distingue de tous les autres appartenant à la même classe, c'est la manière particulière dont il a été ou

est produit. Les traits qui distinguent les individus ne sont que les conséquences d'un processus. Comme l'a souligné Simondon, avant d'être un principe logique, l'individuation est un principe génétique. Elle est l'« opération à partir de laquelle l'individu vient à exister et dont il reflète le déroulement, le régime, et enfin les modalités, dans ses caractères »¹.

Dans la tradition aristotélicienne et thomiste, majoritaire en Occident jusqu'au XVII^e siècle, l'individuation était définie comme la *composition* d'une forme, une, insécable, éternelle et immuable, et d'une matière multiple, indéterminée, corruptible et plastique. Toute substance individuelle comporterait une forme qui l'actualise et une matière qui l'individualise comme nature concrète².

Dans une tradition démocratéenne très minoritaire mais pas absente pendant la période moderne, elle était conçue à l'inverse comme une *association* d'atomes, qui ne serait pas déterminée préalablement par une forme mais qui s'établirait par le simple jeu de *clinamen* leur permettant d'entrer en relation les uns avec les autres, de s'agglutiner et de constituer un individu viable ou non, à travers le vide infini et le devenir sans fin.

À ces deux traditions relevées par Simondon au début de son ouvrage, il me semble qu'il faut en ajouter une troisième – et, même, comme nous verrons plus bas une quatrième d'un ordre très différent – qu'il ne prend pas en compte : la tradition du subjectivisme moderne élaborée en plusieurs étapes de Luther à Descartes en passant par Grotius et bien d'autres. Pour celle-ci, l'individuation – au moins pour ce qui concerne les êtres humains – était conçue comme le résultat de l'action de ce que l'on pourrait appeler une substance croyante, voulante et pensante : le Sujet. Par la *réflexion*, c'est-à-dire par sa capacité à faire revenir sa foi, sa volonté et sa conscience sur elles-mêmes, celui-ci se constituerait en entité éthique, politique et épistémologique autonome, ce qui lui permettrait de se dissocier des

1. G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, p. 24. Je laisse ici de côté l'exigence simondienne, qui motive ce rappel, de penser l'individu à partir de l'individuation, et non plus, comme dans les conceptions traditionnelles l'individuation à partir d'un concept d'individu déjà constitué. J'y reviendrai plus bas.

2. *Métaphysique*, H, 1042a24-1042b7.

trois totalités dans lesquelles il était resté jusque-là englobé – l'Église, l'État et le Monde.

En plaçant l'individuation, en tant qu'elle opère le passage de l'un au multiple et du multiple à l'un, au cœur de leurs philosophies, Spinoza et Leibniz y placent du même coup le rythme, mais ils nous donnent aussi la possibilité de conceptualiser l'individuation des rythmes elle-même.

L'un et l'autre, nous allons le voir, font voler en éclats ces trois conceptions de l'individuation – l'hylémorphisme, l'atomisme et le subjectivisme, ou pour le dire autrement les modèles de la composition, de l'association et de la réflexion. Ils intègrent des traits pris à chacune d'elles dans des modèles nouveaux qui donnent le primat à la dynamique, à son organisation temporelle et à son inaccomplissement ; ils font clairement de l'individuation une affaire de rythme. Mais, en même temps, ils ne dissolvent pas celui-ci dans une conception héraclitéenne sommaire selon laquelle tout serait rythme, tout serait flux, même les rythmes des flux eux-mêmes. Leurs ontologies permettent d'échapper à l'objection platonicienne à Héraclite et lui fournissent une solution élégante. Pour l'un comme pour l'autre, l'être est tout à la fois *rhuthmos*, dans le sens intensif et générique du terme, et *rhuthmoi*, cette fois au sens extensif et spécifique. Voyons maintenant dans quel sens il faut entendre ce « tout à la fois ».

L'individu comme manière

Pour Spinoza, les choses singulières possèdent chacune une essence réelle. Celle-ci n'est pas, comme pour les anciens matérialistes, le simple reflet *a posteriori* d'un advenir matériel combinatoire purement accidentel. Mais elle n'est pas non plus, comme dans la théologie chrétienne, le fruit d'une intention divine d'associer une forme et une matière – pour les êtres humains une âme et un corps – suivant une finalité envisagée *a priori*. Contre les premiers, Spinoza soutient que les essences des choses singulières s'expriment bien sous la forme d'idées ou de manières éternelles de l'entendement divin, mais, comme celui-ci n'est qu'un des deux attributs sous lesquels s'exprime pour nous la substance unique, il soutient également, contre les seconds, qu'elles s'expriment simultanément et sans qu'on puisse jamais les dissocier les unes des autres, dans des manières éternelles de l'étendue, les deux séries se déployant exactement selon le même ordre et avec la même nécessité¹. Comme le souligne Deleuze, ces deux séries apparaissent ainsi dans un rapport de « correspondance non causale » et expriment l'une et l'autre l'invariant de l'essence².

D'où une conception ontologique des individus, en particulier humains mais pas seulement, qui rejette toute définition dualiste, qu'elle soit hylémorphique ou atomique, et conjoint le matériel et le spirituel. Comme le résume Joseph Moreau : « Il y a une idée éternelle de l'individu Spinoza, qui n'est pas seulement un objet éternel de connaissance, mais Spinoza éternellement connaissant, [une manière éternelle] du penser, comprise dans l'éternité de l'entendement divin, et [à laquelle] correspond [une manière éternelle] de l'étendue, dont Spinoza en son vivant était la manifestation visible et tempo-

1. *Éthique*, I, 17, sc. ; II, 3, sc. ; II, 6, sc.

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

relle. Le corps est éternel comme l'âme, l'âme et le corps étant une seule et même chose, un même individu, une même essence réelle, s'exprimant dans deux attributs différents (III, 2, sc.).¹ »

Toutefois, comme Spinoza distingue l'éternité de la durée, cette éternité ontologique des individus n'implique pas leur immortalité concrète². La première appartient à la sphère des essences, la seconde à celle de l'existence. Dans le cas des manières finies, à l'inverse de Dieu, « l'essence n'enveloppe pas l'existence »³ ; il faut donc aussi les considérer séparément du point de vue de cette dernière. Or, sous l'angle de « l'existence », chaque manière finie reste une « partie » de la puissance de la nature ou de l'entendement divin, et demeure mécaniquement déterminée, *partes extra partes*⁴, au sein de la « manière infinie médiate » de chaque attribut⁵. C'est pourquoi, Spinoza aborde aussi les individus par les activités où ils apparaissent, se forment, se déforment et éventuellement disparaissent.

Chaque chose, en tant que celle-ci est une manière finie singulière existante, *exprime* un certain « degré d'intensité » de la puissance infinie de la substance⁶. Chacune de ces choses *s'oppose* ainsi à ce qui pourrait supprimer son existence et *s'efforce* de persévérer dans son être⁷. Cet effort, qui constitue *l'essence même de la chose*

1. J. Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 1971, p. 41-42. Pour conserver l'unité conceptuelle de mon propos, je retraduis ici *modus* par « manière ».

2. Pierre-François Moreau a bien montré que « Spinoza distingue très rigoureusement ces deux notions ». Voir *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 534 sq. Voir également, C. Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1997, p. 79.

3. *Éthique*, I, 24.

4. *Éthique*, II, 13.

5. *Éthique*, I, 22-23.

6. *Éthique*, III, 6, dém. : « En effet, les choses singulières (*res singulares*) sont des manières (*modi sunt*), par lesquelles s'expriment les attributs de Dieu de manière précise et déterminée (*certo & determinato modo*), c'est-à-dire des choses qui expriment de manière précise et déterminée la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit. » – G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minit, 1968, p. 189.

7. *Éthique*, III, 6 : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. »

*existant en acte*¹, est nommé par Spinoza *conatus* lorsqu'il se rapporte au corps, *volonté* lorsqu'il se rapporte à l'esprit et *appétit*, ou *désir* chez les êtres humains, lorsque les deux sont concernés simultanément².

Dans le cas des individus composés, et par conséquent des individus humains, le *conatus* constitue un principe dynamique *d'organisation* interne, qui est aussi, nous le verrons, un principe d'intellection et un principe d'action vis-à-vis des autres choses.

Pour Spinoza, l'étendue est en effet constituée de corps simples (*corpora simplicissima*) qui « se distinguent entre eux sous le rapport du mouvement et du repos, de la rapidité et de la lenteur, et non sous le rapport de la substance »³. Or, les corps individués qu'ils composent forment certes des configurations spatio-temporelles repérables extérieurement mais ils se caractérisent surtout par la permanence d'un rapport interne entre leurs différentes vitesses⁴. Si certains ou même la totalité de ces corps simples sont remplacés par d'autres mais que les rapports de leurs vitesses restent identiques, l'individu lui aussi reste identique⁵. Et il en est de même pour les individus secondaires composés de ces individus primaires, ainsi que les individus tertiaires composés de ces individus secondaires, et ainsi de suite jusqu'à l'Individu suprême qui les contient tous : « la nature tout entière »⁶.

1. *Éthique*, III, 7 : « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose. »

2. *Éthique*, III, 9, sc.

3. *Éthique*, II, Lemme 1.

4. *Éthique*, II, déf. : « Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appuient les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement, à la même vitesse ou à des vitesses différentes, qu'ils se communiquent leurs mouvements sous un certain rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps ou Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union entre corps. »

5. *Éthique*, II, Lemme 4 : « Si d'un corps, autrement dit d'un Individu, composé de plusieurs corps, certains corps se séparent, et qu'en même temps d'autres corps de même nature et en nombre égal viennent prendre leur place, l'Individu gardera sa nature d'avant, sans changement de forme. »

6. *Éthique*, II, Lemme 7, sc.

Tout cela s'applique bien entendu parallèlement aux manières de la pensée, qui n'est qu'une expression différente d'une réalité fondamentalement unitaire. Les esprits sont eux aussi composés à partir d'« esprits simples »¹ et suivent la même organisation dynamique et hiérarchisée que celle des corps².

Ainsi toute chose composée, en particulier tout être humain, est-elle, selon Spinoza, constituée d'une infinité d'individus corporels et spirituels, dotés chacun d'un *conatus* propre, et reste elle-même, en s'opposant à celles qui lui font obstacle et en s'alliant à celles qui la favorisent, grâce à la permanence d'un principe organisationnel, intellectuel et pratique, un *conatus* global et dynamique, renvoyant à son essence éternelle en Dieu. On voit ici que le concept de *conatus* remplace le principe d'association par celui d'*organisation*, le principe de composition d'une forme et d'une matière par celui d'*expression d'une essence*, le principe de réflexion-dissociation par celui de *permanence-opposition-alliance* et même le principe de localisation externe par celui de *rappports internes*. Les quatre modèles de l'individuation disponibles à l'époque sont donc démantelés et certains de leurs éléments réintégrés dans un modèle plus compréhensif fondé sur le primat du *conatus*.

En tant que principe de permanence, le *conatus* est proche du principe mécaniste soutenu par Descartes de conservation des choses « en l'état [qu'elles sont], pendant que rien ne change » et de leur « mouvement en ligne droite »³. Simplement, alors que Descartes concevait le rapport entre les corps sur le modèle mécaniste du choc entre billes non élastiques et l'âme comme s'auto-instituant à travers la processus de la réflexion, Spinoza attribue une véritable plasticité

1. *Éthique*, II, 15 : « L'idée qui constitue l'être formel de l'Esprit humain est non pas simple, mais composée d'un très grand nombre d'idées. »

2. *Éthique*, II, 15, dém. : « L'idée qui constitue l'être formel de l'Être humain, c'est l'idée du corps, lequel est composé d'un très grand nombre d'Individus très composés. Or, de chaque Individu composant le corps, il y a nécessairement une idée en Dieu ; donc l'idée du Corps humain est composée de ce très grand nombre d'idées qui sont celles des parties qui le composent. CQFD »

3. « La première loi de la nature : que chaque chose demeure en l'état qu'elle est, pendant que rien ne change [...] La seconde loi de la nature : que tout corps qui se meut, tend à continuer son mouvement en ligne droite. », Descartes, *Principia philosophiae, Œuvres*, Paris, Gallimard, 1953, p. 633-34.

aux manières et cela tout aussi bien sur le plan de l'étendue que sur celui de la pensée.

Chacune de ces manières, connaît en effet, en fonction des oppositions ou des aides qu'elle rencontre de la part des autres manières propres à l'attribut duquel elle participe, des augmentations ou des diminutions de sa puissance de penser, d'agir et d'exister¹. Or, dans la mesure où elle reste guidée par un *conatus* singulier, c'est-à-dire par l'essence actuelle qui la caractérise² et qui est donc l'équivalent dynamique du concept de forme³, chacune d'elles s'efforce de persévérer dans son être, c'est-à-dire de conserver son organisation interne en s'opposant ou en s'alliant avec les autres. Chacune d'elles peut ainsi éventuellement décliner, voire disparaître, mais aussi, en parti-

1. *Éthique*, III, 11 : « Toute chose qui augmente ou diminue, aide ou contrarie, la puissance d'agir de notre Corps, l'idée de cette même chose augmente ou diminue, aide ou contrarie, la puissance de penser de notre Esprit. » Voir aussi *Éthique*, IV, préface : « Quand je dis que quelqu'un passe d'une moindre perfection à une plus grande, et le contraire, [...] c'est sa puissance d'agir, en tant qu'elle se comprend par l'intermédiaire de sa nature, que nous concevons comme augmentée ou bien diminuée. »

2. *Éthique*, III, 8 : « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe pas un temps fini, mais indéfini. » et *Éthique*, III, 8 dém. : « S'il enveloppait un temps limité, qui déterminât la durée de la chose, alors, de la seule puissance par laquelle la chose existe, il suivrait que, passé ce temps limité, la chose ne pourrait plus exister, mais qu'elle devrait être détruite ; or cela [...] est absurde ; donc l'effort par lequel la chose existe n'enveloppe pas de temps défini ; mais au contraire, puisque [...], si aucune cause extérieure ne vient la détruire, par la même puissance qui fait que maintenant elle existe, elle continuera d'exister toujours, c'est donc que cet effort enveloppe un temps indéfini. CQFD »

De même dans *Éthique*, IV, Préface : « Par perfection en général j'entendrai, comme j'ai dit, réalité, c'est-à-dire l'essence d'une chose quelconque, en tant qu'elle existe et opère de manière précise, sans qu'il soit tenu aucun compte de sa durée. Car aucune chose singulière ne peut être dite plus parfaite pour la raison qu'elle a persévéré plus de temps dans l'exister ; étant donné que la durée des choses ne peut être déterminée par leur essence ; puisque l'essence des choses n'enveloppe aucun temps d'exister précis et déterminé ; mais une chose quelconque, qu'elle soit plus ou moins parfaite, pourra, par la même force qui la fait commencer d'exister, persévérer toujours dans l'exister, si bien que toutes en cela, sont égales. »

3. *Éthique*, IV, Préface : « Quand je dis que quelqu'un passe d'une moindre perfection à une plus grande, et le contraire, je n'entends pas qu'il échange son essence ou forme contre une autre (*ex una essentia, seu forma in aliam mutatur*). »

culier pour les manières humaines, progresser intérieurement et s'élever à l'adéquation de la connaissance totale, c'est-à-dire de la conscience éternelle et universelle.

L'ontologie spinozienne, que je viens de présenter à très grands traits, s'offre ainsi comme la première théorie rythmologique consistante de l'ère moderne : non seulement l'être est fondamentalement *rythmique* mais les flux qui le caractérisent sont organisés selon des *rhuthmoi*, qui sont le produit d'un effort propre à un être caractérisé par une essence singulière pour perdurer en son être et d'une série aléatoire de rencontres obéissant, pour leur part, aux règles intangibles de la nature et de l'entendement divin.

L'individu comme monade

Pour Leibniz aussi chaque substance individuelle agit en fonction de son *conatus* mais celui-ci désigne directement l'intensité de la puissance, c'est-à-dire la *force* qui lui est essentielle¹. Même si Dieu a conçu les essences compossibles avant de les faire passer à l'existence, il n'y a pas lieu de ce point de vue de distinguer entre essence et existence comme le fait Spinoza. C'est cette force intérieure à chacune des substances simples qui explique, selon lui, l'axiome cartésien selon lequel « une chose demeure toujours dans l'état où elle est une fois, si rien ne survient qui l'oblige de changer »² – axiome qu'il revendique d'ailleurs explicitement³. Mais puisque, du point de vue des substances individuelles, l'essence et l'existence se confondent – c'est-à-dire la force et le devenir de la force –, Leibniz peut assimiler le mouvement, qui relève de la première, et le changement, qui relève du second⁴. Cette identification lui permet de réinterpréter les deux premières lois cartésiennes comme des lois ne concernant pas seulement la conservation du mouvement mais

1. *Théodicée* (1710), I, § 87 : « J'ai montré ailleurs que la notion de l'Entéléchie n'est pas entièrement à mépriser et qu'étant permanente, elle porte avec elle non seulement une simple faculté active, mais aussi ce que l'on peut appeler force, effort, *conatus*, dont l'action même doit suivre, si rien ne l'empêche. »

2. *Lettre à Basnage*, (1698), *Opera philosophica*, éd. Erdmann, p. 151.

3. *Ibid.* : « Je demeure d'accord de l'axiome, et même je prétends qu'il m'est favorable, comme en effet c'est un de mes fondements. »

4. *Ibid.* : « N'est-il pas vrai que de cet axiome nous concluons, non seulement qu'un corps qui est en repos, sera toujours en repos ; mais aussi qu'un corps qui est en mouvement, gardera toujours ce mouvement ou ce changement, c'est-à-dire, la même vitesse et la même direction, si rien ne survient qui l'empêche ? »

aussi plus généralement celle du changement – qu’il soit donc de place ou d’état¹.

Non seulement chacune des « substances individuelles » – et plus tard des « monades » – est dotée d’une essence, mais elle suit également dans son développement un « certain ordre » qui lui est propre : « Or, c’est, selon moi, la nature de la substance créée, de changer continuellement suivant un certain ordre, qui la conduit spontanément (s’il est permis de se servir de ce mot) par tous les états qui lui arriveront ; de telle sorte que celui qui voit tout, voit dans son état présent tous ses états passés et à venir.² »

Leibniz reprend ici à saint Thomas le principe de l’identité des indiscernables, que celui-ci attribuait aux seules substances intellectuelles, et l’étend à toutes celles qui peuplent le monde. Mais ce faisant, il transforme le point de vue thomiste en l’hybridant avec celui de Duns Scot pour lequel les individus constituaient des « espèces dernières » définies par leurs qualités spécifiques, leur *haecceïté* : « Si saint Thomas a pu soutenir que toute intelligence séparée diffère spécifiquement de toute autre, quel mal y aurait-il d’en dire autant de toute personne, et de concevoir les individus comme les dernières espèces, pourvu que l’espèce soit prise non pas physiquement, mais métaphysiquement ou mathématiquement.³ » Ainsi, les substances ne diffèrent-elles pas seulement numériquement ou même par leurs coordonnées spatio-temporelles – même si ces données ont

1. *Ibid.* : « Ainsi une chose ne demeure pas seulement autant qu’il dépend d’elle dans l’état où elle est, mais aussi quand c’est un état de changement, elle continue à changer, suivant toujours une même loi. »

Contre Descartes et le mécanisme de son temps, Leibniz se replace ici dans la lignée d’Aristote pour qui l’objet de la physique était certes le mouvement, mais incluait aussi bien le changement de lieu, que celui de quantité et de qualité, et même la naissance des êtres. Sur ce sujet, E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, p. 153.

2. *Lettre à Basnage*, (1698), *Opera philosophica*, éd. Erdmann, p. 151. De même *Monadologie*, (1714), § 11 : « Les changements naturels des monades viennent d’un principe interne, puisqu’une cause externe ne saurait influencer dans son intérieur. » ; § 12 : « Mais il faut aussi qu’outre le principe du changement il y ait un détail de ce qui change, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété des substances simples. »

3. *Lettre au Landgrave de Hesse-Rheinsfels*, (14 juillet 1686).

un rôle à jouer dans l'observation scientifique¹ – mais aussi par leurs qualités propres : « Il ne peut y avoir dans la nature deux choses singulières qui ne diffèrent que numériquement. Car il faut qu'on puisse en tout cas rendre la raison pour laquelle elles sont diverses, qui doit être tirée de quelques différences en elles. C'est pourquoi ce que saint Thomas a reconnu des intelligences séparées, dont il affirmait qu'elles ne diffèrent jamais par le seul nombre, doit se dire aussi des autres choses : et jamais ne se trouvent deux œufs, ni deux feuilles, ou deux graines dans un jardin, parfaitement semblables l'une à l'autre.² »

Bien sûr, Leibniz accorde à Spinoza et à tous les physiciens de son époque que toutes les substances interagissent sans cesse les unes avec les autres. Chacune d'entre elles perçoit, certes le plus souvent confusément, la totalité des données du monde et garde en mémoire tous les changements perçus. De même, il reconnaît à celles-ci, comme Spinoza, une certaine plasticité. De même, enfin, il reprend à son compte la notion spinozienne de corps composé qu'il se représente suivant les périodes, soit comme un simple agrégat affecté d'une réalité purement phénoménale produite par l'entr'expression des substances simples qui le constituent, soit comme un tout dominé par une âme ou une monade principale qui en constitue un principe d'organisation doté d'une certaine réalité³. Mais quelle que soit la solution retenue, les interactions de ces substances, de ces tous ou de ces agrégats, ne sont pas à ses yeux – et à la différence de Spinoza –

1. Christian Leduc a rénové la lecture de Leibniz en montrant qu'il n'abandonne pas totalement le principe d'individuation par les coordonnées spatio-temporelles, tout en le restreignant à la délimitation des objets phénoménaux. Cf. C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, op. cit., p. 236 sq., 286 et 295 sq. J'y reviens plus bas.

2. *Principia logico-metaphysica*, (1689), trad. J.-B. Rauzy, p. 460-61. Même argument dans la *Lettre à Clarke* du 2 juin 1716 : « Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de Madame l'Électrice dans le jardin de Herrenhausen crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Madame l'Électrice l'en défia, et il courut longtemps en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait, regardées par le microscope, se trouveront discernables. »

3. *Lettre à Des Bosses*, (11 mars 1706) : « *Pluribus ex monadibus resultat materia secunda.* »

le fait du hasard¹ ; elles suivent un ordre inconnu de nous mais pré-déterminé par Dieu, une « harmonie préétablie », qui leur permet de suivre leur « loi » propre : « Et cette loi de l'ordre, qui fait l'individualité de chaque substance particulière, a un rapport exact à ce qui arrive dans toute autre substance, et dans l'univers entier.² » C'est pourquoi, si Descartes avait reconnu en plus de l'axiome de la conservation de la force, celui de « la conservation de la même direction totale dans la matière [...] il serait tombé dans mon Système de l'Harmonie préétablie »³.

Bien qu'il mette beaucoup d'effort et de subtilité à conserver une certaine marge de liberté à l'homme⁴, Leibniz soutient ainsi une prédétermination beaucoup plus stricte que celle à laquelle pense

1. Ou tout au moins d'une absence de détermination *a priori*, puisque pour Spinoza, tout phénomène pouvant s'expliquer comme l'entrecroisement d'enchaînements de causes et d'effets, il n'y a pas non plus de hasard absolu et que ce que nous appelons hasard correspond en fait à notre méconnaissance de ces enchaînements.

2. *Monadologie* (1714), § 80.

3. *Lettre à Basnage* (1698), *Opera philosophica*, éd. Erdmann, p. 151.

4. Selon Leibniz, bien que les substances soient d'une certaine manière prédéterminées, Dieu nous a dotés de la liberté pour agir et de la raison pour nous guider : « Comme la notion individuelle de chaque personne renferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera à jamais, on voit les preuves *a priori* de la vérité de chaque événement, ou pourquoi l'un est arrivé plutôt que l'autre ; mais ces vérités, quoique assurées, ne laissent pas d'être contingentes, étant fondées sur le libre arbitre de Dieu ou des créatures, dont le choix a toujours ses raisons qui inclinent sans nécessiter. » *Discours de métaphysique*, (1686) § 13. La première raison que donne Leibniz de cet état de fait, dont il souligne lui-même qu'il apparaît contradictoire, semble bien fragile tant elle est contournée : « Je dis que ce qui arrive conformément à ces avances est assuré, mais qu'il n'est pas nécessaire, et si quelqu'un faisait le contraire, il ne ferait rien d'impossible en soi-même, quoiqu'il soit impossible (*ex hypothesi*) que cela arrive. » *Discours de métaphysique*, (1686) § 13. La seconde repose sur un simple acte de foi en la bonté divine. Si nous restons libres et rationnels en dépit du calcul préalable des compossibles, c'est que Dieu a choisi pour son monde le meilleur et qu'il nous a destinés à y exprimer sa gloire : « Or, la vertu d'une substance particulière est de bien exprimer la gloire de Dieu et c'est par là qu'elle est la moins limitée. Et chaque chose quand elle exerce sa vertu ou puissance, c'est-à-dire quand elle agit, change en mieux et s'étend, en tant qu'elle agit. » *Discours de Métaphysique*, (1686) § 15.

Spinoza¹. Chaque substance individuelle contient en son essence toute son existence, c'est-à-dire tout ce qui lui est arrivé mais aussi tout ce qui lui arrivera dans le futur. Leibniz l'explique en donnant l'exemple d'Alexandre : « La nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie, qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée [...] Dieu voyant la notion individuelle ou heccéité d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de lui véritablement, comme par exemple qu'il vaincrait Darius et Porus, jusqu'à y connaître *a priori* (et non par expérience) s'il est mort d'une mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons savoir que par l'histoire. Aussi, quand on considère bien la connexion de choses, on peut dire qu'il y a de tout temps dans l'âme d'Alexandre des restes de tout ce qui lui est arrivé et les marques de tout ce qui lui arrivera, et même les traces de tout ce qui se passe dans l'univers, quoi qu'il n'appartienne qu'à Dieu de les reconnaître toutes.² »

On voit que Leibniz radicalise la position de Spinoza. Tout comme son prédécesseur, il considère que l'être est fondamentalement rythmique. Mais alors que Spinoza, tout en posant que l'essence propre à chaque manière est éternelle, en reste à une conception en grande partie probabiliste et stratégique de son devenir

1. De très nombreux commentateurs depuis le XVII^e siècle ont souligné et critiqué le déséquilibre entre la doctrine très argumentée de l'innéité de la totalité des prédicats dans l'essence de la substance individuelle et la faiblesse des arguments avancés pour conserver malgré tout une liberté et une rationalité autonome aux êtres humains. Pour une analyse plus positive, même si elle n'est pas vraiment convaincante, on verra toutefois M. de Gaudemar, *Leibniz. De la puissance au sujet*, Paris, Vrin, 1994.

2. *Discours de Métaphysique* (1686), § 8. Même idée dans les *Opuscules et fragments inédits, extraits manuscrits de la bibliothèque de Hanovre*, éd. Couturat, Paris, Alcan, 1903, p. 520 : « La notion complète ou parfaite d'une substance singulière enveloppe tous ses prédicats passés, présents et futurs. Car il est dès maintenant vrai en tout cas que le prédicat futur sera, c'est pourquoi il est contenu dans la notion de la chose. Et par suite dans la notion individuelle parfaite de Pierre ou de Judas, considérés sous l'angle de la possibilité, en faisant abstraction du décret divin de les créer, sont compris et sont vus par Dieu tout ce qui leur arrivera, aussi bien nécessaire que libre. »

empirique, Leibniz attribue à celui-ci un véritable statut ontologique. À ses yeux, l'existence même de chaque monade ou de chaque composition de monades suit une « loi » qui n'est pas réductible au seul mélange de hasard et de persévérance suggéré par Spinoza¹. Tout flux de l'être et donc tout processus d'individuation apparaît organisé par une manière de fluer unique et prédéterminée, un *rhuthmos essential*, qui guide le changement de chacune des substances particulières, tout en *reflétant l'ensemble des changements* de toutes les autres monades qui composent le monde.

Cette position nous rebute aujourd'hui et cela pour plusieurs bonnes raisons. Alors que Spinoza les tient fermement séparées, Leibniz réintroduit brutalement la physique dans la métaphysique². Il confond essence et existence. Et cet écrasement se fait au prix d'un postulat finaliste – rejeté, par avance et à juste titre, par Descartes et Spinoza, puis de plus en plus nettement à partir du XVIII^e siècle³ – selon lequel les rapports entre ces différentes lois de changement sont dans « un rapport exact » les unes avec les autres, c'est-à-dire réglés par une « harmonie préétablie ». Le concept de « lois de chan-

1. C'est ce qu'il confirme en creux dans une lettre à Bourguet en 1714 : « Selon Spinoza, il n'y a qu'une seule substance. Il aurait raison s'il n'y avait point de Monades, et alors tout, hors de Dieu, serait passager et s'évanouirait en simples accidens ou modifications puisqu'il n'y aurait point la base des substances dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des Monades. » *Opera philosophica*, éd. Erdmann, t. 1, p. 720.

2. Leibniz revendique du reste explicitement cette réintroduction : « Mais depuis, ayant tâché d'approfondir les principes mêmes de la mécanique pour rendre raison des lois de la nature que l'expérience faisait connaître, je m'aperçus que la seule considération d'une masse étendue ne suffisait pas et qu'il fallait employer encore la notion de la force, qui est très intelligible, quoiqu'elle soit du ressort de la métaphysique. » *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), *Philosophische Schriften*, hrg. von C. Gerhardt, IV, 1880, p. 478. Kant dira plus tard qu'il confond le domaine des phénomènes et celui de la chose en soi, c'est-à-dire en fait la sensibilité et l'entendement : *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremasaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1944, 4^e éd. 1975, p. 237 sq.

3. Entre autres en Allemagne par Wolff et en France par Diderot. Voir à cet égard, Y. Belaval, *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976.

gement » réintègre les concepts d'« essence actuelle » et de *conatus* propres à Spinoza dans une vision théologique¹.

Mais il ne faudrait pas condamner en bloc la spéculation ontologique leibnizienne. Si nous ne pouvons plus aujourd'hui soutenir l'hypothèse d'une création divine et d'une finalité pensée sur un modèle humain, et si l'immanentisme spinoziste l'a nettement emporté, l'idée, qu'elle partage d'ailleurs en partie avec Spinoza, que les êtres ne sont pas de simples agrégats mais constituent des « corps organisés » dotés d'un pouvoir d'« organisation » propre, annonce les avancées de la biologie du XIX^e siècle². De même, l'idée que les individus ne sont pas seulement définis par un *conatus*, une essence active (*essentia actuosa*), comme il le dit du reste lui aussi à l'instar de Spinoza, mais aussi par la totalité de ses actions et passions qui ont fait, font et auront fait son existence (*existentia sive experientia*), ouvre une voie qui ne sera empruntée que par les sciences humaines et sociales modernes. De même encore, l'idée que les monades « s'entr'exprimeraient » les unes les autres est une innovation intellectuelle tout à fait remarquable qui annonce bien des réflexions ultérieures. Par des chemins compliqués qu'il faudrait décrire en détail, elle est devenue fondamentale au cours des XIX^e et XX^e siècles dans toutes les sciences qui ont affaire au vivant et où elle s'est intégrée aux notions de « population », d'« environnement » (*Umwelt*) et de « système »³. Elle s'est également infiltrée dans les sciences physiques et se trouve, pour cette raison, en bonne place

1. *Monadologie* (1714), § 87 : « Nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne physique de la Nature et le règne moral de la Grâce, c'est-à-dire entre Dieu considéré comme Architecte de la Machine de l'Univers, et Dieu considéré comme Monarque de la Cité divine des Esprits. »

2. R. Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Paris, Vrin, 1992, p. 149 sq.

3. On sait que selon Jacob von Uexküll, pour toutes les espèces animales, *Merkwelt* (monde de la perception) et *Wirkwelt* (monde de l'action) s'entrelacent et s'ajustent *parfaitement* : « Tout se passe, écrit-il, comme si le "porteur de signification" extérieur et son récepteur dans le corps de l'animal constituaient deux éléments d'une même partition musicale [...] sans même qu'il soit possible de dire comment deux éléments aussi hétérogènes aient pu être si intimement liés. » in *Mondes animaux et monde humain*, suivi de *Théorie de la signification*, Paris, Pocket, 2004.

dans la philosophie du procès de Whitehead. Elle est aujourd'hui fondamentale dans toutes les théories de la « complexité »¹.

Enfin, il ne faudrait pas oublier non plus tout ce qui rapproche Leibniz de Spinoza et qui fait que nous pouvons les considérer l'un et l'autre comme deux repères fondamentaux pour la rythmologie moderne : la subversion radicale de la conception parménidienne de l'être, d'une part ; la critique des théories de l'individuation de leurs prédécesseurs aristotéliens et démocritéens, mais aussi de celles de leurs contemporains subjectivistes, de l'autre. Pour l'un comme pour l'autre, l'individu n'est pas, comme dans les pensées hylémorphiques, le produit de la rencontre d'une forme éternelle et immuable par une matière corruptible et plastique, ni, comme dans les pensées atomistes, le résultat aléatoire et fugace de l'association d'atomes préexistants, ni même, comme dans les nouvelles pensées dualistes, le simple sous-produit d'une réflexion sur soi et de l'opposition à un Tout – que celui-ci soit l'Église, l'État ou le Monde. Il est soit une partie de la puissance de la nature qui, tout en cherchant à préserver l'organisation déterminée par son essence actuelle, fluctue au gré de ses rencontres aléatoires, soit une substance toujours déjà individualisée, dont les changements sont engendrés par une force singulière qui en constitue la loi et l'essence intimes, et dont les relations d'opposition ou d'alliance avec ses semblables toujours dissemblables sont préétablies. Dans les deux cas, même si le premier le considère comme déterminable seulement *a posteriori* et le second au contraire comme déjà déterminé *a priori*, l'individu relève d'un « mode spécifique d'accomplissement » – on pourrait dire tout autant « d'inaccomplissement » en dépit de la différence de sens que le mot aurait chez l'un et chez l'autre – ou d'une « manière particulière de fluer », c'est-à-dire d'un *rhuthmos*.

1. J.-J. Wunenburger soutient ainsi que « l'automate spirituel leibnizien » préfigure, à l'exception du présupposé divin, les théories de la complexité issue de la cybernétique. J.-J. Wunenburger, « L'« automate spirituel » leibnizien : une préfiguration de la complexité systémique contemporaine », *Métabasis – Rivista di filosofia on-line*, mars 2007, an II, numéro 3.

Le rythme interactif de la participation

Simultanément à leurs redéfinitions de l'être comme rythme(s), Spinoza et Leibniz inaugurent des *manières de connaître* le monde empirique, qui elles aussi ouvrent des voies fécondes pour la rythmologie en ce qu'elles permettent d'affronter la deuxième série de questions qui motive cette étude : si les rythmes sont des « modes » ou des « manières » de fluer, comment fait-on, concrètement, pour les distinguer, les saisir et en rendre compte ? Quels sont les procédés qui permettent de remonter aux essences qui déterminent l'individuation des rythmes de l'individuation ?

Chez Spinoza, la théorie de la connaissance¹ se déploie à partir du primat de la substance unique et dynamique qui constitue le substrat du monde phénoménal des manières, qu'elles soient des manières de la pensée ou des manières de l'étendue. Du point de vue ontologique, la pensée et l'étendue, en tant qu'attributs, ne sont que les deux faces d'une même substance dynamique et se déploient selon le

1. Je place sous le terme de « théorie de la connaissance » l'ensemble des réflexions spinoziennes et leibniziennes concernant la formation des idées, à travers les sens et les sensations, l'imagination, la mémoire et les images, la raison et les idées innées. Je traite ce qui concerne la définition des concepts et la démonstration plus loin sous le titre de « rythme de la pensée ». Que cet ensemble ne forme pas un corps de doctrine complètement unifié et surtout central chez les post-cartésiens du XVII^e siècle est une évidence, que certains spécialistes, comme Yvon Belaval ou Heinrich Chepers, ont soulignée à raison. Il n'existe pas à cette époque d'épistémologie au sens post-kantien du terme et il n'y a pas de discontinuité marquée entre l'ontologie et l'épistémologie : Y. Belaval, « Y-a-t-il une épistémologie leibnizienne ? », *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976, p. 46-56 et H. Schepers, « *Non alter, sed etiam Leibnitius* : Reply to Dascal's Review *Ex Pluribus unum* ? », *Leibniz Review*, 14, 2004, p. 117-135. Il n'en reste pas moins que Spinoza et Leibniz affrontent l'un et l'autre des questions qui nous intéressent aujourd'hui du point de vue de la connaissance des rythmes – et c'est tout ce qui compte ici.

même type de succession¹. Par ailleurs, puisque la connaissance divine ne se distingue pas de son agir, elle est toujours adéquate².

Du point de vue de l'être humain, cette correspondance existe bien mais il ne lui assure pas une connaissance parfaite. L'esprit se présente – au moins en ce qui concerne son existence – comme un flux d'« idées » ou une succession de « modifications de la pensée »³, qui correspond très exactement au flux des « affections » changeantes du corps et à l'ordre de leur succession⁴.

Mais, dans la mesure où ces dernières sont déterminées par les rapports très variables entre la nature de ce corps et celles des corps qui l'affectent, les idées qui leur correspondent ne reproduisent pas non plus objectivement les corps extérieurs : elles expriment au moins autant les dispositions du corps avec lequel elles sont associées que celles de ces derniers⁵.

Par ailleurs, les affections corporelles laissent dans le corps des traces, des images, auxquelles correspondent dans l'esprit des idées⁶. Grâce à celles-ci, l'esprit peut évoquer des corps même lorsqu'ils sont absents et se souvenir d'autres corps qui l'ont affecté simulta-

1. *Éthique*, II, 7, cor. : « La puissance de penser de Dieu est égale à son actuelle puissance d'agir. C'est-à-dire, tout ce qui suit formellement de la nature infinie de Dieu, tout cela suit objectivement en Dieu de l'idée de Dieu dans le même ordre et le même enchaînement. »

2. *Éthique*, II, 7 : « L'ordre et l'enchaînement des idées (*connexio idearum*) est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses (*connexio rerum*). » *Éthique*, II, 7, sc. : « La substance pensante et la substance étendue sont une seule et même substance, qui se comprend tantôt sous l'un, tantôt sous l'autre attribut. [...] ainsi, que nous concevions la nature sous l'attribut de l'Étendue, ou sous l'attribut de la Pensée, ou sous n'importe quel autre, nous trouverons un seul et même ordre, autrement dit un seul et même enchaînement des causes. »

3. *Éthique*, II, 15 : « L'idée qui constitue l'être formel de l'Esprit humain est non pas simple, mais composée d'un très grand nombre d'idées. »

4. *Éthique*, V, 1 : « Selon que les pensées, et les idées des choses, s'ordonnent et s'enchaînent dans l'Esprit, de même très exactement les affections du Corps, autrement dit les images des choses, s'ordonnent et s'enchaînent dans le corps. »

5. *Éthique*, II, 16 : « L'idée d'une quelconque manière dont le Corps humain est affecté par les corps extérieurs doit envelopper la nature du Corps humain, et en même temps la nature du corps extérieur. »

6. *Éthique*, II, 17, cor.

nément¹. Or, cette capacité d'imagination et de récollection peut, à son tour, occasionner des erreurs, lorsqu'il nous manque les connaissances nécessaires pour réduire les idées inadéquates qu'elle fait naître.

Enfin, les idées de cette sorte s'évoquent réciproquement selon l'ordre des impressions reçues par le corps, ordre fortuit qui ne saurait *de facto* représenter l'ordre réel et intelligible de la nature².

Tant qu'un individu ne perçoit les choses qu'à travers ses affections corporelles et les idées qui les accompagnent en son esprit, il ne peut donc en avoir que des connaissances inadéquates, incomplètes, obscures et confuses³. Mais précisément, ajoute Spinoza, l'esprit humain ne se réduit pas à une succession d'idées correspondant à une succession d'affections corporelles. Il possède – cette fois de par son essence – un *conatus*, une puissance active capable d'organiser son propre flux empirique, puissance qui lui vient de ce qu'il participe, en tant que manière certes finie mais aussi éternelle, de la pensée infinie⁴. Par ailleurs, il peut tester et améliorer ses connaissances spontanées en s'engageant dans des observations et des expérimentations dirigées rationnellement⁵. Enfin, il peut confronter et aussi

1. *Éthique*, II, 18.

2. *Éthique*, II, 29, sc.

3. *Éthique*, II, 11, cor. : « Quand nous disons que l'Esprit humain perçoit telle ou telle chose, nous ne disons rien d'autre sinon que Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il s'explique par la Nature de l'esprit humain, autrement dit en tant qu'il constitue l'essence de l'Esprit humain, a telle ou telle idée ; et quand, nous disons que Dieu a telle ou telle idée, non seulement en tant qu'il constitue la nature de l'Esprit humain, mais en tant qu'il a en même temps que l'Esprit humain également l'idée d'une autre choses, alors nous disons que l'Esprit humain perçoit une chose en partie, autrement dit de manière inadéquate. »

4. *Éthique*, II, 11, cor. : « L'Esprit humain est une partie de l'intellect infini de Dieu. »

5. *Traité de la réforme de l'entendement*, § 59 : « Il sera temps, avant d'entreprendre de connaître les choses singulières, de traiter de ces secours qui se rapportent tous à cette fin : savoir nous servir de nos sens et faire, d'après des règles et dans un ordre arrêté, des expériences suffisantes pour déterminer la chose que l'on étudie, de façon à en conclure enfin selon quelles lois des choses éternelles elle est faite et prendre connaissance de sa nature intime. »

améliorer ses connaissances en participant à l'échange et au débat scientifique et philosophique¹.

Plus ses perceptions des choses extérieures sont variées, plus son pouvoir de comparaison, sa faculté interne d'intellection grandit². En contemplant « plusieurs choses à la fois », en comprenant « en quoi ces choses se conviennent, diffèrent ou s'opposent », l'observateur constitue, au moyen des rapports ainsi aperçus, une représentation objective de ces choses³. Et ce processus est d'autant plus efficace qu'il est soutenu par un contexte social et politique qui lui permet de confronter ses idées à celles des autres individus et éventuellement de leur faire connaître des vérités qu'ils ne connaissent pas encore. C'est pourquoi, outre la pratique de l'observation et de l'expérimentation scientifique, il faut que l'individu s'engage dans un commerce actif avec le petit cercle des autres hommes libres et participe éventuellement à la construction et à la défense d'un État libéral et démocratique⁴.

Grâce à ce travail sur nous-mêmes et sur nos rapports aux autres manières spirituelles et corporelles, nous pouvons donc nous élever au-dessus de la connaissance sensible ou imaginative dite par Spinoza du « premier genre », et atteindre à une connaissance rationnelle du « second genre », qui repose sur la considération des propriétés communes à tous les corps, connues adéquatement par tous⁵. Cette forme de connaissance s'oppose à la précédente en ce qu'elle nous fait connaître les lois de la nature. Elle nous montre que tout événe-

1. *Traité politique*, 9.14 : « Les dispositions intellectuelles des hommes sont trop faibles pour pouvoir tout pénétrer d'un coup. Mais elles s'aiguisent en délibérant, en écoutant et en discutant ; c'est en examinant toutes les solutions qu'on finit par trouver celles que l'on cherche, sur lesquelles se fait l'unanimité, et auxquelles nul n'avait songé auparavant. »

2. *Traité théologico-politique*, 4 : « Puisque rien ne peut être ni être conçu sans Dieu, il est certain que tous les êtres de la nature enveloppent et expriment le concept de Dieu, en proportion de leur essence et de leur perfection ; il est donc certain que, plus nous connaissons de choses dans la nature, plus grande et plus parfaite est la connaissance de Dieu que nous acquérons. »

3. *Éthique*, II, 29, sc.

4. Sur cette question, voir A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, chap. 12 « Déploiement de la vie raisonnable ».

5. *Éthique*, II, 38, cor.

ment, qu'il soit physique ou mental, résulte nécessairement d'un ordre immuable.

Pour Spinoza, le monde et ses manières de fluer, ses *rhuthmoi*, ne nous sont donc pas connaissables parce que, comme le soutiennent les conceptions dualistes, qu'elles soient de style rationaliste ou empiriste¹, *nous nous opposons à eux* sous l'espèce de sujets substantiels, pensant de manière autonome et percevant *à travers des corps ontologiquement distincts*², mais bien au contraire parce que *nous participons de la puissance et du déploiement de la substance sous les deux attributs de la pensée et de l'étendue*, c'est-à-dire comme des sujets à la fois corporels et spirituels eux-mêmes fluents, dont l'objectivité est à construire, à illustrer et à défendre en permanence – exactement comme, nous l'avons vu, notre liberté – *dans et par leurs interactions corporelles et spirituelles avec les autres manières*. C'est cette *participation interactive au rythme de l'être* qui rend possible, en dernière analyse, la connaissance rationnelle des lois immuables de la nature.

1. On sait que le concept d'empirisme est tardif et probablement d'origine kantienne. Je l'utiliserai ici par commodité mais en rappelant que l'absence du nom n'implique pas à l'époque l'absence de la chose.

2. Comme le souligne P.-F. Moreau, qui s'appuie pour ce faire sur la proposition 15 du Livre II citée plus haut, pour Spinoza, « l'âme humaine est un tout complexe qui ne peut certainement pas se donner en une expérience unique et immédiate. Quelle que soit l'importance attachée par [lui] à la description des affections de l'âme, de sa connaissance du corps, des phénomènes de la perception, ce relevé du moi ne peut aboutir à la transcendance d'un *Je*. » P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, *op. cit.*, p. 517.

Le rythme systématique de la pensée

Spinoza affirme que, lorsque nous parvenons à la connaissance rationnelle des lois immuables de la nature, « notre Esprit, en tant qu'il perçoit les choses vraiment, est une partie (*pars est*) de l'intellect infini de Dieu »¹. En quel sens faut-il entendre cette proposition ? La caractérisation en termes de totalité et de parties a tendance ici à recouvrir et obscurcir un peu l'aspect dynamique à la fois des deux types d'esprit en question et de leurs relations. Il faut rendre à cette affirmation son contenu rythmique : lorsque nous parvenons à la connaissance rationnelle des lois immuables de la nature, *alors nous participons du rythme ou de la manière de fluer de l'intelligence divine*.

Ce qui est en jeu ici, c'est en fait la meilleure manière d'organiser le flux de la pensée. Or, comme on sait, celle-ci se déploie dans l'*Éthique*, à partir d'une série de définitions, d'axiomes et de postulats, en une succession de propositions enchaînées les unes aux autres par les règles de la logique déductive. Spinoza le répète à plusieurs endroits, la seule forme de raisonnement qui permette de faire progresser la connaissance du premier au troisième genre, à travers l'expérience empirique des interactions avec les corps naturels et les êtres vivants, est celle qu'il appelle *ordine geometrico* ou qualifie de *more geometrico*².

Mais, contrairement à ce que l'on pourrait croire, celle-ci n'implique pas de passer des principes aux conséquences de façon totalement rectiligne comme le font les « géomètres » depuis Euclide. Alexandre Matheron a mis en évidence chez Spinoza la fré-

1. *Éthique*, II, 43, sc.

2. *Traité théologico-politique*, XIII : « Les choses invisibles, qui sont l'objet de la pensée seulement, ne peuvent être vues par d'autres yeux que les démonstrations. Qui donc n'a point de démonstration ne voit absolument rien de ces choses. »

quence des dédoublements de la chaîne des raisons, qui fonctionne sur le mode d'« arbres séfirotiques » ou « quasi-séfirotiques »¹. Comme dans la Kabbale, mais de manière assez libre, Spinoza procède par une succession de divisions du raisonnement en lignes parallèles, traitant d'aspects opposés et/ou complémentaires (par exemple l'individuel et le collectif, le corporel et le spirituel, l'exécutif et le législatif, etc.), et de conclusions qui rassemblent périodiquement les résultats des lignes jusque-là séparées, avant de repartir sur une autre division se distinguant elle aussi de la précédente selon une opposition/complémentarité (par exemple les fondements et le déploiement). De temps à autres, le raisonnement peut même se poursuivre sous la forme d'une reprise inversée de l'arbre précédent. L'esprit reparcourt alors le chemin qu'il vient de suivre mais à l'envers².

L'ensemble de la pensée se déploie ainsi sous la forme moins d'une « chaîne », comme chez Descartes, que d'un « système de raisons », que l'on pourrait qualifier de « ramifié » s'il ne connaissait pas de réunifications régulières de ses branches ou de « rhizomatique » si ces réunifications n'étaient pas si régulières. Les « raisons » s'y renvoient les unes aux autres non seulement verticalement mais aussi horizontalement et l'on ne peut en saisir le sens complet qu'en les replaçant dans la suite génétique diversifiée où elles apparaissent – ce qui interdit au passage de donner à aucune des résolutions ponctuelles de ces oppositions, un sens qui pourrait englober l'ensemble du système.

Autrement dit, lorsqu'il s'agit de comprendre, rendre compte et agir dans et sur les flux maniérés qui composent le monde, non seulement le dualisme épistémologique devient un obstacle, mais il nous

1. L'ordre selon lequel est exposé dans le livre III la théorie des passions « peut être considéré comme une variation libre sur le thème de l'arbre séfirotique des kabbalistes » : *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 82. Mais, selon Matheron, ce procédé est général dans l'*Éthique*. Voir l'annexe où il reconstitue une bonne part de ces arbres qui organisent le raisonnement.

2. « Le livre III, cependant ne s'achève pas ici. À l'ensemble A₁ A₂ B₁ B₂ succède un groupe de propositions (52-57) qui forme, à lui seul, un petit arbre quasi-séfirotique indépendant. Cet arbre, symétrique et inverse du précédent, en est en quelque sorte le complément. », A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 83.

faut encore transcender ce que l'on pourrait appeler le « dualisme logique » qui l'accompagne. C'est un point que l'on pourrait ajouter aux analyses d'Alexandre Matheron, qui constate mais ne donne pas, sauf erreur de ma part, d'explication du choix de cette forme de raisonnement. Ajoutons que cette organisation ne peut, puisqu'elle est fondamentalement dynamique, être qualifiée de « structure », comme il le fait en accord avec l'ambiance intellectuelle de son époque. Il s'agit bien d'une manière particulière d'organiser le flux du raisonnement, c'est-à-dire d'un *rhuthmos* de la pensée.

Dans la mesure où Spinoza pose que la substance s'exprime dans la pensée, qui en exprime elle-même l'une des essences, et que la pensée s'exprime à son tour dans une infinité de manières, qui en expriment quant à elles l'unité qui y reste enveloppée, il convient de distinguer parmi ces dernières celles qui seront les plus adéquates aux entrelacs qui caractérisent ces fluements expressifs organisés – comme ceux bien entendu propres à l'étendue et ses manières. Or, la logique traditionnelle qui abstrait des concepts unitaires, strictement distincts de leurs opposés, et les dispose en chaînes de raisons linéaires et isotropes est incapable de rendre compte de l'unité-diversité qui dérive de ces phénomènes d'entr'expression, et elle doit donc être remplacée par une logique systémique articulant des dualités conceptuelles sous forme de réseaux où chaque concept entre en résonance non seulement avec ses contreparties les plus proches mais aussi, puisque ces derniers sont dans un rapport analogue avec leurs propres contreparties, avec tous les autres concepts du système.

Bref, nous devons non seulement nous engager dans des expériences d'interaction avec la nature ou avec la société, mais aussi dans un usage nouveau de la raison elle-même, proprement rythmique, qui corresponde à la fois à ces interactions empiriques sur le plan de la pensée et au rythme de la pensée divine – tout en prenant garde de ne pas oublier le strict dualisme des attributs de la substance, et donc le caractère à la fois inachevable et indéfini de la tâche du savoir, puisque ce dualisme interdit de croire, comme le fera plus tard Hegel, pouvoir le surmonter en le résorbant dans une dialectique purement conceptuelle.

Le rythme intuitif de la pensée

Tout cela dessine une théorie de la connaissance dont bien des éléments – en particulier la participation active au dynamisme de l'être et le rythme systémique donné à la pensée – intéressent aujourd'hui la rythmologie. Reste une difficulté. La limite de la connaissance du deuxième genre tient, selon Spinoza, à ce qu'elle méconnaît les individus eux-mêmes. Il reprend à cet égard l'adage aristotélicien : il ne peut y avoir de science de l'individuel¹. En effet, dans la mesure où elle ne connaît que des régularités et des lois, la connaissance du deuxième genre ne permet pas de saisir l'essence actuelle des manières singulières : leur individualité et leur fondement en Dieu lui échappent nécessairement². Elle ne propose qu'une connaissance *sub specie aeternitatis*, c'est-à-dire certes adéquate au règne de la nécessité mais aussi soustraite au devenir, qui est pourtant fondamental, nous l'avons vu, dans la définition de Dieu³.

Spinoza s'inscrit ici dans une tradition remontant à la scolastique médiévale, concernant l'accès aux accidents sensibles des choses et à leur inscription dans les genres et les espèces. Il fait sienne la position de Duns Scot et des penseurs réalistes, qui, dans un esprit aristo-

1. *Métaphysique*, Z, 15 : « Les substances sensibles individuelles ne sont l'objet ni de définition, ni de démonstration. »

2. *Éthique*, II, 44, cor. 2, dém. : « Il est de la nature de la Raison de contempler les choses comme nécessaires, et non comme contingentes. [...] Mais cette nécessité des choses est la nécessité même de la nature éternelle de Dieu ; il est donc de la nature de la Raison de contempler les choses sous cet aspect de l'éternité. Ajoute que les fondements de la Raison sont des notions qui expliquent ce qui est commun à tout, et qui n'expliquent l'essence d'aucune chose singulière ; et qui pour cette raison doivent se concevoir sans aucune relation au temps, mais sous un certain aspect de l'éternité. »

3. Sur ce double aspect de l'éternité, P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, *op. cit.*, p. 500 *sq.* ; C. Jaquet, *Sub specie aeternitatis*, Paris, Kimé, 1997.

télien, nient la possibilité de se représenter les choses singulières comme singularités. Pour cette tradition, il n'existe en effet de science que du général¹. Ni la sensation ni l'intellection ne sont pourvues de capacités permettant de saisir les individus en eux-mêmes. Les modifications que ceux-ci subissent à travers le temps, ainsi que les accidents qui les distinguent les uns des autres, ne sont pas contenus dans les concepts abstraits par l'entremise desquels opère la connaissance humaine. Saisir le singulier de manière distincte, c'est-à-dire par les outils du savoir abstraitif, n'est donc pas envisageable pour l'intellect humain.

Toutefois, contrairement aux aristotéliens médiévaux, Spinoza pense que la raison peut surmonter cette limite – au moins en partie nous allons le voir – en passant à un « troisième genre » de connaissance, assez énigmatique il faut bien le reconnaître, qu'il appelle « science intuitive » et qui donnerait accès à une connaissance adéquate de « l'essence des choses »².

L'énigme ici ne concerne pas, comme on l'a trop souvent dit, la nature de cette « science intuitive ». Trop heureux de pouvoir réintégrer Spinoza dans une tradition religieuse, on l'a souvent loué, mais aussi parfois au contraire accusé, de retrouver à la fin de l'*Éthique* la voie empruntée par tous les mystiques depuis l'Antiquité. Or, comme le montre assez clairement l'exemple qu'il donne pour illustrer son propos³, il ne s'agit en rien d'une expérience intérieure affective de fusion avec l'infini divin, ni même d'une illumination dans le sens

1. *Métaphysique*, A, 828a : « La connaissance de toutes choses appartient à celui qui possède la science de l'universel, car il connaît, d'une certaine manière, tous les cas particuliers qui tombent sous l'universel. »

2. *Éthique*, II, 40, sc. 2. « Outre ces deux genres de connaissances, il y en a, comme je le montrerai dans la suite, encore un troisième, que nous appellerons science intuitive (*quod scientiam intuitivam vocamus*). Ce genre de connaître procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses. »

3. Spinoza donne de cette « science intuitive » un exemple arithmétique concernant une série de trois nombres croissants à laquelle on veut ajouter un quatrième qui soit au dernier comme le second l'est au premier : « C'est du rapport même que nous voyons d'un seul coup d'œil entre le premier et le deuxième que nous concluons le quatrième. » *Éthique*, II, 40, sc. 2.

bouddhiste, mais du voir intellectuel immédiat d'une essence¹. L'intuition ne relève pas d'une expérience sensible², elle n'est pas une fulguration ou un dévoilement subit ; elle constitue une action de l'esprit purement rationnelle, « procédant de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses ». Spinoza prend soin de préciser que les yeux qui permettent ce voir à l'esprit sont les démonstrations, ce qui pose certes le problème du rapport de ce voir immédiat à la discursivité et à la médiateté de toute démonstration mais interdit en tout cas de le réduire à une pure immédiateté sensible³. Dans la mesure où les individus corporels-spirituels sont des manières composées d'une infinité de manières elles-mêmes composées sur le même modèle, et ce jusqu'aux corps-esprits les plus simples, où ces manières restent à tous les étages de complexité, tant qu'elles existent, dans des rapports de vitesse constants, Deleuze a raison de considérer que l'intuition constitue un passage des éléments composant un esprit humain à la « vitesse infinie » qui est celle de Dieu, ce qu'il appelle « la vitesse absolue de la pensée dans le troisième genre de connaissance »⁴. Ajoutons pour finir sur ce sujet que cette science intuitive n'est pas réservée, comme dans la mystique, à quelques sages adeptes de la méditation et des pratiques ascétiques de soi ; tous en disposent, tout en se trompant, il est vrai, la plupart du temps sur l'interprétation qu'il faut en donner⁵.

1. Gueroult souligne fortement l'opposition entre la science intuitive spinoziste et la fusion ineffable avec l'Infini du mysticisme actif. *Spinoza, t. II, l'Âme*, Paris, 1974, Aubier, p. 464.

2. « Spinoza parle toujours de concevoir du point de vue de l'éternité, jamais d'éprouver ou de sentir de ce point de vue. », P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, *op. cit.*, p. 291.

3. *Éthique*, V, 23, sc. : « Les yeux de l'Esprit, par le moyen desquels il voit les choses et les observe, ce sont les démonstrations elles-mêmes. »

4. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minit, 1981, p. 170.

5. *Éthique*, V, 34, sc. : « Si nous prêtons attention à l'opinion commune des hommes, nous verrons qu'ils sont, certes, conscients de l'éternité de leur Esprit ; mais qu'ils la confondent avec la durée, et l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire, qu'ils croient subsister après la mort. »

L'énigme concerne plutôt « l'essence des choses » à laquelle cette forme de connaissance permet selon Spinoza d'accéder. L'expression pourrait en effet sembler signifier que nous pourrions, par la grâce de ce « voir de l'Esprit », accéder à l'essence de chacune des choses, c'est-à-dire à toutes les essences des choses singulières et plus généralement de toutes les manières finies, de tous les *rhuthmoi*, qui constituent en Dieu des vérités éternelles. La « science intuitive » constituerait alors une science générale de toutes les essences actuelles – ce qui permettrait de fonder une théorie rythmique de la connaissance des rythmes. Mais on voit rapidement, à la lecture du passage du livre V où ce thème est traité, que cette interprétation n'est pas tenable et qu'il faut donner à cette expression un sens beaucoup plus restreint.

Spinoza y note que, d'une manière générale, notre compréhension accrue des manières qui composent la nature nous permet de comprendre Dieu toujours mieux¹, et que la suprême vertu de l'Esprit, c'est donc de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance². Mais il ne donne aucun autre exemple de ce genre de connaissance que l'exemple arithmétique qu'il a déjà donné dans la partie II, 40, sc. 2. Certes, il introduit à ce moment de son raisonnement la question des essences en Dieu des manières corporelles humaines³, mais son objectif est alors moins de montrer qu'elles sont connaissables dans leur singularité que de prouver qu'elles sont des

1. *Éthique*, V, 24 : « Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu. »

2. *Éthique*, V, 25 : « Le suprême effort de l'Esprit et sa suprême vertu, c'est de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance. »

3. *Éthique*, V, 22 : « En Dieu pourtant il y a nécessairement une idée qui exprime sous l'aspect de l'éternité l'essence de tel ou tel corps humain. »

vérités éternelles, c'est-à-dire éternelles non pas selon la durée mais selon l'éternité elle-même¹.

En fin de compte, le troisième genre de connaissance désigne une forme limite de la pensée rythmique qui, au-delà des règles selon lesquelles s'exerce l'expression « horizontale » de Dieu, cherche à apercevoir comment chaque individu dépend de Dieu selon une forme d'expression, que l'on pourrait appeler « verticale »². Or, comme le note Joseph Moreau, « une pareille ambition dépasse sans doute la portée de l'entendement humain, qui ne saurait embrasser dans le détail la série des choses fixes et éternelles. Notre connaissance de cette série se réduit en fait à celles des [manières] infinies immédiates et médiates, qui sont en chaque attribut ses déterminations premières, à partir desquelles s'articulent les essences individuelles, mais dont dérivent aussi les lois générales de la nature, par où la connaissance rationnelle explique le cours des existences singulières.³ »

Dans tout le livre V, il n'est ainsi nulle part envisagé, sinon de manière abstraite, une connaissance des essences actuelles des choses dans leur singularité et c'est peut-être là la limite – en tout cas

1. *Éthique*, V, 23, sc. : « L'Esprit humain ne peut pas être absolument détruit en même temps que le Corps ; mais il en reste quelque chose, qui est éternel. [...] Sc. : Cette idée qui exprime l'essence du corps sous l'aspect de l'éternité est, comme nous l'avons dit, une manière de penser précise, qui appartient à l'essence de l'Esprit, et qui nécessairement est éternelle. Et pourtant il ne peut se faire que nous nous souvenions d'avoir existé avant le Corps puisqu'il ne peut y avoir de traces dans le Corps, et puisque l'éternité ne peut ni se définir par le temps ni avoir aucun rapport au temps. Et néanmoins nous sentons et savons d'expérience que nous sommes éternels. »

Sur la différence entre les choses éternelles (Dieu, les manières infinies, certaines idées) et les choses qui sont des vérités éternelles mais qui ne sont pas elles-mêmes éternelles (l'essence des manières finies), voir P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, *op. cit.*, p. 511.

2. Je reprends ces termes à J. Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 1971, p. 81 et n. 1 mais j'aurais pu la reprendre à G. Deleuze & F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 49 : « Celui qui savait pleinement que l'immanence n'était qu'à soi-même, et ainsi qu'elle était un plan parcouru par les mouvements de l'infini, rempli par les ordonnées intensives, c'est Spinoza. »

3. J. Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, *op. cit.*

pour la réflexion rythmologique qui nous concerne ici – de la contribution spinoziste. En privilégiant l'intuition dans la saisie des essences, Spinoza subordonne son orientation rythmologique générale à une forme limite de rythme, instantanée et non discursive, et s'arrête, de manière relativement traditionnelle, au seuil d'une science singularisante des individus.

Le rythme singularisant de la connaissance historique

Chez Leibniz, la théorie de la connaissance se déploie, à l'inverse de chez Spinoza, à partir du primat des substances individuelles et dynamiques qui constituent le substrat métaphysique du monde phénoménal. Celles-ci nous sont accessibles empiriquement parce que nous avons en nous un modèle qui nous permet de nous les représenter dans leur simplicité comme dans leurs multiples formes d'association¹. Bien que nous n'ayons de notre moi qu'une idée claire, non distincte et donc encore grevée d'une certaine confusion², cette idée nous permet d'identifier dans le flux permanent du monde à la fois des unités fondamentalement multiples et des agrégats possédant une certaine unité. Comme chez Descartes, même si l'*ego* reçoit chez Leibniz une place plus modeste nous allons le voir, c'est la conscience de soi qui à la fois nous donne la possibilité de nous représenter le concept de substance simple et qui rend possible l'agrégation des perceptions sensibles d'une multiplicité, qu'elle soit d'ailleurs interne, quand il s'agit du corps propre, ou externe, quand il s'agit de corps distincts du nôtre³. Non seulement, l'esprit est ainsi apte à se représenter des substances simples et spirituelles en les rapportant à cette première idée issue de l'expérience interne du moi,

1. Je reprends ici les conclusions de C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 224 *sq.*

2. *Lettre à Burnett*, 30 janvier 1699 : « Et de même je crois qu'on a une idée claire, mais non pas une idée distincte de la substance, qui vient à mon avis de ce que nous en avons le sentiment intérieur en nous-mêmes qui sommes substances. »

3. *Lettre à Arnauld*, 14 juillet 1686 : « Je demeure d'accord aussi que pour juger de la notion d'une substance individuelle, il est bon de consulter celle que j'ai de moi-même, comme il faut consulter la notion spécifique d'une sphère pour juger de ses propriétés. »

mais l'expérience de la multiplicité des pensées de ce moi rend également possible l'identification des substances composées et corporelles¹.

C'est donc à partir de cette expérience fondamentale que l'esprit peut concevoir l'individu abstraitement, soit en définissant qualitativement la substance, soit en la concevant quantitativement comme espèce dernière (*species infima*) ; mais aussi le saisir concrètement, nous allons le voir, soit comme ensemble d'actions historiques, soit encore par sa position dans l'espace et le temps, c'est-à-dire son *hic et nunc*.

Il est vrai que simultanément – et Leibniz se sépare ici de Descartes –, une grande partie du monde existant nous échappe, dans la mesure, tout d'abord, où, chaque substance individuelle contenant en soi-même un infini², elle ne peut s'ériger par simple réflexion en support consistant de la représentation ; dans la mesure, ensuite, où, les influences passées, présentes et même futures de toutes ces substances ayant constitué, constituant et auront constitué en nous des replis infinis³, une bonne part de nos perceptions reste inconsciente⁴ ;

1. *Remarques sur Locke et Malebranche. Die Philosophische Schriften von G. W. Leibniz*, VI, 578 : « C'est par la connaissance que nous avons de l'âme, que nous connaissons l'Être, la substance, Dieu même et [...] c'est par la réflexion sur nos pensées, que nous connaissons l'étendue et les corps. »

2. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1705), III, III, § 6 : « Ce qu'il y a de plus considérable en cela est que l'individualité enveloppe l'infini, et il n'y a que celui qui est capable de le comprendre qui puisse avoir connaissance du principe d'individuation d'une telle ou telle chose [...] » ; *Monadologie* (1714), § 16 : « Nous expérimentons nous-mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous apercevons enveloppe une variété dans l'objet. Ainsi tous ceux qui reconnaissent que l'Âme est une substance simple doivent reconnaître cette multitude dans la Monade. »

3. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1705), III, III, § 6 : « [...] ce qui vient de l'influence (à l'entendre sainement) de toutes les choses de l'univers les unes sur les autres » ; *Monadologie* (1714), § 61 : « Tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers ; tellement que celui qui voit tout pourrait lire dans chacun ce qui se fait partout, et même ce qui s'est fait ou se fera, en remarquant dans le présent ce qui est éloigné, tant selon les temps que selon les lieux ; σύμπνοια πάντα disait Hippocrate. Mais une Âme ne peut lire en elle-même que ce qui est représenté distinctement, elle ne saurait développer tout d'un coup tous ses replis, car ils vont à l'infini. »

4. *Principes de la nature et de la grâce* (1714), § 4 : « Il est bon de faire distinction entre la perception qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses

dans la mesure, enfin, où chacun de nous ayant été, étant et sera en interaction avec toutes les autres substances, nous sommes en permanence aidés mais aussi limités par elles¹.

Ces diverses limitations ont trois conséquences. La première concerne la connaissance que l'esprit peut avoir de lui-même et du corps auquel il est lié. Leibniz ne croit pas, au contraire de ce que soutient Descartes, que l'âme conçoive sa propre essence de manière certaine et complète en se réfléchissant comme substance pensante. Puisqu'elle contient une infinité de prédicats, elle échappe en grande partie à la réflexion. Et il ne croit pas non plus, pour la même raison, qu'une connaissance complète du corps soit possible².

La deuxième concerne la connaissance que l'esprit peut avoir des choses extérieures. Puisque les substances sont animées par des forces à chaque fois singulières qui s'entre-limitent les unes les autres, elles forment chacune comme un paquet de nœuds par lesquels les perceptions de leurs semblables toujours dissemblables se lient à des formes d'expression qui leur sont propres. Tout en reflétant l'ensemble de l'univers, elles ne disposent que d'un point de vue ou d'une perspective limitée sur lui³. Ainsi, ni les perceptions du corps

externes, et l'aperception qui est la conscience, ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme. »

1. *Discours de Métaphysique* (1686), § 15 : « C'est donc ainsi qu'on peut concevoir que les substances s'entr'empêchent ou se limitent, et par conséquent on peut dire dans ce sens qu'elles agissent l'une sur l'autre, et sont obligées pour ainsi dire de s'accommoder entre elles. Car il peut arriver qu'un changement qui augmente l'expression de l'une diminue celle de l'autre. »

2. Il rejoint sur ce plan Spinoza, qui lui aussi rejette l'idée selon laquelle l'expérience du *Cogito* pourrait constituer une connaissance fondatrice. D'une part, l'esprit humain est un tout trop complexe pour qu'il puisse se donner en une expérience unique et immédiate : *Éthique*, II, 15 : « L'idée qui constitue l'être formel de l'Esprit humain est non pas simple, mais composée d'un très grand nombre d'idées. » De l'autre, les mouvements de l'Esprit ne peuvent se connaître que par ceux du corps, c'est pourquoi toute connaissance directe de l'Esprit par lui-même est exclue.

3. *Monadologie* (1714), § 60 : « Chaque monade [...] dont la nature étant représentative, rien ne la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses, quoiqu'il soit vrai que cette représentation n'est que confuse dans le détail de tout

ni les idées qui leur correspondent dans l'esprit humain ne reproduisent d'emblée les choses de manière correcte ; leurs idées concernant le monde – comme celles donc concernant leurs moi et leurs corps – sont la plupart du temps des idées non-adéquates, incomplètes, obscures et confuses¹.

La dernière reflète sur le plan épistémologique une limitation que nous avons déjà notée sur le plan ontologique à propos de l'individuation et de la liberté. Pour Spinoza, rien n'est écrit d'avance et il n'y a pas de hiérarchie entre les esprits qui veulent savoir. Certes, notre intelligence tout autant que notre expérience sont bornées, mais nous participons tous peu ou prou de la puissance intellectuelle de Dieu, et il nous est toujours possible, qui que nous soyons, de nous extraire, par un patient travail sur nous-mêmes et sur le monde, des formes de connaissance confuses et obscures liées à notre finitude, puis de nous élever graduellement à la connaissance du second voire du troisième genre. À l'instar de son prédécesseur, Leibniz considère la puissance rationnelle des esprits humains comme une expression de la puissance divine, toutefois cette puissance ne s'exprime pas, selon lui, d'une manière toujours et partout égale dans l'histoire du monde. Certes, Dieu soutient en permanence notre raison et nous aide à établir des connaissances vraies, mais il ne le fait qu'en fonction de la place singulière qu'il nous a déjà assignée dans sa Création. Conséquence du principe du calcul divin des compossibles antérieur à celle-ci, les progrès et donc aussi les stagnations et les régressions de chacune des substances individuelles sont déjà prédéterminés et inscrits dans les prédicats de son essence. Si tous les êtres humains ont été dotés par Dieu des germes de la raison, chacun les développe donc à sa manière et suivant ses limites propres. Tous les esprits ne sont pas égaux devant la connaissance et se hiérarchisent

l'Univers, et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses. » Y. Belaval, *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel, op. cit.*, p. 144 : « Si l'âme a un point de vue, sa perception, parce qu'elle est expression, ne saurait accéder aux choses elles-mêmes, elle ne saisit que les [manières], c'est-à-dire les relations qu'elle soutient avec elles, bref, leurs facultés d'apparaître. »

1. Là encore il rejoint Spinoza, même si la raison en est la multiplicité fondamentale du monde et du moi, et non la nécessité de considérer la pensée comme un aspect du et des corps.

selon la quantité d'idées distinctes qu'ils sont amenés à se former¹. C'est pourquoi Leibniz, sans se considérer comme détenteur d'un Savoir absolu comme le fera par la suite Hegel, se voit malgré tout comme l'un des tout premiers dans la hiérarchie des esprits.

Ces restrictions étant posées, Leibniz considère que toutes les substances individuelles, au moins les substances humaines, ont les ressources nécessaires pour surmonter – suivant donc leur génie propre – ces limitations. Tout d'abord, Dieu a doté tous les êtres humains – même les fous – de rudiments de raison, c'est-à-dire d'une part, de virtualités logiques, de formes de liaison², qu'il ne leur reste qu'à développer ; de l'autre, d'un sens commun, à savoir d'une partie de l'imagination, qui, en rapportant leurs perceptions à ces formes, dynamise et actualise ce qui dans ces dernières restait encore immobile et virtuel. Pour Leibniz, tous les êtres humains disposent de manière innée des schémas logiques et d'une puissance d'imagination qui vont leur permettre de relier entre eux des contenus empiriques et de les subsumer sous des concepts, de produire des propositions associant ces concepts, et finalement de tenir des raisonnements reliant ces propositions³. À cela s'ajoute l'assurance que Dieu soutient continuellement le développement de leur pensée, car il est toujours présent à sa Création qui ne dure que par son action permanente. Enfin, comme le montre l'immense correspondance leibnizienne, le commerce entre les hommes de sciences permet de confronter les

1. *Monadologie* (1714), § 60 : « Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connaissance de l'objet, que les Monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout ; mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes. »

2. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1705), IV, XVII, § 3 : « La faculté qui s'aperçoit de cette liaison des vérités, ou la faculté de raisonner, est aussi appelé *raison*, et c'est le sens que vous employez ici. Or cette faculté est véritablement affectée à l'homme seul ici-bas, et ne paraît pas dans les autres animaux ici-bas. [...] [Les hommes] s'élèvent au-dessus des bêtes en tant qu'ils voient les liaisons des vérités, les liaisons, dis-je, qui constituent encore elles-mêmes des vérités nécessaires et universelles. »

3. *Discours de Métaphysique* (1686), § 9 : « Toute substance porte en quelque façon le caractère de la sagesse infinie et de la toute-puissance de Dieu, et l'imite autant qu'elle en est susceptible. »

opinions et ainsi de dépasser, autant que faire se peut, les limitations propres à une perspective nécessairement bornée.

Leibniz semble ainsi rejoindre Spinoza dans sa confiance à l'égard des progrès de la raison humaine, tout en surmontant la difficulté ultime rencontrée par ce dernier : la science sera d'emblée une science des substances individuelles faites par des substances individuelles et cela malgré leurs limitations intrinsèques.

Puisque, selon lui, l'existence n'est pas totalement distincte de l'essence, qui après avoir été simplement possible avant la Création est devenue depuis successivement virtuelle puis actuelle, et qu'elle prolonge celle-ci sans solution de continuité, chaque substance individuelle « exprime » son essence sous une première forme de « phénomènes », que l'on peut appeler « expressifs » et qui sont comme ses propriétés en acte¹. Le passage du Rubicon ou la victoire contre Pompée à Pharsale sont à la fois des propriétés inhérentes à l'essence singulière de l'individu César et des phénomènes qui expriment celle-ci sur le plan de l'existence historique.

Comme l'analyse complète de la notion de César s'obtiendrait idéalement par le relevé de tous ces phénomènes et par l'ensemble des prédicats qui, en nombre infini, expriment le point de vue de cette substance sur le monde, cette tâche est théoriquement impossible pour nos esprits finis. Mais cela n'interdit pas de tenter d'approcher empiriquement cette infinité. De même qu'on n'a pas besoin, nous le verrons, d'avoir à l'esprit l'ensemble des angles d'un chilio-gone ou polygone régulier à mille côtés, pour en avoir une notion distincte, de même il n'est pas nécessaire de connaître la totalité infinie des faits et gestes de César pour s'en faire une idée à peu près adéquate, même si celle-ci reste en partie « aveugle » et « approximative ».

Leibniz est ainsi le premier philosophe moderne à accorder une réelle valeur de connaissance à la *manière historique* d'approcher

1. *Discours de Métaphysique* (1686), § 14 : « Chaque substance est comme un Monde à part, indépendant de toute autre chose hors de Dieu, ainsi tous nos phénomènes, c'est-à-dire tout ce qui nous peut jamais arriver, ne sont que des suites de notre être, et [...] ces phénomènes gardent un certain ordre conforme à notre nature, ou pour ainsi dire au monde qui est en nous. »

des individus, ouvrant la voie à ce que nous appelons aujourd'hui les sciences humaines, ou tout au moins à certaines d'entre elles. Et il se distingue sur ce plan de Spinoza, pour lequel, même s'il a lui aussi fréquemment recouru à l'histoire, la connaissance des manières singulières relève soit de la connaissance du premier genre, qui est grevée par le poids de l'imagination et doit être considérée comme une connaissance défaillante, soit de celle du troisième genre, par « intuition », dont nous avons vu qu'elle se limite aux manières infinies immédiates et médiates et ne donne en fait aucun accès aux essences des manières singulières.

Certes, en l'absence de prétention prédictive et limitées à la simple description, les analyses de la *manière historique* n'atteignent jamais le degré de certitude suffisant pour instaurer une science naturelle des événements individuels. L'histoire constitue une *historia phaenomenarum* qui se distingue autant des sciences formelles et démonstratives, qui établissent des certitudes *a priori*, que du savoir expérimental, qui vise, quant à lui, à mettre au jour les lois générales de la nature. Mais elle constitue pour nous un moyen, le seul qui nous soit accessible, de connaître, autant que faire se peut, ces individus qui, par leur multitude, font l'histoire humaine.

Le rythme généralisant de la connaissance scientifique

À cette première approche historique des substances, Leibniz juxtapose une approche tirée des pratiques des sciences de la nature de son époque. Or, comme tous ses prédécesseurs et en particulier Spinoza, il pense, sur le modèle aristotélicien qui y prévaut, que la véritable science ne peut viser que des phénomènes qui se trouvent au-dessus du niveau individuel. En dépit de son point de vue ontologiquement nominaliste, individualiste ou monadique, Leibniz adopte lui aussi à l'égard de la connaissance des individus une position qui s'inscrit dans la lignée de Duns Scot et du courant réaliste.

Christian Leduc a fait valoir, il est vrai, le fait que Leibniz introduit des considérations nouvelles qui déplaceraient un peu les enjeux de la discussion. Il reprendrait à son compte la nouvelle conception phénoméniste de l'individuation née de la pratique scientifique en plein essor depuis le début du XVII^e siècle. À la différence des conceptions ontologiques évoquées plus haut, qui la considéraient toutes trois d'un point de vue abstrait, interne et génétique, cette conception fait de l'individuation une simple manière singulière d'exister dans l'espace et le temps qu'il serait alors loisible de saisir empiriquement du dehors. Comme déjà chez certains scolastiques qui la combinaient pour leur part avec le principe ontologique d'association d'une forme et d'une matière, l'individuation apparaît alors comme une *localisation* spatio-temporelle, aux deux sens actif et statique du mot. Lorsque deux objets partagent exactement les mêmes propriétés, leurs dispositions dans le temps et l'espace les distinguent l'un de l'autre ;

leurs différences sont d'ordre strictement phénoménal ; et nous pouvons les saisir par l'observation et l'indexation¹.

Sous la pression des réquisits ontologiques, cette thèse de jeunesse aurait certes été fortement amendée dans les écrits tardifs mais elle n'aurait jamais été totalement abandonnée. Christian Leduc cite *Les Nouveaux Essais* où Leibniz aurait ainsi finalement adopté une position mixte : « L'individu se concevrait à partir de deux sphères de la cognition : ou bien à l'aide de l'abstrait, tant par la définition qualitative de la substance que par la classification quantitative de l'espèce dernière qui fonctionne par des déductions différentielles, génériques et spécifiques ; ou bien à l'aide du concret, par la référence extensionnelle à la position dans l'espace et le temps d'un individu *hic et nunc*.² »

Ainsi le point de vue abstrait, interne et génétique, dérivant de la spéculation ontologique *a priori* et le point de vue concret, externe et phénoménal, issu de la pratique et de la réflexion *a posteriori* des sciences empiriques seraient venus se marier harmonieusement au sein d'un mouvement cognitif commun : « Les critères intensionnels et extensionnels fourniraient somme toute un schéma explicatif complet, permettant de distinguer l'individu, soit par la représentation abstractive, soit par la référence directe. Sans se borner à l'un ou à l'autre de ces critères, Leibniz présenterait un modèle intégratif de la cognition, laissant la priorité à la conception abstractive de l'essence, mais ajoutant à celle-ci les moyens désignatifs numériques de la représentation phénoménale.³ »

1. *Confessio Philosophi – La profession de foi du philosophe*, (1673) trad. Y. Belaval, Paris, Vrin, 1993, p. 105 : « Soient deux œufs à ce point semblables que pas même un Ange ne puisse y observer de différence : et cependant, qui le nierait ?, ils diffèrent. À tout le moins en ce que l'un est celui-ci, l'autre est celui-ci, c'est-à-dire par l'haecceité ou parce qu'ils sont et l'un et l'autre, parce qu'ils diffèrent par le nombre. Mais à quoi voulons-nous en venir lorsque nous comptons, lorsque nous disons : CECI (car compter, est la répétition de ceci). Qu'est-ce que CECI ? Ou la détermination ? Quoi ? Sinon la conscience du temps et du lieu, c'est-à-dire du mouvement de la chose ou de sa situation par rapport à nous, que nous ayons à désigner une chose déjà déterminée soit avec une partie de notre corps (par exemple, la main ou le doigt par lequel nous désignons), soit avec une chose déjà déterminée – ainsi : un bâton – pointée vers la chose. »

2. C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, op. cit., p. 286.

3. C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, op. cit., p. 286.

Ces analyses ont le grand mérite de mettre au jour l'importance nouvelle donnée très tôt par Leibniz au motif de l'individuation phénoménale, mais il me semble qu'elles supposent résolu le problème qui n'est que posé par Leibniz. La manière dont Leibniz passe du niveau métaphysique des substances individuelles ou des monades au niveau empirique reste l'objet de débats récurrents chez les spécialistes. Pour certains, ce qui apparaît à l'observation et est éventuellement susceptible d'expérimentation, le phénomène, possède une organisation dotée d'une certaine réalité, mais pour d'autres, il ne constitue qu'un épiphénomène de réalités plus fondamentales – les substances elles-mêmes – et ne possède donc aucune réalité propre¹. Je pencherai, pour ma part, du côté des seconds. C'est pourquoi il me semble que cette tentative de synthèse tardive ne retire rien de la pression que fait peser l'ontologie sur la connaissance empirique des individus. D'une part, Leibniz le répète souvent, en vertu du principe des indiscernables, il n'existe jamais deux substances partageant exactement les mêmes propriétés, ce qui rend par avance caduque toute tentative de définition purement phénoménale ou numérique de l'individu². De l'autre, et il ne le répète pas moins souvent, du point de vue de l'essence, la saisie intuitive de l'individuel reste hors de portée de l'entendement humain. Comme chaque substance enveloppe l'infini, la nature finie de ce dernier le

1. C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, op. cit., p. 199.

2. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1705), II, XXVII, § 1 : « Il faut toujours qu'outre la différence du temps et du lieu, il y ait un principe interne de distinction, et quoiqu'il y ait plusieurs choses de même espèce, il est pourtant vrai qu'il n'y en a jamais de parfaitement semblables ; ainsi, quoique le temps et le lieu (c'est-à-dire le rapport au dehors) nous servent à distinguer les choses que nous ne distinguons pas bien par elles-mêmes, les choses ne laissent pas d'être distinguables en soi. » *Monadologie*, § 8-9 : « Il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne seraient pas même des êtres [...] Les Monades étant sans qualités seraient indistinguables l'une de l'autre, puisqu'aussi bien elles ne diffèrent point en quantité : et par conséquent le plein étant supposé, chaque lieu ne recevrait toujours dans le mouvement que l'équivalent de ce qu'il avait eu, et un état de choses serait indistinguable de l'autre. Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux êtres qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne ou fondée sur une dénomination intrinsèque. »

restreint à une représentation limitée des choses particulières¹. Seul l'entendement divin est capable de mener l'analyse infinie des prédicats compris dans la notion d'une substance.

Quoi qu'il en soit du statut ontologique du phénomène, il est sûr que Leibniz lui attribue un rôle crucial dans l'établissement de la connaissance scientifique et cela de deux manières : ou bien, on l'a vu, le phénomène renvoie à une propriété singulière de la substance simple et la manifestation phénoménale est alors considérée comme un événement contingent émanant de son essence singulière – ce qui le rapproche de la catégorie classique d'accident ; ou bien, nous allons le voir maintenant, le phénomène s'associe aux formes substantielles et représente l'objet de recherche propre aux sciences naturelles – ce qui lui donne un sens plus proche de celui qu'il possède aujourd'hui.

Il est tout à fait possible, en effet, de se représenter les choses de manière générale, c'est-à-dire en classant les « phénomènes » par lesquels elles nous apparaissent par genres et par espèces, et en expliquant leurs interactions par des lois.

Bien que le monde soit composé de substances singulières et que celles-ci nous échappent dans leur singularité, une connaissance générique de ces substances est en effet possible grâce à l'élaboration à partir des similarités constatées de catégories conceptuelles exprimées par des définitions nominales, qui divisent et classifient les choses en genres et en espèces². La connaissance d'un corps particulier ou d'un individu se fait alors en positionnant ce dernier dans les

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1705), III, III, § 6 : « Il est impossible à nous d'avoir la connaissance des individus, et de trouver le moyen de déterminer exactement l'individualité d'aucune chose, à moins que de la garder elle-même [...] Ce qu'il y a de plus considérable en cela est que l'individualité enveloppe l'infini, et il n'y a que celui qui est capable de le comprendre qui puisse avoir la connaissance du principe d'individuation d'une telle ou telle chose ; ce qui vient de l'influence (à l'entendre sainement) de toutes les choses de l'univers les unes sur les autres. »

2. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1705), III, III, § 9 : « L'art de ranger les choses en genres et en espèces n'est pas de petite importance et sert beaucoup tant au jugement qu'à la mémoire. Vous savez de quelle conséquence cela est dans la botanique, sans parler des animaux et autres substances, et sans parler aussi des êtres moraux et notionaux comme quelques-uns les appellent. »

divisions notionnelles disponibles. Pour savoir si tel corps est de l'or, il faut en comparer les propriétés avec celles qui définissent l'espèce « or » et le genre « métal ». Le principe de reconnaissance des substances corporelles s'établit par le moyen d'une série de propriétés génériques et spécifiques qui en signifient l'essence.

Par ailleurs, bien que le monde soit composé de substances singulières, il possède une organisation qui les englobe et qui rend possible de rapporter leurs interactions à de lois causales. Grâce au calcul des compossibles et à l'harmonie préétablie, Dieu a déterminé non seulement les changements intrinsèques particuliers à chaque substance individuelle par décrets singuliers – ce que l'entendement humain perçoit sous la forme d'une suite chronologique de manifestations événementielles –, non seulement sa nature spécifique et générique, mais aussi l'ordre universel des interactions de toutes les substances dans le temps et l'espace¹. Apparaît ainsi un second type de « phénomènes », qu'on pourrait appeler « entr'expressifs », qui dérivent de l'ordre régnant entre les substances et expriment des similitudes empiriques, traduisibles celles-là sous la forme de classifications et de loi causales générales. Dans ce contexte, le terme ne désigne plus les affections accidentelles des substances du point de vue de l'histoire des individualités relatée par l'entremise de la mémoire et de l'histoire, mais réfère aux affections communes à tous les corps ou au moins à certaines organisations génériques et spécifiques de la matière².

Ces « phénomènes » apparaissent donc comme des agrégats inscrits dans l'espace et le temps dont l'expérience distincte peut rendre

1. *Sur le principe de raison*, § 9 : « Mais il n'y aurait aucun ordre parmi ces substances simples qui n'ont aucune influence les unes sur les autres, si elles ne se correspondaient pas mutuellement. Il est donc nécessaire qu'il y ait entre elles un rapport de perceptions, c'est-à-dire de phénomènes, qui permettent de connaître les différences respectives de leurs modifications selon le temps et l'espace ; car tous les deux, le temps et le lieu, constituent l'ordre des existants successifs et simultanés. »

2. *Sur le principe de raison*, § 9 : « Il s'ensuit également que toute substance simple représente l'agrégat des choses externes et que dans ces choses externes, mais qui doivent être représentées de diverses manières, consistent conjointement la diversité et l'harmonie des âmes. Or, chaque âme représentera prochainement les phénomènes de son corps organique et de manière éloignée également ceux des autres corps qui agissent sur le sien. »

compte adéquatement en les traduisant en énoncés généraux, qui divisent et classifient les choses en genre et en espèces¹, les inscrivent dans des structures causales générales² et dont l'acceptation ou le rejet dépend de leur cohérence par rapport aux faits observés³. Ainsi les principes de classification, de causalité et de cohérence garantissent-ils à la science expérimentale de dégager les seules entités naturelles possédant un fondement dans la réalité et d'éliminer tout élément simplement apparent ou imaginaire⁴.

L'observation méthodique des phénomènes « entr'expressifs » naturels et les procédés qui permettent de les établir l'emportent ainsi, au moins de deux manières, sur les modes de description des phénomènes « expressifs » individuels pratiqués par l'histoire. D'une part, ils mènent sans conteste à une perception distincte qui évacue toute composante purement imaginaire ou confuse. De l'autre, ils permettent d'établir un ensemble des lois causales générales établies par Dieu qui expliquent et prédisent les modifications survenant parmi les corps. Tout en affirmant le primat ontologique du réel, de l'individu et des monades, on peut ainsi établir une forme de con-

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1705), III, III, § 9 : « L'art de ranger les choses en genres et en espèces n'est pas de petite importance et sert beaucoup tant au jugement qu'à la mémoire. »

2. *Discours de Métaphysique* (1686), § 14 : « Cependant il est très vrai que les perceptions ou expressions de toutes les substances s'entrerépondent, en sorte que, chacun suivant avec soin certaines raisons ou lois qu'il a observées, se rencontre avec l'autre qui en fait autant. [...] Quoique tous expriment les mêmes phénomènes, ce n'est pas pour cela que leurs expressions soient parfaitement semblables, mais il suffit qu'elles soient proportionnelles. »

3. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1705), IV, II, § 14 : « Le vrai Criterium en matière des objets des sens est la liaison des phénomènes, c'est-à-dire la connexion de ce qui se passe en différents lieux et temps, et dans l'expérience de différents hommes, qui sont eux-mêmes les uns aux autres des phénomènes très importants sur cet article. Et la liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait à l'égard des choses sensibles hors de nous, se vérifie par le moyen des vérités de raison. »

4. *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* : « Le présent phénomène doit être conforme [aux phénomènes précédents], si, bien entendu, ils conservent le même rapport, autrement dit si l'on peut rendre raison par celui-ci des précédents phénomènes, ou s'ils s'accordent tous avec la même hypothèse, comme raison commune. »

naissance qui permet de viser l'idéal, de s'approcher de l'universel et même, finalement, de proposer une *monadologie*.

Mais cette connaissance perd au même moment en singularité ce qu'elle gagne en généralité. La diversité des phénomènes expressifs et des prédicats de l'essence de la substance individuelle est ramenée à des concepts synthétiques de genre, d'espèce et de loi qui ne peuvent en rendre compte que d'une manière réductrice. Il y a donc un hiatus insurmontable entre les sciences de la nature et ce qui sera nommé plus tard sciences de l'esprit ou sciences humaines ; la connaissance humaine ne peut procéder que suivant deux voies, qui ont chacune leurs qualités et leurs défauts mais qui sont incompatibles.

Ainsi, bien que Leibniz accorde aux individus empiriques une plus grande consistance ontologique que Spinoza, qu'il explicite mieux les raisons du crédit qu'il faut accorder à l'histoire et qu'il introduise une attention nouvelle à la dimension phénoménale de l'individuation, il est malgré tout ramené à des conclusions épistémologiques similaires : l'individu échappe à la science, qui est par nature généralisante et non-singularisante, et n'est accessible qu'à l'histoire, discipline qui est, quant à elle, individualisante mais non-singularisante.

En dépit de différences d'approche et de justification, Leibniz butte ainsi sur les mêmes difficultés que son prédécesseur et cela ne doit pas nous étonner car l'un et l'autre reprennent à leur compte à la fois les avancées méthodologiques et épistémologiques des sciences expérimentales de leur époque, les progrès des sciences historiques et philologiques, et la tradition aristotélicienne scolastique concernant le rapport d'opposition entre le général et le singulier, la classe conceptuelle et l'individu.

Le rythme synthétisant de l'imagination

Le second domaine dans lequel la théorie de la connaissance leibnizienne à la fois s'approche et se distingue de celle de Spinoza est celui de la définition des notions, c'est-à-dire de la production des idées et de la démonstration, et donc de l'organisation du flux de la pensée. Comme Spinoza, Leibniz fait reposer la pensée scientifique sur la production des vérités par des démonstrations, lesquelles à leur tour procèdent depuis une chaîne de définitions, mais il conçoit les unes et les autres d'une manière assez différente, sans, nous allons le voir, s'opposer complètement à lui.

Tout d'abord, Leibniz classe les notions ou les concepts sur lesquels débouchent les différents types d'expérience suivant une hiérarchie qui a évolué au cours du temps mais que l'on peut présenter de la manière suivante¹.

Au dessous du monde notionnel se trouve, on l'a vu, le monde des « perceptions insensibles » ou « inconscientes ». Les monades perçoivent beaucoup plus que ce qu'elles aperçoivent². Il y a ainsi une partie importante de la pensée qui, n'apparaissant pas à la conscience, échappe à la définition mais qui doit toujours être présupposée³.

1. J'emprunte l'essentiel de ce qui suit à l'article d'Y. Belaval, « La perception » (1969), *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976, p. 142-171 et à l'étude plus récente de C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, *op. cit.*

2. *Principes de la nature et de la grâce* (1714), § 4 : « Il est bon de faire distinction entre la perception qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'aperception qui est la conscience, ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme. »

3. *Principes de la nature et de la grâce* (1714), § 4 : « Et c'est faute de cette distinction que les cartésiens ont manqué, en comptant pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas, comme le peuple compte pour rien les corps insensibles. » ;

À la surface de ces eaux profondes apparaissent les « notions obscures ». Celles-ci ne suffisent pas encore à reconnaître la chose représentée. Le souvenir d'une fleur, par exemple, ne nous aide pas à l'identifier de nouveau. De même les notions polysémiques, comme la notion scolastique de cause, qui est comprise à la fois comme matérielle, formelle, efficiente et finale, ne nous donne pas accès à la chose. Au contraire, elles nous empêchent de reconnaître la chose que nous tentons d'atteindre. Beaucoup de notions obscures proviennent d'abus de langage.

Un peu au-dessus de ce premier niveau notionnel commence la connaissance par « notions claires ». Celles-ci se forgent à partir des qualités sensibles ; grâce à la faculté de sensation, l'esprit se représente un objet et le désigne correctement, par exemple une couleur ou la qualité d'une œuvre d'art¹. Mais les notions claires sont encore impropres à une connaissance distincte des choses représentées. Elles ne contiennent pas encore les réquisits suffisants pour le discernement de la chose et exigent toujours un acte de référence dans l'expérience vécue ; elles ne peuvent donc être transposées distinctement dans une définition et comportent en somme encore une grande part de confusion. Nous sommes ainsi capables de dire « si un poème ou un tableau est bien ou mal fait, parce qu'il y a un *je ne sais quoi* qui nous satisfait ou qui nous choque », mais nous ne pouvons « dire en quoi consiste ses différences ou propriétés »². De même nous connaissons clairement les couleurs mais nous ne pouvons les définir³. Grâce à ces notions, nous pouvons concevoir une chose mais nous ne sommes pas encore capables d'énoncer les propriétés qui en définissent l'essence et donc d'en donner une définition.

Monadologie, § 14 : « C'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit point. »

1. *Lettre à Thomas Burnett, 20/30 janvier 1699* : « J'appelle idée claire, lorsqu'elle suffit pour reconnaître la chose, comme lorsque je me souviens assez bien d'une couleur pour reconnaître quand elle m'est apportée. »

2. *Discours de métaphysique* (1686), § 24.

3. *Lettre à Thomas Burnett, 20/30 janvier 1699* : « Je n'ai point l'idée distincte de toutes les couleurs, étant obligé souvent de dire, que c'est un je ne sais quoi que je sens fort clairement, mais que je ne saurais bien expliquer. »

En se confiant entièrement à la seule expérience sensible et aux notions claires qu'elles en tirent, les doctrines empiristes ne font donc que la moitié du chemin nécessaire. Il convient de les compléter en organisant cette expérience, certes déjà claire mais encore confuse, suivant des notions de l'entendement qui lui apporteront la distinction nécessaire¹.

Mais les doctrines rationalistes ne sont guère plus adéquates. En tentant de fonder la science sur la seule certitude, elles considèrent quant à elles les facultés imaginaires et sensitives comme des sources d'obscurité et de confusion. L'expérience ne peut alors que confirmer dans le particulier la validité de principes généraux conçus à partir d'idées innées, c'est-à-dire *a priori* et perd toute qualité heuristique empirique. La tradition cartésienne commet une erreur équivalente *mutatis mutandis* à celle commise par la tradition empiriste : alors que celle-ci dissout le rationnel dans l'empirique, elle absorbe, quant à elle, l'empirique dans le rationnel.

Le moyen de dépasser cette opposition nous est donné par l'imagination, qui à la fois s'actualise autour de données des sens externes et conçoit par le sens commun les contenus généraux de pensée appliqués au sensible². Lorsqu'on équilibre par son intermédiaire le jeu de la sensation et de l'entendement, de l'expérience et de l'intellection, on atteint à des connaissances non seulement « claires » mais aussi « distinctes », c'est-à-dire qui peuvent faire l'objet d'une

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1705), IV, III, § 8 : « Les idées des qualités sensibles sont confuses, et les puissances, qui les doivent produire, ne fournissent aussi par conséquent que des idées où il entre du confus : ainsi on ne saurait connaître les liaisons de ces idées autrement que par l'expérience qu'autant qu'on les réduit à des idées distinctes, qui les accompagnent, comme on a fait (par exemple) à l'égard des couleurs de l'arc-en-ciel et des prismes. »

2. *Lettre à Sophie Charlotte*, GP VI 501 : « C'est ce qu'on appelle l'imagination, laquelle comprend à la fois les notions des sens particuliers, qui sont claires mais confuses, et les notions du sens commun, qui sont claires et distinctes. Et ces idées claires et distinctes qui sont sujettes à l'imagination, sont les objets des sciences mathématiques, savoir de l'Arithmétique et de la Géométrie, qui sont des sciences mathématiques pures, et de l'application de ces sciences à la nature, qui font les mathématiques mixtes. »

définition¹. Ces notions permettent de distinguer un objet d'un autre mais elles permettent surtout de définir les concepts les uns par rapport aux autres². Lorsqu'une notion est vraiment distincte, elle s'exprime en une définition et peut finalement être décomposée de manière analytique.

Ici, il ne s'agit plus de dépasser seulement le dualisme de l'esprit et du corps propre au cartésianisme mais aussi celui qui à la fois oppose et réunit les adeptes de Descartes, d'une part, et de Bacon, Hobbes et Locke, de l'autre, les rationalistes et les empiristes. Pour Leibniz, l'induction à partir des seules données provenant des corps à travers les sens corporels ne vaut pas mieux que la réduction rationaliste de ces mêmes données à partir des catégories innées de l'esprit pensant. Du fait de leur unilatéralisme, l'une et l'autre sont également insuffisantes pour nous permettre de comprendre le monde dans sa multiplicité dynamique déjà unifiée ou, aurait dit Spinoza, dans son unité dynamique proliférante. Il faut concevoir la production des idées, si l'on peut dire, à partir de la puissance des corps pensants ou des pensées incorporées ; c'est pourquoi, bien avant Kant qui reprendra cette conception sans cependant développer tout ce qu'elle impliquait³, *Leibniz fait de l'imagination, par l'intermédiaire du « sens commun », le vecteur principal de la connaissance des rythmes qui se composent dans le monde, vecteur lui-même rythmique qui permet la synthèse des données venant des sens et des concepts forgés par l'intellect.*

1. *Lettre à Thomas Burnett, 20/30 janvier 1699* : « J'appelle *idée distincte*, lorsque j'en conçois les conditions ou réquisits, en un mot, lorsque j'en ai la définition, si elle en a. »

2. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1705), II, XXIX, § 4 : « Nous nommons *distinctes* non pas toutes celles qui sont bien distinguantes ou qui distinguent les objets mais celles qui sont bien distinguées. »

3. C'est précisément sur cette question que Humboldt se séparera de Kant et commencera à s'intéresser à la capacité langagière des êtres humains.

Le rythme algorithmique de la pensée

L'analyse des « notions claires » permet ainsi à Leibniz de renvoyer dos-à-dos les empiristes et les rationalistes ; l'analyse des « notions distinctes » va lui permettre de prendre également ses distances vis-à-vis de la position développée par Spinoza. Ces notions peuvent en effet être elles-mêmes classées en trois types principaux, selon la qualité de la distinction qu'elles apportent et leurs recours ou non à un support discursif.

Dans les « définitions nominales »¹, qui sont au fondement des sciences empiriques, la notion est *distincte mais elle contient encore des composantes confuses*. Ces définitions, on vient de le voir, sont produites par le sens commun, c'est-à-dire cette part de l'imagination qui effectue l'intégration des perceptions et des concepts rationnels de l'entendement. Elles permettent de définir correctement les choses en explicitant grâce au jeu du langage des propriétés concrétisées dans la réalité. Mais puisque ce jeu du langage, contrairement à ce que soutiennent certains nominalistes radicaux comme Hobbes, conserve des liens au moins obliques avec les contenus de connaissance que transmettent les facultés sensitive et mnémonique, la notion qui y est produite n'est pas totalement adéquate et cela à double titre. D'une part, elle n'énonce pas par elle-même la possibilité de l'essence réelle. Elle n'exprime que l'essence partielle de la chose et c'est uniquement par l'expérience actuelle que la possibilité formelle de la chose est concevable. De l'autre, cette définition comporte des propriétés composées qu'il est toujours possible d'analyser en termes plus simples.

Dans la « définition réelle », qui est au fondement des sciences non empiriques comme la géométrie ou la métaphysique, la notion

1. *Discours de métaphysique* (1686), § 24 : « J'appelle *définition nominale*, lorsqu'on peut encore douter si la notion définie est possible. »

est cette fois *nécessairement distincte* : elle s'obtient à l'aide du seul entendement et exprime par l'analyse *a priori* la possibilité de la chose définie. Alors que la définition nominale montre la possibilité de la notion par le recours à l'expérience, la définition réelle la montre en elle-même, par la raison seule. De telles notions sont donc adéquates car elles incluent toutes les propriétés permettant de les considérer comme des idées vraies. Pour le dire autrement, les définitions dans lesquelles elles apparaissent sont suffisamment complètes pour discerner entièrement l'objet de connaissance. Dans la mesure où la définition réelle est le résultat d'une combinaison de notions primitives, la notion qu'elle cherche à cerner reste toutefois composée.

Il existe enfin, selon Leibniz, un dernier type de notion distincte qui échappe cette fois à la définition et donc au langage : les « notions intuitives », qui sont adéquates mais simples et expriment directement un contenu de pensée indécomposable. La connaissance intuitive exhibe parfaitement l'essence de la chose ; c'est le genre de notion par lequel Dieu conçoit le monde. Alors que tous les autres types, de l'obscur au distinct dans ses deux premiers sous-types, sont des jonctions de termes primitifs ou composés, la connaissance intuitive représente l'accomplissement absolu de l'analyse. Leibniz semble donner ici raison à Spinoza, pour qui, on l'a vu, le troisième genre de connaissance prend appui sur la science intuitive. Toutefois, le seul exemple que Leibniz donne d'une notion conçue intuitivement par l'entendement humain est celui du nombre. En fait, contrairement à ce que soutiennent Spinoza ou Descartes, l'intuition n'est pour lui que très rarement à la portée de l'esprit humain et elle relève plutôt de la science divine parfaite, car c'est par ce genre de notions immédiates et simples que Dieu a conçu le monde : « Dieu seul a l'avantage de n'avoir que des connaissances intuitives.¹ »

Si les notions intuitives permettent théoriquement aux êtres humains de pénétrer dans le dernier niveau notionnel et donc d'imiter au mieux le savoir divin, elles sont en fait exceptionnelles. C'est pourquoi Leibniz, redescendant de deux crans, développe et valorise les notions « symboliques » ou « aveugles », là où son prédécesseur, porté par la dynamique ascendante de la pensée abstractive, en restait

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1705), IV, XVII, § 16.

à une science intuitive extra-discursive. C'est dans ce mouvement de régression vers un succédané symbolique de l'intuition non-discursive que se constitue l'apport particulier de Leibniz à la question de la meilleure manière de faire fluer la pensée.

Parmi les notions distinctes, il existe en effet des notions à la fois « distinctes et claires », qui permettent d'atteindre simultanément à la particularité de l'idée et à sa pleine présence à l'esprit, comme dans les définitions réelles, et des notions simplement « suppositives », qui sont distinctes mais qui ne permettent pas d'avoir une présence complète de tous leurs aspects simultanément à la conscience et qui relèvent donc d'un type intermédiaire entre les notions réelles entièrement distinctes et les notions nominales dont la distinction s'accompagne encore de composantes confuses. Le chiliogone ou polygone régulier à mille côtés, par exemple, s'exprime par des propriétés distinctes de figure, d'angle et de nombre, mais l'esprit ne saurait pleinement se représenter l'image de cette figure géométrique. Et il en est de même beaucoup de notions distinctes, fréquentes en mathématiques et en métaphysique, qui ne sont jamais présentes entièrement à la conscience et dont le reste du contenu conceptuel est simplement supposé. Ce sont ces notions « suppositives » que Leibniz appelle également « symboliques » ou « aveugles » en s'appuyant sur le fait que l'usage de la plupart des termes du langage ne nécessite pas de contenus de conscience.

Ce type de notions a un très gros avantage : il permet de remplacer les notions trop complexes par des notions simples, sans toutefois faire perdre en distinction, puisque pour Leibniz il suffit, on l'a vu, de fournir une définition distincte de l'essence pour pouvoir s'y référer correctement. Dans la mesure où il n'est pas nécessaire à l'entendement de concevoir la notion de chaque essence, mais seulement de la définir adéquatement et de la combiner aux autres à partir des règles formelles du raisonnement, la substitution symbolique, dont les paradigmes sont l'algèbre et l'arithmétique, permet de mettre en place une *ars combinatoria*, qui est en fin de compte – hormis les cas très rares d'intuition – la forme de pensée humaine la plus proche de la manière divine de connaître et du calcul des possibles qu'elle a effectué avant même la création.

En attribuant, d'une part, un rôle dynamique et synthétique à l'imagination et en identifiant et en valorisant, d'autre part, l'échelon symbolique, Leibniz entend à l'évidence critiquer le primat donné par Descartes et les cartésiens à la clarté, et l'opposition stricte entre connaissances claires et distinctes, et connaissance obscures et confuses. Il introduit une gradation et un jeu qui permettent de concevoir les différentes manières de concevoir l'essence d'un objet, mais aussi la complémentarité de ces différents types de connaissances, en particulier des plus bas qui ne sont pas les moins utiles quand il faut combler les lacunes de la seule raison. Grâce à la puissance de l'imagination et à la puissance de calcul de l'intellect, on passe de l'inconscient au conscient par le jeu de l'intégration des effets différentiels de la perception, puis du conscient au rationnel par celui de l'intégration des raisons. Il met ainsi en place les fondements d'une nouvelle méthode scientifique proprement rythmique fondée sur un continu reliant les sensations au calcul, en passant par les idées innées, l'imagination et le symbolique.

Martial Gueroult soutient que cette hiérarchie le sépare également de Spinoza. Celui-ci pratiquerait en effet « une dépréciation du nombre, de l'arithmétique, de toute pensée symbolique, et l'exaltation corrélatrice de la pensée géométrique, prise à l'extrême pour ce qu'elle est considérée comme effectuant la genèse de la chose même »¹, mouvements qui seraient liés à « sa conception de l'idée vraie comme *adaequatio*, c'est-à-dire comme saisie intuitive de la totalité des raisons ou des "réquisits" de la chose »². Le primat de l'idée claire et distincte opposerait ainsi nettement Spinoza à Leibniz qui verrait, lui, « l'idée vraie comme expression oblique, nécessairement symbolique, d'une réalité qui, restant en elle-même toujours inaccessible à l'intuition, ne peut être saisie que par la pensée aveugle au moyen d'un algorithme. »³ Certes, Leibniz partagerait avec son prédécesseur le rejet des idées obscures et confuses, ainsi que le souci d'arriver à des idées distinctes, mais il ne donnerait pas autant d'importance à leur clarté. Ainsi, l'intuition non-discursive conserverait-

1. M. Gueroult, *Spinoza I – Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 522.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

elle pour lui son statut de connaissance la plus élevée, mais elle serait moins utile en pratique que la « pensée aveugle » ou « symbolique ».

Il faut certainement donner raison à Gueroult sur ces deux derniers points. Leibniz laisse de côté l'intuition et sa clarté, qui restent dans le système seulement au titre de connaissance divine parfaite, et cherche à transformer cet écoulement en calcul aveugle. Alors que Spinoza lançait la dernière partie de l'*Éthique*, consacrée à la liberté humaine, à la connaissance du troisième genre et à la béatitude, par un « *deducemus* – nous déduisons »¹, « *calculemus* » devient sa devise². Les propositions peuvent alors être soumises à une analyse distinctive qui permet de les décomposer et de les transposer sous forme symbolique puis de calculer leurs rapports. L'organisation de l'écoulement de la pensée et le progrès de la connaissance vont ainsi résulter d'un calcul qui va rendre possible de manipuler des grandeurs tout à fait distinctes comme l'infini, sans pourtant en avoir d'idée claire. La raison peut, grâce à son pouvoir symbolique et à sa capacité de calcul, passer au-delà des limites du cartésianisme et de sa survalorisation de l'attention et de la pleine présence des idées à l'esprit.

En ce qui concerne en revanche son opposition à Spinoza, il me semble que Gueroult la durcit un peu trop et que la différence entre eux paraît à la fois moins tranchée et plus complexe.

1. *Éthique* V, dernier mot de la préface.

2. *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 !" »

Rythmes de la pensée divine et rythmes de la pensée humaine

Il est vrai que Spinoza et Leibniz semblent à première vue choisir 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 » ou « actives » 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, simultanément apparemment paradoxale mais permise par l'opérateur anti-dualiste que constitue la catégorie d'expression.

De même, du point de vue anthropologique, 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 »¹.

On peut même se demander si cette idée attribuée à Spinoza n'est pas tout simplement un artefact, une simple 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 questionnements, 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

1. De ce point de vue, le fait, souligné par Deleuze, que Spinoza intrique deux types de discours, « l'enchaînement continu des propositions et démonstrations » et « la chaîne discontinue et vocalique des scolies », qui impliqueraient « deux vitesses de lecture tout à fait différentes » (G. Deleuze, « Spinoza et nous », *Le Magazine littéraire*, nov. 1998, p. 50) me semble moins déterminant que celui observé par Stanislas Breton selon lequel, si le terme « système » ne se trouve pas chez Spinoza, les termes *ordo*, *connexio* et *concatenatio* en restituent l'équivalent (S. Breton, « Hegel ou Spinoza, réflexions sur l'enjeu d'une alternative », *Cahiers Spinoza*, n° 4, 1983, p. 81.).

sorte capturé dans ses rets sans pourtant l'empêcher d'advenir¹. 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 infiniment dans la pensée et ainsi à la pensée, en quelque sorte, d'être rejointe par elle².

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 humaine. Spinoza accorde à l'intuition une valeur suprême, alors que Leibniz, la remettant à une place plus modeste, est plus ouvert à une approche

1. La présence chez Spinoza de cet infini et de cet inaccompli du sens invalide tout autant l'interprétation platonico-schmittienne proposée par Badiou : « Spinoza qui exclut tout événement en interdisant l'excès, le hasard et le sujet, opte absolument pour la figure axiomatique. De ce point de vue, le *more geometrico* est crucial. Il n'est pas une forme de la pensée, il est le tracé d'écriture d'une décision pensante originelle. » A. Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Seuil, 1998, p. 74.

2. 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.

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, contrairement à ce que semble soutenir Gueroult¹, 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.

1. M. Gueroult, *Spinoza I – Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 522.

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 Renaissance¹, 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'installer².

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 placer³.

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,

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

2. 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.

3. 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". »

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 »¹. 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*², 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 l'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 »³. 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

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

2. *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. »

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

dans l'expression¹. 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.² » 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.³ »

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 recognition et l'établissement de

1. 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. »

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

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

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.¹ »

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 systématisme 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 »². 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 œuvres du passé, à répondre à des questions qui s'imposent à nous aujourd'hui. Ensuite, les concepts qu'il mobilise ont déjà été

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

2. 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.

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 Nietzsche¹, 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*.

1. 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.

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 composibles 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 XVII^e 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 une catégorie, le 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 XVII^e 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 successeurs¹. Les *rhuthmoi* individuels ne se dissolvent pas au sein d'un immense écoulement permanent et le *rhuthmos* de la Nature ne constitue pas un flux sans formes. Ils ne sont pas inconnaissables. 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

1. *Cratyle*, 439-440 ; *Théétète*, 180-182. Sur les rapports différents de Platon aux thèses d'Héraclite et à celles des héraclitéens postérieurs, voir M. Nancy in Platon, *Théétète*, trad., intro. et notes par M. Nancy, 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.

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. Pour utiliser une métaphore, 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 et 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 contre-carrer 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 XIX^e et XX^e siècles, mais le problème soulevé par Spinoza et Leibniz ne cessera de les hanter comme le montrent le fameux *Methodenstreit* à la fin du XIX^e siècle ou les discussions qui n'ont cessé de faire rage par la suite concernant leur objectivité voire leur scientificité.

Deuxième partie

Une rythmologie sans anthropologie

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 rythmique¹.

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

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.

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 préemptoires assénées sans la moindre justification ni explication. J'en prendrais quelques exemples prélevés sur des commentaires concernant quelques-uns des nœuds 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 XX^e 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 atermoiements 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 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 tradi-

tionnelle du langage : « Le problème, jusque dans ce renouveau des études sur Spinoza, c'est que lexicque, 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 XX^e 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'œuvre 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 hyperlangue 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 XVI^e et XVII^e 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 »¹. 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

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

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 XVII^e 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 salubre.

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 *polemos* une donnée ontologique fondamentale¹. 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)

1. 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. ».

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 ‘logique’”, 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 plato-

nisme, « 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 »¹, 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

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

table rase, on se glisse entre, on entre au milieu, on épouse ou on impose des rythmes.¹ » 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 »². 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

1. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 166.

2. *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 ».

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, 14¹ : « 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'obé-

1. 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.

dience 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 »¹ 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 XVI^e et au début du XVII^e 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.

1. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique, op. cit.*, p. 37.

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.¹ », 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 Ricœur 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 »² 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 Benjamin³, il voit l'*Éthique* comme une « anthropologie » à la fois historique et juive, et place le sujet au centre de ses préoccupations⁴. 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 »⁵, à la « poétique » et au « primat du langage » meschonnicien.

1. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 172.

2. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 40 et p. 167 sq.

3. W. Benjamin, « La tâche du traducteur », dans *Œuvres 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. »

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

5. H. Meschonnic, *Politique du rythme. Politique du sujet*, Lagrasse, Verdier, 1995, p. 177.

Vers une théorie rythmique du langage ?

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

Cette théorie apparaîtrait, en premier lieu, dans le chapitre sur les accents de l'*Abrégé de grammaire de la langue hébraïque*. Dans ce texte, Spinoza commence, il est vrai, par déclarer que les règles transmises concernant les accents « fatiguent plus qu'elles n'instruisent ceux qui étudient la langue hébraïque – *linguae hebraeae studios plus lassant, quam docent* »¹. Il méconnaît clairement « l'importance de la rythmique disjonctive-conjonctive des accents bibliques » et ignore, en particulier, que les accents bibliques constituent déjà une rythmique rendant compte du « mouvement de l'oralité dans l'écriture ». Il a, à cet égard, « le savoir de son temps » qui implique « un point de vue double et contradictoire » : d'une part, « il a la connaissance de l'enseignement juif traditionnel, surtout occupé de hiérarchie grammaticale pour les valeurs disjonctives, et du rôle des accents pour marquer la place de l'accent de mot » ; de l'autre, « il a aussi l'attitude de l'anti-judaïsme philologique chrétien, en parlant péjorativement des "Massorètes oisifs", et en déniait toute autorité aux accents, par suite de l'invention tardive des signes graphiques qui les représentent² » (p. 251).

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

2. Une note renvoie ici au *Traité théologico-politique*, 7 : « Mais nous ne pouvons avoir confiance en ces deux moyens, attendu qu'ils ont été inventés et institués par des hommes d'un âge postérieur dont l'autorité ne doit compter pour rien » et

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

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

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

« ce ne sont donc que des interprétations modernes et ne méritent pas plus de foi, ne font pas plus autorité que les autres explications ».

peut être – la gestuelle et l’intonation, et la mimique étant dans le parlé – que du rythme comme le mouvement de la parole dans l’écriture, la parole comme inscription d’un sujet. » (p. 273)

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

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

Mais Meschonnic ne s’appesantit pas sur cette idée et il préfère y voir « un principe de clarté et d’unité » (p. 266) qui renvoie, selon lui, à « sa théorie d’ensemble » (p. 266). Ce primat du nom ce serait

en effet, transposé dans l'*Abrégé de grammaire*, le primat de la « substance unique » (p. 265).

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

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

Cette opération de révélation concerne en premier lieu le passage souvent cité où Spinoza soutient que « l'essence des mots, en effet, et des images est constituée par les seuls mouvements corporels qui n'enveloppent en aucune façon le concept de la pensée. » (*Éthique* 2, 49, sc., cité p. 128) En dessous « de “la défiance à l'égard du langage” » (p. 124), on trouverait en fait dans ce passage une théorie du langage continue avec sa conception anti-dualiste de l'unité de la substance. La disjonction entre les mots, images corpo-

relles des choses, et les idées ne serait qu'« apparente » (p. 128). Ceux qui, comme Pierre-François Moreau, se limiteraient à ces références ne retiendraient « avec la notion d'image, qu'un chemin qui ne mène nulle part, pour penser le langage ». Or, « ce n'est pas l'image, mais le corps, à quoi il s'impose de revenir. Ce que Spinoza ne cesse de dire. » (p. 128)

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

Mais, procédant au même retournement que dans les cas précédents, il insiste pour qu'on ne s'en tienne pas à ces affirmations, d'après lui superficielles et relevant de « la partie *externe* du langage » (p. 269), « alors qu'il y a à penser l'unité de l'esprit et du corps comme le continu dans le langage » (p. 267). Selon Meschonnic, en effet, mais ce n'est plus Spinoza qui parle, « rien n'est dit [chez les commentateurs] de la partie *interne* » du langage : « Dans tout le débat sur les mots et les choses, il n'est pas question de la structure interne du signe, ou du continu dans le langage. » (p. 269). Or, « le langage ne participe pas de la dissociation entre la pensée et l'étendue. En tant que mouvement de la pensée, il est inséparable de la pensée. » (p. 267) Celui-ci pourrait donc permettre de comprendre de manière adéquate la « nature des choses » et Meschonnic de citer le *De Intellectus Emendatione* : « Tout ce nominalisme de Spinoza est connu, reconnu, mais peut-être pas suffisamment lié au signifiant de Lucrèce, *rerum natura*, qui

revient dans la phrase : “*Multa affirmamus et negamus, quia natura verborum id affirmare et negare patitur, non vero rerum natura* – Il y a beaucoup de choses que nous affirmons et que nous nions parce que la nature des mots souffre que nous affirmions et nions, mais pas la nature des choses ; si bien qu’en l’ignorant nous prendrions facilement du faux pour du vrai.” C’est son attitude envers le langage qui le fait irréligieux dans la mesure même où le religieux est réaliste. » (p. 170)

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

La conception spinozienne d’une immanence de l’infini dans chacune des manières entraînerait en effet, même si ce n’est qu’implicitement, une théorie du langage non-dualiste, à la fois fondée sur le primat de l’activité discursive signifiante et orientée vers l’infini du sens : « Parce que le langage n’est pas un thème. Ni des formes. Mais le moyen même de l’infini dans la pensée. À reconnaître dans Spinoza comme Spinoza travaille à nous le montrer à l’œuvre en chacun de nous. Non une modernité de plus, mais la modernité comme reconnaissance de la modernité. » (p. 33)

Par ailleurs, puisque Spinoza affirme l’unité dynamique du corps et de l’esprit comme expressions de la même substance – « Le Corps humain » mais aussi « l’Esprit humain » sont des « parties de la Nature »¹ –, il affirmerait également l’unité dynamique du signifié et

1. Lettre 23, 20 novembre 1665 à Oldenburg – citée p. 269.

du signifiant au sein de l'activité langagière : « Ce qui implique nécessairement que dans le langage aussi, qui est bien à la fois du corps et de l'esprit, il y ait, de ce point de vue, une cohésion telle qu'il n'y ait pas en lui d'unités discrètes séparées les unes des autres : le continu d'une sémantique sérielle. » (p. 269) Plus loin : « L'unité même de l'âme et du corps, selon Spinoza, implique chez lui une activité du continu dans le langage. » (p. 270)

Vers une rythmanalyse de l'écriture théorique ?

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

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

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

Il y aurait, tout d'abord, un « jeu prosodique » enchaînant les alliterations, les assonances et les paronomases : « Parmi d'innombrables

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

Autre exemple, également tiré du *Traité théologico-politique*, 1 : « *At tamen nisi Scripturae vim inferre velimus, omnino concedendum est, Israëlitas veram vocem audivisse* – Si cependant nous ne voulons pas faire violence à l’Écriture, il faut de toute façon accorder que les Israélites ont entendu une voix réelle. » Meschonnic y souligne la « série marquée *vim velimus, veram vocem audivisse* » et propose la traduction suivante, qui tente de rendre ces éléments rythmiques par des équivalents : « Cependant sauf si nous voulons faire violence à l’Écriture, il faut tout à fait concéder que les Israélites avaient entendu une vraie voix. » (p. 254)

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

Ces séries constitueraient non pas même des supports du sens mais le sens lui-même en mouvement, dans son expansion pragmatique : « La force du sens se situe si fréquemment dans des couplages ou plutôt des suites prosodiques, d’attaques consonantiques sérielles qui lient les termes à tenir ensemble que ce que la rhétorique appelle une allitération doit se reconnaître débordée. Même si c’est sans doute d’abord une rhétorique apprise, ne serait-ce que par la lecture

d'auteurs latins classiques. Mais s'y arrêter serait en rester à un pointillisme parcellaire, au lieu qu'avec ses innombrables reprises, c'est une signifiante qui apparaît, et l'accompagnement prosodique d'une pensée – la prosodie d'une pensée. Vers une sémantique sérielle. Il s'agit des intensifs de la pensée, qui n'en sont pas plus séparables que l'âme ne l'est du corps – *durante Corpore*, comme dit Spinoza. » (p. 192)

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

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

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

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

même type que les ensembles signifiants les plus grands, comme les propositions ou les parties de l'*Éthique*.

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

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

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

D'une manière générale, l'*Éthique* montrerait le lien serré entre pensée et écriture, elle serait « l'écriture d'une pensée, qui est son inven-

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

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

Vers une théorie rythmique de la pensée ?

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

Je rassemble ici des éléments épars dans le livre, qui ne constituent pas un corpus théorique véritablement élaboré mais dont on peut extraire et regrouper sous la forme d'un syllogisme les propositions suivantes. Meschonnic part d'une prémisse majeure, qu'il emprunte à Humboldt mais qu'il considère comme implicite chez Spinoza, selon laquelle « la pensée, qui est la puissance en acte de cet intellect [l'intellect divin], se fait toujours et ne peut se faire que dans et par le langage. » (p. 74) Plus loin : « Le langage est nécessairement inclus dans la puissance de l'esprit, et dans les trois genres de connaissance. » (p. 272) Or, prémisse mineure, le parallélisme ou la correspondance entre le corps et l'esprit présuppose nécessairement un parallélisme voire une identification des rythmes langagiers, inscrits dans la physique des signifiants, à ceux qui organisent la pensée : « Les séries prosodiques sont donc à la fois un rythme et une prosodie de la pensée, qui procède comme pensée prosodique. » (p. 273) Conclusion : il faudrait reconnaître chez Spinoza, en dépit de sa théorie du langage d'ascendance sémiotique, une poétique,

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

Vers une théorie rythmique du sujet ?

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

À ses yeux, ce qui se joue chez Spinoza, ce n'est pas, comme l'affirme « une lecture répandue », une « disparition du sujet ». Il ne s'agit là que d'une « confusion commune » entre sujet et individu, entre sujet et notion philosophique classique du sujet, entre modernité et notion philosophique de la modernité (p. 278). L'idée qu'il n'y aurait pas de sujet parce que Spinoza « brise l'équivalence intériorité-réflexion-conscience »¹ repose « sur une confusion entre l'ensemble des sujets et le sujet philosophique » (p. 77).

Ce que l'on trouve chez Spinoza, *dans son écriture même*, c'est bien au contraire une affirmation nouvelle d'un sujet proche de celui que des artistes comme Baudelaire ou Mallarmé ont pu évoquer à travers les notions de « modernité »² et de « poème énonciateur »³ : « Si *comme* en art, ce sujet est une subjectivation, une activité – une éthique en acte de langage – on peut penser au contraire que la fu-

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

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

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

sion, dans l'*Éthique*, avec un absolu fait l'infini du sujet. Son éternité. » (p. 279)

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

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

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

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

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

En dernière analyse, cette théorie implicite du sujet distinguerait très nettement la philosophie de la nature spinozienne d'un simple naturalisme. Certes Spinoza construirait, en s'appuyant sur les avancées scientifiques très puissantes de son époque, une philosophie de la nature, du déterminisme et de la raison, mais cette philosophie porterait en elle simultanément, dans le sillage de l'éthique universaliste juive, une anthropologie et une théorie du sujet, entièrement

distinctes des théories philosophiques classiques mais aussi de la plupart des théories philosophiques qui prétendraient aujourd'hui les remettre en question. Autrement dit, la pensée spinozienne ne devrait pas être comprise comme substituant la Nature à Dieu, mais bien comme l'affirmation de leur équivalence : *Deus sive Natura*.

Prémices d'une théorie rythmique du langage

Que faut-il penser de ces différentes thèses ? Commençons par celle concernant le langage. Comme l'a fait remarquer Pierre-François Moreau, à la différence de Leibniz, Spinoza ne consacre pas d'ouvrage ni même de chapitre spécial à la philosophie du langage. Le thème revient pourtant régulièrement dans ses écrits et il n'est pas impossible de se faire une idée assez précise de la manière dont il l'envisage¹.

Avec d'autres, mais pour la première fois sur la base d'une étude à la fois détaillée et complète, Pierre-François Moreau a montré que la conception spinozienne du langage, si elle est extrêmement critique, n'entraîne pas toutefois sa condamnation globale et surtout définitive². Spinoza sait bien que le langage est indispensable au développement de la pensée, et ce qu'il cherche, c'est simplement à nous mettre en garde contre les pièges que son exercice spontané tend à l'esprit.

Tout d'abord, ce « rejet » n'est pas tant un rejet du langage en lui-même qu'un rejet, très courant à l'époque, de la conception philosophique qui a longtemps dominé la pensée occidentale : « On reconnaît là un argument antiscolastique assez courant : celui qu'on retrouve chez Bacon, lorsqu'il dénonce les idoles du forum, chez Descartes, quand il repère dans le langage l'une des sources de nos erreurs, chez Arnaud et Nicole quand ils définissent à sa suite les

1. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 307.

2. Depuis les années 1970, on observe un mouvement de réévaluation de la conception spinozienne du langage : S. Zac, « Spinoza et le langage », *Giornale critico della filosofia italiana*, juillet-décembre 1977, p. 612-633; A. Dominguez, « Lenguaje y hermenéutica en Spinoza », *Miscelana Comillas*, XXXVI, 1978, n° 69, p. 301-325 ; P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, op. cit., p. 315 sq. ; A. Giovannoni, *Immanence et finitude chez Spinoza. Études sur l'idée de constitution dans l'Éthique*, Paris, Kimé, 1999 ; L. Bove, « La théorie du langage chez Spinoza », <http://www.spinozaetnous.org/article16.html#7> (cons. le 25/06/2012).

causes de la confusion dans nos pensées et nos discours, chez Locke quand il traite de l'imperfection et de l'abus des mots, chez Leibniz lorsqu'il critique le psittacisme, chez Malebranche pour expliquer que ce qui est évident en soi n'est pas tel pour tout le monde. Tout l'âge classique est parcouru de ce discrédit jeté sur les mots, rendus responsables à la fois des préjugés du vulgaire et des fausses philosophies que l'on veut rejeter.¹ »

Ensuite, l'association du langage avec l'imagination n'implique pas qu'il soit *nécessairement* porteur d'inadéquation. Le flux de l'imagination lui-même peut être organisé selon les réquisits de l'entendement, pourvu que le corps agisse alors selon sa nature profonde². Il en est donc de même pour le langage dont le pouvoir d'obscurcissement peut être surmonté grâce à l'expérience et à des exercices rigoureux de définition et de démonstration : « Il faut seulement affirmer que, dans l'ordre du donné, il est le plus souvent véhicule d'idées inadéquates, et qu'en outre il aide à en forger de nouvelles, ce qui justifie amplement la critique qui s'exerce à son égard. Mais il n'est nullement impossible aussi que l'imagination s'organise en exprimant l'empire de l'adéquation, par le jeu du *conatus*. Simplement c'est là une possibilité qui est très faible dans l'ordre du donné, et qui ne se renforce qu'avec la transformation commune du corps et de l'âme au fur et à mesure que la raison étend sa puissance.³ »

Enfin, on peut tenir le même raisonnement à propos de trois points qui sont évoqués sans être complètement développés par Pierre-François Moreau : les blocages qui découlent de la relation du langage et de la mémoire ; la réduction des singularités impliquée par sa capacité à généraliser ; la production d'expressions insensées comme « cercle carré ». Les mots permettent une mise en mémoire des images corporelles qui pérennise et intensifie l'effet d'obscurcissement des idées inadéquates qui leur correspondent, mais cette mise

1. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 309.

2. *Éthique* V, 10 : « Aussi longtemps que nous ne sommes pas dominés par des affections qui sont contraires à notre nature, nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre valable pour l'entendement. »

3. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 319.

en mémoire se produit tout autant pour les idées adéquates, ce qui permet à l'entendement, s'il en fait l'effort, de surmonter ces effets négatifs. De même, les mots sont le principal support de la réduction des singularités par l'abstraction et renforcent l'effet d'évidence trompeur du général, toutefois, là encore, l'abstraction et la généralisation sont indispensables à la connaissance scientifique qui ne peut connaître le réel que sous la forme de traits communs et de lois. De même enfin, les mots rendent possible de former des expressions insensées qui renvoient d'un même mouvement à des choses ou à des qualités incompatibles, cependant ces expressions peuvent aussi être utilisées par la raison comme marchepied pour penser les dyades conceptuelles qui peuplent le raisonnement *more geometrico*.

Le langage n'empêche donc en rien la constitution d'un discours philosophique orienté vers la vérité. Il en est du langage comme de la méthode pour penser le vrai et de tous les instruments dont se sert l'homme, il est perfectible¹. Certes, le langage produit et favorise les idées inadéquates, mais il peut tout autant, avec de « grands efforts » il est vrai², nous amener à la vérité. Et il est très significatif, de ce point de vue, de constater que Spinoza invente très peu de termes nouveaux. En dépit de la consistance voire de la résistance de la langue, dont il a une très grande conscience, il ne crée pas, pour édifier sa philosophie, une nouvelle terminologie ; il coule ses thèses dans le moule des mots disponibles, tout en cherchant à en améliorer

1. *Traité de la réforme de l'entendement*, § 31 : « En réalité les hommes ont pu, avec les instruments naturels, venir à bout, bien qu'avec peine et imparfaitement, de certaines besognes très faciles. Les ayant achevées, ils en ont exécuté de plus difficiles avec une peine moindre et plus parfaitement et, allant ainsi par degrés des travaux les plus simples aux instruments, de ces instruments à d'autres travaux et d'autres instruments, par un progrès constant, ils sont parvenus enfin à exécuter tant d'ouvrages et de si difficiles avec très peu de peine. De même l'entendement, avec sa puissance native, se façonne des instruments intellectuels par lesquels il accroît ses forces pour accomplir d'autres œuvres intellectuelles ; de ces dernières il tire d'autres instruments, c'est-à-dire le pouvoir de pousser plus loin sa recherche, et il continue ainsi à progresser jusqu'à ce qu'il soit parvenu au faite de la sagesse. »

2. *Traité de la réforme de l'entendement*, § 88 : « Il est indubitable que les mots, tout de même que l'imagination, peuvent être la cause de multiples et de grandes erreurs, à moins que nous ne fassions un grand effort pour nous garder contre eux. »

et à en préciser les définitions. Loin de n'être que des dangers, les mots sont des tremplins pour la raison : « L'usage forme donc comme un tremplin même pour ceux qui veulent s'en éloigner.¹ »

Du coup, on ne peut plus considérer le langage d'une manière unilatérale ; il apparaît tout aussi capable de tromper, de dévoyer ou de freiner l'entendement que de l'aider à progresser vers les idées adéquates : « En même temps que la critique du langage se trouve ainsi fondée, elle se trouve du même coup limitée, car nous pouvons aussi comprendre que les mécanismes en question ne bloquent pas toute communication, et nous pouvons donc chercher les moyens de les maîtriser.² »

Peut-on aller encore plus loin ? Peut-on repérer chez Spinoza, comme le soutient pour sa part Meschonnic, non pas seulement une valorisation du langage qu'on n'y aurait pas vue jusque-là, mais ce qui serait bel et bien « un exposé parcellaire, fragmentaire, tout en étant souvent présent, de vues générales sur le langage » (p. 153). Quelques arguments, qu'étrangement Meschonnic ne cite pas, vont dans ce sens.

Pierre-François Moreau montre de manière très convaincante que, dans l'*Abrégé de grammaire de la langue hébraïque*, Spinoza s'écarte assez nettement du modèle linguistique dominant au XVII^e siècle. Selon ce modèle, comme on sait, la grammaire se ramènerait à la raison ; il n'y aurait donc au fond qu'une seule grammaire et qu'une seule langue, qu'on pourrait ainsi considérer comme universelles. Cette conception laïcise un motif très ancien. À l'instar de la conception théologique, qui identifiait l'hébreu à la langue divine mère de toutes les langues, elle rend compte de la divergence des langues singulières à partir d'un modèle commun ; simplement, la Raison, comme langue générale abstraite, remplace désormais le modèle fourni par la langue de la Bible.

Or, fait remarquer Pierre-François Moreau, « la méthode de Spinoza le conduit à rompre dans les faits avec une telle visée »³. Que ce soit au niveau de la morphologie du verbe, du genre des noms

1. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 366.

2. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 325.

3. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 341.

d'objets inanimés ou des prépositions et des adverbes, « on ne remonte de l'usage à la régularité que pour retrouver, au noyau le plus intime du régulier, la particularité de la communauté des locuteurs.¹ » Ainsi n'y a-t-il « pas de langue idéale. Les langues naturelles s'installent dans leurs différences »².

Par ailleurs, nous avons vu que les mots sont définis par Spinoza comme des images corporelles, c'est-à-dire articulatoires et sonores, produites collectivement, « appliquées » à d'autres images corporelles, celles-là produites par les relations du corps aux choses, et renvoyant à des idées plus ou moins adéquates de ces choses. Or, Pierre-François Moreau note – et là encore il a raison – que cette conception le distingue nettement de la plupart des théoriciens du langage : « Le mot est donc comme l'image d'une image. Cela suffit pour le distinguer des autres effets imaginatifs. Cela suffit aussi pour distinguer radicalement les thèses de Spinoza de celles de tous les autres théoriciens du langage. Pour ceux-ci, les mots représentent les choses (Vossius et, en partie, Leibniz) ou les idées des choses (Aristote). Pour Spinoza, ils représentent les affections du corps. Ce n'est que par l'intermédiaire de ces affections qu'ils peuvent avoir un rapport avec les choses ou avec les idées.³ »

En faisant des mots, des images corporelles d'images corporelles des choses, et des idées, de simples entités correspondant dans l'esprit à ces images, Spinoza place le corps et sa puissance propre au cœur du schéma de la représentation sémiotique, qui jusque-là était centrée sur l'esprit. Alors que celui-ci était censé avoir accès aux choses grâce à la médiation des signes, c'est maintenant le corps qui, à travers ses affections, a accès à elles, l'esprit n'étant que le corps abordé d'un autre point de vue, et les signes, des signes des affects du corps.

J'ajouterai, pour ma part, que ce primat donné au corps implique trois avancées concernant la théorie du langage, qui ne seront expli-

1. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 342.

2. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 345.

3. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 322.

citées que bien plus tard par Saussure et Benveniste mais qui sont déjà là sous forme latente.

Dans la mesure où Spinoza pose l'unité de la substance et le parallélisme des expressions des attributs, et qu'il fait des mots des images d'images corporelles, il considère l'aspect idéal des signes, ce que nous appelons aujourd'hui le signifié, comme totalement indissociable, de son aspect acoustique et corporel, le signifiant – Saussure les comparera dans son *Cours* aux « deux faces d'une même feuille de papier ».

Par ailleurs, ce rapport entre signifié et signifiant n'est ni un rapport de similitude réelle, ni le produit d'une institution volontaire. L'association entre l'idée du fruit et le mot *pomum* ne se fait pas par un décalque de la chose, mais elle n'est pas non plus une simple convention. Elle est le produit d'une habitude collective, d'un usage qui est incorporé dans chacun des corps des locuteurs d'une langue¹. En rejetant à la fois le cratylisme et le conventionnalisme, Spinoza s'approche ainsi au plus près de ce que Saussure appellera le « radicalement arbitraire », principe qui désigne le fait que les signes sont sans liens de motivation par rapport aux choses, mais qu'ils ne sont pas non plus conventionnels, puisqu'ils associent chacun de manière

1. Augustin Giovannioli le souligne à son tour tout en opposant certainement un peu trop sujet et mode collectif d'énonciation : « La thèse absolument première de Spinoza est celle qui veut que jamais un sujet n'est condition de langage ni cause d'énoncé. Il n'y a pas de sujet mais seulement des modes collectifs d'énonciation, ce qui le conduit à élaborer une théorie de l'usage (usage de la vie, usage de la langue) qui représente la prise en considération des expériences dans le domaine du sens. » *Immanence et finitude chez Spinoza. Étude sur l'idée de constitution dans l'Éthique*, Paris, Kimé, 1999, p. 166. Plus loin, le langage est défini « par l'ensemble des présupposés implicites ou actes de paroles, en cours dans une langue à un moment donné » (p. 167).

forcée, pour chaque communauté linguistique, l'idée d'une chose à un signifiant particulier¹.

Enfin, cette intrication des mots de la langue et des usages sociaux présuppose qu'ils se forment les uns par les autres. Comme le dit Augustin Giovannoni, la langue « se forme avec [le système social], le produit en même temps qu'elle le reproduit et naît de lui, de telle sorte que les entités sociales et linguistiques se confondent très largement »².

Si nous nous tournons maintenant vers la poétique, les avancées sont moins développées mais elles ne sont pas négligeables.

Tout d'abord, les analyses de discours qui constituent l'essentiel du *Traité théologico-politique* montrent, s'il fallait encore le montrer, que, loin d'être autodestructrice, la mise en évidence de l'origine corporelle et collective des mots constitue un outil de première importance lorsqu'il s'agit de critiquer les pouvoirs politiques ou religieux : « En ce qui concerne l'archéologie de la Bible, [...] la nature expérientielle du langage y apparaît beaucoup plus comme une ressource que comme une difficulté.³ »

Pierre-François Moreau fait remarquer, par ailleurs, que, dans les quelques passages du *TTP* où elle se manifeste, la poétique spinozienne ne se définit pas, à la manière usuelle à l'époque, *a priori*, comme analyse rationnelle et prescription des genres, mais comme un relevé des expériences spécifiques de chacun des locuteurs :

1. « Le lien entre ces deux images est arbitraire ; il ne peut subsister malgré cet arbitraire que parce que la consistance collective remplace l'homogénéité biographique. », P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, *op. cit.*, p. 324.

Meschonnic le note également à propos d'une analyse proposée par Giovannoni : « L'exemple du Romain qui a "souvent entendu le mot *pomum*, tandis qu'il voyait le fruit, et ainsi passera d'une pensée à une autre, suivant que l'habitude a en chacune ordonné dans le corps les images des choses", et qui "entend quelque chose qui était constitué avant lui, que d'autres ont prononcé et entendu de façon identique", décrit très bien l'historicité, et même le "radicalement arbitraire" du signe, par la "notion d'habitude", et "sans qu'il y ait une ressemblance entre la pensée du mot et l'image de la chose", sans que ce lien soit "établi par voie de convention". Toute la distinction – nécessaire – entre historicité radicale et le conventionnalisme. » (p. 80)

2. A. Giovannoni *Immanence et finitude chez Spinoza. Étude sur l'idée de constitution dans l'Éthique*, Paris, Kimé, 1999, p. 171.

3. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, *op. cit.*, p. 362.

« Spinoza n'énonce pas une topographie des manières d'écrire : il enregistre plutôt des différences irréductibles dans la manière d'exprimer sa pensée. L'analyse des genres littéraires se fait analyse des genres du discours.¹ » À propos de l'analyse des personnages des prophètes et des apôtres, il note : « Cette distinction ne s'appuie pas sur ce que les apôtres pensent d'eux-mêmes. Elle se fonde bien plutôt sur un critère objectif externe : leur manière d'écrire, qui révèle leur manière de penser.² »

Il est vrai que Pierre-François Moreau affaiblit un peu *son* analyse en glissant, sans se rendre compte du danger, du concept de « manière » à celui de « style » : « On peut distinguer le style du prophète et celui de l'apôtre dans la façon dont ils s'adressent à leurs auditeurs.³ » Mais peu importe ici car cette analyse reste pertinente *quant à son objet*. Elle 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 : « Le prophète parle avec autorité, car il se sent investi d'une mission divine ; l'apôtre parle avec urbanité, car il n'a que la raison naturelle et n'exprime que son avis [...] ce ne sont pas seulement les déclarations même des apôtres dans leur contenu, qui montrent qu'ils s'appuient sur la lumière naturelle et le Révélation : ce sont aussi leur façon de parler et leur manière d'enseigner.⁴ »

Ainsi, la conclusion que Pierre-François Moreau tire de cette préoccupation spinozienne pour les manières discursives me semble-t-elle tout à fait remarquable. À travers le vocabulaire herméneutique et structuraliste de son époque, il montre que celui-ci s'est approché d'une véritable « poétique de la société »⁵ : « On pourrait voir là l'esquisse d'une herméneutique de la vie sociale. Remarquons d'ailleurs que ce que Spinoza analyse ainsi, c'est bien une structure du discours et non pas une particularité de l'homme qui le tient.⁶ »

1. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 356.

2. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 356.

3. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 356-57. Ce que n'a pas manqué, bien entendu, de lui reprocher Meschonnic (p. 127).

4. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 356-57.

5. Sur ce concept, voir P. Michon, *Fragments d'inconnu*, op. cit., p. 205 sq.

6. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 357.

Obstacles à une théorie rythmique du langage

Ces avancées sont loin d'être négligeables, on le voit : elles sont assez diversifiées ; elles anticipent certaines positions qui ne seront mises au jour et développées que bien plus tard. Mais elles n'en restent pas moins pour la plupart implicites, voire virtuelles, et ne constituent pas en tout cas un corpus théorique qui permettrait de produire une idée claire, distincte et adéquate du langage.

Lorsque Spinoza explicite ce qu'il pense du langage, il en reste, en dépit là aussi d'une certaine originalité, à une conception au fond assez traditionnelle. Il subordonne en effet la théorie du langage – et c'est la raison principale pour laquelle elle n'apparaît pas en tant que telle – à la théorie de l'imagination et de la pensée, de l'image et de l'idée¹. Lorsque nous rencontrons les choses qui sont dans l'étendue (une flamme), notre corps se modifie (la brûlure sur la peau et aussi la trace dans le cerveau). Spinoza appelle cette modification une « image » de la chose. Cette image corporelle peut être rappelée indépendamment de la chose, chaque fois que la disposition de notre corps réactive la trace cérébrale. Cet enchaînement imaginaire peut être provoqué soit par une activité du corps qui remet les esprits animaux en mesure de réactiver cette trace, soit par l'association automatique des images². Du côté de la pensée maintenant, il existe une idée de cette image corporelle de la chose. Mais cette idée, dans la mesure où nous la produisons à partir de nos rencontres aléatoires avec cette chose, est encore inadéquate. Elle n'est pas fautive en tant que telle (nous avons bien été brûlés), mais seulement en tant que

1. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 377.

2. *Pensées métaphysiques*, 1.1 : « Comme imaginer n'est rien d'autre que sentir les traces laissées dans le cerveau par le mouvement des esprits, excité lui-même dans les sens par les objets, une telle sensation ne peut être qu'une affirmation confuse. »

nous la prenons pour une représentation exacte de la flamme. Seule une pensée qui surmontera l'aspect aléatoire de l'observation à partir des notions générales de l'espace, du mouvement, des causes de la chaleur, bref de la physique, pourra atteindre une idée adéquate de la flamme.

Comme on le voit, le circuit qui mène de la chose à l'idée adéquate de cette chose, en passant par l'image corporelle et l'idée inadéquate de cette image, n'implique en aucune façon le langage. Rien dans cette théorie des relations entre corps, images et idées ne vient faire intervenir, au moins en tant que condition initiale, les signes ou l'activité langagière elle-même. Tout se passe comme si le corps et la pensée avaient affaire – ou devraient avoir affaire – au monde sans avoir recours au langage.

Lorsque les mots rentrent dans ce circuit, ce n'est qu'à titre de condition secondaire et d'une manière massivement négative, comme une perturbation de ce qui devrait être la norme. Les mots sont en effet des mouvements purement corporels. Ils sont eux aussi des « images » nées dans le corps à l'occasion de rencontres avec d'autres corps. En tant que phénomènes corporels, ils appartiennent ainsi à l'étendue et ne participent pas de la pensée¹. Ils font partie de ce que Spinoza appelle « l'imagination », ce qui signifie que leur production est soumise au régime aléatoire des rencontres entre les corps et leur récollection à celui des formes associatives de la mémoire qui est, elle aussi, corporelle².

Lorsque de telles rencontres se répètent, les mots sont « appliqués » à ces autres images corporelles, elles aussi désordonnées, qui naissent de nos rapports avec les choses³. Bien entendu, en vertu de

1. *Éthique*, II, 49, sc. : « L'essence des mots et des images est constituée seulement de mouvements corporels, qui n'enveloppent pas du tout le concept de la pensée. »

2. *Traité de la réforme de l'entendement*, § 88 : « Comme les mots sont une partie de l'imagination, nous forgeons de nombreux concepts dans la mesure où les mots se composent dans la mémoire de façon désordonnée (*vage*) en vertu de quelques dispositions du corps, il ne faut pas douter que les mots, ainsi que l'imagination, puissent être cause de beaucoup d'erreurs grossières, si nous ne nous tenons fort en garde contre eux. »

3. *Pensées métaphysiques*, § 1 : « La cause qui fait que ces modes de penser [par lesquels nous imaginons les choses] sont pris pour des idées de choses est qu'ils

l'unité de la substance et de la stricte concordance qui régit les flux de l'étendue et de la pensée, leurs idées sont parallèlement, par le même mouvement, « appliquées » aux idées de ces dernières.

Ces « applications » constituent des associations arbitraires devenues des habitudes à la fois individuelles et collectives. Comme l'affirmait déjà saint Augustin, c'est parce que lorsque nous étions enfants nos parents ou nos proches nous ont fréquemment énoncés les mots de notre langue et simultanément indiqué ou montré les objets auxquels ils réfèrent, que nous les associons et que nous pouvons, en remplaçant les seconds par les premiers, les évoquer sans qu'il soit nécessaire qu'ils soient présents¹. Or, cette genèse collective des mots fait qu'à la différence des autres images qui sont propres à chaque corps, les mots et leurs associations avec les images corporelles sont formés « selon la fantaisie et la compréhension de la foule (*ad libitum et captum vulgi*) » – autrement dit, par des esprits généralement peu éclairés – « si bien qu'ils ne sont que des signes des choses telles qu'elles sont dans l'imagination, et non pas telles qu'elles sont dans l'entendement »².

Globalement le langage reste ainsi considéré par Spinoza, de manière traditionnelle, sinon comme un obstacle du moins comme un outil peu adapté à la connaissance de l'être, à la pensée et à sa communication.

Tout d'abord, d'un point de vue génétique, dans la mesure où ils naissent dans le corps et relèvent de l'imagination, les mots – ou pour être plus précis les idées qui leur correspondent dans la pensée – introduisent dans celle-ci de nombreuses distorsions en faisant passer

proviennent et naissent des idées de choses assez immédiatement pour être très aisément confondus avec elles à moins de l'attention la plus diligente ; c'est pourquoi *on leur a appliqué des noms (unde etiam nomina ipsis imposuerunt)* comme pour désigner des êtres situés au dehors de notre esprit et on a appelé ces Êtres, ou plutôt ces Non-Êtres, Êtres de raison. » C'est moi qui souligne.

1. *Éthique*, II, 18, sc. : « De la pensée du mot *pomum*, un Romain tombera aussitôt dans la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé, ni rien de commun avec lui, sinon que le Corps de cet homme a souvent été affecté par les deux, c'est-à-dire que cet homme a souvent entendu le mot *pomum* alors qu'il voyait ce fruit. »

2. *Traité de la réforme de l'entendement*, § 89.

des idées inadéquates, contreparties idéelles d'images corporelles et collectives formées de manière aléatoire et sans réflexion, pour des idées adéquates¹.

Par ailleurs, la dimension collective de la langue implique un aspect arbitraire, au sens de guidé par le seul désir (*ad libitum vulgi*) et donc d'irrationnel. Par exemple, nous disons « fini » et « infini », « matériel » et « immatériel », mais dans tous ces cas, la notion la plus importante est exprimée par un terme négatif, comme si elle n'était que la négation de son opposé. Ici la langue suggère qu'il serait plus naturel et plus pensable d'être fini que d'être infini, ou encore d'être matériel que d'être immatériel².

À cela s'ajoutent des défauts fonctionnels. Dans la mesure où l'exercice du langage lui-même nous habitue à substituer, sans que nous ayons l'impression d'y rien perdre, de simples mots (*i.e.* des images corporelles collectives et les idées qui leur correspondent) aux choses et donc à leurs idées, il a tendance, de par sa nature sémiotique même, à laisser se développer voire à intensifier les effets imaginatifs des rencontres aléatoires entre les corps et de l'association sans règle dans la mémoire³. Autrement dit, comme il nous habitue à confondre les mots et les choses, il favorise les erreurs

1. *Traité de la réforme de l'entendement*, § 88 : « Comme les mots sont une partie de l'imagination, nous forgeons de nombreux concepts dans la mesure où les mots se composent dans la mémoire de façon désordonnée (*vage*) en vertu de quelques dispositions du corps, il ne faut pas douter que les mots, ainsi que l'imagination, puissent être cause de beaucoup d'erreurs grossières, si nous ne nous tenons fort en garde contre eux. »

2. *Traité de la réforme de l'entendement*, § 89 : « Vérité évidente si l'on considère que la plupart des choses qui sont seulement dans l'entendement ont reçu des noms négatifs, comme immatériel, infini, etc., et beaucoup d'autres idées qui, quoique réellement affirmatives, sont exprimées sous une forme négative, telle qu'incrédé, indépendant, infini, immortel, et cela parce que nous imaginons beaucoup plus facilement les contraires de ces idées, et que ces contraires, se présentant les premiers aux premiers hommes, ont usurpé les noms affirmatifs. Il y a beaucoup de choses que nous affirmons et que nous nions parce que telle est la nature des mots, et non pas la nature des choses. »

3. *Éthique*, II, 18, sc. : « Par là nous comprenons clairement pour quelle raison l'Esprit, de la pensée d'une chose, tombe aussitôt dans la pensée d'une autre chose qui n'a aucune ressemblance avec la première [...] suivant l'ordre que l'habitude a, pour chacun, mis dans son corps entre les images des choses. »

de l'esprit, dont beaucoup proviennent précisément de ce que l'on « ne distingue pas le nom de la chose elle-même – *quia nomen a re ipsa non distinguit* »¹.

De plus, sa plurivocité fait que le langage représente mal la pensée et qu'il est à l'origine de malentendus incessants. Il arrive souvent que deux êtres humains, qui pensent en fait la même chose, s'engagent dans un controverse, uniquement parce qu'ils mettent des noms différents sur une ou plusieurs choses, ou bien parce que l'un des deux a fait ce que nous appelons aujourd'hui un lapsus en mettant un nom à la place d'un autre². Le langage entrave ici clairement « la puissance native de l'entendement ».

Enfin, dans la mesure où il est le vecteur principal du processus de généralisation conceptuelle, le langage permet de condenser en un mot une série nombreuse voire infinie d'êtres singuliers, mais il le fait au prix de l'effacement de leurs différences et de la conscience qu'ils sont les seuls réels au sens strict. Les mots nous aident alors à forger des idées générales, mais – et Spinoza reprend ici la leçon nominaliste – cette capacité même entraîne souvent le sentiment erroné que ces idées sont pleinement réelles³.

1. *Traité de la réforme de l'entendement*, § 58, n. 23.

2. *Éthique*, II, 18, sc. : « La plupart des erreurs consistent seulement en ceci que nous n'appliquons pas correctement les noms aux choses. [...] tout comme je n'ai pu croire que se trompait celui que, récemment, j'ai entendu crier que sa maison s'était envolée dans la poule du voisin, parce que sa pensée me semblait assez claire. Et c'est de là que naissent la plupart des controverses, à savoir de ce que les hommes n'expliquent pas correctement leur pensée, ou bien qu'ils interprètent mal la pensée d'autrui. »

3. *Éthique*, II, 40, sc. : « Les termes dit *Transcendants*, comme *État*, *Chose*, quelque chose [...] naissent de ce que le Corps humain, puisqu'il est limité, n'est capable de former en soi de manière distincte qu'un nombre précis d'images à la fois ; si ce nombre est dépassé, ces images commenceront à se confondre [...] Et, quand les images dans le corps se confondent entièrement, l'Esprit aussi imaginera tous les corps confusément sans aucune distinction, et les embrassera pour ainsi dire sous un même attribut, à savoir sous l'attribut de l'État, de la Chose, etc. [...] ces termes signifient des idées confuses au plus haut degré [...] c'est de semblables causes que sont nées les notions qu'on appelle *Universelles*, comme l'Homme, le Cheval, le Chien, etc., à savoir, parce que dans le Corps humain se forment tellement d'images à la fois, par ex. d'hommes, qu'elles dépassent la force d'imaginer. »

La plupart du temps le langage trahit donc la présentation de la chose à la pensée et de la pensée à elle-même ou à autrui, et c'est pourquoi il est de très mauvaise méthode de partir de lui : « Je ne m'étonne cependant pas que les philosophes attachés au mot et à la grammaire (*philosophos verbales sive grammaticales*) soient tombés dans des erreurs semblables ; car ils jugent des choses par les noms et non des noms par les choses.¹ » Comme le souligne Pierre-François Moreau, cette critique certes lancée contre les abus des scolastiques présuppose malgré tout une triple opposition : entre les choses et les mots qui, du coup, semblent manquer de poids ontologique ; entre la méthode qui part des choses et celle, nécessairement fautive, qui part des mots ; bref, entre une philosophie qui accorde le primat aux choses et une philosophie qui l'accorde au langage².

Tout se passe comme si le langage à la fois manquait d'être et manquait l'être ; comme si, également, il était le support indispensable de la pensée mais qu'il l'entravait et la trahissait en permanence : « Ancrage dans l'imaginaire, donc dans l'inadéquat, méconnaissance du singulier, autonomie illusoire et génératrice d'illusions : autant de raisons qui font que la défiance à l'égard du langage paraît être le commencement de la sagesse.³ »

En fin de compte, en dépit de sa critique des universaux, Spinoza semble, au moins en ce qui concerne le langage, beaucoup plus près de la conception réaliste que de celle des *nominales*. Certes, on l'a vu, il ne rejette pas complètement le langage et il le considère avant tout comme un outil que l'on peut améliorer. Mais il ne rompt pas non plus avec la tradition qui remonte à Platon et qui considère que celui-ci, avec ses ambiguïtés, sa plurivocité fondamentale, est un obstacle difficile à surmonter aussi bien à la pure présence de l'être à la pensée qu'à la pure présence de la pensée à elle-même.

1. *Pensées métaphysiques*, § 1.

2. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 307.

3. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 307.

Limites d'une approche rythmique de la pensée

En ce qui concerne maintenant les analyses portant sur la langue et l'écriture spinoziennes, il me semble que les exemples fournis par Meschonnic montrent de manière toute à fait convaincante que Spinoza a bien écrit en latin comme n'importe quel auteur de valeur écrit dans la langue qu'il a choisie pour s'exprimer, c'est-à-dire non pas de manière purement instrumentale et intellectuelle mais en y faisant passer ses affects et en l'actualisant de manière créative. En ce sens *pragmatique*, il existe bien une « poétique de Spinoza », un « écrire Spinoza », un ensemble de caractéristiques de son écriture qui lui donne sa spécificité et lui assure sa puissance signifiante, sa « subjectivité ». On peut également reconnaître avec lui que, d'une manière générale, le discours philosophique n'échappe pas à la matérialité du langage et qu'il comporte tout un ensemble de marques signifiantes dont la systématité rythmique lui donne sa force pragmatique et subjectivante. On peut enfin lui donner raison lorsqu'il affirme qu'une bonne partie de cette force disparaît dans les traductions qui se limitent le plus souvent à rendre le signifié, l'énoncé, sans tenir compte des jeux d'association sur les phonèmes, des séries prosodiques, des attaques de phrase ou de chapitre, qui constituent une sémantique sérielle débordant largement le « sens ».

Mais c'est à peu près tout ce que l'on peut tirer de ces analyses. Elles n'offrent guère de possibilités d'être plus précis et de mettre au jour la « poétique de la pensée » propre à Spinoza – cela pour tout un ensemble de raisons.

Tout d'abord, bien qu'il ne cesse de rappeler qu'il ne faut pas séparer entre signifié et signifiant : « Il n'y a ici pas plus le raisonnement, ou la pensée, ou la logique d'un côté, que le rythme, la prosodie de l'autre, mais une seule et même démarche d'affect-concept. » (p. 293), Meschonnic ne fait souvent qu'inverser la dé-

marche unilatérale qu'il rejette chez les autres. De même que les philosophes ne prêtent aucune attention aux manières de fluer de la signifiante, de même il déploie ses analyses sans beaucoup d'égards pour le sens, les énoncés et la logique des arguments avancés. Sa vision n'est alors pas moins incomplète que celle de ses adversaires.

Il cite, par exemple, *De l'amendement de l'intellect* § 76 : « Deinde cum in natura dentur multa, quorum *differentia* adeo est exigua, ut *ferè* intellectum *effugiat*, tum *facile* (si abstracte concipiuntur) potest contingere, ut *confundamur* – Ensuite, comme dans la Nature il y a beaucoup de choses dont la différence est si mince qu'elle échappe presque à l'intellect, alors il peut aisément arriver (si elles sont conçues abstraitement) qu'elles soient confondues. » Mais son commentaire ne dit strictement rien du sens ; il se limite à montrer un effet de renforcement prosodique : « Où le problème n'est pas de traduire, mais d'entendre le continu qui *affecte* la série *differentia* – *ferè* (presque) – *effugiat* (fuit, échappe à) – *facile* – *confundamur* (nous confondons). » (p. 275) Pourtant, on aurait bien aimé savoir ce que ces rapprochements sonores peuvent impliquer du point de vue conceptuel.

De même, Meschonnic relève que, dans la cinquième partie de *l'Éthique*, certains appariements de signifiants reviennent « comme le rapport de semi-inclusion entre *Dei* (génitif de *Deus*) et *Idea*, cinq fois : *ad Dei ideam referantur, Idea Dei, In Deo tamen datur necessario idea, idea Dei.* » (p. 286) Plus loin, il note que Spinoza opère « cinq fois le rapprochement du sujet et de Dieu, par *sui, et Dei* » (p. 286) Mais, tous ces commentaires sont développés sans jamais être mis en rapport avec la signification des énoncés concernés. Une fois de plus, Meschonnic se contente d'une déclaration générale : « Rapprochements de consonance ni aléatoires ni anodins, ils font littéralement partie du sens des mots, ils signifient, au sens où les mots sont ici intégralement des signifiants. » (p. 287) On n'en saura pas plus.

Deuxième problème : la méthode d'interprétation qui est suggérée reste le plus souvent à un niveau extrêmement général qui ne permet pas d'identifier les *manières* qui seraient propres à Spinoza. Sauf dans quelques cas, dont nous allons voir qu'ils ne nous apprennent pas grand-chose ou sont fort contestables, Meschonnic se limite à des déclarations programmatiques, fort belles par ailleurs : « Il y a

à voir le rythme du sens de ce discours [L'*Éthique*], le rapport de la prosodie au sémantique. Dans les propositions surtout, qui sont souvent brèves comme des aphorismes, les homophonies – les rimes – relient et renforcent les éléments de la démonstration, qui finissent par construire un leitmotiv. Une paronomase. Avec des superlatifs prosodiques : les couplages consonantiques, marqueurs d'intensité sémantique. C'est par là que se fait un passage en continu d'une rhétorique à une poétique de la pensée : ces marques font partie de la force des mots. » (p. 280)

On pourrait penser qu'en examinant l'écriture de Spinoza et les différentes marques rythmiques qui la caractérise, on pourrait descendre jusqu'aux affects qui sont à la racine de sa pensée ou au contraire remonter des affects jusqu'aux concepts qui en prendraient une force et un sens nouveaux. Mais, mis à part un commentaire sur le fait que Spinoza associe, sous l'égide de la double acception biblique du terme « connaître », affect du savoir et affect corporel (p. 99), Meschonnic ne donne aucun exemple d'affect-concept spécifiquement spinozien.

Troisième problème : lorsque Meschonnic se risque à donner des interprétations, ses analyses ont un pouvoir heuristique très faible. La mise en évidence du sens d'une série signifiante ou d'un jeu sur les positions s'appuie la plupart du temps sur un sens déjà identifié grâce au seul jeu des énoncés.

Meschonnic cite et traduit, par exemple, *De l'amendement de l'intellect*, § 25 : « *Nostram naturam, quam cupimus perficere, exacte nosse, et simul tantum de rerum natura, quantum sit necesse* – Notre nature, que nous désirons parfaire, la connaître exactement, et en même temps, seulement autant que, de la nature des choses, il est nécessaire. » Mais, outre que sa traduction est presque incompréhensible, son commentaire ne fait que reprendre des associations sans enjeux ou déjà bien connues par ailleurs : « Les couplages solidarisent *nôtre* et *nature* (avec en plus le signal récurrent du signifiant *Lucrece, De rerum natura*), *désir* et *parfaire*, *connaître* et *nécessité*. » (p. 274-75)

De même, il soutient que dans la V^e partie de l'*Éthique*, « treize fois sur dix-sept, *igitur* entre en consonance avec des passifs dans un

entour immédiat » (p. 284). Ces échos feraient d'*igitur* « un mot-valeur du système. Un mot poétique – au sens de la poétique : pas une fanfreluche, mais un mot fort. » (p. 284) À quoi, il faudrait ajouter que Spinoza ferait « un emploi massif de passifs, absent autant de Bacon que de Descartes », emploi qui serait « un fait de discours, la marque d'un système de discours. » (p. 285) Or, lorsque Meschonnic dévoile la signification de ce « fait de discours » si remarquable, on apprend qu'il montre tout simplement un fait bien connu : l'accession de l'individu (ou de Spinoza lui-même) à la connaissance adéquate et à l'activité libre doit (ou a dû) passer nécessairement par une période de connaissance inadéquate et de passivité qu'il doit (ou a dû) surmonter : « Je dirais que ces passifs grammaticaux sont des actifs de l'immanence, l'activité d'un sujet qui dit *je* dès le premier mot de la préface : *Transeo*, “je passe”. Cette inversion du rapport d'apparence entre passivité et activité pouvant se lire comme l'écriture même de l'activité de connaissance, un signifiant du rapport du sujet à la Substance. » (p. 285)

Une fois de plus la signifiante a été établie à partir des signifiés, le sens de l'énonciation à partir de celui des énoncés. Ce cercle vicieux explique pourquoi on a souvent le sentiment d'avoir affaire à des pétitions de principes : comme nous savons que l'affect est un concept important chez Spinoza, nous pouvons chercher où il apparaît ; or, le mot affect est placé en tête du *TTP* : « *Le Traité politique* commence sur : “*Affectûs, quibus conflictamur, concipiunt Philosophi veluti vitia, in quae homines suâ culpâ labuntur.*” Spinoza commence par *Affectus*, ce qui est donc par là à la fois conceptuellement et rythmiquement le mot fort. [...] Je proposerais : “Les Affects, par quoi nous sommes en conflit, les Philosophes les conçoivent comme des vices, où les hommes par leur propre faute tombent”. » (p. 112) Conclusion ? le concept d'affect est important...

Quatrième problème : le seul exemple donné d'une interprétation qui conjugue signifiante et signification, énonciation et énoncé, rythme affectuel et rythme conceptuel, est assez contestable.

Il s'agit de la proposition 30 (*Éthique* 5) : « *Mens nostra, quatenus se, et Corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse, et per Deum concipi* – Notre esprit, en tant qu'il se connaît lui, et le Corps sous

l'aspect de l'éternité, il a de Dieu une connaissance nécessairement, et il sait que lui en Dieu est, et par Dieu est conçu. »

Meschonnic commente : « Le fait remarquable ici tient simplement dans les quatre mots *se in Deo esse*. Car ils réalisent une figure qui est tout Spinoza, qui ramasse toute l'Éthique, et ne le dit pas mais le montre. [...] C'est que le sujet, *Mens nostra*, représenté par *se* dans la proposition infinitive, est inclus, comme élément de signifiante dans *esse*, avec le sens fort du verbe *être*, exister, qu'il a chez Spinoza, et tous deux énoncent que le sujet est en Dieu, mais en tant que signifiants ils incluent, entre eux, *in Deo*. Aussi la signifiante inverse le signifié. Elle montre que *c'est Dieu qui est dans le sujet*, un sujet qui *est*, au sens plein, d'exister. » (p. 295)

Plus loin : « Dans *Se in Deo esse*, dans ces quatre signifiants, tient toute l'implication réciproque, la *concatenatio* du sujet et de l'objet, de la subjectivation maximale du monde, *Natura*, et de l'objectivation maximale de la pensée. Toute l'Éthique, comme pensée dans la nature et nature de la pensée. » (p. 296)

Or, tout d'abord, du point de vue prosodique et rythmique, le phénomène observé est moins tranché qu'il n'y paraît. Si dans le syntagme « *se in Deo esse* » deux *se* entourent *Deo*, ce syntagme est parcouru par une subtile variation vocalique (/e/ /i/ /e/ /ε/ /e/) qui relie et met tous les mots sur le même plan.

Ensuite, du point de vue du sens, s'il est tout à fait possible de dire, que pour Spinoza toutes les manières participent de la substance dont elles ne sont que des expressions, et qu'à la fois elles enveloppent toutes en elles l'infini qu'elles expriment, cette trouvaille rythmique ne fait que confirmer ce que Deleuze, que Meschonnic ne cite pas, a montré depuis fort longtemps, on l'a vu plus haut.

Enfin, il me semble que Meschonnic fait fausse route en tirant cette logique si particulière de l'expression et de l'enveloppement du côté d'une « participation », d'une « fusion » ou encore d'une « absorption », c'est-à-dire d'une problématique mystique dont on a également vu qu'elle est tout à fait étrangère au projet spinozien.

Selon lui, en effet, l'Éthique décrirait « la fusion [...] avec un objet absolu » et celle-ci permettrait au sujet de devenir « infini » (p. 279). À travers sa manière géométrique elle-même, « où le rap-

port entre l'intelligence et le monde annule l'opposition entre objet et sujet, et paraît ne plus laisser que l'objet », le sujet « tendrait à, et s'étendrait jusqu'à, s'absorber dans et absorber Dieu ou la Nature. » (p. 279)

Meschonnic glisse ici sans même s'en rendre compte de l'affirmation de l'existence d'une logique d'entrelacs qui reste strictement rationnelle à une logique qui tente de surmonter le dualisme par une expérience existentielle et donc par une sortie de la raison. C'est pourquoi, il conclut sur une jolie métaphore mais qui est un contresens évident : « L'immanence mange la transcendance. » (p. 279) Ailleurs, il dit aussi : « Comme [le langage Spinoza] est une poétique en acte, il est une éthique en acte, une éthique en acte de langage. Il est sujet et il fait du sujet. Il fait de Dieu un acte du sujet. » (p. 74) Mais pour Spinoza, le sujet ne peut pas être identifié à « l'immanence » et Dieu ou la Nature n'est pas non plus une « transcendance ». Par ailleurs, on ne voit pas comment une manière finie pourrait absorber la substance nécessairement infinie dont elle n'est qu'une expression. C'est Jousse, bon catholique, qui parlera, mais bien plus tard, de « manducation de la parole ». Enfin, Dieu n'est évidemment pas pour Spinoza un « acte du sujet » sauf à comprendre cette expression sur un mode verbal, c'est-à-dire comme indiquant qu'il « acte » le sujet.

On pourrait d'ailleurs opposer à cet exemple une autre formule de Spinoza qui inverse très précisément l'ordre que Meschonnic trouve si significatif et place le *es/se* clairement *au sein* de Dieu, en le coupant d'ailleurs en deux comme si le soi était à la fois encerclé par Dieu et toujours orienté vers Lui : « *Deum es/se unum*¹. » Inversion qui, là encore, donne raison à Deleuze : la rythmique de Spinoza figure et performe la logique anti-dualiste de l'expression.

Cinquième et dernier problème : les analyses effectuées par Meschonnic ne montrent évidemment en aucune manière que Spinoza aurait lui-même conçu une théorie poétique fondée sur le rythme. Il reconnaît d'ailleurs que Spinoza, qui, dans le *Traité théologico-politique*, mentionne avec respect Ibn Ezra – le fondateur de la critique biblique et de la grammaire de l'hébreu –, déprécie en même

1. *Cogitata metaphysica* II, 2, « De l'unité de Dieu ».

temps sa connaissance de la langue hébraïque. Alors qu'Ibn Ezra est peut-être « le seul auteur du judaïsme médiéval à avoir donné une importance majeure au rythme dans le discours : “tout commentaire qui n'est pas un commentaire sur des accents, tu n'en voudras pas et tu ne l'écouteras pas” » (p. 190), Spinoza rejette l'autorité des accents et reprend à son compte la critique chrétienne des massorètes. En dehors de son intérêt pour le discours et les manières d'y avancer, Spinoza a la poétique qui correspond à sa théorie du langage : une poétique dualiste qui considère les accents comme des expressions des émotions

Les théories rythmiques de la pensée et du sujet comme artefacts

Venons-en aux deux dernières thèses concernant pour l'une le rapport entre la pensée, le langage et le corps, pour l'autre le sujet.

Tout d'abord, il faudrait reconnaître dans l'écriture spinozienne elle-même, en dépit du dualisme impliqué par la théorie du langage qui y est explicitement professée, une manière de faire place à une relation permanente et interactive entre la pensée, le langage et le corps, c'est-à-dire à une interaction permanente entre les organisations de leurs mouvements respectifs. Certes, cette interaction ne serait jamais thématisée mais elle serait active à la fois dans son ontologie, son épistémologie et sa critique du discours.

Cette pratique ferait, par ailleurs, toute sa place au sujet. Ce que l'on trouverait chez Spinoza, dans son écriture même, ce serait non pas un abandon du sujet mais bien au contraire l'affirmation nouvelle d'un sujet proche de celui que des artistes comme Baudelaire ou Mallarmé évoqueront plus tard. L'interaction de la pensée, du corps et du langage serait responsable de l'apparition d'un système de marques, d'un « rythme », qui constituerait finalement une « forme-sujet » dotée d'un potentiel de réactualisation infini.

Ces deux thèses nous allons le voir ne sont pas sans mérites propres, mais on est bien obligé de reconnaître qu'elles reposent, *en ce qui concerne Spinoza*, sur une base factuelle encore plus contestable que la thèse concernant la présence chez celui-ci d'une théorie du langage rythmique. Alors que Meschonnic considérait cette thèse comme *implicite* et s'exprimant par des transformations du modèle sémiotique dispersées mais significatives, il voit celles-là comme simplement *présentes de manière pragmatique dans l'écriture spinozienne* et donc sans aucune expression qui pourrait témoigner que Spinoza aurait pu en avoir conscience. Creusant encore plus profon-

dément dans les textes, il affirme pouvoir atteindre ainsi à des contenus intégralement non signifiés : le niveau le plus profond de la signifiante globale du discours.

Cette approche, comme toutes celles qui pratiquent le déchiffrement d'un inconscient, soulève un certain nombre d'interrogations. La première porte sur sa réalisation effective. On a vu que les analyses concrètes de l'écriture spinozienne proposées par Meschonnic ne permettent pas d'identifier clairement et distinctement un faciès poétique global et spécifique, qui serait celui de Spinoza, et se contentent le plus souvent de mettre au jour des phénomènes généraux, valables pour n'importe quel auteur.

La deuxième concerne sa portée spécifique. À supposer qu'elle existe, cette présence d'une poétique mettant en interaction pensée, langage, corps, et produisant un effet de sujet, n'est pas du tout propre à Spinoza ni même à des auteurs anti-dualistes. Dans la mesure où elle relève du fonctionnement de l'écriture dans toute œuvre philosophique de qualité, on pourrait l'attribuer aussi bien à des textes de Descartes ou de Platon. On devrait alors reconnaître qu'il est possible de mobiliser toutes les ressources du langage et du corps, de produire ainsi une forme-sujet infiniment partageable, tout en construisant des théories dualistes aux antipodes de telles réalités.

La troisième concerne la validité d'une opération de mise au jour d'une théorie qui ne serait pas simplement impliquée indirectement par l'organisation signifiée du texte et susceptible d'être reconstituée à partir d'un certain nombre d'indices explicites, mais seulement présente dans l'obscurité insondable contenue par toute œuvre de valeur et qui constituerait en elle une réserve infinie de sens. Pour Meschonnic, le fait que l'on puisse repérer dans les textes spinoziens la présence pragmatique d'une poétique, c'est-à-dire d'un système de signifiante spécifique, suffirait pour affirmer que Spinoza, tout en ne le sachant pas lui-même, aurait déjà posé, sinon *implicitement* du moins *virtuellement*, les bases d'une théorie rythmique de la pensée et du sujet, que l'analyste contemporain serait, lui, tout à fait en droit de faire surgir en l'*actualisant*. Mais, comme celui-ci ne repose alors sur aucun indice explicite pour mener sa reconstitution, il est bien difficile de savoir si les phénomènes qu'il reconstruit appartiennent réellement à Spinoza ou ne sont que des projections de

préoccupations qui lui sont propres. Et de fait, on a plus l'impression d'assister à l'élaboration de théories de la pensée et du sujet qui manquaient encore à la poétique de Meschonnic qu'à une véritable lecture de Spinoza.

À ces difficultés méthodologiques s'ajoute une difficulté théorique de fond. L'une et l'autre de ces thèses impliquent de considérer le langage comme un principe à la fois éminent et médiateur – ce que Meschonnic appelle le « primat du langage » –, c'est-à-dire en fait comme un *troisième attribut divin*, qui formerait avec les deux autres un triangle dont il occuperait le sommet. Or, on est en droit de rester sceptique quant à la présence chez Spinoza d'un attribut supplémentaire.

L'ensemble de ces raisons pratiques et théoriques rend les thèses meschonniciennes sur la pensée et le sujet assez peu convaincantes – au moins lorsqu'il les attribue à Spinoza. Tout ce que l'on peut dire en ce qui concerne ce dernier, c'est que l'une et l'autre sont *applicables* à son discours mais qu'il n'est pas possible d'inférer de la possibilité d'une telle application la présence dans ce discours d'une théorie rythmique de la pensée et du sujet. Il y a toutes les chances que ce que l'analyste croit percevoir ne soit en réalité qu'un simple artefact de l'approche qu'il vient d'employer et qu'il prenne un simple effet de sa lecture pour la chose elle-même.

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 christianisme¹, 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 lan-

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 chez Spinoza*, Paris, Aubier, 1971.

gage 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.

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 élé-

ments 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-même¹. 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

1. H. Meschonnic, *Le Signe et le Poème*, Paris, Gallimard, 1975.

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, conçue 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 constitueraient 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 relie, chez lui et seulement chez lui, affects et concepts. Il n'en fournit pas non plus concernant l'homorhythmie 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 inaugure 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 ?

Voilà pour Spinoza. Qu'en est-il de Leibniz que Meschonnic, on se le rappelle, considère comme un anti-Spinoza, qui n'aurait rien apporté à la théorie rythmique du langage ? Il semble bien que cette vision soit tout aussi exagérée et que la pensée de Leibniz sur ces questions ne soit 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 hasard¹. 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 convention². 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

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 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. »

2. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 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. »

leur fait mettre les sons en harmonie avec les affects et les mouvements de l'esprit.¹ »

Cette notion d'harmonie est encore très vague 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 »² et de « la merveilleuse variété de ses opérations »³. 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

1. *Brevis designatio meditationum de originibus gentium, ductis potissimum ex indicio linguarum*, 1710.

2. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 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. »

3. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 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. »

un obstacle, son optimisme de la pluralité dans l'esprit de la Pentecôte, la joie provoquée par la multiplicité conçue comme richesse »¹.

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 mnémotique et communicationnel et se plaint que les mots masquent la vérité, que leur obscurité et leur désordre répandent « *a mist before our eyes* »², Leibniz rétorque deux choses : d'une part, comme Spinoza, que le langage « sert encore à l'homme à raisonner à part soi »³, 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* – ; de l'autre, 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 com-

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

2. *Essai sur l'entendement humain*, III, IX, § 21 : « [Les mots] servent, pour le moins, de médiateur entre l'entendement et la vérité que l'entendement désire contempler et appréhender, au point qu'il n'est pas rare que leur obscurité et leur confusion diffusent un brouillard devant les yeux et trompent l'entendement, comme le *medium* à travers lequel passent les objets visibles. »

3. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 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. »

plet et ne prennent vraiment consistance qu'à travers les rapprochements opérés par les commentateurs. Comme chez son prédécesseur, ces idées nouvelles sont encadrées 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 tôt¹ – et il conservera toute sa vie² – 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, Hobbes et Berkeley. 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 langage³. 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.⁴ »

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

2. Pour les œuvres de la maturité, on verra par exemple les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1703), III, V, « Des noms des substances ».

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

4. C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, op. cit., p. 38.

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.¹ » 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.² » 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 aristotélicien, 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, 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

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

2. C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 43.

avec eux ont employé la lettre *R* pour signifier un mouvement violent et un bruit tel que celui de cette lettre.¹ » 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 lève-lend père.² » 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.³ »

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

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, III, II, § 1 : « Cela paraît dans *ῥέω*, 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 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. »

2. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 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*, *λύω* (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. »

3. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, III, II, § 1. Leibniz s'inspire, il est vrai, en partie du *Cratyle* (426bc, 427a).

comme un simple *calcul* semblable à ceux de l'arithmétique¹. 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 calcul². 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-Royal³. 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 babélique⁴. Leibniz

1. *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 !" »

2. *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 infailible pourvu qu'on y apportât la même exactitude qu'à chiffrer, et les erreurs ne seraient que des erreurs de calcul. »

3. Descartes évoque l'idée d'une langue de la raison, extrapolée de la mathématique universelle, dans une lettre à Mersenne du 20 novembre 1629 : « Cette pensée de réformer la grammaire, ou plutôt d'en faire une nouvelle qui se puisse apprendre en cinq ou six heures, et laquelle on puisse rendre commune pour toutes les langues, ne laisserait pas d'être une invention utile au public, si tous les hommes se voulaient accorder à la mettre en usage [...] Au reste, je trouve qu'on pourrait ajouter à ceci une invention, tant pour composer les mots primitifs de cette langue, que pour leurs caractères ; en sorte qu'elle pourrait être enseignée en fort peu de temps, et ce par le moyen de l'ordre, c'est-à-dire, établissant un ordre entre toutes les pensées qui peuvent entrer en l'esprit humain, de même qu'il y en a un naturellement établi entre les nombres. » *Descartes. Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1953, p. 914.

4. Il y a, il est vrai, un débat parmi les spécialistes sur la question de savoir si le projet de caractéristique reprend à son compte celui de retrouver la langue adamique (*Natur-Sprache* de Jacob Böhme) ou, au contraire, s'en éloigne résolument. Après avoir réexaminé les textes concernés, Virginie Pektas conclut à une « indissociabilité » tout en soulignant le rejet final des idées de Böhme et leur remplacement

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, tout au moins pour ce qui nous concerne ici, 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.

par une doctrine plus adaptée au système déjà en place : « Les diverses tentatives de Leibniz pour bâtir sur les langues naturelles une langue philosophique ou pour les remplacer par une manière de calcul sont indissociables de ses réflexions sur la langue adamique et de sa conception en général du langage naturel, mais ils en sont également l'horizon. [...] Certes Leibniz pose l'hypothèse d'une langue primigène. Mais dans la perspective leibnizienne, à savoir l'augmentation de la connaissance en vue de la félicité humaine, le retour à un langage adamique a tout du mirage. » V. Pektas, « Langue naturelle – langue universelle. La *Natur-Sprache* bohémienne et la réflexion leibnizienne sur le langage », D. Berlioz & F. Nef (dir.), *Leibniz et les puissances du langage*, Paris, Vrin, 2005, p. 52-53.

Deuxième volute

À la fin du XVII^e siècle, on voit se dessiner une ontologie et une épistémologie radicalement nouvelles, qui mettent l'accent à la fois 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 ; celui de Leibniz est encore embryonnaire et grevé par de fortes contradictions.

Dans la conclusion de *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze fait une remarque qui éclaire en partie ces difficultés. Comparant leurs usages du concept d'expression, il 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” »¹. Ainsi, d'une manière qui apparente cette conception au dualisme platonicien, une certaine obscurité ou confusion s'introduit immanquablement dans l'expression : « Le terme supérieur, en raison de son unité, exprime *plus distinctement* ce que l'autre exprime *moins distinctement* dans sa multitude.² » 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

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

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

idées dont la distinction est toujours proportionnellement inverse au nombre de choses qu'elles expriment¹.

Mais, note 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) »². 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.³ » 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 »⁴. L'essentiel

1. *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. »

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

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

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

est pour lui de « séparer le domaine des signes, toujours équivoques, et celui des expressions dont la règle absolue doit être l'univocité »¹. Les différents types de signes (signes indicatifs de la perception naturelle, signes impératifs de la loi morale, signes impératifs 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 fond expressif dont ils émergent : « 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.² »

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.³ »

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 – relèverait 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

1. *Lettre à Arnauld*, citée p. 307.

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

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

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.¹ »

Toutefois, cette différence n'indiquerait aucune supériorité d'un des deux penseurs sur l'autre : tous les deux aborderaient en réalité l'expression par un côté différent, l'éclairant de sa lumière propre. Certes, l'égalité de l'exprimé et de l'expression convient mieux, d'un point de vue théorique, à une critique radicale du dualisme, que leur hiérarchisation, ce qui paraît donner raison à Spinoza ; mais l'équivocité, de son côté, correspond mieux 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.

L'analyse du chiasme théorique par lequel Deleuze conclut son étude éclaire ainsi en partie les difficultés rencontrées par Spinoza et Leibniz dans l'établissement d'une anthropologie rythmique, mais elle a le défaut de se déployer en englobant le langage au sein d'une problématique extrêmement vaste, « l'expression », fortement marquée par la spéculation métaphysique. Nous atteignons ici l'une des limites de l'approche deleuzienne qui, d'une manière finalement assez traditionnelle, se coule dans le lit des pensées qu'il étudie et privilégie une philosophie de la nature aux dépens de la philosophie du langage.

C'est pourquoi, il nous faut, tout en conservant l'idée très juste d'une configuration chiasmique des philosophies spinozienne et leibnizienne, nous départir de toute lecture interne et redonner au langage la position théorique qu'il exige. Le chiasme expressif apparaît dès lors de la manière suivante : par son souci d'épuration et d'univocité, Spinoza se place clairement du côté de la grammaire et de la logique de Port-Royal et prolonge la vision classique, alors que Leibniz, par la prise en compte de l'équivocité et de l'association, se

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

projette déjà dans une conception baroque du signe tout à fait nouvelle, *mais* – et il faut insister sur ce *mais* – c’est ce dernier qui cherche une langue universelle, alors que Spinoza a déjà renoncé à un tel projet.

Autrement dit, le passage de ce que l’on pourrait appeler une conception classique à une nouvelle conception baroque du langage et des signes, de l’arbitraire comme convention à l’arbitraire radical, de la réduction à la prise en compte de l’équivocité, de la domination de la logique sur la théorie du langage à la mise en place d’une théorie autonome, du discontinu de la signification au continu de la signification, du mètre au *rhuthmos*, tout cela se fait de manière inverse, mais dans les deux cas tout aussi incomplète, 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.

Cette conclusion précise un peu ce que l’analyse deleuzienne laissait dans le flou mais elle n’est pas encore tout à fait satisfaisante. Ce chiasme ontologique se développe en effet lui-même *sur le fond* d’une série d’entrecroisements anthropologiques que l’on pourrait présenter pour simplifier de la manière suivante. 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 dynamisme¹, 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

1. 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.

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 XVII^e siècle sont avant tout 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 – et c'est ce que ne peut pas voir Deleuze du point de vue où il se place – ce qui est une force du point de vue d'une critique des philosophies dominantes de l'époque comporte aussi des 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 cœur des discussions qui s'étendront sur l'ensemble du siècle suivant jusqu'à Humboldt compris, voire au-delà.

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 XVII^e siècle n'avait pas réussi à résoudre : l'impossibilité de la connaissance des manières ou des monades dans leur singularité ; la surestimation de l'intuition et la disqualification 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.

Troisième partie

Radicalisation de la raison rythmologique

Le rythme d'un siècle à l'autre

Le XVIII^e siècle est entièrement traversé par des questions rythmologiques. Il hérite des réflexions ontologiques et épistémologiques de Leibniz et, d'une manière beaucoup plus indirecte, de celles de Spinoza, mais surtout il bénéficie des progrès réalisés en mathématique, en physique, en astronomie et dans les sciences du vivant, ainsi qu'en histoire, dans la connaissance des langues, en géographie et en anthropologie. Je me limiterai ici à Diderot qui joue dans cette transformation un rôle déterminant. Grâce à sa fonction de directeur de l'*Encyclopédie*, celui-ci dispose d'une information exceptionnelle, qui va lui permettre d'intégrer des considérations allant de l'ontologie et de la cosmologie à la théorie politique, en passant par l'épistémologie et des considérations sur la technique. Mais Diderot est également, et ce n'est pas moins important pour le propos de cet essai, un dramaturge, un romancier et un critique d'art. À la refonte matérialiste des éléments rythmologiques élaborés au cours du siècle précédent, il ajoute une réflexion entièrement nouvelle sur les rythmes de la poésie, du roman, du théâtre, de la musique, de la peinture et de l'architecture, ouvrant ainsi la voie vers une anthropologie historique et langagière que le XVII^e siècle n'avait pas développée.

Avant d'entrer dans l'immense œuvre diderotienne, il me faut dire toutefois quelques mots des âpres et abondantes discussions concernant les relations de Diderot à ses deux prédécesseurs. On verra que la question du rythme n'y est jamais abordée directement mais qu'elle y est partout présente.

Jusqu'aux années 1960, les affinités entre Diderot et Leibniz ont semblé quasiment évidentes. Mais, à la suite d'un article retentissant

d'Yvon Belaval¹, de plus en plus de commentateurs ont considéré qu'il s'agissait de ressemblances en réalité assez superficielles².

Très attaché à la rigueur philologique, Belaval rappelait, tout d'abord, les principaux éléments qui peuvent justifier l'impression d'une proximité des deux esprits encyclopédiques. Passons-les rapidement en revue ; non seulement ils montrent la compréhension commune de Diderot au début des années 1960, mais ils indiquent quelques pistes rythmologiques qui ne sont pas sans intérêt. Ils nous serviront également d'introduction à une œuvre très touffue : « L'impression générale, remarque-t-il, est que, chez Diderot, l'intérêt à Leibniz se dessine vers 1748-1749.³ » En 1760, dans une lettre à Sophie Volland, il présente son prédécesseur comme « le fondateur de l'optimisme, aussi grand poète que profond philosophe »⁴. L'article « LEIBNITZIANISME » de l'*Encyclopédie* (1765)⁵ reprend pour l'essentiel Fontenelle et Brucker, mais Diderot y fait quelques remarques favorables concernant la *Monadologie* : de l'enchaînement des perceptions et du principe des indiscernables, résulte que la monade est « une espèce de miroir représentatif de tous les êtres et de tous les phénomènes », idée « que les petits esprits prendront pour une vision », et qui est pourtant « celle d'un homme de génie »⁶.

Puis, note Belaval, les allusions jusque-là encore relativement distantes, semblent laisser la place à l'expression d'un attrait de plus en plus marqué : « En 1770 – le *Rêve* est déjà en chantier – les *Principes philosophiques sur la matière et sur le mouvement* abondent en formules qu'on pourrait croire dictées par Leibniz. La matière n'est pas homogène ; elle consiste en molécules dont chacune est indivi-

1. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976.

2. C'est l'idée qui anime encore aujourd'hui Michel Delon : « Voltaire irrité et Diderot séduit », *Magazine littéraire*, n° 416, janvier 2003, p. 39-43 ; Colas Duflo parle, quant à lui, comme Belaval, de l'influence d'un leibnizianisme diffus au XVIII^e siècle, cf. C. Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Champion, 2013, p. 162-171.

3. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 251.

4. Cité par Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 254.

5. Les articles de l'*Encyclopédie* seront cités soit dans l'édition Versini des *Œuvres* de Diderot, soit à partir du texte original que l'on trouve en ligne sur le site : <http://portail.atilf.fr/encyclopedie/> mais dont je moderniserai l'orthographe.

6. Cité par Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 253.

duée à la fois par sa qualité spécifique (d'eau, de feu, etc.), "une qualité propre de sa nature", une force intime "immuable, éternelle... un *nisus* qui ne cesse jamais", et par la force variable, que les autres molécules exercent sur elle, car "un atome remue le monde" comme il en est remué. Ainsi "rien n'est en repos absolu", le repos absolu est un concept abstrait, il n'existe pas dans la nature. Tout est force, et la "quantité de force" demeure constante.¹ »

Certes, Diderot amende en partie la cosmologie leibnizienne à partir de ce que la physique, la chimie et la biologie nouvelles lui ont appris : « Il faut distinguer trois sortes de forces : 1) la gravitation, 2) la force propre à la nature intime de la molécule (c'est-à-dire la force chimique), 3) la force mécanique. Avec cette distinction des trois forces on n'a plus affaire à Leibniz qui, en homme du XVII^e siècle, ne reconnaît encore que la force mécanique.² » Mais, par ailleurs, « le texte de Diderot évoque le principe des indiscernables, l'*appetitus* ou tendance qui anime éternellement la monade, la liaison de l'univers, la négation du repos absolu, la conservation de la force vive.³ »

En 1773-74, dans la *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, Diderot emploie de nouveau un ton très chaleureux à l'égard de Leibniz, dont il loue le génie, même dans ses erreurs : « Je vois plus de tête dans l'*Harmonie préétablie*⁴ de Leibniz, ou dans son *Optimisme*⁵ que dans tous les ouvrages des théologiens du monde, que dans les plus grandes découvertes soit en géométrie, soit en mécanique, soit en astronomie. » (I, 835)⁶

Finalement, les *Éléments de Physiologie* (1774-1780) viennent parachever cette évolution. Belaval y note la convergence sur la

1. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 256.

2. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 256.

3. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 257.

4. Le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* et la *Monadologie* ?

5. Les *Essais de Théodicée* ?

6. Toutes les références aux textes de Diderot seront faites dans l'édition par Laurent Versini des *Œuvres*, Paris, Laffont, Bouquin, 1994. Le chiffre en romain indique le numéro du tome, le chiffre qui suit, la page.

durée et l'étendue – qui est aussi, notons-le, une convergence sur le primat théorique de l'action et du rythme : « Voici plus surprenant. D'abord, une définition de la durée et de l'étendue en nature, qu'on croirait inspirer par la correspondance avec Clarke : "Durée, succession d'actions. Étendue, coexistence d'action simultanée."¹ » Puis, il souligne que Diderot « comme s'il avait lu l'avant-propos des *Nouveaux Essais*, accepte enfin la thèse de l'inconscient psychique devant laquelle il avait tant hésité : "Je suis porté à croire que tout ce que nous avons vu, connu, aperçu, entendu [...] tout cela existe en nous en notre insu."² »

Reste que tous ces rapprochements semblent, lorsqu'on les scrute de près, assez superficiels.

Bizarrement, Belaval ne cite pas les points qui opposent le plus clairement Diderot à Leibniz, comme la foi religieuse, l'affirmation de l'existence d'un Dieu créateur, la finalité de la Création, l'anthropologie chrétienne. Pourtant, Joseph Moreau le faisait remarquer il y a déjà bien longtemps, l'*impetus* initial de Leibniz, et celui qui le fera penser toute sa vie, lui est donné par son désir de lutter contre le danger que représente à ses yeux pour la religion le mécanisme et déjà le matérialisme tel qu'il s'exprimerait chez Hobbes³. Pour lui, il existe certes des lois naturelles mais celles-ci ne sont pas suffisantes pour rendre compte du réel, qui possède un soubassement spirituel caché. La religion prend le pas sur la science : « Sa philosophie naît d'une réaction de la conscience religieuse à l'égard du mécanisme scientifique ; elle n'en conteste pas la valeur sur le plan de l'explication proprement scientifique ; mais elle s'attache à montrer que la physique mécaniste ne saisit point l'absolu, qu'elle n'atteint pas les dernières raisons des choses, qu'elle se subordonne nécessairement à une métaphysique de l'esprit, seule capable de lui apporter la justifi-

1. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 261.

2. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 261.

3. Même si les termes « matérialisme » et « matérialiste » n'apparaissent dans aucun texte de Hobbes. Selon Olivier Bloch, l'inventeur de l'adjectif « *materialist* » serait Henry More dans ses *Divine Dialogues* de 1668, qui l'aurait appliqué pour la première fois précisément à Hobbes. Voir O. Bloch, « Sur les premières apparitions du mot matérialisme », *Raison présente*, n° 47, juillet-septembre 1978, p. 3-16. Sur Hobbes lui-même, voir O. Bloch, « A propos du matérialisme de Hobbes », *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, p. 21-35.

cation de ses principes. Par là, non seulement il désarme ceux qui voudraient utiliser la physique mécaniste pour saper la croyance religieuse, mais il oblige la science en faveur de la foi.¹ » Or, Diderot soutient une position opposée sur chacun de ces points. La foi et la science s'excluent l'une l'autre et il n'y a pas de principes extérieurs à la réalité matérielle, qui commanderaient celle-ci en sous-main.

Belaval laisse de côté ces aspects, qu'il considère comme évidents, pour s'intéresser uniquement aux points qui semblent les rapprocher. Il commence par émettre de sérieux doutes quant au caractère réellement leibnizien des idées exposées dans *Les Principes philosophiques* (1770) : « Qu'on ne se trompe pas à cette apparence. Il n'y a ici de commun entre les deux philosophes que la négation du repos absolu – et rien n'assure que Diderot s'inspire de Leibniz – et, peut-être, le principe des indiscernables : *peut-être* seulement, car l'hétérogénéité de la matière ne signifie ici rien d'autre que la diversité des substances chimiques. Justement, la force chimique est d'un autre ordre que l'*appetitus* de la monade. Qu'un atome remue le monde et en soit remué, cela est partout : des Stoïciens à Descartes. Et Diderot ne parle pas de la force vive leibnizienne. Au total, ce n'est pas à Leibniz, c'est plutôt à Rouelle qu'il convient de se rapporter.² »

Sa conclusion est semblable en ce qui concerne l'autre grand texte de l'époque, le *Rêve de d'Alembert*, écrit entre 1769 et 1772³. Là aussi, les commentateurs sont allés trop vite et ont établi des rapprochements sur des bases peu solides.

La « force vive » qui y est de nouveau alléguée a moins à voir avec la force mécanique ou avec la force métaphysique auxquelles pensait Leibniz qu'avec les forces chimique et d'attraction que Leibniz ne connaissait pas : « Au début, Diderot fait une analogie de la force vive ou morte à la sensibilité vive ou morte : mais d'où tient-on que cette force vive soit celle de Leibniz ? Tout indique, au contraire, – si l'on se souvient de la lettre à Duclos d'octobre 1765 et des *Prin-*

1. J. Moreau, *L'univers leibnizien*, (1^{re} éd. 1956), Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1987, p. 12.

2. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 257.

3. Laurent Versini place aujourd'hui sa rédaction entièrement en 1769. Cf. *Œuvres*, I, p. 609.

cipes philosophiques de 1770 – que la force morte n’est rien d’autre que la force potentielle encore en équilibre, tandis que la force vive désigne la force chimique ou motrice. Il ne s’agit donc pas, comme chez Leibniz, de la force de la Mécanique classique, considérée sous l’aspect phénoménal où on la traduisait par la formule mv^2 , et moins encore en son essence métaphysique où elle définissait la substance. Par conséquent, lorsque Diderot écrit, à la même page : “Le transport d’un corps d’un lieu dans un autre n’est pas le mouvement, ce n’en est que l’effet”, il ne pense pas à Leibniz – pour qui le mouvement local, à la cartésienne, est l’effet apparent d’un processus caché –, il pense à Hobbes dont il a hérité la notion de *nisus* qu’il réinterprète à travers Rouelle. D’un mot, on ne retrouve pas dans le *Rêve* la Mécanique sur laquelle s’appuie, chez Leibniz, l’explication du monde et la philosophie de la nature.¹ »

De même, on trouve bien dans *Le Rêve* l’affirmation que « tout se tient dans la nature » et que « celui qui suppose un nouveau phénomène ou ramène un instant passé, recrée un nouveau monde » (I, 615)², mais « cette liaison par action et par réaction n’est pas associée à l’entr’expression des monades, mieux même elle conduit, au contraire à prétendre : “Il n’y a qu’un seul grand individu, c’est le tout.” (I, 636-637) »³.

De même encore, Diderot reprend les principes leibniziens des indiscernables et du dynamisme universel : « Dans cet immense océan de matière, pas une molécule qui ressemble à une molécule, pas une molécule qui se ressemble à elle-même un instant : *Rerum novus nascitur ordo*, voilà son inscription éternelle... » (I, 635 ; même idée I, 619) Mais, contrairement à son prédécesseur, il en conclut qu’il n’y a pas d’essences distinctes et donc pas d’individus – qu’ils soient collectifs ou singuliers – à l’exception, on vient de le voir, du tout de l’univers lui-même⁴.

Comme Leibniz, Diderot récuse au nom d’un certain évolutionnisme l’application du mécanisme cartésien aux animaux et la notion

1. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 257.

2. Cité part Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 257.

3. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 258.

4. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 258.

d'animal-machine, mais leur évolutionnisme est assez différent. Des deux côtés, on tient pour « impossible qu'il y ait un vide dans la chaîne » des êtres (I, 636) et on déclare que les espèces se succèdent. Mais l'évolutionnisme leibnizien a pour fondement, d'une part, la théorie de l'emboîtement des germes, que Diderot récuse au nom de la génération spontanée, d'autre part, la combinaison des possibles dans l'entendement divin. En conséquence, conclut Belaval, « toute évolution est prédéterminée, *contenue dans* un état antérieur, *déduite* de la pure rationalité des possibles en soi ; or, cette rationalité métaphysique n'existe pas pour Diderot ». Celui-ci fait au contraire du jeu de dés le paradigme des « synthèses imprévisibles, sans finalité, souvent monstrueuses, que forment l'action du milieu et l'accident dans la procréation »¹.

Enfin, si l'on se tourne du côté de l'anthropologie, Leibniz comme Diderot rejette le dualisme cartésien mais il lui oppose la dualité unitaire de la forme et de la matière aristotéliennes : l'étendue n'est qu'un phénomène, l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps ne porte que sur des apparences : « Il y a loin, note Belaval, de cette inclination vers le monisme au monisme décidé qui est professé dans le *Rêve*.² » Diderot ne partage avec Leibniz, et encore, que la psychologie des tendances, le rapport de la mémoire à la conscience de soi, l'idée d'une perception inconsciente et le refus d'admettre que notre volonté décide sans cause.

Tout compte fait, on retrouverait donc chez Diderot un certain nombre d'idées leibniziennes ou tout au moins de « coloration leibnizienne » : « La théorie intellectualiste du Beau, du Vrai, du Bien transformée, le principe des indiscernables, les perceptions et la mémoire inconsciente, l'enchaînement des perceptions qui suppriment le libre arbitre, l'évolutionnisme, l'interaction des molécules sensibles dans la nécessité du tout – voilà la coloration leibnizienne.³ » Mais, d'une manière générale, les commentateurs jugeraient trop souvent ces idées à l'aune de catégories binaires qui tisse-

1. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 258.

2. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 259.

3. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 263.

raient un filet aux mailles beaucoup trop larges pour être efficace : « Les commentateurs de Diderot, surtout quand ils abordent sa philosophie de la nature, en font souvent remarquer l'allure leibnizienne. Ils expriment cette remarque par quelques mots en *isme* – monisme, dynamisme, hylozoïsme, vitalisme – qu'il suffit d'ailleurs d'inverser – dualisme, mécanisme, spiritualisme... –, pour reconnaître, en thèse et antithèse, les deux types d'esprit qui commandent l'histoire de la pensée : Héraclite et Parménide, Aristote et Platon, Leibniz et Descartes, Hegel et Kant. De ce point de vue, Diderot et Leibniz appartiennent assurément au même type.¹ » Diderot ne partagerait donc avec Leibniz que des thématiques très générales, qui seraient communes à bien d'autres philosophes : « [On] s'exagère l'influence supposée de Leibniz. Elle invite à y rapporter des thèmes généraux – trop généraux – qu'on retrouverait chez d'autres philosophes.² » Au mieux, il hériterait d'un leibnizianisme diffus au XVIII^e siècle : « Diderot n'est pas un leibnizien [...] On a plutôt l'impression d'avoir affaire à une influence indirecte, diffuse, confuse.³ »

D'une manière étrange, mais l'un n'est peut-être pas sans rapports avec l'autre, la relation entre Diderot et Spinoza semble avoir connu un destin exactement inverse. Jusqu'au milieu du XX^e siècle, Diderot a semblé très éloigné de Spinoza. Les commentateurs s'arrêtaient en effet à ses déclarations les plus sonores, au mieux au reproche de développer ce que d'Alembert appelait un « système abstrait », c'est-à-dire construit de manière purement conceptuelle et sans recours à l'expérience⁴.

Et il est vrai que les textes allant dans ce sens ne manquent pas⁵. Dans *La Promenade du sceptique* – écrite en 1747 mais publiée seulement en 1830 –, Diderot rejette explicitement la dualité des

1. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 244.

2. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 261.

3. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 263.

4. Comme on le verra plus bas, Diderot partage sur ce point l'opinion exprimée par d'Alembert dans l'article « SYSTÈME » de *L'Encyclopédie*.

5. Pour une revue des préjugés anti-spinozistes et des contresens exprimés dans *L'Encyclopédie*, J. Lagrée, « Spinoza dans l'Encyclopédie », in M. Walther, *Spinoza entre Lumière et Romantisme*, Fontenay, Les cahiers de Fontenay, n° 36-38, 1985, p. 187-198.

attributs qu'il présente, de manière polémique, fausse et du reste assez inconséquente¹, comme une dualité substantielle². De même, l'article « SPINOZA » de l'*Encyclopédie* contient des attaques extrêmement virulentes contre la philosophie spinozienne. Celle-ci serait pleine de « noires ténèbres » et l'on n'y découvrirait qu'« une suite d'abysses », « un abus des termes la plupart pris à contresens, un amas d'équivoques trompeuses, une nuée de contradictions palpables ». Ses partisans y sont ridiculisés, traités d'ignorants et d'esprit crédules³. Sur le modèle de ce qu'avait fait Bayle quelques

1. Quelques lignes plus haut, il vient en effet de présenter tout à fait correctement la position spinoziste : « Vous faites partie de son être ; si il est en vous, vous êtes en lui. Sa substance est unique, immense, universelle ; elle seule est : le reste n'en est que des modes. » (I, 115).

2. Telle est la position caricaturale exposée par Oribaze, le représentant du spinozisme : « S'il n'y avait jamais eu que des êtres matériels, il n'y aurait jamais eu d'êtres intelligents ; car ou les êtres intelligents se seraient donnés l'existence, ou il l'aurait reçue des êtres matériels ; s'ils s'étaient donné l'existence, ils auraient agi avant que d'exister ; s'ils l'avaient reçue de la matière, ils en seraient des effets, et dès lors je les verrais réduits à la qualité des modes. [...] S'il n'y avait jamais eu que des êtres intelligents, il n'y aurait jamais eu d'êtres matériels, car toutes les facultés d'un esprit se réduisent à penser et à vouloir. Or, ne concevant nullement que la pensée et la volonté puissent agir sur les êtres créés, et moins encore sur le néant, je puis supposer qu'il n'en est rien, du moins jusqu'à ce que Philoxène m'ait démontré le contraire. L'être intelligent, selon lui, n'est point un mode de l'être corporel. Selon moi, il n'y a aucune raison de croire que l'être corporel soit un effet de l'être intelligent. Il s'ensuit donc de son aveu et de mon raisonnement, que l'être intelligent et l'être corporel sont éternels, *que ces deux substances composent l'univers, et que l'univers est Dieu.* » (I, 115, c'est moi qui souligne).

3. « Cet autre écrit est sa morale, où donnant carrière à ses méditations philosophiques, il plongeait son lecteur dans le sein de l'athéisme. C'est principalement à ce monstre de hardiesse, qu'il doit le grand nom qu'il s'est fait parmi les incrédules de nos jours. Il n'est pas vrai que ses sectateurs soient en grand nombre. Très peu de personnes sont soupçonnées d'adhérer à sa doctrine, et parmi ceux que l'on en soupçonne, il y en a peu qui l'aient étudiée, et entre ceux-ci il y en a peu qui l'aient comprise, et qui soient capables d'en tracer le vrai plan, et de développer le fil de ses principes. Les plus sincères avouent que Spinoza est incompréhensible, que sa philosophie sur tout est pour eux une énigme perpétuelle, et qu'enfin s'ils se rangent de son parti, c'est qu'il nie avec intrépidité ce qu'eux-mêmes avaient un penchant secret à ne pas croire. »

années auparavant, le spinozisme est présenté comme un athéisme¹, c'est-à-dire au XVIII^e siècle une philosophie non seulement irréligieuse mais sans morale. De même, encore, dans l'article « LIBERTÉ », Diderot traite le spinozisme d'« infamie monstrueuse » qui « défigure sans ressource tout le genre humain »².

Toutefois, à partir des années 1920 et surtout après la Seconde Guerre mondiale, des commentateurs de plus en plus nombreux ont souligné la forte coloration spinoziste de certaines des idées défendues par Diderot³. Regardant les textes de plus près, on s'est aperçu que les critiques les plus biaisées ou outrancières n'étaient pas de son fait⁴, qu'elles pouvaient souvent s'expliquer par la connaissance indirecte ou très superficielle des textes que l'on avait au XVIII^e siècle, mais aussi qu'elles reflétaient une prudence à l'égard des pouvoirs politiques et religieux, absolument nécessaire à l'époque, et que l'on devait souvent les lire comme des litotes voire des anti-phrases. Il fallait donc dépasser les déclarations tonitruantes, tenir

1. « Il a été un athée de système, et d'une méthode toute nouvelle, quoique le fond de sa doctrine lui fût commun avec plusieurs autres philosophes anciens et modernes, européens et orientaux. ».

2. « La ruine de la liberté renverse avec elle tout ordre et toute police, confond le vice et la vertu, autorise toute infamie monstrueuse, éteint toute pudeur et tout remords, dégrade et défigure sans ressource tout le genre humain. Une doctrine si énorme ne doit point être examinée à l'école mais punie par les magistrats. ».

3. P. Hermand, *Les idées morales de Diderot*, Paris, PUF, 1923, réimpr. Georg Holms, 1972 ; P. Vernière, « Le spinozisme et l'*Encyclopédie* », *RHLF*, 1951, p. 347-358 ; M. W. Wartofsky, « Diderot and the Development of Materialist Monism », *Diderot Studies II*, Syracuse, Syracuse University Press, 1952 ; P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, 2 vol. ; J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, 1962, p. 120-121 ; L. Crowther, « Diderot, Spinoza, and the Question of Virtue », *MHRA Working Papers in the Humanities*, n° 2, 2007, p. 11-18 ; P. Quintili, « Entre Spinoza et Diderot. Le seuil du dévoiement de l'athéisme » in A. Staquet, *Athéisme voilé aux Temps modernes*, colloque 2012 ; J.-P. Jouary, *Diderot, la vie sans Dieu. Introduction à sa philosophie matérialiste*, Paris, Livre de Poche, 2013.

4. Contrairement à ce qui est parfois affirmé, Diderot ne semble pas être l'auteur de l'article « SPINOZA ». C'est en tout cas l'avis de Laurent Versini dans les *Œuvres* (I, 484, n. 1). De même l'attribution à Diderot de l'article « LIBERTE » a-t-elle, elle aussi, été contestée.

compte des formes d'expression ironiques, obliques ou déguisées¹, et analyser le système des renvois croisés et parfois labyrinthiques par lequel les Encyclopédistes avaient l'habitude de déjouer la censure.

On a aussi fait remarquer que ces attaques très violentes n'empêchaient pas l'article « ATHÉISME » de faire de Spinoza un « athée vertueux », tout en rappelant que nombre de chrétiens sont plein de vices², et l'article « SPINOZA » de résumer assez exactement la position ontologique spinozienne, tout en affirmant la rejeter³. Qu'elles ne détournaient pas non plus Diderot d'inclure, dans l'article « SPINO-

1. Comme par exemple dans l'article « CHAOS », où Diderot semble accorder la première place à la doctrine de la Création biblique, mais profite de sa critique des autres points de vue cosmologiques antiques et modernes pour les exposer en détail : « Cette physique de Moïse qui nous représente la sagesse éternelle, réglant la nature et la fonction de chaque chose par autant de volontés et de commandements exprès ; cette physique, qui n'a recours à des lois générales, constantes, et uniformes, que pour entretenir le monde dans son premier état, et non pour le former, vaut bien sans doute les imaginations systématiques, soit des matérialistes anciens, qui font naître l'Univers du mouvement fortuit des atomes, soit des physiciens modernes, qui tirent tous les êtres d'une matière homogène agitée en tout sens. Ces derniers ne font pas attention, qu'attribuer au choc impétueux d'un mouvement aveugle la formation de tous les êtres particuliers, et cette harmonie si parfaite qui les tient dépendants les uns des autres dans leurs fonctions, c'est dérober à Dieu la plus grande gloire qui puisse lui revenir de la fabrique de l'Univers, pour en favoriser une cause, qui sans se connaître et sans avoir idée de ce qu'elle fait, produit néanmoins les ouvrages les plus beaux et les plus réguliers : c'est retomber en quelque façon dans les absurdités d'un Straton et d'un Spinoza. Voyez STRATONISME et SPINOZISME. »

2. « Pour en revenir à Spinoza, tout le monde convient qu'il avait des mœurs, qu'il fut sobre, modéré, pacifique, désintéressé, même généreux ; son cœur n'était taché d'aucun de ces vices qui déshonorent. Cela est étrange. » Même remarque pour Hobbes dans sa traduction de *l'Essai sur le mérite et la vertu* de Shaftesbury (1745).

3. « Mais avant d'en faire sentir le ridicule, il est bon de l'exposé. Spinoza soutient 1°. Qu'une substance ne peut produire une autre substance ; 2°. Que rien ne peut être créé de rien, parce que ce serait une contradiction manifeste que Dieu travaillât sur le néant, qu'il tirât l'être du non-être, la lumière des ténèbres, la vie de la mort ; 3°. Qu'il n'y a qu'une seule substance, parce qu'on ne peut appeler substance que ce qui est éternel, indépendant de toute cause supérieure, que ce qui existe par soi-même et nécessairement. Or toutes ces qualités ne conviennent qu'à Dieu, donc il n'y a d'autres substances dans l'univers que Dieu seul. »

ZISTE »¹, son propre matérialisme dans la catégorie des « spinozismes modernes » qui, « du reste », c'est-à-dire pour le reste², suivent « l'ancien spinozisme dans toutes ses conséquences ». Et que l'on pouvait, pour cette raison, estimer que Diderot avait été « spinoziste jusqu'à la fin »³. On a comparé le passage du *Rêve de d'Alembert* où Diderot affirme qu'« il n'y a plus qu'une substance dans l'univers, dans l'homme, dans l'animal », à la conclusion encore plus clairement spinoziste de La Mettrie dans *L'Homme-Machine* : « Concluons donc hardiment que l'Homme est une machine, et qu'il n'y a dans tout l'univers qu'une seule substance diversement modifiée. »⁴ On s'est penché sur l'article « JORDANUS BRUNUS (Philosophie de) » où Diderot rapproche implicitement la philosophie de Spinoza et son matérialisme athée, en rattachant la philosophie spinozienne de la substance unique au naturalisme italien, à l'impiété scandaleuse de Bruno et de Vanini ou encore à l'hétérodoxie patente de Tommaso Campanella⁵.

1. « SPINOZISTE : Sectateur de la philosophie de Spinoza. Il ne faut pas confondre les *spinozistes* anciens avec les *spinozistes* modernes. Le principe général de ceux-ci, c'est que la matière est sensible, ce qu'ils démontrent par le développement de l'œuf, corps inerte, qui par le seul instrument de la chaleur graduée passe à l'état d'être sentant et vivant, et par l'accroissement de tout animal qui dans son principe n'est qu'un point, et qui par l'assimilation nutritive des plantes, en un mot, de toutes les substances qui servent à la nutrition, devient un grand corps sentant et vivant dans un grand espace. De là ils concluent qu'il n'y a que de la matière, et qu'elle suffit pour tout expliquer ; du reste ils suivent l'ancien spinozisme dans toutes ses conséquences. » (I, 484)

2. A l'exception donc de l'idée de « la sensibilité de la matière ».

3. J.-P. Jouary, *Diderot, la vie sans Dieu, op. cit.*, p. 102.

4. C. Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Champion, 2013, p. 220, n. 40.

5. P. Quintili, « Entre Spinoza et Diderot. Le seuil du dévoilement de l'athéisme », *op. cit.* Dans l'article « JORDANUS BRUNUS », Diderot résume en effet la doctrine de Bruno en ces termes : « La substance ne change point ; elle est immortelle, sans augmentation, sans décroissement, sans corruption. Tout en émane et s'y résout. [...] La matière est dans un flux perpétuel, et ce qui est un corps aujourd'hui, ne l'est pas demain. Puisque la substance est impérissable, on ne meurt point ; on passe, on circule, ainsi que Pythagore l'a conçu. Le composé n'est point, à parler exactement, la substance. L'âme est un point autour duquel les atomes s'assemblent dans la naissance, s'accumulent pendant un certain tems de la vie, et se séparent ensuite jusqu'à la mort, où l'atome central devient libre. »

Petit à petit s'est ainsi produit un changement complet d'appréciation et l'on a commencé à penser que les critiques lancées par Diderot à Spinoza cachaient en réalité une véritable convergence ontologique¹, épistémologique², éthique³ et politique⁴ et que, loin de s'opposer à son prédécesseur, Diderot participait de la reprise des thèses spinoziennes qui aurait irrigué la partie la plus radicale des Lumières⁵.

1. M. W. Wartofsky, « Diderot and the Development of Materialist Monism », *op. cit.* ; P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, *op. cit.* ; F. Pépin, « La nature naturante et les puissances de la matière, ou comment penser l'immanence totale à partir de la chimie ? », *Dix-huitième siècle*, n° 45, 2013, p. 131-148.

2. M. Hobson, « Diderot, Jacobi et le Spinozastreit », *Revue d'histoire littéraire de la France*, PUF, 2006, n° 2, vol. 106.

3. L. Crowther, « Diderot, Spinoza, and the Question of Virtue », *op. cit.*, p. 11-18 ; J.-P. Jouary, *Diderot, la vie sans Dieu*, *op. cit.*

4. A. Negri, *Spinoza subversif. Variations inactuelles*, Paris, Kimé, 1992. Negri distingue toutefois chez Spinoza deux conceptions. La première, que l'on trouverait dans ses premiers écrits et les deux premières parties de l'*Éthique*, serait encore largement conforme à l'idéalisme néo-platonicien qui a dominé une bonne part de la Renaissance. La *praxis* humaine y serait une émanation ou un épiphénomène d'un être radicalement immanent. La seconde émergerait des tensions présentes dans le *Traité Théologico-politique* et des dernières parties de l'*Éthique* et du *Traité politique*. Elle abandonnerait l'émanationnisme néo-platonicien et mettrait en place les prémisses d'une théorie matérialiste de la constitution démocratique de la multitude. Désormais, c'est la *praxis* qui construirait ou reconstruirait l'être. Diderot se rattacherait avant tout à cette deuxième conception.

5. Pour Jonathan Israel, Diderot ferait partie, comme Spinoza, du « pôle radical des Lumières » qui refuserait la révélation, s'appuierait exclusivement sur la raison pour analyser les faits naturels, politiques et sociaux, rejetterait le dualisme cartésien de la matière et de l'esprit, et verrait l'univers comme formé d'une unique substance dont la pensée ne serait qu'une manifestation. Voir J. I. Israel, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)* (1^{re} éd. 2001), Paris, Amsterdam, 2005.

Le rythme entre influences et problèmes

Cette démythification du rapport de Diderot à Leibniz et la revalorisation concomitante de son rapport à Spinoza ont permis d'enrichir l'image que nous pouvons nous faire de sa pensée, mais elles ne sont pas sans liens, à l'évidence, avec les vicissitudes de la réception de chacun de ses prédécesseurs au cours du demi-siècle qui vient de s'écouler. Elles en disent ainsi probablement autant sur les relations entre courants intellectuels contemporains que sur Diderot lui-même et il faut les prendre avec précaution si nous voulons comprendre ce qu'il en est du rythme dans ce passage de témoin d'un siècle à l'autre.

Ceux qui aujourd'hui mettent en doute les racines leibniziennes de bien des idées propres à Diderot ont certainement raison de souligner le différend religieux et métaphysique avec Leibniz, ou de faire apparaître les différences conceptuelles cachées par la similarité de certains termes utilisés, ou encore de montrer tout ce que Diderot doit, indépendamment de Leibniz, à la physique de Newton, à l'histoire naturelle de Buffon ou à la chimie de Rouelle.

Mais des études récentes ont montré que Diderot, contrairement à ce qu'affirment la plupart des commentateurs depuis Belaval, ne s'est probablement pas limité, dans son fameux article « LEIBNITZIANISME », à recopier Fénelon et Brucker, et qu'il a lu et traduit lui-même certains textes leibniziens. Il a disposé d'une documentation de première main et y a réfléchi de manière approfondie¹.

1. En particulier un texte de 1684 rédigé en latin intitulé *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, et rien moins qu'une version latine, encore non définitive et publiée en 1721, de la *Monadologie*. Voir à ce sujet, C. Fauvergue, « Diderot traducteur de Leibniz », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 36, 2004, p. 121 et C. Fauvergue, *Diderot, lecteur et interprète de Leibniz*, Paris, Honoré Champion, 2006.

Par ailleurs, les divergences théoriques les plus évidentes entre les deux auteurs ne doivent pas cacher une similarité dans la méthode. Tous deux se revendiquent de l'éclectisme et d'une recherche ouverte¹. Or, une telle méthode rend les oppositions moins tranchées qu'elles ne pourraient le paraître au premier abord. Comme le rappelle Claire Fauvergue, « Diderot montre, et c'est là peut-être l'originalité de son matérialisme, que les idées les plus extravagantes de la métaphysique, comme celles d'harmonie préétablie et de perfection, peuvent être le germe de vérités nouvelles ; cela à condition toutefois de découvrir à quelle réalité phénoménale elles renvoient »².

Enfin, en dépit d'oppositions conceptuelles importantes, il existerait, à un niveau « méta-théorique », de vastes « convergences » entre les deux penseurs. Le système métaphysique leibnizien présupposerait en particulier un soubassement physico-mathématique que sa lecture par Diderot mettrait au jour³. En réinterprétant le concept de force, Diderot mettrait ainsi en relief « une sorte de convergence entre la métaphysique leibnizienne et le monisme matérialiste. Tout se passe en effet comme si l'harmonie préétablie pouvait inspirer des interprétations de types matérialistes »⁴.

À l'évidence, l'expression « convergences méta-théoriques » n'est pas très bien choisie, car, sauf à prendre le mot théorie dans le sens faible de construction fermée sur elle-même, on se demande bien ce qu'il y aurait « au-delà » de ou « après » la théorie – sinon encore de la théorie. Par ailleurs, il est difficile de considérer que les questions de la foi, de Dieu, de la Création, de l'homme, de la liberté sont des questions superficielles au regard de « convergences » plus

1. Pour Diderot, comme pour Leibniz, « l'interprétation peut aussi être invention [...] le philosophe éclectique ne subit pas d'influence parce qu'"il ose penser de lui-même" et exerce sa "liberté". » C. Fauvergue, « Diderot traducteur de Leibniz. », *op. cit.*, p. 111. Citations tirées de l'article « ÉCLECTISME ».

2. C. Fauvergue, « Diderot traducteur de Leibniz. », *op. cit.*, p. 113.

3. C. Fauvergue, « Diderot traducteur de Leibniz. », *op. cit.*, p. 123.

4. C. Fauvergue, « Diderot traducteur de Leibniz. », *op. cit.*, p. 123. Colas Duflo aboutit à la même conclusion : « Il affirme que la monade, comme automate incorporel, n'est finalement pas si différente de la molécule sensible de Hobbes : il est clair qu'une telle interprétation, si on supprime les preuves de l'existence de Dieu, le finalisme et l'harmonie préétablie, conduit tout droit au monisme matérialiste. » C. Duflo, *Diderot philosophe, op. cit.*, p. 169.

profondes, et l'on ne peut passer sous silence le fossé béant qui sépare Diderot et Leibniz sur ces points.

Mais Claire Fauvergue et tous les commentateurs récents, qui ont pris cette nouvelle direction, ont raison de rappeler que le problème le plus intéressant n'est pas de savoir comment s'est effectuée « l'influence de Leibniz sur Diderot », si elle a été directe, précise et distincte, ou bien, comme le disait Belaval, « indirecte, diffuse [et] confuse ». Il est bien plutôt de déterminer comment Diderot, en se plaçant sur un plan théorique pour lequel la question des *influences* n'est pas pertinente, a affronté certains *problèmes* déjà posés par Leibniz¹ ; pour ce qui nous concerne, comment il a affronté les problèmes rythmologiques soulevés avant lui par l'ontologie et l'épistémologie leibniziennes.

Ceux qui font aujourd'hui de Diderot un spinoziste, quant à eux, ont certainement fait réapparaître des aspects enfouis de sa pensée, mais ils oublient parfois que dans l'article « SPINOZISTE », que l'on s'accorde à trouver pourtant l'un des plus favorables de l'*Encyclopédie* à Spinoza et où Diderot s'inclut lui-même dans les « *spinozistes* modernes », celui-ci affirme qu'il existe une différence fondamentale entre ceux-ci – donc lui-même – et les « *spinozistes* anciens » : ceux-ci ne reconnaissent pas le principe de la « matière sensible »².

Cette mise à distance explicite ne peut pas être considérée comme une mécompréhension de ce que dit vraiment Spinoza ou comme une simple expression de prudence à l'égard d'un auteur mal famé. Même si l'on ne sait pas quel est son degré de connaissance des écrits du philosophe néerlandais, on constate que Diderot résume souvent très correctement les points principaux de sa doctrine et que, par ailleurs, il n'hésite pas, dans le même article, non seulement à se déclarer lui-même « spinoziste moderne », mais aussi à préciser qu'il suit « du reste » Spinoza « dans toutes ses conséquences ». Il nous faut donc prendre au sérieux cette revendication simultanée de proximité et de différence : il est clair pour Diderot que son matérialisme

1. C. Fauvergue, *Diderot, lecteur et interprète de Leibniz, op. cit.* ; Colloque « Leibniz-Diderot » organisé par Christian Leduc, François Pépin, Anne-Lise Rey et Mitia Rioux-Beaulne, Ottawa, 18-20 juin 2013.

2. « Il ne faut pas confondre les *spinozistes* anciens avec les *spinozistes* modernes. Le principal général de ceux-ci, c'est que la matière est sensible. » (I, 484)

hylozoïste possède des points communs avec le monisme substantialiste spinozien mais aussi qu'il ne peut s'y réduire.

À se limiter à cette déclaration extrêmement courte, on ne comprend pas du reste très bien ce que Diderot reproche à Spinoza. On pourrait en effet considérer que la doctrine de la sensibilité de la matière reprend d'une certaine manière le couple spinoziste de la nature naturante et de la nature naturée ; et que non seulement il n'y a, pour Diderot comme pour Spinoza, qu'une substance unique, mais que celle-ci a bien, chez lui comme chez son prédécesseur, deux attributs : l'étendue et la sensibilité, qui est le fondement, à ses yeux, de la pensée¹.

C'est pourquoi, il me semble que la différence que Diderot signale dans cet article porte en fait principalement sur des points qui n'y sont pas mentionnés. On verra plus bas plus en détail ce qui peut justifier une telle opinion ; restons-en pour le moment à quelques principes généraux. Diderot se présente explicitement, au moins à partir d'une certaine époque, comme athée et matérialiste. Or, il est bien difficile de concevoir le spinozisme sans Dieu et la substance comme identique à la matière.

Certes, on peut considérer, comme cela a du reste souvent été fait, que la désanthropomorphisation de la notion de Dieu y est tellement radicale, qu'il n'en reste plus qu'un nom, qui signifie la nature. On interprète alors le *Deus sive Natura*, comme si la nature prenait la place de Dieu, et l'on fait du spinozisme un athéisme, du monisme substantialiste un matérialisme. Mais pour Spinoza, Dieu désigne la puissance infinie et éternelle à la fois de penser et de s'étendre, si l'on peut s'exprimer ainsi. Du coup, il existe, liées à la matière mais aussi indépendamment d'elle, des idées éternelles, qui subsistent en Dieu dans son entendement infini. Ces idées ne sont pas des représentations causées dans l'esprit par les choses perçues, elles ne sont pas produites par les choses, elles ont toutes Dieu pour cause efficiente. Quant à notre esprit, Spinoza lui reconnaît certes un aspect matériel, mais aussi un aspect immatériel, celui qu'il vise probablement lorsqu'il affirme que « nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels ».

1. Spinoza en comptait en fait une infinité mais seulement deux accessibles à l'homme.

Pour Diderot, à l'inverse, Dieu n'existe pas, même sous la forme extrêmement épurée que propose Spinoza. Certes, dans la mesure où chaque molécule y est munie de sensibilité et peut, dans des configurations particulières, produire de la pensée, on peut dire qu'une certaine puissance pré-intellectuelle traverse la nature. Mais puisque le monde et les êtres sensibles et parfois pensants qui le peuplent ne sont que des composés de matière, cette pensée n'y apparaît qu'épisodiquement, plus ou moins par hasard, elle n'est ni nécessaire ni éternelle et peut disparaître avec l'homme. Par ailleurs, les idées nous viennent principalement de notre commerce avec les choses à travers nos sens et celles qui proviennent de l'esprit seul doivent sans cesse être confrontées au témoignage des sens. Il n'existe donc aucune idée éternelle qui subsisterait en Dieu. L'esprit humain doit être entièrement rapporté au corps et non seulement il disparaît avec celui-ci mais il n'a, lui non plus, rien d'éternel. Spinoza croyait à un Spinoza connaissant éternel, et même à un Spinoza corporel éternel, tout en les distinguant du Spinoza mortel qui en était l'expression dans la durée ; Diderot ne distingue pas entre éternité et mortalité et il écrit à Sophie Volland qu'après sa mort, toutes les molécules qui le composent se disperseront et que sa pensée cessera.

Ainsi la conclusion à laquelle nous sommes arrivés en ce qui concerne le rapport de Diderot à Leibniz est tout aussi valable pour son rapport à Spinoza. La question n'est pas de savoir si Diderot est, comme on le disait il y a quelques dizaines d'années, un adversaire de Spinoza ou, comme on le dit aujourd'hui, un spinoziste plus ou moins caché, s'il a rejeté ou bien reçu son *influence*. Elle est plutôt de comprendre comment il se situe par rapport aux *problèmes* soulevés par le philosophe néerlandais, en particulier les problèmes concernant les aspects rythmiques de la substance et des manières, mais aussi de la pensée qui cherche à les connaître.

Comme on l'a vu plus haut, ce qui se joue à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle, c'est une nouvelle ontologie, une nouvelle épistémologie et les prémisses d'une nouvelle anthropologie fondées sur le rythme. C'est pourquoi, ce que nous devons déterminer, pour commencer, c'est la nature même de la cosmologie, de l'ontologie, de la théorie de la connaissance diderotiennes et en

quoi ces théories contribuent à la rythmologie. Nous pourrions alors voir ce que Diderot apporte également à celle-ci du point de vue de la théorie du langage et de la théorie de l'art.

La nature comme flux

Comme ses prédécesseurs, Diderot élabore une philosophie de la nature qui est aussi une philosophie de la religion et une philosophie de la connaissance.

Dès 1747, dans *La Promenade du sceptique*, même s'il ne prend pas encore parti dans les débats qui y opposent le déiste et l'athée à propos de la Nature et de Dieu, il montre qu'il est tout à fait possible de tenir sur ces sujets une position indépendante de tout finalisme, que ce soit le finalisme esthétisant en vogue à l'époque, qui fait de la beauté de la nature une preuve de son origine divine, le finalisme mécaniste, qui, comme chez Voltaire, fait du monde une grande horloge et donc de Dieu le Grand Horloger, le finalisme plus global de style leibnizien, qui fait du bon fonctionnement de la totalité du monde une fin éthique indépendante des accidents qui peuvent y survenir localement, ou encore le finalisme biologique, qui s'appuie sur l'existence d'êtres vivants organisés, souvent de manière très spectaculaire, pour affirmer que la nature est le produit d'un dessein volontaire et pensé.

Dans les deux premiers cas, il s'agit d'un anthropocentrisme qui nous fait prendre l'ordre du monde pour une construction faite pour nous¹. Or, nous ne pouvons être sûrs que la nature ait et aura, en tous temps et en tous lieux, possédé cet ordre qui nous plaît et nous convient

1. *La Promenade du sceptique*, I, 114 : « Tout cela ne mène à rien, mon cher, me répliqua-t-il. Vous regardez cette illumination avec je ne sais quels yeux d'enthousiaste. Votre imagination, montée sur ce ton, en compose une belle décoration dont elle fait ensuite les honneurs à je ne sais quel être qui n'y a jamais pensé. C'est la présomption du provincial nouvellement débarqué, qui croit que c'est pour lui que Servandoni a dessiné les jardins d'Armide ou construit le palais du Soleil. »

aujourd'hui¹. Par ailleurs, cet ordre est tout à fait relatif à notre situation singulière : un ver de terre ou une fourmi pourraient trouver un ordre admirable dans une décharge et un désordre dans un palais de marbre².

Même, dans le troisième et le quatrième cas, qui ne tablent plus sur la beauté du tout ou sur sa perfection mécanique mais seulement sur un bien global du système de l'univers ou sur l'organisation des systèmes vivants, Diderot, ou tout moins l'athée du dialogue, nie qu'on puisse remonter de ces organisations à un auteur. La seule chose qu'on puisse déduire des nouvelles sciences en développement, que ce soit la physique, l'astronomie ou la biologie, c'est que « la matière est organisée »³.

L'argumentation prend de l'ampleur dans la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* de 1749⁴. Diderot y reprend sa

1. *La Promenade du sceptique*, I, 115 : « Qui vous a dit que cet ordre que vous admirez ici ne se dément nulle part ? Vous est-il permis de conclure d'un point de l'espace à l'espace infini ? »

2. *La Promenade du sceptique*, I, 115 : « On remplit un vaste terrain de terre de décombres jetés au hasard, mais entre lesquels le ver et la fourmi trouvent des habitations fort commodes. Que penseriez-vous de ces insectes, si, raisonnant à votre mode, ils s'extasiaient sur l'intelligence du jardinier qui a disposé tous ces matériaux pour eux ? »

On sait que Jacob von Uexküll s'intéressera au XX^e siècle à la chambre du chien, à la chambre de la mouche, ou encore à une rue de village vue par un œil de mollusque.

3. *La Promenade du sceptique*, I, 118 : « Si ses observations judicieuses sur quelques insectes concluent pour l'existence de notre prince, que davantage ne tirerait-il pas de l'anatomie du corps humain et de la connaissance des autres phénomènes de la nature ! – Rien autre chose, répondit constamment Athéos, sinon que la matière est organisée. »

4. D'une manière qui rappelle un peu les débats concernant Leibniz, les spécialistes sont divisés quant à la question de savoir si la pensée de Diderot a été marquée par un basculement voire une rupture avec la publication en 1749 de la *Lettre sur les aveugles*, où il abandonnerait définitivement son « déisme » de départ et où serait exposé pour la première fois son « matérialisme », ou bien si les textes antérieurs à 1749 n'anticiperaient pas déjà, en dépit de leur position déiste inspirée par Shaftesbury, bien des réflexions ultérieures, en particulier en introduisant dans la réflexion philosophique les préoccupations esthétiques et métaphysiques qui accompagneront ensuite constamment ses préoccupations scientifiques et techniques. Cette deuxième approche, qui me semble la plus intéressante, a été développée, il y a quelques années, par Anne Elisabeth Sejten dans *Diderot ou le défi esthétique. Les écrits de jeunesse 1746-1751*, Paris, Vrin, 1999. On verra plus bas l'intérêt de ne pas trop

critique des arguments traditionnellement utilisés pour soutenir le finalisme : le spectacle admirable offert par le monde et la perfection des mécanismes constituant les organes des êtres vivants. Mais il l'appuie cette fois sur une théorie de la connaissance sensualiste doublée d'une théorie esthétique sur lesquelles je reviendrai plus bas. Par ailleurs, il affronte un argument finaliste plus récent et d'une certaine manière plus difficile à contrer : le consensus physico-théologique concernant l'organisation et l'origine de l'univers parmi les savants les plus réputés de l'époque, les « Newton, Leibniz, Clarke et [...] quelques-uns de ses compatriotes, les premiers génies du monde, qui tous avaient été frappés des merveilles de la nature et reconnaissaient un être intelligent pour son auteur »¹.

La réponse au premier argument est assez simple. Pour un aveugle de naissance, comme le mathématicien Saunderson qui est placé au centre de ce dialogue, le monde n'a pas la beauté que nous lui prêtons. Certes, cet aveugle peut appliquer le terme à juste titre mais, dans la mesure où il ne lie pas lui-même un plaisir à la perception des rapports des choses entre elles, « il ne juge pas »², il ne fait que reproduire ce qu'il a appris sans le sentir. Le beau n'est pour lui

durcir l'opposition de ces deux périodes, mais aussi, à l'inverse, de ne pas opposer, comme le fait Anne Elisabeth Sejten, trop crument esthétique et matérialisme, en particulier quand il s'agira de mettre au jour ce que Diderot apporte du point de vue rythmique.

1. *Lettre sur les aveugles*, I, 167. Colas Duflo rappelle que l'introducteur de ce nouvel argument n'est autre que Voltaire qui, dans les *Éléments de la philosophie de Newton* publié en 1741, écrit : « Plusieurs personnes s'étonneront ici peut-être, que de toutes les preuves de l'existence d'un Dieu, celle des causes finales fût la plus forte aux yeux de Newton. Le dessein, ou plutôt les desseins variés à l'infini qui éclatent dans les plus vastes et les plus petites parties de l'univers, font une démonstration, qui à force d'être sensible, en est presque méprisée par quelques philosophes ; mais enfin Newton pensait que ces rapports infinis, qu'il apercevait plus qu'un autre, étaient l'ouvrage d'un artisan infiniment habile. » Cité dans C. Duflo, *Diderot philosophe, op. cit.*, p. 107.

2. *Lettre sur les aveugles*, I, 141 : « À force d'étudier par le tact la disposition que nous exigeons entre les parties qui composent un tout, pour l'appeler beau, un aveugle parvient à faire une juste application de ce terme. Mais quand il dit : *cela est beau*, il ne juge pas, il rapporte seulement le jugement de ceux qui voient. »

« qu'un mot »¹. L'idée même de beauté du monde n'a donc aucun sens pour lui. Saunderson peut reconnaître un cube comme un voyant et même donner des leçons de mathématiques à ceux qui voient, mais il ne peut reconnaître la beauté de la nature car la perception du beau selon Diderot, comme il le dira quelques années plus tard dans l'article « BEAU » (1752), est toujours une perception « de rapports ».

En ce qui concerne les corps vivants, Saunderson ne nie pas que les mécanismes emboîtés les uns dans les autres qui les constituent puissent apparaître comme « admirables », encore qu'il ne puisse lui-même le vérifier. Mais il conteste que nous puissions inférer de ce sentiment l'existence d'une finalité préconçue et donc d'un auteur « souverainement intelligent »². Nous n'admirons l'organisme animal que parce que nous sommes encore incapables de le comprendre, c'est-à-dire parce que nous croyons impossible de l'expliquer par un pur mécanisme. Comme Spinoza avant lui, Diderot souligne ici le fait qu'on explique quelque chose de difficile à comprendre, la Nature, par quelque chose d'incompréhensible, Dieu. C'est par ignorance et par orgueil que l'homme tend à considérer que tout ce qui le dépasse ne peut être qu'un ouvrage de Dieu qui lui est destiné³.

Enfin en ce qui concerne l'ordre actuel de la nature, tel qu'il apparaît désormais à travers la physique et l'optique newtoniennes, Diderot-Saunderson suggère qu'il pourrait bien avoir été produit

1. *Lettre sur les aveugles*, I, 141 : « La beauté pour un aveugle n'est qu'un mot, quand elle est séparée de l'utilité. »

2. *Lettre sur les aveugles*, I, 141 : « – Monsieur, reprit habilement le ministre, portez les mains sur vous-même, et vous rencontrerez la divinité dans le mécanisme admirable de vos organes. – M. Holmes, reprit Saunderson, je vous le répète, tout cela n'est pas aussi beau pour moi que pour vous. Mais le mécanisme animal fut-il aussi parfait que vous le prétendez, et que je veux bien le croire, car vous êtes un honnête homme, très incapable de m'en imposer, qu'a-t-il de commun avec un être souverainement intelligent ? »

3. *Lettre sur les aveugles*, I, 167 : « Un phénomène est-il, à notre avis, au-dessus de l'homme ? Nous disons aussitôt : "c'est l'ouvrage d'un Dieu" ; notre vanité ne se contente pas à moins. Nous ne pourrions-nous pas mettre dans nos discours un peu moins d'orgueil et un peu plus de philosophie ? Si la nature nous offre un nœud difficile à délier, laissons-le pour ce qu'il est, et n'employons pas à le couper la main d'un être qui devient ensuite pour nous un nouveau nœud plus indissoluble que le premier. »

aléatoirement sans intervention divine. C'est là que s'effectue la percée ontologique de la *Lettre* qui sort alors des considérations esthétiques et épistémologiques¹. Certes, il faut bien accepter l'idée qu'il existe un ordre mécanique mais rien ne prouve que cet ordre ait toujours existé². Il se peut qu'au lieu d'avoir été dès le départ ce qu'il est aujourd'hui, il soit apparu chemin faisant à partir d'un chaos matériel originel³ et d'une profusion d'essais qui auraient fait naître autant d'espèces d'êtres vivants, dont seules auraient survécu celles qui ne comportaient pas de « contradiction importante »⁴, voire de

1. Diderot reste méfiant à l'égard de ce que nous appelons aujourd'hui l'ontologie, qu'il perçoit comme trop spéculative. Mais il est loin de refuser toute abstraction du moment qu'elle reste liée à une pratique : « Tout a sa *métaphysique* et sa pratique : la pratique sans la raison de la pratique et la raison sans l'exercice, ne forment qu'une science imparfaite. [...] Quand on borne l'objet de la *métaphysique* à des considérations vides et abstraites sur le temps, l'espace, la matière, l'esprit, c'est une science méprisable ; mais quand on la considère sous son vrai point de vue, c'est autre chose. Il n'y a guère que ceux qui n'ont pas assez de pénétration qui en disent du mal. » – Article « METAPHYSIQUE », I, 480. C'est pourquoi je lui applique ici ce terme, même s'il s'agit moins d'une ontologie au sens aristotélicien strict de « science qui étudie l'être en tant qu'être et ses attributs essentiels » (*Métaphysique*, Γ 1, 1003 a 21), que d'une définition implicite de l'être et de ses attributs. Ce léger abus sémantique devrait rendre plus facile au lecteur la comparaison-confrontation de son univers théorique avec ceux de Spinoza et de Leibniz. Ce faisant j'ai bien conscience de tordre un peu Diderot vers ses prédécesseurs, mais je compte sur le lecteur pour rétablir la spécificité d'une démarche qui, sans se priver en rien des ressources de la spéculation, accorde à l'expérience une place déterminante.

2. *Lettre sur les aveugles*, I, 167 : « Je ne vois rien ; cependant j'admets en tout un ordre admirable ; mais je compte que vous n'en exigerez pas davantage. Je vous le cède sur l'état actuel de l'univers, pour obtenir de vous en revanche la liberté de penser ce qu'il me plaira de son ancien et premier état, sur lequel vous n'êtes pas moins aveugle que moi. Vous n'avez point ici de témoins à m'opposer, et vos yeux ne vous sont d'aucune ressource. »

3. *Lettre sur les aveugles*, I, 167 : « Imaginez donc, si vous voulez, que l'ordre qui vous frappe à toujours subsisté ; mais laissez-moi croire qu'il n'en est rien ; et que, si nous remontions à la naissance des choses et des temps, et que nous sentissions la matière se mouvoir et le chaos se débrouiller, nous rencontrerions une multitude d'êtres informes, pour quelques êtres bien organisés. »

4. *Lettre sur les aveugles*, I, 168 : « Si je n'ai rien à vous objecter sur la condition présente des choses, je puis du moins vous interroger sur leur condition passée.

mondes, dont celui dans lequel nous vivons n'aurait été et ne serait encore qu'un exemplaire parmi d'autres capable(s) de « persévérer »¹. Si la nature semble faire les choses à merveille, « c'est en quelque sorte parce qu'elle a jeté tous ses brouillons »². Son ordre actuel est le résultat d'un très long processus au cours duquel le chaos originel a généré une infinité d'individus singuliers et collectifs plus ou moins viables. Seuls ceux qui ont pu subsister se sont développés.

Les spécialistes notent ici les influences mêlées d'un héritage poétique lucrétien³, du mécanisme cartésien⁴ et probablement aussi

Je puis vous demander, par exemple, qui vous a dit à vous, à Leibniz, à Clarke et à Newton, que dans les premiers instants de la formation des animaux, les uns n'étaient pas sans tête et les autres sans pieds ? Je puis vous soutenir que ceux-ci n'avaient point d'estomac, et ceux-là point d'intestin ; [...] que les monstres se sont anéantis successivement ; que toutes les combinaisons vicieuses de la matière ont disparu, et qu'il n'est resté que celles où le mécanisme n'impliquait aucune contradiction importante et qui pouvaient subsister par elles-mêmes et se perpétuer. »

1. *Lettre sur les aveugles*, I, 169 : « Je conjecture donc que, dans le commencement où la matière en fermentation faisait éclore l'univers, mes semblables étaient fort communs. Mais pourquoi n'assurerais-je pas des mondes ce que je crois des animaux ? Combien de mondes estropiés, manqués, se sont dissipés, se reforment et se dissipent peut-être à chaque instant dans des espaces éloignés, où je ne touche point, et où vous ne voyez pas, mais où le mouvement continue et continuera de combiner des amas de matière, jusqu'à ce qu'ils aient obtenu quelque arrangement dans lequel ils puissent persévérer ? »

2. J.-P. Jouary, *Diderot, la vie sans Dieu*, op. cit., p. 43.

3. *De rerum natura*, V, 837-877. Dans sa profusion première, la nature a produit de façon hasardeuse des combinaisons instables, des animaux sans les organes nécessaires à leur survie, qui sont morts sans se reproduire. Or, pour qu'une espèce se propage, un grand nombre de circonstances ont été nécessaires : que l'animal ait les aliments qui lui conviennent, qu'il possède tous les organes vitaux nécessaires, et qu'il puisse se reproduire, c'est-à-dire que le mâle trouve la femelle et que le couple ait les organes appropriés. L'homme apparaît donc comme une créature apparue par hasard.

4. Dans les *Principes de la philosophie*, Descartes tient un raisonnement analogue – à l'hypothèse divine près. Même si l'on suppose à l'origine le chaos et la confusion, ce qu'il appelle en pensant à Lucrèce « le chaos des poètes », les lois de la nature sont telles « que par leur moyen cette confusion doit peu à peu revenir à l'ordre qui est à présent dans le monde. » R. Descartes, *Principes de la philosophie*, III, 47, in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Garnier, 1973, p. 251. C'est pourquoi, il lui est tout à fait possible d'expliquer la formation d'un monde ordonné à partir du

de la toute nouvelle histoire naturelle élaborée à la même époque par Buffon¹. On fait aussi remarquer que cette théorie constitue la première version d'une théorie évolutionniste de la matière, débarrassée de tout finalisme et mue par le seul jeu de l'aléatoire et de la nécessité². Enfin, on note la pointe de scepticisme par laquelle s'achève la *Lettre*³. Certes, Diderot est désormais certain que la nature suit un cours sans finalité, que l'homme n'est pas une créature divine, qu'il résulte d'une évolution de la matière et que Dieu n'existe pas ; mais il se rend bien compte qu'il ne peut pas encore expliquer sur quoi reposent cette évolution, ce mouvement, cette créativité de la matière, qu'il ne sait pas quels en sont les ressorts intimes⁴.

Ces précisions sont tout à fait éclairantes mais on peut aussi remarquer que Diderot rejoint également, ce faisant, Spinoza et Leibniz sur un point qui nous concerne ici au premier chef. Pour lui, comme pour ses prédécesseurs, le monde est fondamentalement dynamique et la nature essentiellement fluente. Il s'insère très consciemment dans cette composante de la philosophie occidentale, cette

chaos, tout en affirmant, bien entendu, que c'est Dieu qui a établi les lois de la nature par lesquelles « les parties de ce chaos se démêlent d'elle-même et se disposent en si bon ordre qu'elles auront la forme d'un monde très parfait » R. Descartes, *Le Monde*, VI, in *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Garnier, 1963, p. 346. Ces deux citations sont reprises de C. Duflo, *Diderot philosophe*, *op. cit.*, p. 110-111.

1. « Nous sommes fondés à croire que Buffon, en 1749, partageait les idées de Diderot-Saunderson sur les origines de la vie. Nous ne pouvons même penser qu'il les avait eues le premier et qu'il est au moins largement responsable de la conversion de Diderot à ces idées qui, d'ailleurs, venaient de Lucrèce. » J. Roger, *Les sciences de la vie de la pensée française du XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1963, p. 598.

2. J.-P. Jouary, *Diderot, la vie sans Dieu*, *op. cit.*, p. 43.

3. *Lettre sur les aveugles*, I, 184-185 : « Hélas Madame, quand on a mis les connaissances humaines dans la balance de Montaigne, on n'est pas éloigné de prendre sa devise. Car que savons-nous ? ce que c'est que la matière ? nullement ; ce que c'est que l'esprit et la pensée, encore moins ; ce que c'est que le mouvement, l'espace et la durée ? [...] Nous ne savons donc presque rien. »

4. J.-P. Jouary, *Diderot, la vie sans Dieu*, *op. cit.*, p. 45 ; également C. Duflo, *Diderot philosophe*, *op. cit.*, p. 172.

philosophie du *rhuthmos*, qui remonte à Héraclite, Démocrite et Lucrèce¹ et que nous avons vu réapparaître chez Spinoza et Leibniz.

En même temps, il radicalise leur position. Les lois éternelles de la nature et les essences actives ou actuelles des monades et des manières, singulières ou composées, dont Spinoza et Leibniz pensaient qu'elles garantissaient une certaine consistance aussi bien au tout lui-même qu'à ses éléments, se dissolvent dans la *Lettre* dans un immense flux permanent.

D'une part, comme on vient de le voir, rien ne prouve aux yeux de Diderot que les lois de la nature soient vraiment universelles et éternelles : le monde a une histoire qui l'a mené du chaos à l'ordre actuel, mais cette histoire combinatoire n'a rien eu de nécessaire, elle aurait pu être différente et elle l'a sûrement été ailleurs dans d'autres mondes éloignés du nôtre que nous ne pouvons connaître ; elle est du reste loin d'être définitive, ce monde lui-même n'est qu'« un ordre momentané » qui peut éventuellement disparaître un jour au profit d'un autre².

De l'autre, les êtres qui le peuplent n'ont pas la consistance d'êtres exprimant des essences éternelles, ils sont tous pris dans un devenir qui les coupe de toute relation à l'éternité ou à la perfection absolue. Il n'est même pas certain que la causalité efficiente y soit constante, car Diderot soutient encore à cette époque la théorie de la génération spontanée. Du chaos, de l'archaïque, du monstrueux, des aveugles-nés peuvent encore y réapparaître, comme du nouveau, de

1. « Cette vision lucrétienne d'un chaos en mouvement sans signification permet de se libérer de l'imaginaire théologique du "spectacle du monde" [...] Saunderson lui oppose un monde où tout coule, suivant la leçon de Lucrèce pour qui : "La nature du monde entier se modifie avec le temps : sans cesse un nouvel état succède à un plus ancien suivant un ordre nécessaire ; aucune chose ne demeure semblable à elle-même : tout passe, tout change et se transforme aux ordres de la nature." (v. 828-831) On peut bien reprendre alors le modèle de l'organisme que Holmes proposait, comme échantillon d'un monde au mécanisme admirable. Mais c'est pour rappeler avec Lucrèce que les corps aussi dépérissent, sont rendus à la matière, avant que d'autres prennent leur place. » C. Duflo, *Diderot philosophe, op. cit.*, p. 119.

2. *Lettre sur les aveugles*, I, 169 : « Qu'est-ce que ce monde, Monsieur Holmes ? Un composé sujet à des révolutions qui toutes indiquent une tendance continuelle à la destruction ; une succession rapide d'êtres qui s'entre-suivent, se poussent et disparaissent ; une symétrie passagère ; un ordre momentané. »

l'imprévisible s'y produire. Contre ses deux prédécesseurs, et contre leur recours aux notions d'essence et de loi, Diderot semble en revenir au primat du *ta panta rhei* et d'une ontologie de l'éphémère¹.

On voit les difficultés que soulèvent immédiatement une telle position. Si la nature est essentiellement fluente et chaotique, comment les individus, vivants ou non, y apparaissent-ils ? Qu'est-ce qui leur donne forme et consistance ? Et questions liées que nous aborderons plus bas : comment peut-on les connaître ? Une science des productions aléatoires et toujours en mouvement de la matière est-elle possible ?

1. *Lettre sur les aveugles*, I, 169 : « Le monde est éternel pour vous, comme vous êtes éternels pour l'être qui ne vit qu'un instant. Encore l'insecte est-il plus raisonnable que vous. Quelle suite prodigieuse de générations d'éphémères atteste votre éternité ! Quelle tradition immense ! Cependant nous passerons tous, sans qu'on puisse assigner ni l'étendue réelle que nous occupons, ni le temps précis que nous aurons duré. Le temps, la matière, l'espace ne sont peut-être qu'un point. »

La nature comme flux matériel

Grâce aux travaux de Franck Salaün, on sait que le terme « matérialiste », qui existait déjà en anglais depuis une trentaine d'années, a probablement été introduit dans la langue française par Leibniz au tout début du siècle, à la fois pour qualifier la doctrine d'Épicure dans son opposition à l'idéalisme platonicien et pour dénoncer de manière plus générale les risques qu'entraîne cette doctrine – ainsi que certaines proches comme celles de Démocrite et de Hobbes –, dans la mesure où elle refuse les substances immatérielles, n'admet que des corps matériels et qui, « si elle était poussée et outrée, n'établirait que confusion et hasard, et détruirait avec l'intelligence et l'ordre non seulement l'immortalité de l'âme par sa nature, mais même l'existence de la divinité »¹. Où l'on voit, au passage, la pénétration de l'esprit leibnizien, qui anticipe de quelques décennies à la fois les développements du matérialisme qui va en effet avoir lieu et les critiques qu'on va immédiatement lui opposer.

Pendant une trentaine d'années, le terme reste toutefois cantonné à un petit cercle de spécialistes qui l'emploient pour classer une position philosophique. Ainsi l'édition du *Dictionnaire universel* de Furetière de 1727 en donne-t-elle encore une définition à la fois précise et neutre : « Sorte de philosophes qui soutiennent qu'il n'y a que la matière ou le corps qui existe et qu'il n'y a point d'autre substance au monde ; qu'elle est éternelle, et que c'est d'elle que tout est formé ; que tout ce qui produit ou existe dans l'univers n'est autre chose que de la matière et des accidents qui naissent et qui périssent, et que tout ce qu'on aperçoit de vie et de pensée n'appartient qu'à la matière. » Mais après 1730, la polémique commence à se développer

1. *Lettre à la reine Sophie Charlotte*, 1702, cité par F. Salaün, *L'Ordre des mœurs. Essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIII^e siècle (1734-1784)*, Paris, Kimé, 1998.

et le matérialisme devient l'objet d'une réprobation morale et religieuse croissante. Le supplément de 1752 au *Dictionnaire de Trévoux* de 1743 le définit ainsi : « Dogme très dangereux, suivant lequel certains philosophes indignes de ce nom prétendent que tout est matière, et nient l'immortalité de l'âme. Le matérialisme est un pur athéisme, ou pour le moins un pur déisme ; car si l'âme n'est point esprit, elle meurt aussi bien que le corps ; et si l'âme meurt, il n'y a plus de religion.¹ »

En dépit de ce contexte très hostile, Diderot développe un nouveau type de matérialisme fondé sur un certain nombre de principes dynamiques et rythmiques, nouveaux pour certains, proches pour d'autres de principes déjà apparus au XVIIIe siècle.

À première vue, les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753) radicalisent encore un peu plus l'héraclitéisme exposé dans la *Lettre sur les aveugles*². Diderot semble y mettre l'accent principalement sur le caractère fluent de la nature, dans laquelle tout se trouve dans un état de perpétuelle métamorphose. Linné, avec son esprit classificateur et fixiste, se trompe³. Rien – ni les plantes, ni les animaux, ni même les minéraux – n'y est aujourd'hui tel qu'il a été autrefois, ni ne restera dans le futur tel qu'il est aujourd'hui⁴. Aucune des espèces vivantes qui la peuplent n'est éternelle et chacune suit un cycle menant de la naissance à la mort en passant par une croissance,

1. Cité par F. Salaün, *L'Ordre des mœurs...*, *op. cit.*, p. 50.

2. Le titre fait référence, de manière transparente, au *De rerum natura* de Lucrèce. On le voit encore mieux dans la première édition intitulée *De l'interprétation de la nature*.

3. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 586 : « C'est une chose trop singulière que la dialectique de quelques méthodistes, pour n'en pas donner un échantillon. L'homme dit Linnaeus (*Fauna Suecica*, préf.), n'est ni une pierre, ni une plante ; c'est donc un animal. Il n'a pas un seul pied ; ce n'est donc pas un ver. Ce n'est pas un insecte, puisqu'il n'a point d'antennes. Il n'a point de nageoires ; ce n'est donc pas un poisson. Ce n'est pas un oiseau, puisqu'il n'a point de plumes. Qu'est-ce donc que l'homme ? il a la bouche du quadrupède. Il a quatre pieds ; les deux de devant lui servent à l'attouchement, les deux de derrière au marcher. C'est donc un quadrupède. »

4. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 597 : « Je demande donc si les métaux ont toujours été et seront toujours tels qu'ils sont ; si les plantes ont toujours été et seront toujours telles qu'elles sont ; si les animaux ont toujours été et seront toujours tels qu'ils sont, etc. »

une maturité et un déclin¹. L'espèce humaine sur ce point ne fait pas exception : elle aussi a probablement connu un début tout à fait aléatoire², elle aussi s'est développée jusqu'à l'état que nous connaissons, mais elle aussi entrera un jour en décrépitude et périra finalement comme n'importe quelle autre³. Et il en est de même, bien entendu, des individus singuliers, qu'ils soient humains ou non.

Bien sûr, une telle inconstance de la nature et des individus qui la peuplent met en question la connaissance que nous pouvons en avoir et Diderot va jusqu'à envisager, d'une manière qui fait écho à la clause de la *Lettre sur les aveugles*, le caractère éphémère de la science elle-même⁴. Mais il rejette dans le même temps tout scepticisme doctrinaire. Pour lui, comme il l'explique dans l'article « SCEPTICISME et SCEPTIQUES », celui-ci, lorsqu'il est porté à l'état de système comme dans l'Antiquité, consiste « à soutenir que tout est incertain et incompréhensible ; que les contraires sont égale-

1. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 597 : « De même que dans les règnes animal et végétal, un individu commence, pour ainsi dire, s'accroît, dure, dépérit et passe ; n'en serait-il pas de même des espèces entières ? »

2. *Lettre sur les aveugles*, I, 168 : « Cela supposé, si le premier homme eût eu le larynx fermé, eût manqué d'aliments convenables, eût péché par les parties de la génération, n'eût point rencontré sa compagne, ou se fut répandu dans une autre espèce, M. Holmes, que devenait le genre humain ? Il eût été enveloppé dans la dépuration générale de l'univers, et cet être orgueilleux qui s'appelle l'homme, dissous et dispersé entre les molécules de la matière, serait resté, peut-être pour toujours, au nombre des possibles. »

3. Jean Ehrard note que La Mettrie développe à la même époque ce thème de la contingence de l'homme : « Qui sait d'ailleurs si la raison de l'existence de l'homme ne serait pas dans son existence même ? Peut-être a-t-il été jeté au hasard sur un point de la surface de la terre, sans qu'on puisse savoir ni comment, ni pourquoi ; mais seulement qu'il doit vivre et mourir, semblable à ces champignons qui paraissent d'un jour à l'autre, ou à ces fleurs qui bordent les fossés et couvrent les murailles. » J. Offray de La Mettrie, *L'Homme-machine* (1747) cité par dans *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, (1963) Paris, Albin Michel, 1994, n. 226.

4. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 596-597 : « Si l'état des êtres est dans une vicissitude perpétuelle ; si la nature est encore à l'ouvrage ; malgré la chaîne qui lie les phénomènes, il n'y a point de philosophie. Toute notre science naturelle devient aussi transitoire que les mots. Ce que nous prenons pour l'histoire de la nature n'est que l'histoire très incomplète d'un instant. »

ment vrais ; que l'esprit ne devrait jamais donner son consentement à rien »¹. Poussé ainsi à l'extrême, il est contraire à la démarche scientifique et ne peut retrouver son utilité que s'il inspire une attitude intellectuelle critique et antidogmatique. Tout en conservant une certaine prudence et une capacité de se remettre en question, il faut donc produire des concepts capables de donner sens à une réalité qui certes, à première vue, semble instable et fuyante, mais dont on doit bien présupposer malgré tout, dès que l'on « philosophe », qu'elle est connaissable. Et c'est bien ce que l'on voit poindre dans les *Pensées* où Diderot donne à sa conception héraclitéenne de la nature déjà une nouvelle tournure.

Si l'on envisage celle-ci au niveau moléculaire, la vie semble être apparue au gré de rencontres purement aléatoires au sein du chaos primordial². Peu de différence ici avec le matérialisme traditionnel. Mais Diderot ajoute immédiatement une remarque qui en modifie considérablement l'économie théorique. Comme la réunion originelle des molécules qui a formé le premier « embryon », le ou les premiers micro-organismes vivants, ne peut pas être conçue comme une simple réorganisation de molécules déjà coexistantes, il faut supposer l'existence d'une force d'association interne à ces molécules. Par défiance envers tout mécanisme mais aussi par peur de réintroduire en contrebande le dualisme avec ses conséquences créationnistes inévitables, comme le fait d'une certaine manière Buffon en opposant matière morte et matière vivante³, Diderot va ainsi reprendre à son compte une thèse déjà soutenue, quelques années auparavant, par Maupertuis.

1. Article « SCEPTICISME et SCEPTIQUES », I, 481.

2. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 597. : « Le philosophe abandonné à ses conjectures ne pourrait-il pas soupçonner que l'animalité avait de toute éternité ses éléments particuliers, épars et confondus dans la masse de la matière ; qu'il est arrivé à ces éléments de se réunir, parce qu'il était possible que cela se fit. »

3. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 598. Diderot pointe clairement la principale difficulté d'une conception dualiste de la matière, le passage de l'un à l'autre de ses états : « La matière vivante est-elle toujours vivante ? Et la matière morte est toujours réellement morte ? La matière vivante ne meurt-elle point ? La matière morte ne commence-t-elle jamais à vivre ? [...] Si l'agrégat peut être ou vivant ou mort, quand et pourquoi sera-t-il vivant ? Quand et pourquoi sera-t-il mort ? »

Dans son « système de la nature » (*De universali naturae systemate*, 1751), celui-ci affirme non seulement que la matière est composée de particules mais aussi que l'on peut attribuer une âme sensitive, avec toutes ses qualités, à la moindre d'entre elles, chaque molécule possédant à son degré propre le désir, l'aversion, la mémoire, l'intelligence¹. Diderot s'empare de cette idée pour expliquer tant les regroupements de molécules à l'origine de la vie, que ceux, postérieurs, à l'origine des premiers organismes et au cours desquels chacune des molécules concernées abandonne son *soi*² et se fond dans le *tout* de l'animal³. Dans l'un et l'autre cas, le processus d'agglutination résulte de leur plus ou moins grande « attraction » à distance, attraction différente en nature mais analogue par ses effets à l'attraction newtonienne et même à l'attraction chimique⁴.

1. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 588 : « L'être corporel est cet être ; ces modifications sont le *désir*, l'*aversion*, la *mémoire* et l'*intelligence* ; en un mot, toutes les qualités que nous reconnaissons dans les animaux, que les Anciens comprenaient sous le nom d'*âme sensitive*, et que le docteur Baumann [pseudonyme de Maupertuis] admet, proportion gardée des formes et des masses, dans la particule la plus petite de matière comme dans le plus gros animal. »

2. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 588 : « De ces perceptions d'éléments rassemblés et combinés, il en résultera une perception unique, proportionnée à la masse et à la disposition ; et ce système de perceptions dans lequel chaque élément aura perdu la mémoire du *soi* et concourra à former la conscience du *tout* sera l'âme de l'animal. »

3. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 588 : « Certains éléments auront pris nécessairement une facilité prodigieuse à s'unir constamment de la même manière ; de là, s'ils sont différents, une formation d'animaux microscopiques variées à l'infini ; de là, s'ils sont semblables, les polypes, qu'on peut comparer à une grappe d'abeilles infiniment petites. »

4. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 587 : « L'observation des corps célestes, ou plus généralement de la physique des grands corps, a démontré la nécessité d'une force par laquelle toutes les parties tendissent ou pesassent les unes vers les autres selon une certaine loi ; et l'on a admis l'*attraction* en raison simple de la masse, et en raison réciproque du carré de la distance. Les opérations les plus simples de la chimie, ou la physique élémentaire des petits corps a fait recourir à des *attractions* qui suivent d'autres lois ; et l'impossibilité d'expliquer la formation d'une plante ou d'un animal, avec les attractions, l'inertie, la mobilité, l'impénétrabilité, le mouvement, la matière ou l'étendue, a conduit le philosophe Baumann à supposer encore d'autres propriétés dans la nature. »

Cette solution, qui implique à la fois l'idée d'une unité ontologique de la matière et celle de sa capacité auto-organisatrice, apparaît aux yeux de Diderot bien meilleure que le matérialisme encore dualiste de Buffon, mais il n'en est pas complètement satisfait et propose de substituer à la molécule de Maupertuis, dotée à ses yeux trop généreusement de sentiment et de pensée, une molécule qui, sur un mode leibnizien, n'aurait qu'une « sensibilité sourde », agitée par une « inquiétude automate »¹. En effet, remarque Diderot, il n'est pas nécessaire d'attribuer la pensée à la molécule pour expliquer son inscription dans une combinaison complexe, il suffit de lui attribuer une activité et une sensibilité infinitésimales, se déployant largement en-deçà de toute conscience². Ce sont donc les infimes affinités à distance entre molécules qui expliquent leur regroupement, l'apparition de la vie et finalement la constitution des individus et des espèces³.

Il y insiste dans une lettre à Sophie Volland du 15 octobre 1759 puis dans l'article « NAÎTRE » de l'*Encyclopédie* (1765) : la vie ne saurait être assimilée à un simple effet combinatoire, au résultat

1. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 591 : « Si le docteur Baumann eût renfermé son système dans de justes bornes [...] il ne se serait point précipité dans l'espèce de matérialisme la plus séduisante, en attribuant aux molécules organiques le désir, l'aversion, le sentiment et la pensée. Il fallait se contenter d'y supposer une sensibilité mille fois moindre que celle que le Tout-puissant a accordée aux animaux les plus stupides et les plus voisins de la matière morte. En conséquence de cette sensibilité sourde et de la différence des configurations, il n'y aurait eu pour une molécule organique quelconque qu'une situation la plus commode de toutes, qu'elle aurait sans cesse cherché par une inquiétude automate, comme il arrive aux animaux de s'agiter dans le sommeil. »

2. Dans l'article « IMPERCEPTIBLE » (1765) de l'*Encyclopédie* Diderot souligne, dans le même esprit, que le lieu où finit l'échelle des êtres vivants organisés et celui où commence celle des êtres composés de matière apparemment morte sont inassignables. (DPV, VII, 505) : « Qui sait où s'arrête la progression de la nature organisée et vivante ? Qui sait quelle est l'étendue de l'échelle selon laquelle l'organisation se simplifie ? Qui sait où aboutit le dernier terme de cette simplicité, où l'état de nature vivante cesse, et celui de nature brute commence ? »

3. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 591 : « Il eût défini l'animal en général, un système de différentes molécules organiques qui, par l'impulsion d'une sensation semblable à un toucher obtus et sourd que celui qui a créé la matière en général leur a donné, se sont combinées jusqu'à ce que chacune ait rencontré la place la plus convenable à sa figure et à son repos. »

mécanique d'une certaine organisation¹, ni au mouvement qui peut la traverser². Autrement dit, ni le naturalisme ancien, ni la physique du premier XVII^e siècle ne sont suffisants pour expliquer l'apparition de la vie et au-delà des individus. Mais les spiritualistes, s'ils ont raison d'insister sur la spécificité du vivant, ont également tort de l'attribuer à une substance occulte, l'âme, qui viendrait s'ajouter à la matière de l'extérieur, comme si cette dernière ne recevait son animation et son unité que d'un principe venu de Dieu³. Il faut donc supposer que la matière possède par elle-même des capacités de vie qui lui sont essentielles, ce qui ne semble pas absurde, puisque l'on sait déjà, grâce à Newton et aux chimistes comme Rouelle, qu'elle est dotée de capacités d'action purement internes, l'attraction et l'association, qui s'ajoutent à ses capacités externes de mouvement liées au jeu des forces cinétiques.

La matière est certes moléculaire et fluide mais l'apparition de la vie et les gerbes d'individuation singulière et collective qui en sont issues prouvent qu'elle n'est pas réductible à un modèle mécanique. Tout semble montrer au contraire qu'elle est dominée intérieurement par des forces analogues à celles qui sous-tendent la physique newtonienne et la chimie, et que ces forces y sont toujours présentes, au

1. Lettre à Sophie Volland du 15 octobre 1759 (V, 171) : « Supposer qu'en mettant à côté d'une particule morte une, deux ou trois particules mortes, on en formera un système de corps vivant, c'est avancer, ce me semble, une absurdité très forte, ou je ne m'y connais pas. La particule *a* placée à gauche de la particule *b* n'avait point la conscience de son existence, ne sentait point, était inerte et morte ; et voilà celle qui était à gauche mise à droite et celle qui était à droite mise à gauche, le tout vit, se connaît, se sent ? Cela ne se peut. »

Article « NAÎTRE », I, 479-480 : « La vie ne peut être le résultat de l'organisation ; imaginez les trois molécules, A,B,C ; si elles sont sans vie dans la combinaison A,B,C, pourquoi commenceraient-elles à vivre dans la combinaison B,C,A, ou C,A,B ? Cela ne se conçoit pas. »

2. Article « NAÎTRE », I, 480 : « Il n'en est pas de la vie comme du mouvement ; c'est autre chose : ce qui a vie a mouvement ; mais ce qui se meut ne vit pas pour cela. Si l'air, l'eau, la terre et le feu viennent à se combiner, d'inertes qu'ils étaient auparavant, ils deviendront d'une mobilité incoercible ; mais ils ne produiront pas la vie. »

3. On verra plus bas que c'est ce que fait, par exemple d'Alembert dans son *Essai sur les éléments de philosophie*.

moins de manière infinitésimale, c'est-à-dire toujours prêtes à monter en puissance mais aussi, à l'inverse, à régresser jusqu'à un état imperceptible. Contrairement à ce qu'enseigne la religion et même encore Buffon, il n'y a pas d'opposition entre la vie et la mort, la matière vivante et la matière morte, il y a plutôt une continuité de la vie immanente à la matière, qui change simplement d'état¹. Toutes les molécules de la matière sont dotées de sensibilité, mais celle-ci peut rester longtemps inactive, puis s'actualiser par la simple suppression des obstacles à son expression², se manifester pendant une certaine durée au sein d'un agrégat végétal ou animal, et retourner à son état inactif lorsque l'agrégat en question, s'affaiblissant de plus en plus, se désagrège et relâche finalement ses composants³.

Si l'on prend, maintenant, la nature comme un tout, celle-ci apparaît tout d'abord – suivant l'image classique dans la tradition héraclitéenne – comme un grand fleuve turbulent. Elle n'a plus la fixité que lui accordaient les doctrines créationnistes, qu'elles soient religieuses ou philosophiques ; elle connaît des transformations incessantes et donc une *histoire* diversifiée. Mais, en réalité, cette histoire n'est pas, elle non plus, totalement chaotique. L'ordre actuel et les

1. Lettre à Sophie Volland du 15 octobre 1759 (V, 171) : « Le sentiment et la vie sont éternels. Ce qui vit a toujours vécu, et vivra sans fin. »

Article « NAÎTRE », I, 480 : « Les termes de vie et de mort n'ont rien d'absolu ; ils ne désignent que les états successifs d'un même être. »

2. Article « NAÎTRE », I, 480 : « Ôtez l'obstacle, et la force morte deviendra force vive ; ôtez l'obstacle, et la vie inerte deviendra vie active. »

3. Lettre à Sophie Volland du 15 octobre 1759 (V, 171) : « La seule différence que je connaisse entre la mort et la vie, c'est qu'à présent vous vivez en masse, et que dissous, épars en molécules, dans vingt ans d'ici vous vivrez en détail. »

Article « NAÎTRE », I, 479 : « Un point qui vivait s'est accru, développé jusqu'à un certain terme, par la juxtaposition successive d'une infinité de molécules. Passé ce terme, il décroît, et se résout en molécules séparées qui vont se répandre dans la masse générale et commune. » Plus loin : (I, 480) : « La vie est une qualité essentielle et primitive de l'être vivant ; il ne l'acquiert point ; il ne la perd point. Il faut distinguer une vie inerte et une vie active. [...] Rien n'ôte et ne peut ôter à l'élément sa vie ; l'agrégat ou la masse est avec le temps privé de la sienne [...] la vie est circonscrite en tout sens ; cet espace sous lequel on vit diminue peu à peu ; la vie devient moins active sous chaque point de cet espace ; il y en a même sous lesquels elle a perdu toute son activité avant la dissolution de la masse, et l'on finit par vivre en une infinité d'atomes isolés. »

individus singuliers et collectifs qui le peuplent seraient les résultats d'une série de « combinaisons »¹ au cours desquelles la matière dispersée en « éléments » se serait tout d'abord regroupée d'une infinité de manières, parmi lesquelles celle d'un premier « point » vivant. La vie serait ainsi apparue spontanément et par simple hasard au cours de l'unification d'« éléments » matériels jusque-là « épars ». Ce premier « embryon » aurait alors engendré une série indéterminée de formes de vie organisées, plus ou moins développées, qui auraient perduré à travers des phénomènes de procréation², et dans lesquelles seraient apparues par étapes, distantes de « millions d'années », des qualités individuelles – la sensibilité, les idées, la réflexion, la conscience, les sentiments, les passions –, ainsi que des qualités communes – les signes, les langues, les sciences et les arts. Or, cette évolution ne serait pas terminée et les organisations les plus complexes, les hommes, auraient « peut-être encore d'autres développements à subir », c'est-à-dire « d'autres accroissements » mais aussi,

1. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 596 : « J'appellerai donc *éléments* les différentes matières hétérogènes nécessaires pour la production générale des phénomènes de la nature ; et j'appellerai *la nature* le résultat général actuel, ou les résultats généraux successifs de la combinaison des éléments. »

2. Diderot pense probablement ici à ce que Buffon appelle des « molécules organiques », qui s'attirant comme de minuscules planètes par le jeu de leurs « forces attractives », forment un « moule intérieur » qui pilote la formation cohérente d'un nouvel être par la combinaison de deux liquides spermatiques mâle et femelle. *Histoire naturelle*, To. 2 (1749) : « De la même façon que nous pouvons faire des moules par lesquels nous donnons à l'extérieur des corps telle figure qu'il nous plaît, supposons que la Nature puisse faire des moules par lesquels elle donne non seulement la figure extérieure, mais aussi la forme intérieure, ne serait-ce pas un moyen par lequel la reproduction pourrait être opérée ? [...] Ces moules intérieurs, que nous n'aurons jamais, la Nature peut les avoir, comme elle a les qualités de la pesanteur, qui en effet pénètrent à l'intérieur ; la supposition de ces moules est donc fondée sur de bonnes analogies. » Également : *Histoire naturelle*, To. 3 (1749) : « Je pense que les molécules organiques renvoyées de toutes les parties du corps dans les testicules et dans les vésicules séminales du mâle, et dans les testicules ou dans telle autre partie qu'on voudra de la femelle, y forment la liqueur séminale, dans laquelle l'un et l'autre sexe est, comme on le voit, une espèce d'extrait de toutes les parties du corps ; ces molécules organiques, au lieu de se réunir et de former dans l'individu même de petits corps organisés semblables au grand, [...] ne peuvent ici se réunir en effet que quand les liqueurs séminales des deux sexes se mêlent. »

très probablement, à l'inverse, pourraient connaître un déclin « pendant lequel [leurs] facultés sortiront [d'elles] comme elles y étaient entrées » (I, 597). Alors la profusion initiale des espèces sera ramenée à l'unicité de l'embryon originel, qui finalement « disparaîtra pour jamais de la nature » ou plutôt « continuera d'y exister, mais sous une forme, et avec des facultés tout autres », c'est-à-dire de manière à nouveau dispersée¹.

On le voit, il y a plus dans cette histoire de la nature qu'un simple mélange d'aléatoire des rencontres et de nécessité efficiente, comme on le dit souvent à la suite de Jacques Monod. Celle-ci est traversée par des processus d'« évolution » certes non encore darwiniens mais dont on peut établir la forme générale. Elle se présente comme un écheveau d'ondes ou de vagues traversant la poussière matérielle que contient le cosmos, vagues enfant, se multipliant et se complexifiant à partir d'une même génération origininaire probabilitaire de la vie *ex materia*, puis, après une certaine durée de ces multiples espèces, se décomplexifiant, se réunifiant et redescendant vers le terme d'une suppression de la vie et une nouvelle dispersion des éléments matériels².

1. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 597 : « Le philosophe abandonné à ses conjectures ne pourrait-il pas soupçonner que l'animalité avait de toute éternité ses éléments particuliers, épars et confondus dans la masse de la matière ; qu'il est arrivé à ces éléments de se réunir, parce qu'il était possible que cela se fit ; que l'embryon formé ces éléments a passé par une infinité d'organisations et de développements ; qu'il a eu, par succession, du mouvement, de la sensation, des idées, de la pensée, de la réflexion, de la conscience, des sentiments, des passions, des signes, des gestes, des sons, des sons articulés, une langue, des lois, des sciences, et des arts ; qu'il s'est écoulé des millions d'années entre chacun de ces développements ; qu'il a peut-être encore d'autres développements à subir, et d'autres accroissements à prendre, qui nous sont inconnus ; qu'il a eu ou qu'il aura un état stationnaire ; qu'il s'éloigne, ou qu'il s'éloignera de cet État par un dépérissement éternel, pendant lequel ses facultés sortiront de lui comme elles y étaient entrées ; qu'il disparaîtra pour jamais de la nature, ou plutôt qu'il continuera d'y exister, mais sous une forme, et avec des facultés tout autres que celles qu'on lui remarque dans cet instant de la durée ? »

2. B. Conta développera par la suite, sous le nom d'« ondulationnisme », une conception assez proche. Une « onde » est l'ensemble des phases de l'évolution d'un être qui passe lentement d'un état inférieur à un état supérieur, pour, ensuite, par une voie inverse, retomber à un état inférieur. L'univers, réalité une, serait ainsi représentable par une vaste onde, elle-même formée d'un nombre indéfini d'ondes

Par ailleurs, Diderot introduit au passage une comparaison qui va bientôt lui permettre de penser de manière encore plus unitaire l'organisation du mouvement global de la nature. Faisant la liste des idées de Maupertuis qui lui semblent dignes d'être retenues, Diderot cite le mode de croissance du polype « qu'on peut comparer à une grappe d'abeilles infiniment petites qui, n'ayant la mémoire vive que d'une seule situation, s'accrocheraient et demeureraient accrochées selon cette situation qui leur serait la plus familière »¹. Or, dans la lettre à Sophie Volland légèrement postérieure déjà citée, il compare cette fois la nature tout entière à un polype qui se serait immensément agrandi en se divisant à l'infini et en transmettant la vie à chacune de ses nouvelles parties, des plus grosses aux plus infimes. Celle-ci constituerait en quelque sorte un gigantesque animal alvéolé, produit par scissiparité à partir d'un prototype minuscule². Colas Duflo note que cette image lui permet de « réutiliser à la fois deux visions du monde difficilement compatibles, celle, d'origine stoïcienne, qui fait du monde un grand animal, et celle, lucrétienne, qui y voit la pulvérescence non totalisable du multiple »³. Mais il me semble que Diderot avance ici également vers quelque chose de plus moderne, qui a été justement pointé par Pierre Saint-Amand. Comme dans les théories de la complexité apparues dans la deuxième moitié

élémentaires. À ce sujet, voir J.-B. Saulze, *Le monisme matérialiste en France*, Paris, Beauchesne, 1912.

1. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 589 : « Certains éléments auront pris nécessairement une facilité prodigieuse à s'unir constamment de la même manière ; de là, s'ils sont différents, une formation d'animaux microscopiques variées à l'infini ; de là, s'ils sont semblables, les polypes, qu'on peut comparer à une grappe d'abeilles infiniment petites qui, n'ayant la mémoire vive que d'une seule situation, s'accrocheraient et demeureraient accrochées selon cette situation qui leur serait la plus familière. »

2. Lettre à Sophie Volland du 15 octobre 1759 (V, 171) : « On croit qu'il n'y a qu'un polype ; et pourquoi la nature entière ne serait-elle pas du même ordre ? Lorsque le polype est divisé en cent mille parties, l'animal primitif et générateur n'est plus ; mais tous ses principes sont vivants. » Il reprendra cette image dans les *Éléments de physiologie*, (1, 1261) : « La nature n'a fait qu'un très petit nombre d'êtres qu'elle a variés à l'infini, peut-être qu'un seul par la combinaison, la mixtion, dissolution duquel tous les autres ont été formés. »

3. C. Duflo, *Diderot philosophe*, *op. cit.*, p. 194.

du XX^e siècle, Diderot cherche à tenir ensemble des principes – le multiple et l'unité – qui se contredisent dans la pensée occidentale au moins depuis Démocrite et Platon mais qui lui semblent l'un et l'autre nécessaires pour faire avancer le savoir scientifique. Dans ce processus, l'« élément » en fait n'est pas élémentaire ; il n'est pas une brique minuscule avec laquelle serait construite la nature ; il n'est pas une unité simple ; il est toujours « pris dans un circuit de relations qui l'empêchent d'être originel, réversiblement primaire »¹. À l'inverse, le tout n'est pas un véritable individu ; loin d'être insécable, il se trouve dans un processus de division permanent qui fait qu'il « est pris dans des relations conflictuelles avec les parties » et que « le complexe n'est pas réductible au simple »².

Avec les *Pensées sur l'interprétation de la nature* commence ainsi pour Diderot une recherche qui durera toute sa vie : comment prendre en compte le mouvement héraclitéen de la nature sans tomber dans le scepticisme et le relativisme ? Comment, tout en partant d'une définition moléculaire et donc essentiellement fluente de la matière, en décrire les configurations, alors que celles-ci sont destinées à disparaître mais n'en sont pas moins dénuées d'une certaine durée ? À quoi attribuer cette durée et cette consistance momentanée ? Quels concepts suffisamment souples inventer pour « suivre, comme dira plus tard Bergson confronté au même problème, la réalité dans toutes ses sinuosités et adopter le mouvement même de la vie intérieure des choses »³ ? En se posant ces questions, Diderot affronte l'un des problèmes fondamentaux de la rythmologie.

Or, sa première réponse est déjà remarquable – je me limite ici à son aspect ontologique mais nous verrons plus bas qu'elle implique aussi une théorie de la connaissance. En associant quatre principes : la sensibilité infinitésimale des molécules matérielles, la génération aléatoire de la vie et du premier individu, l'évolution multicyclique des individus et des espèces et la « complexité de la nature », elle résout d'un coup deux difficultés : du côté religieux, cette association permet d'expliquer l'existence de la nature et l'apparition de la vie

1. P. Saint-Amand, *Le labyrinthe de la relation*, Paris, Vrin, 1984, p. 29.

2. P. Saint-Amand, *Le labyrinthe de la relation*, op. cit., *ibid.*

3. H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, (1934), Paris, PUF, 1969, p. 213.

sans avoir recours à l'hypothèse d'une intervention divine ; du côté philosophique, elle introduit un monisme matérialiste qui permet de faire l'économie de tout principe extérieur chargé d'expliquer comment se fait le passage d'une substance à l'autre ou, chez les philosophes les plus avancés dans cette voie, d'un aspect à l'autre de la substance, et renvoie cette explication à un principe dynamique immanent à la matière.

Par ailleurs, cette réponse affronte résolument le danger que faisait peser sur la connaissance scientifique l'adoption du *ta panta rhei*. Tout d'abord, elle fixe les principes fondamentaux des processus d'individuation singulière et collective au sein des populations moléculaires dotées de sensibilités infinitésimales qui composent la matière. Les molécules se regroupent du fait de leurs capacités attractives propres et non pas de manière purement aléatoire suivant des déclinaisons (*clinamen*) atomiques inexplicables. Ensuite, elle détermine les constantes ondulatoires de leur évolution. Comme pour tous les héritiers de Galilée et de Descartes, ces principes et ces constantes ne relèvent plus d'une Providence qui constituerait à la fois la cause efficiente, la cause formelle et la cause finale de ce qui advient à la matière depuis la Création, mais ils ne découlent plus non plus d'une conception de la causalité réduite aux seules causes efficientes, qui maintient, la plupart du temps, la croyance créationniste. Sans renoncer bien sûr à la causalité efficiente, emblème de la science moderne, Diderot élimine la Création et donne le primat à la causalité matérielle. C'est la matière elle-même qui est le sujet constant de ses propres transformations. C'est elle qui, de par sa force de vie interne, se regroupe, dure, se divise et se dissémine alternativement¹.

1. Dans l'article « ÉCLECTISME » rédigé à la même époque (1755), Diderot explicite cette idée à l'occasion d'une analyse des philosophies éclectiques de l'Antiquité, auxquelles il s'associe indirectement, un peu comme pour Spinoza, en se déclarant pour sa part appartenir au camp des « éclectiques modernes » : « 1. La matière est la base et le support des modifications diverses [...] 4. La matière en général n'est point une quantité ; les idées de grandeur, d'unité, de pluralité, ne lui sont point applicables, parce qu'elle est indéfinie ; elle n'est jamais en repos ; elle produit une infinité d'espèces diverses, par une fermentation intestinale qui dure toujours et qui n'est jamais stérile. [...] 6. Qu'on ne s'imagine pas sur ces principes

Enfin, elle associe, par le biais d'une comparaison de l'histoire de la nature à celle d'un minuscule polype originel devenu immense par le seul jeu de la scissiparité, deux principes ontologiques et méthodologiques difficilement compatibles : la pluralité du moléculaire et l'unité de la totalité. Diderot ébauche là une solution à un problème qui ne cessera de hanter les sciences du vivant jusqu'au XX^e siècle : le problème de la « complexité », c'est-à-dire de systèmes dans lesquels le degré d'unification globale va de pair avec celui de la spécialisation des parties.

Il faut donc désormais appliquer aux sciences et à la philosophie une quadruple logique, à la fois probabilitaire, affinitaire, cyclique et complexe, qui rend compte aussi bien de la formation des individus singuliers et collectifs que de leur destin.

Reste que cette construction n'est pas totalement satisfaisante, au moins en ce qui concerne son principe premier. L'affirmation selon laquelle la vie serait une qualité essentielle de la matière – ce que l'on appelle l'hylozoïsme de Diderot – est mise à mal dès le XVIII^e siècle à travers la réfutation de la théorie de la génération spontanée par Spallanzani¹ et elle le sera de nouveau, cette fois définitivement, par Pasteur en 1862. Par ailleurs, le concept même de matière est l'objet de critiques ravageuses concernant sa pertinence ontologique première. Diderot va donc devoir affermir encore son héraclitéisme matérialiste.

que la matière est un vain nom : elle est nécessaire ; les corps en sont produits. Elle devient alors le sujet de la qualité et de la grandeur, sans perdre ses titres d'invisible et d'indéfinie. » (I, 352)

1. L. Spallanzani, *Saggio di Osservazioni Microscopiche sul Sistema della Generazione de' Signori di Needham e Buffon*, 1765.

La matière comme flux

Dans *Le Rêve de d'Alembert* (1769) et dans les *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* (vers 1770), Diderot reprend la question en l'approfondissant à nouveau. Il ne s'agit plus seulement d'affirmer que la nature est d'essence matérielle mais, en s'enfonçant en quelque sorte encore un peu plus dans le réel, de comprendre l'essence de la matière elle-même.

D'Alembert et lui s'accordent sur l'idée que celle-ci est moléculaire. Mais contre son ami, qui, comme beaucoup d'autres, soutient qu'elle est homogène, pure passivité, insensible et aveugle, et qu'il faut donc, pour rendre compte des phénomènes de la vie, de la sensibilité et de la pensée, admettre l'existence d'une substance immatérielle – même si l'on doit reconnaître par ailleurs leur liaison sans du reste pouvoir la comprendre¹ –, Diderot défend la thèse inverse : la matière est fondamentalement hétérogène dans son être et son devenir ; mais elle est aussi partout et toujours à la fois active et sensible – et donc fondamentalement une ; enfin, elle produit parfois des arrangements capables de penser.

Pour Diderot, d'Alembert fonde son point de vue sur une évidence contestable : la différence entre un bloc de marbre et un être vivant². Il lui rétorque que ce qu'il considère comme une différence

1. D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie* (1759), Paris, Fayard, 1986, p. 47 : « Quand la matière, telle que nous la concevons, ne serait qu'un phénomène fort différent de ce qu'elle est en elle-même, quand nous n'aurions pas d'idée nette, ni peut-être d'idée juste de la nature, l'expérience journalière nous démontre que cet assemblage d'êtres, quel qu'il soit, que nous appelons matière, est par lui-même incapable d'action, de vouloir, de sentiment et de pensée. C'en est assez pour conclure que cet assemblage d'êtres ne forme point en nous le principe pensant. »

2. D'Alembert, § VIII. *Éclaircissement* (1767) « Sur ce qui est dit de l'âme et du corps », dans *Éléments de philosophie*, Paris, Fayard, 1986, p. 271 : « Convenons

de substance ou d'essence n'est en fait qu'une différence d'état¹. Certes, nous avons du mal à attribuer la sensibilité et la vie à la pierre, mais c'est que toutes nos idées sont élaborées à partir des données provenant des sens et que nous ne voyons pas la sensibilité de la pierre, ni ne l'entendons crier². Or, si une manifestation indique l'existence d'un phénomène, à l'inverse une absence de manifestation ne prouve pas son inexistence. De même qu'il n'existe aucun repos absolu et que tout est toujours en mouvement³, de même qu'il y a dans la matière des forces mortes qui peuvent devenir vives si les circonstances le permettent⁴, de même il faut supposer qu'une sensi-

d'abord qu'il n'y a en effet aucun rapport apparent entre l'étendue et la pensée. Un bloc de marbre ne paraît ni doué ni susceptible de sensation, d'idée, de volonté : entre la matière qui forme ce bloc de marbre, et celle qui forme le corps humain, il n'y a ou il ne paraît y avoir que des différences purement matérielles [...] Pourquoi donc l'un a-t-il le sentiment et la pensée, tandis que l'autre en est privé ? [...] Ces réflexions si simples ne suffisent-elles pas pour prouver que le sentiment et la pensée appartiennent à un principe différent de la matière ? [...] D'après le peu de connaissance que nous avons de l'essence de la matière, et d'après l'obscurité même de l'idée sous laquelle nous nous la représentons, il serait téméraire (la religion même étant mise à part) d'affirmer que la pensée et le sentiment pussent lui appartenir. » C'est la position reprise par le personnage de d'Alembert en ouverture du premier dialogue du *Rêve* (I, 611) : « D'ALEMBERT. – J'avoue qu'un être qui existe quelque part et qui ne correspond à aucun point de l'espace [...] un être aussi contradictoire est difficile à admettre. Mais d'autres obscurités attendent celui qui le rejette ; car enfin cette sensibilité que vous lui substituez, si c'est une qualité générale et essentielle de la matière, il faut que la pierre sente. »

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 612 : « D'ALEMBERT. – [...] Serait-ce par hasard que vous reconnaîtriez une sensibilité active et une sensibilité inerte, comme il y a une force vive et une force morte ? [...] une sensibilité inerte dont on serait assuré par le passage à l'état de sensibilité active. DIDEROT. – À merveille. Vous l'avez dit. »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 611 : « D'ALEMBERT. – [...] D'autres obscurités attendent celui qui le rejette [Dieu] ; car enfin cette sensibilité que vous lui substituez, si c'est une qualité générale et essentielle de la matière, il faut que la pierre sente. DIDEROT. – Pourquoi non ? D'ALEMBERT. – Cela est dur à croire. DIDEROT. – Oui, pour celui qui la coupe, la taille, la broie et qui ne l'entend pas crier. »

3. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 612 : « DIDEROT. – [...] Le mouvement est également et dans le corps transféré et dans le corps immobile. »

4. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 612 : « DIDEROT. – [...] Ôtez l'obstacle qui s'oppose au transport local du corps immobile, et il sera transféré. Supprimez, par

bilité inerte subsiste toujours dans la matière et qu'elle peut être activée selon certaines conditions. Dans la digestion, par exemple, s'opère une série d'opérations chimiques qui permettent à l'organisme d'assimiler, après dissolution des aliments, les molécules dont il a besoin¹. Et si l'on y mettait le temps nécessaire, il serait même possible de faire passer des molécules de marbre dans un organisme vivant et celles d'organismes vivants dans celles du marbre².

Si l'on observe maintenant comment naissent les humains – et de manière malicieuse le personnage de Diderot prend alors l'exemple de d'Alembert –, on voit que des molécules dispersées dans les deux parents se sont associées, ont formé un germe, qui s'est transformé en fœtus, puis en nourrisson et finalement en un individu pensant, capable à la fois des plus hautes spéculations mathématiques et de conscience de soi. On voit aussi que cet être retournera comme tous les autres à son état originel³.

une raréfaction subite, l'air qui environne cet énorme tronc de chêne, et l'eau qu'il contient, entrant tout à coup en expansion, le dispersera en cent mille éclats. J'en dis autant de votre propre corps. »

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 612-613 : « DIDEROT. – Oui ; car en mangeant que faites-vous ? Vous levez les obstacles qui s'opposaient à la sensibilité active de l'aliment ; vous l'assimilez avec vous-même ; vous en faites de la chair ; vous l'animalisez ; vous le rendez sensible ; et ce que vous exécutez sur un aliment, je l'exécuterai quand il me plaira sur le marbre. » Diderot s'inspire ici de l'article écrit par Venel sur ce sujet dans l'*Encyclopédie*.

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 611 : « DIDEROT. – [...] On fait du marbre avec de la chair, et de la chair avec du marbre. » Plus loin, I, 613 : « DIDEROT. – Lorsque le bloc de marbre est réduit en poudre impalpable, je mêle cette poudre à de l'humus ou terre végétale ; je les pétris bien ensemble ; j'arrose le mélange, je le laisse putréfier un an, deux ans, un siècle, le temps ne me fait rien. Lorsque le tout s'est transformé en une matière à peu près homogène, en humus, savez-vous ce que je fais ? [...] J'y sème des pois, des fèves, des choux, d'autres plantes légumineuses. Les plantes se nourrissent de la terre, et je me nourris des plantes. [...] Je fais donc de la chair ou de l'âme, comme dit ma fille, une matière activement sensible. »

3. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 614 : « DIDEROT. – [...] Celui qui exposerait à l'Académie le progrès de la formation d'un homme ou d'un animal n'emploierait que des agents matériels dont les effets successifs seraient un être inerte, un être sentant, un être pensant, un être résolvant le problème de la précession des équinoxes, un être sublime, un être merveilleux, un être vieillissant, dépérissant, mourant, dissous et rendu à la terre végétale. »

D'une manière générale, ce que nous appelons la vie se résume à une suite de processus chimiques, qui alternativement permettent à la vie latente dans les molécules de se réveiller, d'adopter une sensibilité commune, grâce à laquelle, comme dans les *Pensées*, on passe de la vie « en détail » à la vie « en masse », puis, après avoir persisté un certain temps, de retourner à la dispersion moléculaire et de se rendre dormir de nouveau¹.

L'arc allant de la matière dispersée aux êtres humains et à la pensée, mais aussi, à l'inverse, des humains et de la pensée à la matière, est ainsi complet, continu et totalement réversible. L'unité dynamique de la matière est un principe incontournable.

L'année d'après, dans les *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, Diderot reprend la question de manière plus explicitement conceptuelle. Outre qu'il doit faire face à la remise en question de la théorie de la génération spontanée par Spallanzani, qui sape, du point de vue expérimental, le principe d'une vie propre à la matière, Diderot veut réfuter la critique ontologique ravageuse développée par Berkeley à partir de prémisses sensualistes que lui-même partage².

En ce qui concerne la réfutation de Spallanzani, la réponse de Diderot est assez simple. En effet, s'il a soutenu jusque-là la théorie de la génération spontanée, remise en vogue en dépit des expérimentations contraires du XVII^e siècle³ par les travaux de Needham, c'est moins pour sa vertu propre que par opposition à tout dualisme créationniste. C'est pourquoi, lorsqu'en 1765 cette théorie est réfutée par

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 637 : « D'ALEMBERT. – [...] La vie, une suite d'actions et de réactions... Vivant, j'agis et je réagis en masse... mort, j'agis et je réagis en molécules... Je ne meurs donc point ?... Non, sans doute, je ne meurs point en ce sens, ni moi, ni quoi que ce soit... Naître, vivre et passer, c'est changer de formes... Et qu'importe une forme ou une autre ? Chaque forme a le bonheur et le malheur qui lui est propre. Depuis l'éléphant jusqu'au puceron... depuis le puceron jusqu'à la molécule sensible et vivante, l'origine de tout, pas un point dans la nature qui ne souffre ou qui ne jouisse. »

2. Voir sur ce sujet, C. Duflo, *Diderot philosophe, op. cit.*, p. 175 sq. ; J.-P. Jouary, *Diderot, la vie sans Dieu, op. cit.*, p. 116 sq.

3. Déjà en 1668, Francesco Redi avait publié ses *Expériences concernant la génération des insectes*, par lesquelles il montrait que la matière morte ne peut engendrer aucun être vivant.

les nouvelles expériences de l'abbé Spallanzani, Diderot se contente de préciser son point de vue. À ses yeux, cette réfutation n'atteint que la génération spontanée actuelle ; elle ne remet pas en question ce qui a pu se passer à l'origine. Il abandonne ainsi sans difficultés l'idée de la génération spontanée pour les animaux vivants mais il la conserve comme modèle pour l'origine de la vie elle-même, tout en introduisant dans sa conception de la matière le principe d'une « sensibilité sourde » ou d'une vie encore « inerte » pour en éliminer toute trace de dualisme.

En ce qui concerne la critique de Berkeley, l'affaire est plus compliquée. D'une part, fait remarquer Berkeley, si nous n'avons pas d'idée qui ne vienne des sens et dont la validité ne puisse être montrée autrement que par sa concordance avec le réel à travers le témoignage des sens, la matière, qui ne renvoie à aucune perception et dont on ne peut vérifier la pertinence, n'est qu'un mot vide. De l'autre, si la matière est définie comme une substance étendue, solide, mobile, non pensante et inactive, « comment ce qui est *inactif*, peut-il être une *cause* ; comment ce qui *ne pense pas* peut-il être *cause de pensée* ? »¹.

Contre la première objection, Diderot reprend un raisonnement déjà esquissé par d'Alembert dans le « Discours préliminaire » de l'*Encyclopédie* puis dans l'*Essai sur les éléments de philosophie*, raisonnement qui sera repris à son tour par Kant lorsqu'il déclarera le noumène, la « chose en soi », inconnaissable. Il concède à Berkeley que l'essence ultime de la matière nous échappe et nous échappera toujours ; comme il le reconnaîtra plus tard, même le principe de la sensibilité ou de la vie de la matière « n'est qu'une supposition »².

1. Berkeley, *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, Paris, Aubier Montaigne, 1944, p. 109. Cité par C. Duflo, *Diderot philosophe, op. cit.*, p. 180.

2. Dans sa *Réfutation d'Helvetius* (1773-1774), il met ainsi en garde ceux qui seraient tentés de passer de l'hypothèse à une doctrine ou une métaphysique matérialiste : « Il faut que les notions de matière, d'organisation, de mouvement, de chaleur, de chair, de sensibilité et de vie soient encore bien incomplètes. Il faut en convenir, l'organisation ou la coordination de parties inertes ne mène point du tout à la sensibilité, et la sensibilité générale des molécules de la matière n'est qu'une supposition,

Mais il ajoute qu'en réalité nous n'en avons pas besoin, du moment que la définition que nous utilisons couvre correctement l'ensemble des phénomènes dont nous voulons rendre compte et est plus économique que ses concurrentes¹. Il met en place ce que Colas Duflo appelle un « matérialisme méthodologique », c'est-à-dire distinct d'un « matérialisme métaphysique » qui réifierait ce qui doit rester sous la forme d'hypothèses².

Contre la seconde objection, Diderot rappelle qu'il faut raisonner désormais en « physicien et en chimiste »³, c'est-à-dire en tenant compte des sciences de son temps – celles de Newton et des savants comme son maître Rouelle – et donc abandonner l'héritage aristotélicien auquel restent attachés Berkeley mais aussi d'Alembert. Ce que montrent ces sciences, en effet, c'est que la matière n'est pas un milieu plastique homogène qui recevrait *a posteriori* les qualités qui la différencieraient⁴ ; qu'elle n'est pas non plus quelque chose de

qui tire toute sa force des difficultés dont elle débarrasse, ce qui ne suffit pas en bonne philosophie. » (I, 798)

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 619 : « DIDEROT. – [...] Écoutez-vous, et vous aurez pitié de vous-même, vous sentirez que, pour ne pas admettre une supposition simple qui explique tout, la sensibilité, propriété générale de matière ou produit de l'organisation, vous renoncez au sens commun et vous précipitez dans un abîme de mystères, de contradictions et d'absurdités. »

Il reprendra ce point de vue quelques années plus tard dans ses *Observations sur Hermsterhuis*, I, 707 : « Je n'ai jamais vu la sensibilité, l'âme, la pensée, le raisonnement, produire la matière. Et j'ai vu cent fois, mille fois la matière inerte passer à la sensibilité active, à l'âme, à la pensée, au raisonnement, sans autre agent ou intermède que des agents ou intermèdes matériels. Je m'en tiens là. Je n'assure que ce que je vois. Je n'appelle pas à mon secours une cause inintelligible, contradictoire dans ses effets et ses attributs, et obscurcissant plutôt la question que ne l'éclaircit, me suscitant mille difficultés effrayantes, pour l'une qu'elle ne lève pas. »

2. C. Duflo, *Diderot philosophe*, *op. cit.*, p. 180 sq.

3. *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, I, 682 : « Moi, qui suis physicien et chimiste, qui prends les corps dans la nature et non dans ma tête, je les vois existants, divers, revêtus de propriétés et d'actions, et s'agitant dans l'univers comme dans le laboratoire où une étincelle ne se trouve point à côté de trois molécules combinées de salpêtre, de charbon et de soufre, sans qu'il s'en suive une explosion nécessaire. »

4. *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, I, 681 : « Apparemment ils regardent la matière comme homogène ; c'est qu'ils font abstraction de

passif, d'inerte, qui ne reçoit son mouvement que d'une force extérieure et tend naturellement au repos¹. La matière est à la fois fondamentalement « hétérogène »² et pleine « d'action et de force »³ : d'une part, elle est composée d'« une infinité d'éléments divers » qui ont chacun « sa force particulière, innée, immuable, éternelle, indestructible » – voilà pour les forces chimiques⁴ ; de l'autre, le mouvement part des molécules de la matière elles-mêmes⁵, il fait donc partie de son essence, il est « une qualité aussi réelle que la longueur, la largeur

toutes les qualités qui lui sont essentielles ; c'est qu'ils la considèrent comme inaltérable dans l'instant presque indivisible de leurs spéculations. »

1. *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, I, 681 : « Les philosophes ont supposé que la matière était indifférente au mouvement et au repos. Ce qu'il y a de bien certain, c'est que tous les corps gravitent les uns sur les autres, c'est que toutes les particules des corps gravitent les unes sur les autres, c'est que, dans cet univers, tout est translation [énergie cinétique] ou *in nisu* [énergie potentielle], ou en translations et *in nisu* à la fois. »

2. *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, I, 683 : « Quand on parle de l'action et de la réaction de deux agrégats [homogènes], leurs énergies relatives sont en raison directe des masses. Mais quand il s'agit d'agrégats hétérogènes, de molécules hétérogènes, ce ne sont plus les mêmes lois. »

3. *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, I, 682 : « Le corps, selon quelques philosophes, est, par lui-même, sans action et sans force : c'est une terrible fausseté, bien contraire à toute bonne physique, à toute bonne chimie : par lui-même, par la nature de ses qualités essentielles, soit qu'on le considère en molécules, soit qu'on le considère en masse, il est plein d'action et de force. »

4. *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, I, 684 : « Mais j'arrête mes yeux sur l'amas général des corps ; je vois tout en action et en réaction ; tout se détruisant sous une forme, tout se recomposant sous une autre, des sublimations, des dissolutions, des combinaisons de toutes les espèces, phénomènes incompatibles avec l'homogénéité de la matière : d'où je conclus qu'elle est hétérogène ; qu'il existe une infinité d'éléments divers dans la nature ; que chacun de ces éléments, par sa diversité, a sa force particulière, innée, immuable, éternelle, et indestructible ; et que ces forces intimes au corps ont leurs actions hors du corps : d'où naît le mouvement ou plutôt la fermentation générale dans l'univers. »

5. *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, I, 682 : « Pour vous représenter le mouvement, ajoutent-ils, outre la matière existante, il vous faut imaginer une force qui agisse sur elle. Ce n'est pas cela : la molécule, douée d'une qualité propre à sa nature, par elle-même est une force active. Elle s'exerce sur une autre molécule qui s'exerce sur elle. »

et la profondeur »¹ – voilà pour la force d'attraction et les forces mécaniques. Cette nature essentiellement dynamique des molécules composant la matière explique pourquoi elles sont toujours simultanément sujets et objets de ces trois types de forces², dans une constante interaction entre molécules mais aussi entre ces différentes forces elles-mêmes³.

Le Rêve de d'Alembert et les *Principes philosophiques* posent ainsi les bases d'une nouvelle conception de la matière. Diderot y remet nettement en question la définition héritée d'Aristote, encore courante au XVIII^e siècle, mais aussi celle, plus moderne, issue de sa réduction par Descartes à l'étendue. L'une et l'autre cachent le fait que dans la nature rien n'est semblable, rien n'est immobile, rien n'est inaltérable, que tous les corps hétérogènes et de toutes tailles qui la composent y agissent sans cesse les uns sur les autres, et qu'ils sont pour cette raison constamment en mouvement et en transformation⁴. Et c'est uniquement parce que la plupart des philosophes con-

1. *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, I, 682 : « Voici la vraie différence du repos et du mouvement : c'est que le repos absolu est un concept abstrait qui n'existe point en nature, et que le mouvement est une qualité aussi réelle que la longueur, la largeur et la profondeur. »

2. *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, I, 682 : « Pour que la matière soit mue, dit-on encore, il faut une action, une force ; oui, ou extérieure à la molécule, ou inhérente, essentielle, intime à la molécule, et constituant sa nature de molécule ignée, aqueuse, nitreuse, alcaline, sulfureuse. Quelle que soit cette nature, il s'ensuit force, action d'elle hors d'elle, action des autres molécules sur elle. [...] Un atome remue le monde ; rien n'est plus vrai ; cela l'est autant que l'atome remué par le monde : puisque l'atome a sa force propre, elle ne peut être sans effet. »

3. *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, I, 683 : « La quantité de force est constante dans la nature ; mais la somme des *nisus* et la somme des translations sont variables. Plus la somme des *nisus* est grande, plus la somme des translations est petite ; et réciproquement [...]. L'incendie d'une ville accroît tout à coup d'une quantité prodigieuse la somme des translations. »

4. *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, I, 684 : « Mais j'arrête mes yeux sur l'amas général des corps ; je vois tout en action et en réaction ; tout se détruisant sous une forme, tout se recomposant sous une autre, des sublimations, des dissolutions, des combinaisons de toutes les espèces, phénomènes incompatibles avec l'homogénéité de la matière : d'où je conclus qu'elle est hétérogènes ; qu'il existe une infinité d'éléments divers dans la nature ; que chacun de ces éléments, par sa diversité, a sa force particulière, innée, immuable, éternelle, indestruc-

sidère la matière dont ils sont faits comme homogène, immobile et immuable, qu'ils ont alors besoin – comme Descartes, comme Berkeley ou encore comme d'Alembert – de faire intervenir l'hypothèse divine pour assurer leur diversité, leurs mouvements et leurs transformations.

En même temps, il est intéressant de noter que le matérialisme de Diderot maintient une certaine distance à l'égard des conceptions dynamiques élaborées par Spinoza et Leibniz au siècle précédent. Du côté de ce dernier, les choses sont simples : Dieu n'existant pas, il ne saurait intervenir pendant un calcul préalable des compossibles, ni lors d'une création du monde, ni ultérieurement dans des interventions providentielles. La situation, en revanche, est plus complexe du côté de Spinoza. Diderot pourrait à la rigueur accepter le principe selon lequel « Dieu ou la Nature » s'exprime sans cesse dans chacun des corpuscules et corps qu'il contient, constituant ainsi un cosmos qui se déploie de manière immanente, au hasard et sans finalité. Le primat théorique que Diderot attribue au concept de matière unitaire « correspondrait » ainsi *mutatis mutandis* au primat métaphysique de la substance unique chez Spinoza¹, pendant que l'infinie diversité de ses regroupements « répondrait » à celle des manières dans lesquelles la substance s'exprime². Le point de vue de l'immanence, puisé dans la

tible ; et que ces forces intimes au corps ont leurs actions hors du corps : d'où naît le mouvement ou plutôt la fermentation générale de l'univers. »

1. Dans *Le Rêve de d'Alembert*, I, 620, il s'approchera très près de cette position : « DIDEROT. – Il n'y a plus qu'une substance dans l'univers, dans l'homme, dans l'animal. La serinette est de bois, l'homme est de chair. Le serin est de chair, le musicien est d'une chair diversement organisée ; mais l'un et l'autre ont une même origine, une même formation, les mêmes fonctions et la même fin. »

2. Et de fait, dès les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, Diderot ne cesse de décliner la figure du chiasme expressif mise au jour par Deleuze chez Spinoza, le multiple impliquant l'un et l'un s'expliquant dans le multiple, le multiple développant l'un et l'un enveloppant le multiple : « L'étonnement vient souvent [...] de ce qu'on imagine autant d'actes particuliers qu'on nombre de phénomènes, tandis qu'elle n'a peut-être jamais produit qu'un seul acte. » (I, 564) Plus loin : « Il semble que la nature se soit plu à varier le même mécanisme d'une infinité de manières différentes. Elle n'abandonne un genre de productions qu'après en avoir multiplié les individus sous toutes les formes possibles. » (I, 564-565) Plus loin encore : « De

physique et la chimie nouvelles, rejoindrait ainsi celui que Spinoza tirait de sa réflexion sur la physique du XVII^e siècle et de sa critique de la Bible¹.

Pourtant au moins trois choses empêchent Diderot d'être entièrement spinoziste et c'est là qu'interviennent les apports des nouvelles sciences mais aussi du scepticisme assez libre auquel il veut rester fidèle, qui rétroagissent l'un et l'autre sur les conceptions élaborées au XVII^e siècle. À l'encontre de son prédécesseur, il refuse catégoriquement de considérer la nature comme divine. S'il pourrait reprendre à son compte le principe du *Deus sive Natura*, ce serait dans le sens d'une substitution d'un concept par l'autre et non pas, comme pour Spinoza, dans leur équivalence stricte². Par ailleurs, Diderot est très soucieux de conserver à l'hypothèse de la vie et de la sensibilité de la matière son statut hypothétique. Méfiant à l'égard de toute affirmation concernant l'être en tant qu'être, il rejette les discours, même matérialistes, qui réifient leurs hypothèses³. Enfin, pour Spinoza, la nature est encore celle décrite par la physique mécaniste de son temps, une nature dans laquelle la question de la vie, des

là une infinité d'espèces d'animaux sortis d'un premier animal ; une infinité d'êtres émanés d'un premier être ; un seul acte dans la nature. » (I, 589).

1. F. Pépin, « La nature naturante et les puissances de la matière, ou comment penser l'immanence totale à partir de la chimie ? », *Dix-huitième siècle*, n° 45, 2013, p. 131-148.

2. Dans *Le Rêve de d'Alembert*, I, 639, il envisage même explicitement la mort de Dieu. Si celui-ci, fait-il remarquer, était équivalent à la nature, il connaîtrait les mêmes cycles de constitution-dissolution : « MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Comment cette espèce de Dieu-là... [...] Pourrait avoir été, ou venir et passer ? BORDEU. – Sans doute ; mais puisqu'il serait matière dans l'univers, portion de l'univers, sujet à vicissitudes, il vieillirait, il mourrait. »

3. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 593. Il est tout à fait légitime d'échafauder des théories abstraites : « Une des principales différences de l'observateur de la nature et de son interprète, c'est que celui-ci part du point où les sens et les instruments abandonnent l'autre ; il conjecture, par ce qui est, ce qui doit être encore ; il tire de l'ordre des choses des conclusions abstraites et générales, qui ont pour lui toute l'évidence des vérités sensibles et particulières ; il s'élève à l'essence même de l'ordre. » Pourtant, continue Diderot, l'interprète de la nature sait aussi arrêter sa spéculation avant de sortir de la nature elle-même : « Il voit que la coexistence *pure et simple* d'un être sensible et pensant, avec un enchaînement quelconque de causes et d'effets, ne lui suffit pas pour en porter un jugement absolu ; il s'arrête là ; s'il faisait un pas de plus, il sortirait de la nature. »

espèces et des individus est sinon absente du moins tout à fait secondaire. C'est pourquoi le rationalisme de Spinoza, comme du reste celui de Leibniz, verrouille en partie le réel en le protégeant de toute subversion des possibles. Diderot pense, lui, la matière à partir des sciences nouvelles, la physique de Newton et la chimie, mais aussi l'histoire naturelle et la médecine. Or, non seulement l'apparition comme l'évolution des êtres vivants ne sont ni finalisées, ni strictement déterminées, mais la matière conserve des potentialités infinies que le temps peut toujours faire apparaître¹.

1. J.-P. Jouary réunissant les deux concepts parle avec bonheur « d'une créativité propre de la matière-temps », *Diderot, la vie sans Dieu, op. cit.*, p. 162.

Les rythmes comme flux

De cette nouvelle conception de la matière, Diderot semble tirer, en ce qui concerne l'individuation, des conclusions encore plus radicales que précédemment : il n'existerait aucune essence formelle¹ et donc aucun individu² – et donc, de notre point de vue, aucun rythme identifiable. Du fait du primat de la matière, de sa dispersion, de ses modes aléatoires de regroupement, des interactions constantes entre ses différentes parties et des gerbes des espèces qui la traversent et la remuent sans cesse, tous les êtres seraient fluents, sans limites ni définitions précises. Tout se passe comme s'il était impossible de décrire et de caractériser les flux fondamentalement amorphes composant le monde.

Apparemment, le *tout* de la nature pourrait sembler constituer une exception à cette règle³. Mais ce tout est en fait en constante

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 619 : « DIDEROT. – [...] Si dans l'univers il n'y a pas une molécule qui ressemble à une autre, dans une molécule pas un point qui ressemble à un autre point, convenez que l'atome même est doué d'une qualité, d'une forme indivisible ; convenez que la division est incompatible avec les essences des formes, puisqu'elle les détruit. » Dans les *Pensées*, il se posait déjà la question à propos de l'idée de « moule interne » introduite par Buffon (I, 598) : « Les moules sont-ils principes des formes ? Qu'est-ce qu'un moule ? Est-ce un être réel et préexistant ? ou n'est-ce que les limites intelligibles de l'énergie d'une molécule vivante unie à de la matière morte ou vivante ; limites déterminées par le rapport de l'énergie en tout sens, aux résistances en tout sens ? Si c'est un être réel et préexistant, comment s'est-il formé ? »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 636 : « D'ALEMBERT. – [...] laissez-là vos individus ; répondez-moi. Y a-t-il un atome en nature rigoureusement semblable à un autre atome ? – Non. – Ne convenez-vous pas que tout tient en nature et qu'il est impossible qu'il y ait un vide dans la chaîne ? Que voulez-vous donc dire avec vos individus ? Il n'y en a point, non, il n'y en a point... »

3. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 631 : « “Tout change, tout passe, il n'y a que le tout qui reste.” » Plus loin : (I, 636-37) : « D'ALEMBERT. – [...] Il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout. »

métamorphose¹ et n'a, par ailleurs, qu'une unité contingente, car il n'est pas certain, si l'on imaginait être en mesure de le produire de nouveau après avoir « éteint le soleil »², que les éléments, au moment où l'on « rallumerait » celui-ci, s'y rangeraient de la même façon et donc constitueraient le même monde que celui que nous connaissons³.

De même, si nous descendons l'échelle des êtres, nous distinguons des *règles*, c'est-à-dire des individus collectifs, mais ceux-ci n'ont pas de bornes distinctes⁴ et celles que nous leur reconnaissons sont arbitraires⁵. Nous distinguons également des *espèces* animales,

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 631 : « “Le monde commence et finit sans cesse ; il est à chaque instant à son commencement et à sa fin ; il n'en a jamais eu d'autre, et n'en aura jamais d'autre. Dans cet immense océan de matière, pas une molécule qui ressemble à une molécule, pas une molécule qui se ressemble à elle-même un instant : *Rerum novus nascitur ordo* [« Naît un nouvel ordre des choses » (Virgile, *Bucoliques*, IV, v. 5), voilà son inscription éternelle...” »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 615 : « DIDEROT. – Le soleil éteint, qu'en arrivera-t-il ? Les plantes périront, les animaux périront, et voilà la terre solitaire et muette. »

3. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 615 : « DIDEROT. – [...] Rallumez cet astre, et à l'instant vous rétablissez la cause nécessaire d'une infinité de générations nouvelles, entre lesquelles je n'oserais assurer qu'à la suite des siècles nos plantes, nos animaux d'aujourd'hui se reproduiront ou ne se reproduiront pas. D'ALEMBERT. – Et pourquoi les mêmes éléments épars venant à se réunir ne rendraient-ils pas les mêmes résultats ? DIDEROT. – C'est que tout tient dans la nature, et que celui qui suppose un nouveau phénomène ou ramène un instant passé recrée un nouveau monde. »

4. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 636 : « D'ALEMBERT. – [...] Tout animal est plus ou moins homme ; tout minéral est plus ou moins plante ; toute plante est plus ou moins animale. Il n'y a rien de précis en nature... » Dans l'article « ANIMAL », Diderot souligne de même la difficulté à fixer les frontières de l'animalité : « S'il est vrai, comme on n'en peut guère douter, que l'univers est une seule et unique machine, où tout est lié, et où tous les êtres s'élèvent au-dessus ou s'abaissent au-dessous les uns des autres par des degrés imperceptibles, en sorte qu'il n'y ait aucun vide dans la chaîne [...] il nous sera bien difficile de fixer les deux limites entre lesquelles l'*animalité*, s'il est permis de s'exprimer ainsi, commence et finit. » (I, 250)

5. Article « ANIMAL », I, 258 : « On conçoit bien que toutes ces vérités s'obscurcissent sur les limites des règnes, et qu'on aurait bien de la peine à les apercevoir distinctement sur le passage du minéral au végétal, et du végétal à l'animal. [...] L'observateur est forcé de passer d'un individu à un autre : mais l'historien de la nature est contraint de l'embrasser par grandes masses ; et ces masses il les coupe dans les endroits de la chaîne où les nuances lui paraissent

toutefois, puisqu'il y a en fait de tout dans toute chose, nous ne regroupons pas ces êtres en retrouvant en chacun d'eux une essence de l'espèce mais en y observant une qualité dominante¹ à laquelle nous attribuons un nom singulier². Les espèces ne sont pas étanches les unes aux autres ; elles se mélangent et se disposent en gradations continues. Elles ne sont pas non plus éternelles et peuvent éventuellement disparaître ou tout au moins se fondre dans d'autres regroupements³. Tout cela vaut bien sûr tout particulièrement pour l'espèce humaine, que la pensée occidentale a abusivement sacralisée et placée en quelque sorte en dehors de la nature, car non seulement nous savons que la nature produit sans cesse des synthèses totalement imprévisibles et monstrueuses, qui ne sont pas moins naturelles que les synthèses pleinement humaines⁴, mais aussi que cette espèce est

trancher le plus vivement ; et il se garde bien d'imaginer que ces divisions soient l'ouvrage de la nature. »

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 636 : « D'ALEMBERT. – [...] Toute chose est plus ou moins une chose quelconque [...] plus ou moins d'un règne ou d'un autre... donc rien n'est de l'essence d'un être particulier... Non, sans doute, puisqu'il n'y a aucune qualité dont aucun être ne soit participant et que c'est le rapport plus ou moins grand de cette qualité qui nous la fait attribuer à un être exclusivement à un autre... Et vous parlez d'individus, pauvres philosophes ! »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 637 : « D'ALEMBERT. – [...] Dans ce tout, comme dans une machine, dans un animal quelconque, il y a une partie que vous appellerez telle ou telle : mais quand vous donnerez le nom d'individu à cette partie du tout, c'est par un concept aussi faux que si, dans un oiseau, vous donniez le nom d'individu à l'aile, à une plume de l'aile... Et vous parlez d'essences, pauvres philosophes ! laissez-là vos essences. »

3. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 615 : « DIDEROT. – [...] On ne sait non plus ce qu'ils ont été qu'on ne sait ce qu'ils seront. Le vermisseau imperceptible qui s'agite dans la fange s'achemine peut-être à l'état de grand animal ; l'animal énorme qui nous épouvante par sa grandeur s'achemine peut-être à l'état de vermisseau, est peut-être une production particulière, et momentanée, de cette planète. » Plus loin (I, 633) : « Laissez passer la race présente des animaux subsistants ; laissez agir le grand sédiment inerte quelques millions de siècles. Peut-être faut-il pour renouveler les espèces dix fois plus de temps qu'il n'est accordé à leur durée. » Plus loin encore (I, 636) : « D'ALEMBERT. – [...] Tous les êtres circulent les uns dans les autres, par conséquent toutes les espèces... Tout est en un flux perpétuel... »

4. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 636 : « D'ALEMBERT. – [...] L'homme n'est qu'un effet commun, le monstre qu'un effet rare ; tous les deux également naturels, également nécessaires, également dans l'ordre universel et général... »

promise à des déformations¹, qu'elle est déjà différente à « quelque mille lieues », et qu'elle sera probablement tout autre, si elle a pu s'y développer, sur une autre planète².

Contrairement à ce que soutenait autrefois Jacques Roger en se fondant sur une conception historique datée, ces individus collectifs possèdent bien une histoire, mais – et là Roger avait raison – cette histoire est fondamentalement chaotique et ne relève pas d'une conception transformiste³. Une « histoire de la nature » au sens où l'entendait Roger supposerait en effet une nature sensée et un ordre transcendant se déployant dans le temps, non ce flux immanent, dépourvu de signification, dont tout état n'est qu'un passage et qui ne dit rien sur ce qui précède, ni sur ce qui suit. Diderot s'oppose explicitement à l'évolutionnisme ou au transformisme tel qu'il se développe au XVIII^e siècle dans le sillage de Leibniz et pour lequel la consistance et la permanence même limitées des espèces sont garanties par deux présupposés métaphysico-religieux : *a priori* par le calcul des compossibles dans l'entendement divin, qui leur donne leur définition ontologique, et *in existentia* par la théorie de l'emboî-

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 632 : « Qui sait si ce bipède déformé qui n'a que quatre pieds de hauteur, qu'on appelle encore dans le voisinage du pôle un homme, et qui ne tarderait pas à perdre ce nom en se déformant un peu davantage, n'est pas l'image d'une espèce qui passe ? Qui sait s'il n'en est pas ainsi de toutes les espèces d'animaux ? Qui sait si tout ne tend pas à se réduire à un grand sédiment inerte et immobile ? Qui sait quelle sera la durée de cette inertie ? Qui sait quelle race nouvelle peut résulter derechef d'un amas aussi grand de points sensibles et vivants ? » »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 635 : « D'ALEMBERT. – [...] Si une distance de quelque mille lieues change mon espèce, que ne fera point l'intervalle de quelques milliers de diamètres terrestres ?... Et si tout est en flux général, comme le spectacle de l'univers me le montre partout, que ne produiront point ici et ailleurs la durée et les vicissitudes de quelques millions de siècles. ... Qui sait ce qu'est l'être pensant et sentant en Saturne ?... Mais y a-t-il en Saturne du sentiment et de la pensée ?... pourquoi non ?... »

3. J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1963, p. 667 : « La seule réalité, c'est la vie, omniprésente et éternelle, la vie qui n'a pas d'histoire, car on ne peut considérer comme une histoire ces renouvellements incessants, ces apparitions perpétuelles de formes éphémères, à la fois nécessaires et anarchiques, qui agitent la matière vivante d'une sorte de mouvement brownien. Ce qui empêche Diderot d'être transformiste, c'est que sa vision du monde exclut une histoire de la nature. »

tement des germes, qui assure leur continuité temporelle collective depuis la Création¹.

Si nous descendons maintenant jusqu'aux *singuliers*, nous devons faire face aux mêmes conclusions. Les individus ne sauraient être que des variations dépourvues de toute unité ontologique, c'est-à-dire de toute essence formelle propre². Certes, les êtres humains semblent dotés d'un *moi*, qui paraît leur assurer une certaine identité, mais cette identité ne relève pas de l'actualisation ou même de la procession d'une essence. L'exemple de d'Alembert déjà cité plus haut montre qu'ils ne sont jamais que les produits d'une histoire au cours de laquelle des molécules dispersées dans les deux parents se sont associées de manière aléatoire, ont formé un germe, qui s'est développé jusqu'à devenir un individu pensant, capable de pensée et de conscience de soi³. Rien, aucune essence, aucune individualité formelle, ne préexistait à cette combinaison originelle et ses conséquences n'étaient écrites nulle part. Des molécules de matière éparses, on est passé insensiblement, par le jeu continu d'une infinité

1. Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 258. On verra qu'il ne s'oppose pas en revanche à un certain évolutionnisme en ce qui concerne le langage et les langues.

2. Canguilhem souligne l'opposition nette entre la conception de la singularité soutenue par Diderot et celle de Leibniz. Alors que l'individu est pour le premier une variation exemplaire née d'une profusion sans finalité, elle constitue pour le second un produit de la Création compatible avec l'ensemble du système de la nature. Cf. *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, p. 159.

3. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 614 : « DIDEROT. – [...] Je veux dire qu'avant que sa mère, la belle et scélérate chanoinesse Tencin, eût atteint l'âge de puberté, avant que le militaire La Touche fût adolescent, les molécules qui devaient former les premiers rudiments de mon géomètre étaient éparses dans les jeunes et frères machines de l'une et de l'autre, se filtrèrent avec la lymphe, circulèrent avec le sang, jusqu'à ce qu'enfin elles se rendissent dans les réservoirs destinés à leur coalition, les testicules de sa mère et de son père. Voilà ce germe rare formé ; le voilà, comme c'est l'opinion commune, amené par les trompes de Fallope dans la matrice ; le voilà attaché à la matrice par un long pédicule ; le voilà, s'accroissant successivement et s'avancant à l'état de fœtus ; voilà le moment de sa sortie de l'obscur prison arrivé ; le voilà né, exposé sur les degrés de Saint-Jean-le-Rond qui lui donna son nom ; tiré des Enfants-Trouvés ; attaché à la mamelle de la bonne vivrière madame Rousseau ; allaité, devenu grand de corps et d'esprit, littérateur, mécanicien, géomètre. »

de processus métamorphiques purement physiques, à un grand esprit capable des plus hautes abstractions.

C'est pourquoi, lorsqu'un peu plus loin le personnage de d'Alembert s'interroge : « Pourquoi suis-je tel ? », il rejette de lui-même toute cause substantielle, formelle et finale et donne le primat aux causes efficientes : « C'est qu'il a fallu que je fusse tel.¹ » La nécessité qui a fait ce que nous sommes n'a rien à voir avec l'entendement divin, ni avec des formes immatérielles ; c'est une nécessité dépourvue de sens. Elle implique une contingence de l'individu qui, dans un autre enchaînement de causes et d'effets, aurait été lui-même différent. Aucun être humain ne renvoie à une essence particulière ni même à une essence générique intemporelle ; chacun n'est jamais qu'une manière éphémère de fluer dans la suite des modifications du tout. L'individu, tout ce qu'il ressent, ses désirs, ses besoins, ses idées, tout cela est relatif à la position qu'il occupe dans le flux de l'univers².

Vingt ans après la *Lettre sur les aveugles* où il soutenait déjà cette position, Diderot aboutit ainsi de nouveau à une conception de l'individuation nettement différente de celles de Spinoza et de Leibniz – différence analogue à celle que nous avons constatée sur le plan de la substance première. Certes, nous l'avons vu, Spinoza conservait à ce propos une distinction entre essence et existence, alors que Leibniz avait, lui, tendance à les confondre. Tandis que, pour le premier, l'essence « donnée ou actuelle » (*essentia data sive actuale*) s'exprimait *sur le plan de la durée et des manières corps-esprits* sous la forme d'un *conatus* soumis à la rencontre aléatoire d'autres *conatus* du même genre, l'essence éternelle était, pour le second, directe-

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 635 : « D'ALEMBERT. – Pourquoi suis-je tel ? c'est qu'il a fallu que je fusse tel... Ici, oui, mais ailleurs ? au pôle ? mais sous la ligne ? mais dans Saturne ?... »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 636 : « D'ALEMBERT. – Je suis donc tel, parce qu'il a fallu que je fusse tel. Changez le tout, vous me changez nécessairement ; mais le tout change sans cesse... L'homme n'est qu'un effet commun, le monstre qu'un effet rare ; tous les deux également naturels, également nécessaires, également dans l'ordre universel et général... » Sur ce sujet J.-C. Bourdin, « Les vicissitudes du moi dans le *Rêve de d'Alembert* de Diderot », in *Matière pensante*, Paris, Vrin, 1999 ; F. Salaün, « L'identité personnelle selon Diderot », *R.D.E.*, n° 26, avril 1999.

ment « active » dans le *conatus* (*essentia actuosa*), qu'il identifiait non plus simplement à un effort de subsister dans son être mais, si l'on nous permet ce mot, à « une force qui va », rencontrant d'autres forces selon un plan précalculé par Dieu. Chaque substance contenait en elle-même la totalité de ses prédicats ; elle s'identifiait en quelque sorte à son essence éternelle, qui n'avait plus qu'à se déployer suivant un plan divin déjà prédéterminé. Ainsi, alors que Leibniz, en dépit des complications apportées par la *Théodicée*, n'accordait aucune liberté réelle aux substances individuelles dont l'existence était *toujours déjà définie a priori*, Spinoza laissait une très grande marge de manœuvre aux manières dont il soulignait l'aspect *toujours encore inaccompli*.

Il n'en reste pas moins que pour l'un comme pour l'autre, l'existence de l'Alexandre historique impliquait celle d'un Alexandre éternel, c'est-à-dire d'une essence participant de Dieu. Or, du point de vue diderotien, Dieu n'existe pas, la nature n'est pas divine et d'Alembert n'est qu'une des formes possibles qu'aurait pu prendre l'assemblage de la seule chose qui soit toujours déjà là et sera toujours encore là, la matière. L'individuation et ses rythmes semblent ainsi se dissoudre dans le fleuve de la nature.

Les rythmes du vivant

Tel est l'aspect de l'ontologie propre au *Rêve de d'Alembert* et aux *Principes philosophiques* privilégié par beaucoup de spécialistes. Selon Amor Cherni, par exemple, Diderot serait « l'un des premiers modernes à avoir sérieusement secoué le principe d'identité puisque pour lui rien n'est fixe, rien ne reste ce qu'il est ; rien ne reste tel qu'il est. Les choses et les êtres, les sociétés et les hommes apparaissent alors comme des fantômes circulant dans la variation et la différence »¹. Chez lui, on ne trouverait rien de stable, tout serait plongé dans un flux perpétuel : « Un jeu continu entre le possible et le réel, entre l'infinité des possibles qui "luttent" pour conquérir la scène de l'existence, informe et déforme inlassablement les mondes et les êtres [...] Chaque monde, chaque être apparaît alors comme un ordre provisoire, une opacité passagère, qui se tourne vers le possible, comme vers sa transparence prochaine. Aucune structure n'est fixe, aucun ordre n'est définitif, y compris – et peut-être surtout – celui qui fait nos souffrances et nos peines. A l'horizon brille toujours la transparence du possible.² »

Il est clair qu'il existe dans *Le Rêve* et dans les *Principes* une puissante inspiration héraclitéenne et l'on a également raison de souligner que l'idée de l'impermanence de l'ordre ne doit pas y être dissociée de celle selon laquelle le réel recèle une réserve infinie de possibles dont l'émergence est toujours aussi inattendue qu'inéluctable. Pourtant, comme déjà dans les *Pensées*, nous y voyons aussi Diderot très conscient des risques sceptique et relativiste, qui sont liés à cette radicalisation matérialiste de l'ontologie dynamique du XVII^e siècle, et extrêmement soucieux de ne pas s'interdire, par un abus de méfiance envers les concepts et les systèmes explicatifs, non

1. A. Cherni, *Diderot. L'Ordre et le Devenir*, Genève, Droz, 2002, p. 12.

2. A. Cherni, *Diderot. L'Ordre et le Devenir*, op. cit., p. 13.

seulement tout savoir, mais aussi toute esthétique, toute éthique et toute politique¹. C'est pourquoi ce primat du fluide et de l'amorphe est, là encore, contrebalancé par un certain nombre de propositions rythmologiques qui méritent d'être notées. Pour le Diderot mature pas moins que pour le jeune Diderot, le flux de la nature, ses écoulements entrelacés et même ses tourbillons les plus désordonnés n'échappent pas entièrement au concept, à la science ou à la philosophie.

Au début du deuxième dialogue, le personnage de d'Alembert s'interroge². D'une part, il adhère à la théorie de la génération spontanée : la vie apparaîtrait à partir de rien, comme semble le montrer les expériences de Needham, qui voit des petites anguilles surgir dans une goutte d'eau³ ; c'est pourquoi le premier individu est probablement né *ex nihilo* sous la forme de « points vivants », nés eux-mêmes de rien, qui se sont agglutinés les uns aux autres⁴. Mais de l'autre, il

1. Dans les *Observations sur Hermsterhuis* (1773-1774), il le redira bientôt très explicitement : « Jamais aucun auteur, matérialiste ou non, ne s'est proposé de rendre ridicules les notions de vice et de vertu, et d'attaquer la réalité des mœurs. Les matérialistes, rejetant l'existence de Dieu, fondent les idées du juste et de l'injuste sur les rapports éternels de l'homme à l'homme. » (I, 694)

2. Pour une bonne appréhension du jeu diderotien sur les différentes positions de discours, rappelons que le deuxième dialogue rapporte une conversation entre le médecin Bordeu et Mlle de Lespinasse, qui elle-même, ayant noté pendant la nuit qui s'achève le délire de d'Alembert assoupi – dont les principaux arguments sont en fait ceux de Diderot lui-même –, le restitue tout en le commentant à Bordeu. À la fin du dialogue, d'Alembert se réveille finalement et ajoute une nouvelle voix à cette extraordinaire polyphonie discursive.

3. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 631 : « “Le Voltaire en plaisantera tant qu'il voudra, mais l'Anguillard [surnom de Needham] a raison ; j'en crois mes yeux ; je le vois : et combien il y en a ! comme ils vont ! comme ils viennent ! comme ils frétilent !” Le vase où il [d'Alembert] apercevait tant de générations momentanées, il le comparait à l'univers ; il voyait dans une goutte d'eau l'histoire du monde. [...] Il disait : “Dans la goutte d'eau de Needham, tout s'exécute et se passe en un clin d'œil. Dans le monde, le même phénomène dure un peu davantage ; mais qu'est-ce que notre durée en comparaison de l'éternité des temps ?” » Plus loin (I, 633) : « “Vous avez deux grands phénomènes, le passage de l'état d'inertie à l'état de sensibilité, et les générations spontanées.” »

4. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 625 : « MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Écoutez. “Un point vivant... Non, je me trompe. Rien d'abord, puis un point vivant... À ce point vivant il s'en applique un autre, encore un autres ; et par ces

voit bien les difficultés d'une telle croyance : comment penser à partir de la dispersion de la matière, et des points vivants qui y sont apparus, l'unité de l'animal qui en résulte¹. Une fois admis, ce qui était l'un des objets du premier dialogue, que les apparitions successives de la vie, de la sensibilité, de la conscience de soi et de la pensée ne font intervenir que des agents matériels et des opérations purement physiques que rien de transcendant ne précède et qu'aucune forme idéale ne prépare, il faut comprendre comment une simple accumulation de molécules parvient à constituer un être qui grandit, se développe et devient un organisme à la fois diversifié et unitaire. Du premier dialogue au second, on passe ainsi d'un moment strictement héraclitéen à un moment que nous pouvons appeler à bon droit rythmologique.

Habituellement, cette unification était renvoyée, dans les traditions platonicienne et aristotélicienne, au concept de forme ou d'essence formelle, qui assurait l'unité et l'identité de l'individu quelles que fussent les matières dont il était formé, ou, dans la tradition épiciurienne, à celui de *clinamen*, qui permettait de rendre compte des manières dont les atomes s'agglutinaient sans avoir recours à une forme préalable. Comme Spinoza et Leibniz avant lui, Diderot refuse de choisir entre ces deux tendances, c'est pourquoi il en propose un modèle à la fois « immanentiste » et « maniériste », si l'on nous permet l'expression, qu'il tend entre un pôle élémentaire-moléculaire et un pôle global-physiologique.

Du point de vue moléculaire, l'individuation se fait par éveil et partage de qualités vitales. Si on les rapproche, deux grains de sables restent *contigus* et forment un simple agrégat ; en revanche, dans la même situation, deux gouttes de mercure deviennent *continues* et forment une seule goutte un peu plus grosse. Par le biais de leurs qualités communes, elles s'associent l'une à l'autre pour former une

applications successives il résulte un être un, car je suis bien un, je n'en saurais douter." »

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 625 : « Mais comment cette unité s'est-elle faite ? [...] Tenez, Philosophe, je vois bien un agrégat, un tissu de petits êtres sensibles, mais un animal ?... un tout ? un système un, lui, ayant la conscience de son unité ? Je ne le vois pas, non, je ne le vois pas. » »

nouvelle unité¹. Il en est de même de toutes molécules qui, en dépit de leur hétérogénéité fondamentale, partagent la vie et la sensibilité. Quand le corps « en mangeant et par d'autres opérations mécaniques » assimile des molécules qui le font se développer, celles-ci ne s'ajoutent pas comme un grain de sable sur un tas, mais leur « sensibilité devient commune à la masse commune »². Ce sont ces processus d'éveil et de coordination de l'expression de la vie qui expliquent que des molécules pourtant hétérogènes et dispersées finissent par s'intégrer dans une unité animale.

Le personnage de d'Alembert résume ce processus d'unification moléculaire par une première image – empruntée, nous disent les spécialistes, au *Système de la nature* de Maupertuis et aux *Recherches anatomiques sur les glandes et sur leur action* de Bordeu : l'unité que constituent les différentes molécules dans un groupe sensible ressemble à celle que constituent les abeilles lorsqu'elles se regroupent en essaim. Chacune d'entre elles est comme l'un de ces insectes constituant cette collectivité sensible et vivante³ ; pendant que l'ensemble qu'elles constituent se manifeste sous une forme tout à fait identifiable, la « longue grappe », suspendue à la branche d'un arbre, le moindre pincement la fait « changer de situation et de forme » et « s'arranger » autrement⁴. Sous cette forme, les abeilles

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 626 : « Comme une goutte de mercure se fond dans une autre goutte de mercure, une molécule sensible et vivante se fond dans une molécule sensible et vivante. – D'abord il y avait deux gouttes, après le contact il n'y en a plus qu'une. » »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 626 : « Avant l'assimilation il y avait deux molécules, après l'assimilation il n'y en a plus qu'une. » »

3. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 627 : « – Avez-vous quelque fois vu un essaim d'abeilles s'échapper de leur ruche ?... Le monde, ou la masse générale de la matière, est la grande ruche... Les avez-vous vues s'en aller former à l'extrémité de la branche d'un arbre une longue grappe de petits animaux ailés, tous accrochés les uns aux autres par les pattes ? Cette grappe est un être, un individu, un animal quelconque... Mais ces grappes devraient se ressembler toutes... Oui, s'il n'admettait qu'une seule matière homogène... » »

4. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 626 : « – Si l'une de ces abeilles s'avise de pincer d'une façon quelconque l'abeille à laquelle elle s'est accrochée, que croyez-vous qu'il en arrive ? [...] [le philosophe] vous dira que celle-ci pincera la suivante ; qu'il excitera dans toute la grappe autant de sensations qu'il y a de petits animaux ; que le tout s'agitera, se remuera, changera de situation et de forme ; qu'il s'élèvera du

conservent chacune leur individualité, mais elles communiquent les unes avec les autres par leurs pattes et ne sont pas loin de constituer une masse véritablement unifiée¹.

Si l'on envisage maintenant la question d'un point de vue physiologique, c'est-à-dire de l'ensemble de l'organisme vivant, on voit que ce partage de la sensibilité est également assuré par le réseau général des fibres nerveuses. L'individuation ne se fait pas seulement par assimilation et harmonisation de la sensibilité des molécules, elle suppose aussi le développement d'un réseau centralisé, qui assure l'unité de l'individu. D'où une seconde image, introduite cette fois par le personnage de Mlle de Lespinasse : le corps est parcouru par une espèce de toile d'araignée, qui fait circuler les sensations jusqu'à un centre commun, une sorte d'« insecte » situé dans les méninges². À cette image tirée de la connaissance commune, Bordeu ajoute alors la science du médecin : ce réseau est certes centralisé, ce qui unifie l'ensemble de l'organisme, mais il est aussi distribué en sous-réseaux

bruit, de petits cris, et que celui qui n'aurait jamais vu une pareille grappe s'arranger serait tenté de la prendre pour un animal à cinq ou six cents têtes et à mille ou douze cents ailes." »

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 628 : « BORDEU. – Regardez sur votre papier et écoutez-moi. L'homme qui prendrait cette grappe pour un animal se tromperait ; mais, mademoiselle, je présume qu'il a continué de vous adresser la parole. Voulez-vous qu'il juge plus sainement ? Voulez-vous transformer la grappe d'abeilles en un seul et unique animal ? Amollissez les pattes par lesquelles elles se tiennent, de contiguës qu'elles étaient, rendez-les continues. Entre ce nouvel état de la grappe et le précédent, il y a certainement une différence marquée ; et quelle peut être cette différence, sinon qu'à présent c'est un tout, un animal un, et qu'auparavant ce n'était qu'un assemblage d'animaux..." »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 637-38 : « MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Docteur approchez-vous. Imaginez une araignée au centre de sa toile. Ébranlez un fil, et vous verrez l'animal alerte accourir. Eh bien ! si les fils que l'insecte tire de ses intestins, et y rappelle quand il lui plaît, faisaient partie sensible de lui-même ?... BORDEU – Je vous entends. Vous imaginez en vous, quelque part, dans un recoin de votre tête, celui, par exemple, qu'on appelle les méninges, un ou plusieurs points où se rapportent toutes les sensations excitées sur la longueur des fils. » Plus loin, I, 638 : « BORDEU. – Les fils sont partout ; il n'y a pas un point à la surface de votre corps auquel ils n'aboutissent ; et l'araignée est nichée dans une partie de votre tête que je vous ai nommée, les méninges, à laquelle on ne saurait presque toucher sans frapper de torpue toute la machine. »

unifiant chacun un organe. Lors de la gestation, le premier point sensible formé par agglutination de molécules venant du père et de la mère dirige le regroupement des molécules et « s'étend [et] jette une multitude de fils imperceptibles » dans chacun des organes¹. Ainsi apparaissent les différents sens dans lesquels se diversifie la sensibilité première².

Loin d'être contradictoires, ces deux points de vue, qui impliquent aussi deux types de dynamique, se complètent l'un l'autre. Comme le fait remarquer Bordeu à Mlle de Lespinasse, l'image de l'araignée au milieu de sa toile et celle de l'essaim d'abeilles sont en fait très proches³. De même que les abeilles se tiennent par les pattes et constituent ainsi une unité sensible, de même les fibres nerveuses sont composées de

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 638 : « BORDEU. – [...] Celui qui ne connaît l'homme que sous la forme qu'il nous présente en naissant n'en a pas la moindre idée. Sa tête, ses pieds, ses mains, tous ses membres, tous ses viscères, tous ses organes [...] ne sont, à proprement parler, que les développements grossiers d'un réseau qui se forme, s'accroît, s'étend, jette une multitude de fils imperceptibles. » Plus loin, I, 640 : « BORDEU. – [...] D'abord vous n'étiez rien. Vous fûtes, en commençant, un point imperceptible, formé de molécules plus petites éparses dans le sang, la lymphe de votre père ou de votre mère ; ce point devint un fil délié, puis un faisceau de fils. Jusque-là, pas le moindre vestige de cette forme agréable que vous avez : vos yeux, ces beaux yeux ne ressemblaient non plus à des yeux que l'extrémité d'une griffe d'anémone ne ressemble à une anémone. Chacun des brins du faisceau de fils se transforma, par la seule nutrition et par sa conformation, en un organe particulier. »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 640 : « BORDEU. – [...] Cette sensibilité pure et simple, ce toucher, se diversifie par les organes émanés de chacun des brins ; un brin formant une oreille donne naissance à une espèce de toucher que nous appelons bruit ou son ; un autre formant le palais donne naissance à une seconde espèce de toucher que nous appelons saveur ; un troisième formant le nez et le tapissant donne naissance à une troisième espèce de toucher que nous appelons odeur ; un quatrième formant un œil donne naissance à un quatrième espèce de toucher que nous appelons couleur. » Plus loin, I, 641-642 : « BORDEU. – [...] Le reste des brins va former autant d'espèces de toucher qu'il y a de diversité entre les organes et les parties du corps. » Plus loin encore, I, 646 : « BORDEU. – Vous voyez, Mademoiselle, que dans la question de nos sensations en général, qui ne sont toutes qu'un toucher diversifié, il faut laisser là les formes successives que le réseau prend, et s'en tenir au réseau seul. »

3. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 638 : « BORDEU. – Votre idée [le cerveau comparé à une araignée au centre de sa toile] est on ne saurait plus juste ; mais ne voyez-vous pas que c'est à peu près la même qu'une certaine grappe d'abeilles ? »

molécules contiguës qui leur permettent de relier et d'unifier les différentes parties de l'organisme¹, de même encore les organes qui composent l'animal se caractérisent par « une sympathie, une unité, une identité générale »².

En fin de compte, Diderot propose un modèle d'individuation à la fois hiérarchisé et dynamique, simultanément montant et descendant, par lequel il tente de rendre compte du mouvement diversifié de la vie : si l'on se place au niveau élémentaire, on constate que la multiplicité des molécules se fond, grâce à un certain nombre de processus chimiques, dans l'unité animale, qu'un être vivant apparaît, se développe et se complexifie ; mais lorsque l'on observe les choses, en quelque sorte d'en haut, du point de vue physiologique, on voit que tout l'animal est traversé par un réseau de fibres nerveuses, que ce réseau est distribué en sous-unités organiques, qui sont elles-mêmes composées de séries de molécules continues. L'ensemble vivant est ainsi simultanément moléculaire, distribué et unitaire, unitaire parce que distribué et moléculaire, moléculaire et distribué parce qu'unitaire. Il forme ce que l'on appelle aujourd'hui un système complexe.

Or, ce système complexe ne flue pas de manière totalement erratique ; il suit un train qui est en partie déterminé par ses rapports

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 626 : « [...] – La sensibilité devient commune à la masse commune. En effet, pourquoi non ? – Je distinguerai par la pensée sur la longueur de la fibre animale, tant de parties qu'il me plaira, mais la fibre sera continue, une. – Oui, une. – Le contact de deux molécules homogènes, parfaitement homogènes, forme la continuité... et c'est la cas de l'union, de la cohésion, de la combinaison, de l'identité la plus complète qu'on puisse imaginer. » »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 628 : « BORDEU. – Tous nos organes [...] ne sont que des animaux distincts que la loi de continuité tient dans une sympathie, une unité, une identité générale. » Roger a montré que Diderot s'inspire ici de Bordeu, *Recherches anatomiques sur les glandes et sur leur action* : « Nous comparons le corps vivant, pour bien sentir l'action particulière de chaque partie, à un essaim d'abeilles qui se ramassent en pelotons, et qui se suspendent à un arbre en manière de grappe ; on n'a pas trouvé mauvais qu'un célèbre ancien ait dit d'un des viscères du bas-ventre qu'il était un *animal in animali* ; chaque partie est, pour ainsi dire, non pas sans doute un animal, mais une espèce de machine à part qui concourt, à sa façon, à la vie générale du corps. » cité in J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1963, p. 623.

successifs plus ou moins aléatoires à son environnement, mais aussi en partie par son organisation propre. Diderot suggère dans un fragment comment il faut se représenter cette allure propre au vivant. Tout animal comprend trois formes de vie emboîtées, de la plus globale à la plus différenciée : « La vie de l'animal entier. La vie de chacun de ses organes. La vie de la molécule ou de l'élément. »¹. Ces trois vies se présentent comme trois niveaux d'individuation, trois rythmes apparemment distincts², mais le fait que la vie de l'animal entier soit mise sur le même plan que les autres formes de vie apparemment subalternes suggère qu'elles ne doivent pas être séparées les unes des autres et qu'elles tressent en réalité une espèce de torsade qui constitue la manière complexe de fluer du vivant.

Si les êtres vivants ne possèdent pas d'unité essentielle et sont soumis à des mutations permanentes, ils ne se dissolvent donc pas non plus dans le flux général de la nature. Certes, « naître, vivre et passer, c'est changer de formes » mais ces changements ne se font pas de manière chaotique ou mieux : sans manière. Chaque être vivant est traversé par des « tendances » qui lui permettent de *se tenir*, de *durer* et donc *de facto* de *s'individuer*. Il existe un *rhuthmos*

1. *Fragments dont on n'a pu retrouver la véritable place, Œuvres complètes*, (DPV), Paris, Hermann, to. XVII, 1987, p. 226 : « Il y a certainement dans un même animal trois vies distinctes. La vie de l'animal entier. La vie de chacun de ses organes. La vie de la molécule ou de l'élément. L'animal entier vit privé de plusieurs de ses parties. Le cœur, les poumons, la tête, la main, presque toutes les parties vivent un temps considérable séparées du tout. Il n'y a que la vie de la molécule ou sa sensibilité qui ne cesse point ; c'est une de ses qualités aussi essentielles que son impénétrabilité. La mort s'arrête là. Mais si la vie reste dans des organes séparés du corps, où est l'âme ? Que devient son unité ? que devient son indivisibilité ? »

2. Diderot reprendra cette idée dans *Éléments de physiologie* à propos des organes, dont il montre qu'ils sont tout aussi individués que l'animal entier : « Chaque organe a son plaisir et sa douleur particulière, sa position, sa construction, sa chair, sa fonction, ses maladies accidentelles, héréditaires, ses dégoûts, ses appétits, ses remèdes, ses sensations, sa volonté, ses mouvements, sa nutrition, ses stimulants, son traitement approprié, sa naissance, son développement. Qu'a de plus l'animal ? » (I, 1307) Plus loin : « L'œil voit, l'œil vit, l'œil sent, l'œil conduit de lui-même [...] L'œil est frappé subitement, et il arrête ; l'œil accélère, retarde, détourne, veille à sa conservation propre et à celle du reste de l'équipage ; que fait de plus et de mieux un cocher sur son siège ? C'est que l'œil est un animal dans un animal exerçant très bien ses fonctions tout seul. » (I, 1307)

composé, propre à chaque individu, qui lui donne sinon une identité du moins une certaine consistance ou, mieux encore, une certaine tenue, qui lui assure « le bonheur et le malheur qui lui est propre » car il n'existe « pas un point dans la nature entière qui ne souffre ou qui ne jouisse »¹.

Ces « tendances » rappellent bien sûr l'*appetitus* leibnizien et surtout le *conatus* spinoziste – c'est du reste comme cela que ce dernier terme est le plus souvent traduit au XVIII^e siècle. Mais le concept, originellement inspiré par la physique du XVII^e siècle, prend ici un contenu inédit qui lui vient des nouvelles sciences de la vie : la chimie, la physiologie et l'histoire naturelle. Si ces tendances expriment toujours l'effort de persévérer dans l'être, elles ne sont plus considérées, à l'image de mobiles animés par des forces cinétiques, comme l'expression d'essences formelles éternelles. Les individus vivants sont les fruits du seul hasard des rencontres moléculaires. Leur force propre est donc issue du rassemblement contingent de forces vitales dispersées dans la matière, rassemblement qui produit parfois, de manière marginale mais pas négligeable pour autant, des « monstres ». Toutefois, ces tendances ne sont pas non plus réductibles à de simples agitations défiant toute formalisation : si, en dépit de la complexité des opérations qui permettent la génération des êtres vivants, ceux-ci prolifèrent sans cesse et que le nombre des monstres reste limité, c'est que la nature possède, par elle-même, de manière immanente, une capacité d'auto-organisation qui est rarement mise en défaut ; par ailleurs, la durée relative des espèces montre qu'elle est aussi dotée d'une capacité à se reproduire à peu près identiquement, au moins sur des périodes assez longues ; enfin, la durée, elle aussi finie, des individus singuliers montre qu'ils sont

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 637 : « D'ALEMBERT. – [...] Qu'est-ce qu'un être ?... La somme d'un certain nombre de tendances. Est-ce que je puis être autre chose qu'une tendance ?... non, je vais à un terme... Et les espèces ?... Les espèces ne sont que des tendances à un terme commun qui leur est propre... [...] Naître, vivre et passer, c'est changer de formes... Et qu'importe une forme ou une autre ? Chaque forme a le bonheur et le malheur qui lui est propre. Depuis l'éléphant jusqu'au puceron... depuis le puceron jusqu'à la molécule sensible et vivante, l'origine de tout, pas un point dans la nature entière qui ne souffre ou qui ne jouisse. »

tous munis d'une capacité à se maintenir en vie¹. Le concept de « tendances », tel que Diderot commence ici à le développer, conserve le sens de persévérance dans la manière d'exister, mais il s'inspire moins du modèle physique des forces cinétiques que des théories de l'auto-organisation et de la reproduction de la vie qui émergent tout juste à l'époque. Il vise à rendre compte non plus des rythmes du mouvement, ni même des rythmes du changement, mais des *rhuthmoi du vivant*.

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 633 : – « Peut-être faut-il pour renouveler les espèces dix fois plus de temps qu'il n'est accordé à leur durée. »

Ces remarques rendent peu convaincante l'affirmation un peu rapide de Colas Duflo selon laquelle Diderot généraliserait le modèle du monstre, qui constituerait en quelque sorte le pendant physiologique et naturaliste de son héraclitéisme supposé : « Si l'on appelle monstre non plus l'exceptionnel, mais juste un arrangement différent du faisceau, qui produit un arrangement différent des organes, alors on peut dire qu'en un sens tout est monstre, que la femme est monstre de l'homme et l'homme monstre de la femme. Se libérer du finalisme, c'est penser l'ordinaire du monstre. » C. Duflo, *Diderot philosophe*, *op. cit.* p. 245.

Les rythmes du moi

Le deuxième apport rythmologique du *Rêve de d'Alembert* concerne la théorie du moi. Depuis le XVII^e siècle, en particulier depuis Descartes, celui-ci joue dans la conception des processus d'individuation des êtres humains le rôle formel et unificateur que jouait l'âme dans la tradition philosophique. Comme il vient de le faire pour le vivant, Diderot en propose un modèle purement matérialiste tendu entre deux pôles, mais nous allons voir que sa conception en est à la fois plus complexe et plus précise¹.

La question du moi est introduite par Mille de Lespinasse, qui présente en termes naïfs mais pas moins justes la thèse cartésienne². Bordeu souligne immédiatement la difficulté que cette thèse soulève pour les matérialistes, dans des termes analogues à ceux utilisés précédemment par d'Alembert au sujet de l'unité de l'être vivant : l'unité du moi n'est guère contestable, mais la question de savoir comment on passe des moi moléculaires au moi de l'animal lui-même reste entière³.

1. Colas Duflo a, sur ce sujet, ouvert le chemin dans un article où il pose la question suivante : « Comment le sujet parvient-il néanmoins à une forme d'unité, s'il n'est pas unifié par une âme spirituelle ? » – C. Duflo, « Le moi-multiple. Fondements physiologiques, conséquences anthropologiques », *Archives de philosophie*, 2008, p. 95-110.

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 634 : « BORDEU. – [...] Mais pourrais-je vous demander celles [les questions] que vous trouvez si claires que l'examen vous en paraît superflu ? MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Celle de mon unité, celle de mon moi, par exemple. Pardi, il me semble qu'il ne faut pas tant verbiager pour savoir que je suis moi, que j'ai toujours été moi, et que je ne serai jamais une autre. »

3. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 634 : « BORDEU. – Sans doute le fait est clair, mais la raison du fait ne l'est aucunement, surtout dans l'hypothèse de ceux qui n'admettent qu'une substance et qui expliquent la formation de l'homme ou de l'animal en général par l'apposition successive de plusieurs molécules sensibles. Chaque molécule sensible avait son moi avant l'application ; mais comment l'a-t-

Pour y répondre, Mlle de Lespinasse tente tout d'abord de s'appuyer sur la théorie de la production du continu par simple contiguïté et accord des sensibilités¹. Mais, comme cette théorie concerne le niveau moléculaire, Bordeu lui fait indirectement remarquer qu'on ne peut l'appliquer telle quelle au niveau des organes ou des membres du corps et que c'est de toute façon autre chose qui « sait » quand et où elle souffre. C'est pourquoi, ayant pris conscience de sa confusion, elle attribue alors l'unité de son moi à sa « tête »². Tout bien considéré, le moi semble résider dans le cerveau, qui apparaît comme une espèce d'« araignée » située au centre de la « toile » des fibres nerveuses³.

Avec cette solution, on semblerait accéder à l'explication matérialiste de l'existence du moi recherchée. Pourtant celle-ci ne satisfait pas Bordeu : d'une part, elle ne répond pas à la question qui était posée sur le plan moléculaire ; de l'autre, en se fondant sur le couple du corps et du cerveau, elle tend en effet à rétablir sous une autre forme le dualisme de l'âme et du corps. C'est pourquoi il ajoute que ce n'est pas tant le cerveau lui-même, isolé du reste, que « le rapport constant, invariable de toutes les impressions à cette origine com-

elle perdu, et comment de toutes ces pertes en est-il résulté la conscience d'un tout ? »

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 634 : « MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Il me semble que le contact seul suffit. Voici une expérience que j'ai faite cent fois [...] Lorsque je pose ma main sur ma cuisse, je sens bien d'abord que ma main n'est pas ma cuisse, mais quelque temps après, lorsque la chaleur est égale dans l'une et l'autre, je ne les distingue plus ; les limites des deux parties se confondent et elles n'en font plus qu'une. »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 635 : « BORDEU. – Oui, jusqu'à ce qu'on vous pique l'une ou l'autre ; alors la distinction renaît. Il y a donc en vous quelque chose qui n'ignore pas si c'est votre main ou votre cuisse qu'on a piquée, et ce quelque chose-là, ce n'est pas votre pied, ce n'est même pas votre main piquée ; c'est elle qui souffre, mais c'est autre chose qui le sait et ne souffre pas. MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Mais je crois que c'est ma tête. »

3. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 646 : « MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Chaque fil du réseau sensible peut être blessé ou chatouillé sur toute sa longueur. Le plaisir ou la douleur est là ou là, dans un endroit ou dans un autre de quelqu'une des longues pattes de mon araignée, car j'en reviens toujours à mon araignée ; que c'est l'araignée qui est à l'origine commune de toutes les pattes, et qui rapporte à tel ou tel endroit la douleur ou le plaisir sans l'éprouver. »

mune qui constitue l'unité de l'animal »¹. Autrement dit, cette unité tient moins à l'organe qui semble dominer le réseau nerveux qu'à la circulation permanente des « sensations », mais aussi il le dira plus tard des « commandements »², entre centre et périphéries, c'est-à-dire à son *activité globale* ou encore, en termes contemporains, à son *fonctionnement d'ensemble*. Mlle de Lespinasse, complétant ce que vient d'avancer Bordeu, fait alors remarquer que ce principe d'unité s'appuie lui-même sur une capacité de *mémoire qui enregistre les expériences passées* et « fait pour chaque animal l'histoire de sa vie et de son soi »³. Et Bordeu de conclure en attribuant finalement la pensée à *la comparaison des sensations* permise par cette mémoire dont Mlle de Lespinasse vient si justement de rappeler le rôle déterminant⁴.

Ce rôle attribué à la mémoire dans la constitution de l'identité personnelle n'est pas totalement inédit : on trouve déjà une attention

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 646 : « BORDEU. – Que c'est le rapport constant, invariable de toutes les impressions à cette origine commune qui constitue l'unité de l'animal. »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 654 : « BORDEU. – Sous le despotisme, fort bien dit. L'origine du faisceau commande et tout le reste obéit. L'animal est maître de soi, *mentis compos*. »

3. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 646 : « MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Que c'est la mémoire de toutes ces impressions successives qui fait pour chaque animal l'histoire de sa vie et de son soi. » Un peu plus loin, Bordeu développe cette idée. La continuité du soi dépend de celle des sensations, I, 659 : « BORDEU. – C'est qu'elle [la conscience] ne peut être que dans un endroit, au centre commun de toutes les sensations, là où est la mémoire, là où se font les comparaisons. Chaque brin n'est susceptible que d'un certain nombre déterminé d'impressions, de sensations successives, isolées, sans mémoire. L'origine est susceptible de toutes, elle en est le registre, elle en garde la mémoire ou une sensation continue, et l'animal est entraîné dès sa formation première à s'y rapporter soi, à s'y fixer tout entier, à y exister. »

4. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 646-647 : « BORDEU. – Et que c'est la mémoire et la comparaison qui s'ensuivent nécessairement de toutes ces impressions qui font la pensée et le raisonnement. MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Et cette comparaison se fait où ? BORDEU. – À l'origine du réseau. MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Et ce réseau ? BORDEU. – N'a à son origine aucun sens qui lui soit propre : ne voit point, n'entend point, ne souffre point. Il est produit, nourri ; il émane d'une substance molle, insensible, inerte, qui lui sert d'oreiller, et sur laquelle il siège, écoute, juge et prononce.»

à son égard chez Locke, qui pose une continuité entre conscience, mémoire et soi¹, mais aussi chez Leibniz, qui considère que l'âme ne subsiste pas seulement métaphysiquement mais aussi moralement, dans la mesure précisément où elle a le souvenir de ce qu'elle a été², et encore chez Condillac pour qui la continuité du moi est indissolublement lié à la mémoire³. Mais Diderot inverse les priorités : le moi ne suppose pas la mémoire ; bien au contraire, c'est la mémoire, cette mémoire dont le fondement est purement matériel, qui constitue le moi⁴.

1. *Essai sur l'entendement humain*, II, XXVII, § 9 : « L'identité de telle personne s'étend aussi loin que cette conscience peut atteindre rétrospectivement toute action ou pensée passée ; c'est le même soi maintenant qu'alors, et le soi qui a exécuté cette action est le même que celui qui, à présent, réfléchit sur elle. »

2. *Discours de métaphysique*, § 34 : « Mais l'âme intelligente connaissant ce qu'elle est, et pouvant dire ce MOI, qui dit beaucoup, ne demeure pas seulement et subsiste métaphysiquement, bien plus que les autres, mais elle demeure encore la même moralement et fait le même personnage. Car c'est le souvenir, ou la connaissance de ce moi, qui la rend capable de châtiment ou de récompense. »

3. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, II, chap. I^{er}, § 15 : « Il est évident que si la liaison qui est entre les perceptions que j'éprouve actuellement, celles que j'éprouvai hier, et le sentiment de mon être, était détruite, je ne saurais reconnaître que ce qui m'est arrivé hier, soit arrivé à moi-même. Si, à chaque nuit, cette liaison était interrompue, je commencerais, pour ainsi dire, chaque jour une nouvelle vie, et personne ne pourrait me convaincre que le moi d'aujourd'hui fût le moi de la veille. »

4. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 616 : « DIDEROT. – Pourriez-vous me dire ce que c'est que l'existence d'un être sentant, par rapport à lui-même ? D'ALEMBERT. – C'est la conscience d'avoir été lui, depuis le premier instant de sa réflexion jusqu'au moment présent. DIDEROT. – Et sur quoi cette conscience est-elle fondée ? D'ALEMBERT. – Sur la mémoire de ses actions. DIDEROT. – Et sans cette mémoire ? D'ALEMBERT. – Sans cette mémoire il n'aurait point de lui, puisque ne sentant son existence que dans le moment de l'impression, il n'aurait aucune histoire de sa vie. Sa vie serait une suite interrompue de sensations que rien ne lierait. »

Diderot reprendra et développera ce point dans les *Éléments de physiologie* (vers 1780), I, 1290 : « La mémoire constitue le soi. La conscience du soi et la conscience de son existence sont différentes. Des sensations continues sans mémoire donneraient la conscience interrompue de son existence : elles ne produiraient nulle conscience de soi. Sans la mémoire à chaque sensation l'être sensible passerait du sommeil au réveil, et du réveil au sommeil. A peine aurait-il le temps de s'avouer qu'il existe. Il n'éprouverait qu'une surprise momentanée, à chaque sensation il sortirait du néant, et il y retomberait. Mais il y a des habitudes, des mouvements qui s'enchaînent par des actes réitérés, ou des sensations réitérées dans les organes sensibles et vivants. »

Par ailleurs, il fait de celle-ci, comme l'indiquait Bordeu dans sa conclusion, l'un des supports de la pensée rationnelle, j'y reviendrai plus bas.

Les protagonistes du dialogue arrivent ainsi à établir un premier modèle d'individuation matérialiste des êtres humains : le moi ne dépend en rien d'une âme, d'une substance immatérielle, il est l'effet du fonctionnement d'un réseau matériel et vivant, à la fois hiérarchisé, centralisé et distribué, qui sert de support simultanément aux sensations, à la mémoire de ces sensations et à leur confrontation sous la forme de la pensée et du raisonnement.

Toutefois l'explication moléculaire attendue reste toujours absente. C'est pourquoi la discussion reprend, à l'initiative cette fois de d'Alembert, qui vient de se réveiller et la remet sur les rails des considérations élémentaires : s'il est vrai que l'unité et la continuité du moi repose sur celles du réseau centralisé et distribué qui innerve le corps, comment se fait-il alors qu'un individu reste lui-même en dépit du remplacement périodique de toutes ses molécules¹ ?

Pressé de répondre à cette objection, Bordeu fait tout d'abord valoir la thèse développée précédemment concernant le rôle de la mémoire, mais il se rend immédiatement compte qu'un tel argument de type physiologique et global ne répond pas non plus à la question. C'est pourquoi il ajoute dans le même souffle que la durée du moi est également liée à la simple « lenteur des vicissitudes »², c'est-à-dire du processus de remplacement incessant des molécules. Si nous nous plaçons au niveau des constituants infimes de la matière, il est vrai que nous observons des transformations permanentes mais, dans la mesure où ces transformations sont graduelles, nous ne nous voyons pas changer et ce n'est qu'en revenant sur des époques très lointaines, en particulier l'enfance, que nous nous apercevons des modi-

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 652 : « D'ALEMBERT. – Docteur, encore un mot, et je vous envoie à votre patient. À travers toutes les vicissitudes que je subis dans le cours de ma durée, n'ayant peut-être pas à présent une des molécules que j'apportai en naissant, comment suis-je resté moi pour les autres et pour moi ? »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 652 : « BORDEU. – Que c'était par la mémoire qu'il était lui pour les autres et pour lui ; et j'ajouterai par la lenteur des vicissitudes. »

fications que nous avons traversées¹. La question de d'Alembert était donc justifiée : l'unité du moi n'est qu'un effet, en partie illusoire, cachant une dérive générale, mais à cela il faut ajouter que cette dérive est la plupart du temps beaucoup trop lente pour être remarquée.

Reste une double difficulté : non seulement ce nouvel argument ne repose que sur une appréciation subjective, en quelque sorte extérieure au phénomène à expliquer, mais il présuppose en fait ce qui est à expliquer – le moi. Mlle de Lespinasse reprend alors la proposition de Bordeu tout en l'orientant vers la réalité des choses. Si le changement n'est pas trop rapide, on ne se voit pas changer, mais surtout la substitution des molécules se fait sans que l'ensemble ne perde son « esprit de corps »². De même que l'arrivée d'un nouveau moine ne bouleverse pas l'esprit d'un monastère parce qu'il « trouve une centaine de vieux qui l'entraînent à penser et à sentir comme eux », de même que lorsqu'« une abeille s'en va, il en succède dans la grappe une autre qui se met bientôt au courant »³, de même le remplacement incessant des molécules composant le corps ne change pas son identité. L'harmonisation continue des molécules entrantes, qui s'accordent au fur et à mesure avec celles qui sont déjà dans l'organisme, assure à celui-ci une certaine continuité dans le temps.

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 652 : « Si vous eussiez passé en un clin d'œil de la jeunesse à la décrépitude, vous auriez été jeté dans ce monde comme au premier moment de votre naissance ; vous n'auriez plus été vous ni pour les autres ni pour vous, pour les autres qui n'auraient point été eux pour vous. Tous les rapports auraient été anéantis, toute l'histoire de votre vie pour moi, toute l'histoire de la mienne pour vous, brouillée. [...] Songez qu'il y eut moins de différence encore entre vous naissant et vous jeune, qu'il n'y en aurait eu entre vous jeune et vous devenu subitement décrépité. Songez que, quoi que votre naissance ait été liée à votre jeunesse par une suite de sensations ininterrompues, les trois premières années de votre naissance n'ont jamais été de l'histoire de votre vie. »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 653 : « MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Dans la grappe d'abeilles, il n'y en aurait pas une qui eût eu le temps de prendre l'esprit de corps. »

3. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 653 : « MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Je dis que l'esprit monastique se conserve parce que le monastère se refait peu à peu, et quand il entre un moine nouveau, il en trouve une centaine de vieux qui l'entraînent à penser et à sentir comme eux. Une abeille s'en va, il en succède dans la grappe une autre qui se met bientôt au courant. »

Comme dans le cas des êtres vivants, Diderot aborde ainsi le problème de l'unité du moi de deux points de vue complémentaires : le point de vue global et physiologique d'une part, le point de vue moléculaire, de l'autre. Le moi émane de l'ensemble des rapports entre centre et périphérie, la mémoire permet de l'unifier dans le temps et chaque molécule assimilée s'harmonise à celles qui se trouvent déjà là suivant un « esprit de corps », qui correspond au niveau élémentaire aux « tendances » qui guident l'animal au niveau global. Toutefois, si on en restait là, on pourrait s'attendre à l'existence d'une forte continuité du moi, or ce n'est évidemment pas le cas. Cette théorie n'explique pas pourquoi notre corps et donc notre moi changent malgré tout, que cela soit de manière extrêmement lente, comme un bateau à la dérive, ou de manière plus brusque, ainsi qu'on le constate empiriquement tous les jours. C'est pourquoi Diderot entrelace ce premier fil avec un second, qui vient régulièrement le croiser et relancer le débat. Tout en faisant émerger les principes fondamentaux, globaux et moléculaires, de « permanence » du moi, les interlocuteurs ne cessent de s'interroger sur ses « vicissitudes ».

Bordeu, le premier, signale les interruptions subites dont le moi est parfois affecté¹. Il en donne comme exemple le cas, rapporté par La Peyronie, d'un malade qui, à la suite d'un violent coup sur la tête, souffrait d'un abcès qui comprimait son cerveau, et chez lequel le chirurgien pouvait provoquer à volonté coma ou conscience en pompant le liquide qui s'épanchait dans son crâne (I, 647). Puis c'est Mlle de Lespinasse qui raconte comment son moi se rétracte parfois pendant le sommeil – « j'existe comme en un point » – mais aussi s'étend jusqu'à devenir « immense » (I, 648). Et Bordeu d'abonder en citant l'exemple d'une femme « en qui le phénomène s'exécutait en sens contraire [...] au point de se sentir aussi menue qu'une aiguille » mais qui après « une heure, deux heures [...] revenait successivement à son volume naturel » (I, 649). Un peu plus loin, ce

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 647 : « MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – II ne souffre point ? BORDEU. – Non : l'impression la plus légère suspend son audiance, et l'animal tombe dans l'état de mort. Faites cesser l'impression, il revient à ses fonctions, et l'animal renaît. »

sont d'Alembert¹ et de nouveau Mlle de Lespinasse² qui allèguent des cas spectaculaires d'interruption et de mutation profonde du moi. Si un choc psychologique important s'est produit, si une part significative de l'organisme disparaît ou est modifiée d'un coup, ou encore, pour des raisons que l'on ne connaît pas, si la mémoire vient à être effacée, la vie n'est pas nécessairement en péril, mais le moi peut être suffisamment affecté pour s'interrompre quelque temps ou devenir autre qu'il n'était. Vers la fin du dialogue, Bordeu introduit dans la réflexion le thème classique de la succession de la veille et du sommeil qui rend « l'origine du réseau [...] alternativement active et passive »³.

Les commentateurs rapportent ces longs développements concernant l'inconstance du moi à une tradition littéraire et philosophique remontant au moins à Montaigne, et qui continuera jusqu'au XX^e siècle, une tradition attachée à montrer, contre la théologie mais aussi contre les nouvelles philosophies du sujet, la « diversité des humeurs », la « variabilité des jugements » ou, comme plus tard le fera Proust, les « intermittences du cœur ». La remarque n'est pas sans fondement mais cette communauté de préoccupation ne doit pas cacher en quoi Diderot dépasse ici encore l'héraclitéisme banal et retrouve ce qui était peut-être au cœur de la pensée d'Héraclite et plus probablement encore de Démocrite : le *rhuthmos*.

Alors même qu'il multiplie les remarques anti-substantialistes, il tente en effet de penser *aussi* l'unité fluide du moi. Dans la fin du

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 654 : « D'ALEMBERT. – Ma foi, vous avez raison. Le bon sens lui [un pédant qui avait perdu la face devant son public] était resté, mais il avait tout oublié. On lui rapprit à parler et à lire, et il mourut lorsqu'il commençait à épeler très passablement. Cet homme n'était point inepte, on lui accordait même quelque éloquence. »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 654 : « MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Quoi qu'il en soit, savez-vous quelle fut la suite de cet accident [l'homme était tombé sur la tête] ? la même qu'à votre pédant : il oublia tout ce qu'il savait, il fut restitué à son bas âge, il eut une seconde enfance et qui dura. [...] On lui apprit à lire et à écrire ; mais j'oubliais de vous dire qu'il fallut lui rapprendre à marcher. Il redevint homme et habile homme, et il a laissé un ouvrage d'histoire naturelle. »

3. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 663 : « BORDEU. – Dans la veille le réseau obéit aux impressions de l'objet extérieur. Dans le sommeil, c'est de l'exercice propre de sa sensibilité qu'émane tout ce qui se passe en lui [...] L'origine du réseau y est alternativement active et passive d'une infinité de manières : de là son désordre. »

dialogue, Bordeu et Mlle de Lespinasse, délaissant les cas concernant des intrusions spectaculaires venues de l'extérieur, se concentrent à nouveau sur sa base physiologique et son fonctionnement interne. Lorsque le cerveau domine, affirment-ils de concert, la raison l'emporte ; lorsque ce sont les autres parties du corps, ce sont les passions voire la folie qui s'imposent¹. Tout système vivant est dominé par son pôle central mais celui-ci reste toujours en lutte avec ses périphéries organiques, qui parfois peuvent se mettre à commander.

De cela, on peut bien sûr conclure que le moi n'est pas l'agent, d'origine divine ou auto-constitué, d'une vie rationnelle stable mais le résultat, sans cesse changeant, d'un conflit, qui ne s'éteint qu'avec la mort, entre les différentes parties du système nerveux. Mais cette conclusion, bien que juste, reste encore incomplète, car ces écarts n'apparaissent tels que par rapport à un fonctionnement physiologique sinon normal du moins habituel. Les « brins du faisceau », dans leur « état naturel ou tranquille », possèdent en effet une certaine « tension », un certain « ton » ou une « énergie habituelle », qui les caractérisent de manière relativement permanente². Cette « énergie habituelle » peut être déterminée par la nature même de l'individu, par le « rapport originel » de « l'origine du faisceau à ses

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 654-655 : « BORDEU. – [...] Dérangez l'origine du faisceau, vous changez l'animal ; il semble qu'il soit là tout entier, tantôt dominant les ramifications, tantôt dominé par elles. MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Et l'animal est sous le despotisme ou sous l'anarchie. BORDEU. – Sous le despotisme, fort bien dit. L'origine du faisceau commande et tout le reste obéit. L'animal est maître de soi, *mentis compos*. MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Sous l'anarchie, où tous les filets du réseau sont soulevés contre leur chef et où il n'y a plus d'autorité suprême. BORDEU. – À merveille. Dans les grands accès de passion, dans le délire, dans les périls imminents, si le maître porte toutes les forces de ses sujets vers un point, l'animal le plus faible montre une force incroyable. MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Dans les vapeurs, sorte d'anarchie qui nous est si particulière. BORDEU. – C'est l'image d'une administration faible, où chacun tire à soi l'autorité du maître. »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 649 : « BORDEU. – Dans leur état naturel ou tranquille, les brins du faisceau ont une certaine tension, un ton, une énergie habituelle qui circonscrit l'étendue réelle ou imaginaire du corps. Je dis réelle ou imaginaire, car cette tension, ce ton, cette énergie étant variables, notre corps n'est pas toujours d'un même volume. »

ramifications », mais il peut aussi avoir été contracté – et bien sûr l'un n'exclut pas l'autre – « d'éducation » ou « d'habitude »¹.

Par ailleurs, il est possible de classer ces différents fonctionnements. Bordeu, inversant la logique individualisante du médecin en une logique typologisante plus proche de celle du naturaliste, introduit ainsi l'idée que ces caractères pourraient être regroupés en un certain nombre relativement réduit de types psychiques, c'est-à-dire un certain nombre de formes communes de fluement du moi, qui seraient déterminées par les différents types de rapports entre centre et périphéries : lorsque le centre l'emporte sur la périphérie, on a « les poètes, les artistes, les gens à imagination, les hommes pusillanimes, les enthousiastes, les fous » ; lorsqu'au contraire les périphéries l'emportent sur le centre, on a « les brutes, les bêtes féroces » ; lorsque le système manque d'énergie, on a « les imbéciles » ; enfin, lorsque le système nerveux est bien équilibré et ordonné, on a « les bons penseurs, les philosophes, les sages »².

Diderot reprend ainsi, on le voit, à propos du moi, les idées déjà esquissées lors de la discussion concernant les êtres vivants mais il leur donne une nouvelle ampleur. Comme la précédente, cette seconde dispute donne à l'objet examiné une assise purement *matérielle et physiologique*, qui ne fait entrer en ligne de compte aucune essence, aucune forme éternelle, aucune substance immatérielle. Comme précédemment, Diderot remplace ces divers principes

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 656 : « MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – J'entends. On est ferme, si d'éducation, d'habitude ou d'organisation, l'origine du faisceau domine les filets ; faible, au contraire, s'il en est dominé. » Plus loin : *Le Rêve de d'Alembert*, I, 659 : « MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Et ces phénomènes généraux sont ? BORDEU. – La raison, le jugement, l'imagination, la folie, l'imbécillité, la férocité, l'instinct. MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – J'entends. Toutes ces qualités ne sont que des conséquences du rapport originel ou contracté par l'habitude de l'origine du faisceau à ses ramifications. »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 659 : « BORDEU. – A merveille. Le principe ou le tronc est-il trop vigoureux relativement aux branches ? De là les poètes, les artistes, les gens à imagination, les hommes pusillanimes, les enthousiastes, les fous. Trop faibles ? De là, ce que nous appelons les brutes, les bêtes féroces. Le système entier lâche, mou, sans énergie ? De là les imbéciles. Le système entier énergétique, bien d'accord, bien ordonné ? De là les bons penseurs, les philosophes, les sages. »

d'individuation par un quatuor conceptuel associant *harmonisation moléculaire, fonctionnement global, mémoire et tendance*.

Mais l'examen des vicissitudes du système innervant le corps lui permet de préciser ce dernier concept – et par ricochet, les trois premiers. Cet examen montre, en effet, que le moi peut certes disparaître momentanément – dans la perte de conscience, l'amnésie ou le sommeil – mais que, tant que l'individu est en vie, *il réapparaît toujours* du fait de l'existence d'un « *esprit de corps* » des masses moléculaires déjà assemblées ; ensuite, que son état, qui il est vrai peut varier grandement – notamment du fait des relations d'alliance ou d'opposition à l'environnement – résulte d'une « tension » interne, d'« une énergie habituelle », qui est *propre à chaque organisme* et est déterminée par le *rapport ordinaire entre centre et périphéries* ; enfin, que ce « propre », s'il est déterminé, suivant des parts variables, par la constitution « originelle » de cet organisme, par les habitudes contractées et par l'éducation, n'en est pas moins susceptible d'être classé dans *une typologie générale*.

Le moi apparaît donc comme une réalité fluente mais cela ne signifie pas qu'il n'ait aucune consistance, aucun caractère propre et que son devenir soit totalement chaotique. Au contraire, chaque moi constitue un *rhuthmos*, une manière à la fois de fluer et de se tenir, de se défaire et de conserver une certaine continuité, qui, grâce à *l'esprit de corps des molécules, au rapport ordinaire entre centre et périphéries du système nerveux, au fonctionnement général du corps, à la mémoire*, plus généralement aux *tendances globales* de l'animal, perdure, sans être jamais fixe, en dépit des fluctuations incessantes produites par les interventions de l'environnement extérieur, les intermittences de la mémoire et même certaines transformations internes réversibles. Par ailleurs, le fait que cette manière soit propre à un corps vivant unique, qu'elle soit sensible aux circonstances et qu'elle puisse être transformée par l'habitude ou par l'éducation n'empêche pas de lui appliquer le regard généralisateur et typologique propre à la science ; en se fondant sur l'analyse du système nerveux, on peut dresser une table de ses différents types de fonctionnement possibles et y inscrire chacun des cas particuliers. En un

mot, il est possible non seulement d'identifier les divers *rhuthmoi* du mot mais de les classer dans un tableau rythmologique général.

Connaître les rythmes du monde

L'analyse de l'ontologie matérialiste développée par Diderot, que ce soit sous la figure de la substance une et vivante ou sous celles de ses différentes figures individuées, montre que son orientation héraclitéenne générale ne lui interdit pas, bien au contraire, de produire des concepts susceptibles de rendre compte des innombrables formes d'organisation des flux de la matière. Nous allons voir qu'une tension analogue traverse sa théorie de la connaissance, qu'il forge à partir de sa lecture de Locke¹, de Berkeley² – pour le rejeter – et de Condillac³.

On sait que pour Locke, qui s'oppose à cet égard simultanément aux cartésiens, aux néo-platoniciens et aux théologiens, il n'y a aucun principe inné dans l'esprit humain⁴ et que nos idées nous sont fournies exclusivement par les sens, même si c'est parfois de manière indirecte⁵. Une fois que les perceptions et les sensations sont devenues des idées de l'âme, cette dernière peut en effet réfléchir sur ses propres opérations, sur les idées qu'elle a déjà, en imaginer de

1. *Essai sur l'entendement humain*, 1690.

2. *Essai pour une nouvelle théorie de la vision*, 1709 ; *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, 1710.

3. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746 ; *Traité des systèmes*, 1749.

4. *Essai sur l'entendement humain*, I, I : « Qu'il n'y a point de principe inné dans l'esprit de l'homme. » Il existe parmi les spécialistes un débat pour savoir si les positions critiquées par Locke sont bien celles de Descartes – ce dont certains doutent fortement. Ce débat n'est pas sans intérêt mais, dans la mesure où nous nous intéressons à Diderot plutôt qu'à Locke, il nous importe ici assez peu.

5. *Essai sur l'entendement humain*, II, I, § 20 : « Je ne vois donc aucune raison de croire que l'âme pense avant que les sens lui aient fourni des idées pour être l'objet de ses pensées. »

nouvelles, les enchaîner dans des raisonnements, etc.¹ Ainsi les idées les plus sophistiquées sont-elles toujours issues d'idées simples ou de compositions d'idées simples provenant de la sensibilité². Toutefois l'individu n'a pas que des rapports avec les choses ; il entretient également des relations avec d'autres individus. Il faut donc aussi prendre en compte les signes du langage, qui lui permettent de communiquer avec ses semblables mais introduisent également de nombreuses illusions et distorsions. Les idées générales, les universaux sont ainsi des constructions de notre esprit à la fois abstraites des sensations et appuyés, parfois à très mauvais escient, sur les signes du langage. Je reviendrai sur cet aspect plus bas.

La conséquence de cette critique à la fois empiriste et nominaliste des idées innées la plus souvent retenue au XVIII^e siècle, en

1. *Essai sur l'entendement humain*, II, I, § 2 : « Toutes les idées viennent par sensation ou par réflexion. » ; § 2 : « Objets de la sensation, première source de nos idées. » ; § 3 « Les opérations de notre esprit, autre source d'idées. » ; § 20 : « Et comme le nombre de ces idées augmente et qu'elle se conservent dans l'esprit, il arrive que l'âme perfectionnant, par l'exercice, sa faculté de penser dans ses différentes parties, en combinant diversement ses idées et en réfléchissant sur ses propres opérations, augmente le fond de ses idées, aussi bien que la facilité d'en acquérir de nouvelles par le moyen de la mémoire, de l'imagination, du raisonnement et des autres manières de penser. »

2. *Essai sur l'entendement humain*, II, I, § 24 : « Ainsi la première capacité de l'entendement humain consiste en ce que l'âme est propre à recevoir les impressions qui se font en elle, ou par les objets extérieurs à la faveur des sens, ou par ses propres opérations lorsqu'elle réfléchit sur ces opérations. C'est là le premier pas que l'homme fait vers la découverte des choses, quelles qu'elles soient. C'est sur ce fondement que sont établies toutes les notions qu'il aura jamais naturellement dans ce monde. Toutes ces pensées sublimes qui s'élèvent au-dessus des nues et pénètrent jusque dans les cieux, tirent de là leur origine. » Plus loin, II, XII, § 8 : « Les idées même les plus abstruses, quelque éloignées qu'elles paraissent des sens ou d'aucune opération de notre propre entendement, ne sont pourtant que des notions que l'entendement se forme en répétant et combinant les idées qui lui ont été fournies par les sens. De sorte que les idées les plus étendues et les plus abstraites nous viennent par la sensation ou par la réflexion : car l'esprit ne connaît rien, et ne saurait rien connaître que par l'usage ordinaire de ses facultés, qu'il exerce sur les idées qui lui viennent par les objets extérieurs, ou par les opérations qu'il observe en lui-même, au sujet de celles qu'il a reçues par les sens. »

particulier par Diderot, concerne les principes moraux et religieux¹. Cette critique était du reste l'objectif premier de Locke, qui, dès le deuxième chapitre de son *Essai*, se donnait pour tâche de montrer « qu'il n'y a point de principes de pratique qui soient innés ». Puisqu'aucune idée n'est innée, celle de Dieu ne l'est pas², elle varie suivant les personnes³, les valeurs morales changent suivant les cultures et les histoires⁴, et toute idée morale ou religieuse est toujours, sans exception, susceptible d'être passée au crible de la raison humaine⁵. Dans la mesure où elles n'ont aucune origine transcendante, nos valeurs et nos croyances sont les résultats d'élaborations de ce que nous ont fourni nos corps et des circonstances dans lesquelles ils ont été placés ; elles peuvent donc faire l'objet d'une enquête historique ou anthropologique. Pour Locke, l'innéisme est le fourrier du dogmatisme, et l'empirisme le fondement nécessaire de la tolérance et de la liberté de conscience⁶.

Mais la critique des idées innées a aussi un puissant effet sur la théorie de la connaissance. Elle entraîne une réévaluation de toutes les abstractions et méthodes courantes de la métaphysique et de la science de l'époque à l'aune du primat de la sensation et du rôle

1. Article « LOCKE, PHILOSOPHIE DE », I, 472 : « Il renouvela l'ancien axiome : il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans la sensation [axiome des matérialistes rapporté par Aristote dans *Métaphysique*, A, 1], et il en conclut qu'il n'y avait aucun principe de spéculation, aucune idée de morale innée. » Cet article est signé par Diderot lui-même.

2. *Essai sur l'entendement humain*, I, III, § 8 et 11 : « L'idée de Dieu n'est point innée » et « Que l'idée de Dieu n'est point innée. »

3. *Essai sur l'entendement humain*, I, III, § 13 : « Les idées de Dieu sont différentes en différentes personnes. »

4. *Essai sur l'entendement humain*, I, II, § 2 : « Tous les hommes ne regardent pas la fidélité et la justice comme des principes. » Plus loin, § 11 et § 13 : « Des nations entières rejettent plusieurs règles de morale. » Plus loin encore, § 21 : « On reçoit dans le monde des principes qui se détruisent les uns les autres. »

5. *Essai sur l'entendement humain*, I, II, § 27 : « Les principes doivent être examinés. »

6. *Essai sur l'entendement humain*, I, III, § 23 : « Les hommes doivent penser et connaître les choses par eux-mêmes. [...] je ne me suis point fait une loi d'abandonner ou de suivre l'autorité de qui que ce soit. La vérité a été mon unique but : partout où elle a paru me conduire, je l'ai suivie sans aucune prévention. »

déterminant du langage¹. Certes, le modèle logico-mathématique de démonstration reste le plus valorisé, car seul à même d'apporter une certitude absolue, mais, d'une part, il est inclus, à titre d'option parmi d'autres, dans un modèle plus large tiré des mécanismes de liaison, de confrontation et d'abstraction des idées par l'esprit, de l'autre, la connaissance physique, bien qu'elle soit moins certaine, relève désormais d'un régime propre de production de la vérité fondé précisément sur l'opinion et la probabilité. Pour Diderot et ses pairs, Locke est ainsi le premier à avoir compris qu'il nous faut remplacer les conceptions *a priori* par l'observation, et les enchaînements logiques tirés de la seule raison par ceux induits de la succession des phénomènes². D'une manière générale, Locke montre la voie pour sortir de l'esprit de système, qui grevait jusque-là la philosophie, et des disputes infinies que celui-ci engendre du fait du caractère général et souvent indécidable des affirmations auxquelles il mène³.

1. Par exemple, l'identité (I, III, § 4 et II, XXVII), le tout, la partie (I, III, § 6), la substance (I, III, § 18 et II, XXIII), l'existence, l'unité, la puissance, la succession (I, II, § 7, 8 et 9), l'espace, l'immensité, la figure, le lieu, le corps (II, XIII, § 2, 3, 4, 5, 7, 11), la substance et l'accident (II, XIII, § 19), la durée et l'éternité (II, XIV et XV), le nombre (II, XVI), la relation (II, XXV), la cause et l'effet (II, XXVI).

2. Diderot partage sur ce point l'opinion de l'auteur inconnu qui, dans l'article « SYSTÈME » de *L'Encyclopédie*, écrit : « Ce n'est pas qu'il n'y ait de ces *systèmes* qui ne méritent les éloges qu'on leur donne. Il y a tels de ces ouvrages qui nous forcent à les admirer. Ils ressemblent à ces palais où le goût, les commodités, la grandeur, la magnificence concourraient à faire un chef-d'œuvre de l'art ; mais qui ne porteraient sur des fondements si peu solides, qu'ils paraîtraient ne se soutenir que par enchantement. [...] Les vrais *systèmes* sont ceux qui sont fondés sur des faits. Mais ces *systèmes* exigent un assez grand nombre d'observations, pour qu'on puisse saisir l'enchaînement des phénomènes. »

3. Article « SYSTÈME » : « M. l'abbé de Condillac, dans son traité des *systèmes*, s'est appliqué surtout à décrire tous les *systèmes* abstraits. Selon lui, il y a trois sortes de principes abstraits en usage. [...] Bayle, Descartes, Malebranche, Leibniz, l'auteur de *l'action de Dieu sur la créature*, et Spinoza, lui [Condillac] fournissent des exemples de ce qu'il avance. En général le grand défaut des *systèmes* abstraits, c'est de rouler sur des notions vagues et mal déterminées, sur des mots vides de sens, sur des équivoques perpétuelles. [...] Quelques raisonnements que fassent des philosophes à *systèmes* abstraits, leurs conclusions ne seront jamais que des mots. Or de tels *systèmes*, loin de dissiper le chaos de la métaphysique, ne sont propres qu'à éblouir l'imagination par la hardiesse des conséquences où ils conduisent, qu'à séduire l'esprit par des fausses lueurs d'évidence, qu'à nourrir

La diffusion de ces principes au XVIII^e siècle entraîne une remise en question de la conception de la science issue de la révolution scientifique des premières décennies du siècle précédent. Selon cette vision des choses, la nature n'a rien d'un chaos dépourvu de sens ; certes, ce sens est difficile d'accès, mais nous sommes certains de pouvoir l'atteindre, si nous y mettons le temps et la prudence nécessaires. Dieu a en effet créé un monde ordonné et stable ; par ailleurs, il garantit notre capacité à le connaître dans sa vérité toutes les fois que nous procédons avec méthode. De Galilée à Spinoza en passant par Descartes, la nature est vue comme « un livre » écrit « en langue mathématique »¹ et, par conséquent, les mathématiques et leur logique de démonstration considérées comme le fondement de toute « méthode » scientifique². Dieu garantissant le parallélisme strict de l'ordre des choses et de l'ordre des raisons, la connaissance trouve à la

l'entêtement pour les erreurs les plus monstrueuses, qu'à éterniser les disputes, ainsi que l'aigreur et l'emportement avec lequel on les soutient. »

Diderot explicite son rejet des systèmes, en particulier celui de Berkeley, dans la *Lettre sur les aveugles*, où il cite lui aussi – de nouveau ? – Condillac (I, 164) : « L'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* vient de donner, dans un *Traité sur les systèmes*, de nouvelles preuves de l'adresse avec laquelle il sait manier les siennes [ses armes], et montrer combien il est redoutable pour les systématiques. »

1. *Il Saggiatore – L'Essayeur* (1623) : « La philosophie est écrite dans ce vaste livre qui constamment se tient ouvert devant nos yeux (je veux dire l'Univers), et on ne peut le comprendre si d'abord on n'apprend pas à connaître la langue et les caractères dans lesquels il est écrit. Or il est écrit en langue mathématique, et ses caractères sont les triangles, les cercles et autres figures géométriques, sans lesquelles il est humainement impossible d'en comprendre un seul mot, sans lesquelles on erre vraiment dans un labyrinthe obscur. », trad. C. Chauviré, Paris, Les Belles lettres, 1980.

2. *Discours de la méthode* (1637) : « Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entre-suivent en même façon et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. » – *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, 1953, p. 138.

fois sa manière et sa légitimité en se calquant sur l'ordre qui règne dans la nature.

Pour Diderot et un certain nombre de ses contemporains, la leçon lockéenne concernant la nature de la pensée conforte les conclusions qu'ils tirent de leur analyse de la nature même du monde : le paradigme galiléo-cartésien de la connaissance doit être rejeté comme l'ontologie et la cosmologie dans lesquels il s'enracine. Les mathématiques elles-mêmes ne sont pas en cause, mais elles peuvent, lorsque l'on projette indûment leur ordre rationnel sur l'ordre fluent du monde, nous induire en erreur et se faire le fourrier d'une théologie de l'ordre et de l'un¹.

Comme on l'a vu plus haut, pour l'aveugle Saunderson, Dieu n'est pas l'auteur de la nature et celle-ci est totalement dénuée de sens. Elle constitue un immense flux complexe, où les êtres sont tous liés les uns aux autres et ne cessent de changer d'état. Certes, ce flux

1. *Lettre sur les aveugles*, I, 151 : « Il y a une sorte d'abstraction dont si peu d'hommes sont capables, qu'elle semble réservée aux intelligences pures ; c'est celle par laquelle tout se réduirait à des unités numériques. Il faut convenir que les résultats de cette géométrie seraient bien exacts, et ses formules bien générales ; car il n'y a point d'objets, soit dans la nature, soit dans le possible, que ces unités simples ne puissent représenter [...] et... si par hasard, c'était là le fondement de la doctrine de Pythagore, on pourrait dire de lui qu'il échoua dans son projet, parce que cette manière de philosopher est trop au-dessus de nous, et trop approchante de l'Être suprême. »

Contrairement à ce qu'affirme Colas Duflo, Diderot ne soutient donc pas que « la mathématique, dit toujours la même chose, toujours l'Un », *Diderot philosophe*, *op. cit.*, p. 153, mais – ce qui est assez différent – que sa conception et son usage réalistes portent en eux ce danger. Lorsqu'il affirme dans la *Lettre sur les aveugles*, I, 185 : « Que savons-nous ? [...] des vérités géométriques ? interrogez des mathématiciens de bonne foi, et ils vous avoueront que leurs propositions sont toutes identiques. », il est clair qu'il fait allusion à la systématique du savoir mathématique et non pas à une position ontologique qui y serait incluse. La théorie des catastrophes et de la morphogénèse élaborée par René Thom au XX^e siècle a du reste montré que l'individuel et le qualitatif n'étaient pas inaccessibles aux mathématiques. Dans son ouvrage, *Premières notions sur les mathématiques à l'usage des enfants*, il écrit : « Nous sommes dans un siècle où il serait superflu de s'étendre sur l'utilité des mathématiques ; personne n'ignore de quel secours elles sont dans les arts, et l'avantage plus estimable encore qu'elles ont de former l'esprit à raisonner juste parce qu'on y marche jamais que de conséquences en conséquences. » (DPV, II, 365)

est bien unique mais cette unicité n'implique aucune unité ; la multiplicité et le changement y sont premiers. Il n'y existe aucun ordre général, aucune forme spécifique, ni aucun visage particulier ; les ordres qu'on peut y repérer sont toujours locaux et transitoires, les espèces et les individus toujours éphémères ; l'homme lui-même, donc sa pensée, sont en constante métamorphose. La seule chose que l'homme puisse faire pour essayer de comprendre ce monde fluent est d'élaborer les données que ne cessent de lui transmettre ses sens. Mais aucun modèle inné, aucun référent transcendant, aucune garantie divine ne lui assurent que ses représentations sont bien adéquates au réel et ce n'est que par un travail long et pénible de vérification les confrontant aux faits qu'il peut s'approcher de la vérité.

Une telle vision des choses soulève bien sûr de nombreuses questions. Quelle valeur peuvent bien avoir la science ou encore la philosophie, si les objets aussi bien que les sujets, les choses aussi bien que les pensées, sont emportés dans un flux chaotique permanent ? Ne sont-elles pas l'une et l'autre minées de l'intérieur par une obsolescence inéluctable et, pire encore, par une inadéquation insurmontable à leurs objets ? Peuvent-elles tenir des discours généraux sur une nature qui se métamorphose sans cesse ? Et, de même, peuvent-elles décrire les particularités et les espèces des individus passagers qui la peuplent ? Comment une science des productions aléatoires et toujours en mouvement de la matière est-elle possible ? *Comment est-il possible de connaître les rythmes du monde ?*

Plus profondément encore – et c'est le défi lancé à la modernité philosophique de son époque par Berkeley –, si toutes nos idées nous viennent des sens et si aucune n'est innée, nous sommes enfermés en nous-mêmes et n'avons jamais accès qu'à une représentation subjective des choses. La nature en soi nous échappe et nous échappera toujours. À supposer que ce qu'affirme Locke soit vrai, ne devons-nous pas en conclure que la science et la philosophie sont condamnées à errer dans l'obscurité et l'illusion ? *Est-il encore possible de connaître les rythmes du monde ?*

Les rythmes de la sensibilité

Diderot est parfaitement conscient des difficultés qu'entraîne l'abandon du paradigme galiléo-cartésien. De même que, du point de vue ontologique, le monde paraît au premier abord seulement fluide, la matière essentiellement dynamique et des possibles toujours prêts à surgir, de même il semblerait, sur le plan épistémologique, que nous ne puissions atteindre l'essence des choses, que nous n'ayons que des idées fragiles construites à partir de nos sens, que le concept de matière sensible ne soit qu'une hypothèse probable, et que la science apparaisse sinon éphémère du moins instable et en perpétuelle transformation. À la fluidité du monde correspondrait une certaine fluidité du savoir et l'on retrouverait ainsi quant à la théorie de la connaissance des difficultés semblables à celles que nous avons déjà rencontrées pour la théorie de la nature.

Mais, comme on l'a déjà noté, Diderot rejette tout scepticisme systématique. Pour lui, comme pour la plupart de ses contemporains, il faut développer le savoir et la pensée en dépit, mieux : en profitant de la perte de toute garantie divine ou transcendante. Il faut transformer ce renoncement en gain positif. Abandonner le platonisme et le pythagorisme qui soutenaient jusque-là de manière plus ou moins diffuse la pensée scientifique ne signifie pas renoncer au savoir lui-même mais, bien au contraire, adopter un point de vue moins biaisé qui permettra de lui donner une nouvelle vigueur. Il faut permettre à la science d'atteindre la maturité en la débarrassant des oripeaux métaphysiques et religieux, qui lui ont été nécessaires pour se développer dans un monde mental encore massivement dominé par la théologie. Toutefois, si elle doit assumer toutes les conséquences épistémologiques du matérialisme héraclitéen, la philosophie nouvelle ne doit pas se priver elle-même des moyens de mener à bien cette entreprise en outrant ses propres positions. C'est pourquoi

l'empirisme dévoyé prôné par Berkeley ne vaut pas mieux que le cartésianisme : il ne fait qu'inverser un dogmatisme en scepticisme absolu.

La *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749), qui est le premier exposé d'envergure de Diderot concernant la théorie de la connaissance, se déploie ainsi sur plusieurs fronts à la fois : contre tous les modèles théologiques du savoir ; contre un cartésianisme toujours virulent au XVIII^e siècle ; mais aussi contre le danger que fait peser la toute nouvelle radicalisation de l'empirisme et du nominalisme.

Deux ans auparavant, dans la *Promenade du sceptique*, Diderot faisait dire à l'athée qu'il n'y a ni Dieu, ni Création, mais seulement de la matière et du mouvement¹ et que, par conséquent, ce que « l'on appelle l'âme » n'est qu'« un effet de l'organisation », que ses principales facultés, la pensée, l'imagination et la sensibilité, sont indissociablement liées au corps, et que celles-ci durent « tant que l'économie des organes dure »².

Le *Lettre* lui donne l'occasion de franchir un pas supplémentaire. Alors qu'il énonçait encore sa position sous couvert d'un débat contradictoire à la fin duquel il prenait garde de ne pas trancher, il l'expose cette fois explicitement, tout en la divisant en deux propositions relativement éloignées l'une de l'autre qu'il laisse au lecteur le soin d'articuler. Première proposition : puisque les aveugles ne se représentent pas le monde par le truchement d'images mais en combinant des points palpables, ils ont plus de facilité que les voyants à abstraire, par exemple à considérer que « la matière pense »³. Or –

1. *Promenade du sceptique*, I, 109 : « Souffrez que je vous nie toutes ces choses ; si elles sont fausses, les conséquences que vous en tirez tomberont d'elles-mêmes. Si la matière est éternelle, si le mouvement l'a disposée et lui a primitivement imprimé toutes les formes que nous voyons qu'il lui conserve, qu'ai-je besoin de votre prince ? »

2. *Promenade du sceptique*, I, 109 : « Il n'y a point de rendez-vous, si ce que vous appelez âme n'est qu'un effet de l'organisation. Or, tant que l'économie des organes dure, nous pensons ; nous déraisonnons quand elle s'altère. Lorsqu'elle s'anéantit, que devient l'âme ? D'ailleurs, qui vous a dit que, dégagée du corps, elle pouvait penser, imaginer, sentir ? »

3. *Lettre sur les aveugles*, I, 148 : « Notre métaphysique ne s'accorde pas mieux avec la leur. Combien de principes pour eux qui ne sont que des absurdités pour nous, et réciproquement ! [...] Comme ils voient la matière d'une manière beaucoup plus abstraite que nous, ils sont moins éloignés de croire qu'elle pense. »

deuxième proposition –, comme ils sont dotés, du fait même des compensations qu’entraîne leur condition, de capacités d’abstraction supérieures, ils sont « moins sujets à se tromper » en matière de métaphysique¹. Le lecteur est alors implicitement invité à conclure que *les aveugles ont raison d’admettre que la matière pense*. Le procédé, induit par la crainte de la censure, est un peu contourné, mais la conclusion tout à fait claire : l’âme n’est plus seulement considérée comme un effet de l’organisation spontanée de la matière, cette fois, c’est la matière elle-même qui pense. De l’âme, le sujet pensant glisse dans la matière.

Les conséquences de cette nouvelle conception de l’âme sur la théorie de la connaissance sont nombreuses. Point n’est besoin d’insister du côté des théologiens et des cartésiens qui voient leurs positions clairement réfutées. Si l’âme n’est qu’un effet dérivé du dynamisme propre à la matière, et si c’est donc, d’une certaine manière, la matière qui pense, il faut à l’évidence abandonner le postulat qui à la fois accorde la primauté à l’âme pensante et considère la matière comme équivalente à l’étendue. La théorie matérialiste de la pensée s’oppose frontalement à la conception de l’âme rationnelle des théologiens, ainsi qu’au dualisme et à l’idéalisme cartésiens.

La critique de l’idéalisme de Berkeley est plus détournée et ses enjeux moins évidents. Il faut se rappeler en effet qu’il s’agit d’une critique interne au camp empiriste. L’objection de Berkeley est, aux yeux de Diderot, beaucoup plus sérieuse qu’elle n’en a l’air, car elle se fonde, en la poussant à l’extrême, sur la doctrine sensualiste lockéenne, sur laquelle Diderot et une très grande partie de ses contemporains veulent précisément refonder la science et la philosophie.

Pour réfuter ce qu’il perçoit comme une forme moderne de scepticisme systématique, Diderot s’affronte au célèbre problème soumis par William Molyneux à Locke (1688). Intégré par celui-ci dans la

1. *Lettre sur les aveugles*, I, 148 : « Si l’imagination d’un aveugle n’est autre chose que la faculté de se rappeler et de combiner des sensations de points palpables, et celle d’un homme qui voit, la faculté de se rappeler et de combiner des points visibles colorés, il s’ensuit que l’aveugle-né aperçoit les choses d’une manière beaucoup plus abstraite que nous, et que dans les questions de pure spéculation, il est peut-être moins sujet à se tromper. »

version définitive de l'*Essai sur l'entendement humain* (1689), ce problème a en effet été revisité, dans son *Essai sur une nouvelle théorie de la vision* (1709), par Berkeley, qui a pensé y trouver un argument de poids pour soutenir sa philosophie idéaliste, argument qui, selon lui, aurait du reste été confirmé par les observations effectuées quelques années plus tard à la suite d'une opération de la cataracte réalisée par William Cheselden sur un jeune aveugle (1728). Introduit en France par Voltaire, dans ses *Éléments de la philosophie de Newton* (1738), le débat vient d'être repris une nouvelle fois par Condillac dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746).

Or, cette discussion donne à Diderot l'occasion d'ébaucher une nouvelle théorie de la connaissance qui, du point de vue rythmologique, nous intéresse au plus haut point. En effet, tout en restant fidèle aux principes empiristes lockéens, il s'y oppose à la conception caricaturale proposée par Berkeley d'un écoulement spontané des sensations et des idées dans l'esprit et attribue à celui-ci, d'une manière qui n'est pas sans rappeler Spinoza et Leibniz, un rôle rythmique déterminant.

Le problème envisagé par Molyneux consistait originellement en une expérience imaginaire : il s'agissait de s'interroger sur la capacité d'un aveugle de naissance, qui aurait soudainement retrouvé la vue, à distinguer rien qu'en les regardant un cube et une sphère, qu'il identifiait jusque-là seulement par le toucher. Locke puis Berkeley, mais pour des raisons radicalement différentes, affirmaient qu'il ne serait pas en mesure de les différencier.

Locke, citant Molyneux, pensait que « bien que cet aveugle ait appris par expérience de quelle manière le globe et le cube affectent son attouchement, il ne sait pourtant pas encore que ce qui affecte son attouchement de telle ou de telle manière ni que l'angle avancé d'un cube qui presse sa main d'une manière inégale, doive apparaître à ses yeux tel qu'il paraît dans le cube »¹. Comme l'expression « il ne sait pas encore » le suggère, la question porte pour lui sur le passage de la perception à l'idée. Lorsque nous observons une sphère, nous ne voyons en vérité qu'un cercle en deux dimensions diverse-

1. *Essai sur l'entendement humain*, II, IX, § 8.

ment coloré et ombragé¹. Nous ne nous formons l'idée d'une sphère qu'à la suite de l'intervention d'« un jugement que nous confondons avec elle » et que « la coutume nous a rendu habituel »². L'usage nous enseigne en effet, tout d'abord, à rassembler les différents aspects sous lesquels se présentent les objets du même type dans une même « sorte d'image », ensuite, à remplacer celle-ci par une idée de ce qui doit la provoquer. L'esprit, appuyé sur sa mémoire de l'expérience, intervient donc deux fois activement, pour faire passer de la série des images brutes des corps convexes à l'idée de cercle qui en constitue l'espèce générale, puis de cette idée de cercle à l'idée de sphère, mais cette fois non plus par un processus d'abstraction logique (de la série des images particulières à l'idée générale) mais d'attribution ontologique (d'une image colorée particulière accompagnée de l'idée générale de cercle à l'idée de sphère comme cause de cette image et de cette idée).

Le mot jugement ne doit donc pas ici nous égarer – ni les termes « logique » et « ontologique » que je viens d'employer par commodité –, il ne s'agit pas d'un jugement prédicatif, d'un énoncé explicite. Le passage de la sensation provoquée par une sphère à l'idée de sphère suppose une *activité* de l'esprit à la fois abstraitive et attributive³. Or, l'organisation de cette activité est, selon Locke, un produit

1. *Essai sur l'entendement humain*, II, IX, § 8 : « Il est certain que l'idée qui s'imprime dans notre esprit à la vue de ce globe, représente un cercle plat, diversement ombragé, avec différents degrés de lumière dont nos yeux se trouvent frappés. »

2. *Essai sur l'entendement humain*, II, IX, § 8 : « Mais comme nous sommes accoutumés par l'usage à distinguer quelle sorte d'image les corps convexes produisent ordinairement en nous, et quels changements arrivent dans la réflexion de la lumière, selon la différence des figures sensibles des corps, nous mettons aussitôt, à la place de ce qui nous paraît, la cause même de l'image que nous voyons, et cela, en vertu d'un jugement que la coutume nous a rendu habituel : de sorte que, joignant à la vision un jugement que nous confondons avec elle, nous nous formons l'idée d'une figure convexe et d'une couleur uniforme, quoique dans le fond nos yeux ne nous représentent qu'un plan ombragé et coloré diversement, comme il paraît dans la peinture. »

3. Marc Parmentier voit dans cette activité un élément « intentionnel », une visée organisatrice des perceptions immédiates de couleurs et de formes orientée par un intérêt ou une inquiétude actuels pour l'objet observé. M. Parmentier, *Introduction à*

de l'expérience ; c'est pourquoi l'aveugle, manquant de cette expérience, est dans l'incapacité une fois guéri à ordonner ses nouvelles perceptions visuelles, ce qui l'empêche de reconnaître les objets qu'on lui présente.

Pour Berkeley, le problème de Molyneux fait jouer, comme pour Locke, quelque chose qui a été appris par l'expérience, mais, à la différence de ce qu'affirme son prédécesseur, il ne met pas en jeu *la transformation des sensations en idées quelle que soit leur origine* – les idées des figures étant pour Locke les mêmes pour tous les sens – mais *le rôle de chacune de leurs sources et de leur association éventuelle dans la production des idées*. Là où Locke laissait la porte entrouverte à un empirisme prenant en compte l'activité de l'esprit, Berkeley réduit celui-ci à un principe purement passif, à une cire molle enregistrant simplement les données des sens. Selon lui, les idées visibles sont hétérogènes aux idées tactiles et fonctionnent comme des signes des dernières. Dans la mesure où leur connexion, apprise dès l'enfance, devient une habitude – « Nous apprenons à voir, précisément, comme nous apprenons à parler et à lire. »¹, dira plus tard Voltaire – nous avons l'illusion de voir entre elles des ressemblances ou même des identités.

D'où sa réponse négative au problème de Molyneux : la vue seule ne peut percevoir les figures sans un apprentissage de sa correspondance avec le toucher. Si un aveugle-né recouvrait la vue, il ne pourrait reconnaître les objets qui lui seraient présentés, parce que les sensations qu'il aurait éprouvées au toucher d'un cube – la résistance, le fil des arêtes, le piquant des coins – seraient totalement hétérogènes à celles qu'il pourrait désormais avoir par la vue et qu'il n'aurait eu aucune expérience lui permettant de les associer. Il n'aurait pas appris ce langage. De même, il ne pourrait reconnaître ni grandeurs ni distances, et verrait les maisons qui se trouvent devant lui, le soleil ou la lune, au fond de son œil ou dans sa tête, car,

l'Essai sur l'entendement humain de Locke, Paris, PUF, 1999, p. 32 et « Le problème de Molyneux de Locke à Diderot », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n° 28, 2000, p. 14. Il me semble que le double mouvement suggéré par Locke, à la fois abstraction et attribution, est d'un autre ordre que celui d'une visée formatrice, même s'il n'exclut pas une intentionnalité.

1. *Éléments de la philosophie de Newton*, II, 7.

puisque les seules données sensibles propres à la vue sont la luminosité et la couleur, il lui manquerait de nouveau l'expérience qui nous apprend à les associer aux perceptions de grandeurs et de distance¹.

Pour Diderot, le problème que soulève cette conception n'est pas qu'elle présuppose une éducation de l'œil. Bien au contraire, comme Condillac, c'est un présupposé sensualiste qui lui convient parfaitement et qu'il appliquera dans ses *Salons*. Nous apprenons à voir et les grands peintres nous y aident. Le problème vient des conséquences métaphysiques qu'en tire Berkeley, car l'hétérogénéité des idées tactiles et visuelles ne signifie pas simplement, aux yeux de celui-ci, que nous percevons la même chose de manières différentes, mais bien que nous percevons des choses différentes. Selon lui, puisqu'il nous est impossible de désigner la chose même en dehors du fait qu'elle est perçue, nous devons en conclure que, lorsque nous nous trouvons face à deux ensembles de perceptions hétérogènes, il existe bien en dehors de nous deux choses distinctes : « C'est une erreur de penser que la même chose affecte à la fois la vue et le toucher. Si le même angle, ou le même carré, qui est l'objet du toucher était aussi l'objet de la vision, qu'est-ce qui devrait empêcher l'aveugle de le connaître à son premier regard ?² » Voltaire, que lit Diderot, le dira à son tour : « Autre chose est donc l'objet mesurable et tangible, autre chose est l'objet visible. J'entends de ma chambre le bruit d'un carrosse ; j'ouvre ma fenêtre et je le vois ; je descends, et j'entre dedans. Or, ce carrosse que j'ai entendu, ce carrosse que

1. *Essai pour une nouvelle théorie de la vision*, § 41, *Œuvres I*, Paris, PUF, 1985 : « Un aveugle-né, qui accèderait à la vue, n'aurait d'abord aucune idée de distance par la vue ; le soleil et les étoiles, les choses les plus éloignées comme les plus proches lui sembleraient toutes être dans son œil, ou plutôt dans son esprit. Les objets introduits par la vue lui sembleraient (ce qu'ils sont en vérité) n'être rien d'autre qu'un nouvel ensemble de pensées ou de sensations, dont chacune est aussi proche de lui que les sensations de peine ou de plaisir, ou que les passions les plus intérieures de son âme. Car lorsque nous jugeons que les objets perçus par la vue sont à quelque distance, ou hors de l'esprit, c'est (voir section 28) entièrement l'effet de l'expérience, qu'une personne, dans les circonstances indiquées, n'aurait pu encore acquérir. »

2. *Essai pour une nouvelle théorie de la vision*, § 136, *Œuvres I*, Paris, PUF, 1985.

j'ai vu, ce carrosse que j'ai touché, sont trois objets absolument divers de trois de mes sens, qui n'ont aucun rapport immédiat les uns avec les autres.¹ »

Le succès de la théorie berkeleyenne de la vision, apparemment confirmée par les résultats de l'opération de Cheselden², met ainsi en péril la possibilité d'établir une connaissance scientifique. Si nos idées visuelles et nos idées tactiles sont incommensurables et sans corrélats réels vérifiables, si chaque sens possède en quelque sorte son monde, on ne peut plus parler d'un monde objectif unique qui serait l'objet commun de nos différents sens. Nous sommes renvoyés à une vision du monde éclatée, instable et toujours incomplète, celle de notre subjectivité et de ses points de vue multiples et perpétuellement changeants. Pire, puisqu'elles sont toujours construites à partir de données des sens hétérogènes, nous ne disposons en nous-mêmes d'aucunes notions géométriques ou mathématiques communes. Nous sommes incapables de nous représenter une forme géométrique

1. *Éléments de la philosophie de Newton*, II, 7.

2. C'est en tout cas ce qu'en conclut Voltaire, à l'instar de Berkeley, dans ses *Éléments de la philosophie de Newton*, II, 5 : « L'opération fut faite et réussit. Ce jeune homme d'environ quatorze ans vit la lumière pour la première fois. Son expérience confirma tout ce que Locke et Barclay [Berkeley] avaient si bien prévu. Il ne distingua de longtemps ni grandeur, ni situation, ni même figure. Un objet d'un pouce, mis devant son œil, et qui lui cachait une maison, lui paraissait aussi grand que la maison. Tout ce qu'il voyait, lui semblait d'abord être sur ses yeux, et les toucher comme les objets du tact touchent la peau. Il ne pouvait distinguer d'abord ce qu'il avait jugé rond à l'aide de ses mains, d'avec ce qu'il avait jugé angulaire, ni discerner avec ses yeux, si ce que ses mains avaient senti être en haut ou en bas était en effet en haut ou en bas. » Cheselden lui-même avait écrit le compte rendu suivant : "When he first saw, he was so far from making any judgment of distances, that he thought all object whatever touched his eyes (as he expressed it) as what he felt did his skin, and thought no object so agreeable as those which were smooth and regular, though he could form no judgment of their shape, or guess what it was in any object that was pleasing to him: he knew not the shape of anything, nor any one thing from another, however different in shape or magnitude; but upon being told what things were, whose form he knew before from feeling, he would carefully observe, that he might know them again." *An Account of Some Observations Made by a Young Gentleman, Who Was Born Blind, or Lost His Sight so Early, That He Had no Remembrance of Ever Having Seen, and Was Couch'd between 13 and 14 Years of Age*. By Will. Cheselden. *Philosophical Transactions* (1683–1775), Vol. 35. (1727–1728), pp. 447–450.

quelconque dépourvue de qualités sensibles. Toutes nos représentations abstraites et générales sont en fait entachées de particularité et de concrétude. Quand nous pensons à un carré, nous pensons en réalité toujours à un carré particulier, visuel ou tactile suivant les cas. Non seulement le monde objectif et inaccessible mais les résultats apparemment les mieux assurés de l'exercice de la raison sont remis en question. Les bases de l'idéalisme sceptique, ce « système extravagant » et « absurde »¹, que Berkeley développera quelques années plus tard dans son *Traité sur les principes de la connaissance humaine* (1710) et dans *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous* (1713), sont déjà là.

1. *Lettre sur les aveugles*, I, 163-164 : « On appelle *idéalistes* ces philosophes qui, n'ayant conscience que de leur existence et des sensations qui se succèdent au dedans d'eux-mêmes, n'admettent pas autre chose. Système extravagant qui ne pouvait, ce me semble, devoir sa naissance qu'à des aveugles ; système qui, à la honte de l'esprit humain et de la philosophie, est le plus difficile à combattre, quoique le plus absurde de tous. »

Les rythmes de l'esprit

Diderot commence par contester le protocole de l'expérimentation imaginée par Molyneux et donc les conclusions tirées de l'opération de Cheselden. À supposer qu'on puisse aider un aveugle à recouvrer la vue, l'expérience ne pourrait de toute façon rien nous apprendre¹. D'abord, le sujet qui viendrait d'être opéré, du fait de la douleur et des suites de l'opération, ne serait pas en état de témoigner de ce qu'il verrait. Ensuite, il serait accablé de défauts semblables ou pires, vu son manque d'expérience, que les sujets disposant depuis longtemps de la vue et dont le témoignage n'est pas lui-même toujours satisfaisant².

Ce qui serait plus probant, en revanche – et cette fois Diderot en vient au fond –, ce serait de comparer comment les choses se passent chez un aveugle déjà capable de raisonner sur des figures géométriques avec la manière dont nous autres voyants les appréhendons³.

1. *Lettre sur les aveugles*, I, 139 : « Je me doutais bien, Madame, que l'aveuglée à qui M. de Réaumur vient de faire abattre la cataracte, ne vous apprendrait pas ce que vous vouliez savoir. » Plus loin (I, 179) : « Cependant, m'assurât-on qu'un aveugle-né n'a rien distingué pendant deux mois, je n'en serai point étonné. J'en conclurai seulement la nécessité de l'expérience de l'organe, mais nullement la nécessité de l'attouchement pour l'expérimenter. »

2. *Lettre sur les aveugles*, I, 171 : « Je ne conçois pas, je l'avoue, ce que l'on espère d'un homme à qui l'on vient de faire une opération douloureuse sur un organe très délicat que le plus léger accident dérange, et qui trompe souvent ceux en qui il est sain et qui jouissent depuis longtemps de ses avantages. »

3. *Lettre sur les aveugles*, I, 171 : « On cherche à restituer la vue à des aveuglés-nés ; mais si l'on y regardait de plus près, on trouverait, je crois, qu'il y a bien autant à profiter pour la philosophie, en questionnant un aveugle de bon sens. On apprendrait comment les choses se passent en lui ; on les comparerait avec la manière dont elle se passe en nous, et l'on tirerait peut-être de cette comparaison la solution des difficultés qui rendent la théorie de la vision et des sens si embarrassée et si incertaine. [...] Pour moi, j'écouterais avec plus de satisfaction sur la théorie des sens un métaphysicien à qui les principes de la physique, les éléments des mathématiques et

Autrement dit, la question, plutôt que celle posée par Molyneux, serait de savoir comment un aveugle-né se forme les idées des figures, des nombres et de tous les objets mathématiques, et comment il raisonne à partir d'elles. Est-ce que cette formation serait différente en l'absence des informations convoyées par l'un des sens ? Et dans un cas comme dans l'autre, qu'est-ce que cela nous indiquerait de la façon dont les choses se passent en nous ? Le rythme de la transformation des sensations en idées est-il différent chez un aveugle-né et chez une personne voyante ?

Selon Diderot, puisque les idées géométriques ne sont pas innées, il faut poser que l'aveugle forme ces idées à partir du toucher et des déplacements de son propre corps dans l'espace. La notion de direction, par exemple, provient de son corps, qui comme tous les corps humains est naturellement orienté, et les idées de droite ou de courbe naissent des déplacements habituels de sa main. Ces notions ne sont donc pas les mêmes que celles d'un voyant. Mais, d'une part, la mémoire lui permet de combiner ces premières notions sensibles, exactement comme le font les voyants lorsqu'ils appréhendent les faces d'un cube les unes après les autres sans jamais les voir simultanément¹. De l'autre, lorsqu'il s'agit de s'élever jusqu'à l'idée géométrique elle-même, un aveugle ne procède pas autrement qu'un voyant : il confronte lui aussi et tout aussi naturellement ses perceptions mémorisées et la figure en question telle qu'elle est définie par ses seules propriétés, dont il a appris éventuellement la définition et dont il peut parler en utilisant les signes du langage mais aussi des signes inventés à cet usage².

Si l'on compare l'aveugle et le voyant, apparemment, il « ne se passe rien dans sa tête d'analogue à ce qui se passe dans la nôtre ».

la conformation des parties serait familiers, qu'un homme sans éducation et sans connaissance à qui l'on a restitué la vue par l'opération de la cataracte. »

1. *Lettre sur les aveugles*, I, 149 : « Une ligne droite, pour un aveugle qui n'est point géomètre, n'est autre chose que la mémoire d'une suite de sensations du toucher placées dans la direction d'un fil tendu ; une ligne courbe, la mémoire d'une suite de sensations du toucher, rapportées à la surface de quelque corps solide, concave ou convexe. »

2. *Lettre sur les aveugles*, I, 149 : « L'étude rectifie dans le géomètre la notion de ces lignes par les propriétés qu'il leur découvre. »

Le premier combine, grâce à sa mémoire tactile, des « points palpables », alors que le second « imagine » la figure, c'est-à-dire la visualise en combinant des souvenirs de « points colorés »¹. Mais, si les sensations sont différentes de celles utilisées comme base de réflexion par le voyant, si le type de mémoire qui en opère la synthèse est également différent – « sens interne » dans un cas, « imagination » dans l'autre² –, la suite du cheminement mental qui mène à ces idées est semblable, car, pour le géomètre, aveugle ou non, ce sont les propriétés d'une droite qui la définissent et non les sensations que sa figure procure à qui la regarde ou la touche. De même, ce sont les propriétés des nombres qui permettent que Saunderson les manipule comme n'importe qui d'autre, tout en s'appuyant pour ce faire sur une machine tactile et non pas sur des additions écrites sur du papier ou sur un tableau noir. Autrement dit, en dépit de la différence concernant le ou les sens les plus couramment utilisés, il existe un terrain commun aux voyants et aux non-voyants – celui de la conception et de la manipulation des nombres, des figures, d'une manière générale des idées mathématiques, qui est aussi celui de la communication de leurs définitions et de leurs usages par l'intermédiaire de signes et du langage, c'est-à-dire celui de l'exercice de la raison.

S'il ne partageait pas avec les voyants cette capacité abstractive, manipulatrice et communicationnelle commune, un aveugle-né ne serait pas capable de donner des cours de géométrie à des voyants. S'il peut le faire, comme Saunderson³, c'est parce que les uns et les autres se réfèrent aux propriétés des figures dont ils parlent, propriétés abstraites et rationnelles, qui leur sont d'accès commun, même

1. *Lettre sur les aveugles*, I, 149 : « Nous combinons des points colorés ; il ne combine, lui, que des points palpables, ou, pour parler, plus exactement, que des sensations du toucher dont il a la mémoire. Il ne se passe rien dans sa tête d'analogue à ce qui se passe dans la nôtre : il n'imagine point ; car pour imaginer, il faut colorer un fond, et détacher de ce fond des points, en leur supposant une couleur différente de celle du fond. »

2. *Lettre sur les aveugles*, I, 149-150.

3. En fait le véritable Saunderson ne donnait que des leçons d'arithmétique mais Diderot pallie ce manque documentaire en lui attribuant des démonstrations de géométrie dont il fournit quelques exemples.

s'ils peuvent par ailleurs chacun les « imaginer » ou les « sentir intérieurement » de manières distinctes. Certes, le sensible n'offre pas de terrain commun mais nous partageons, en revanche, un certain nombre de capacités, qui sont au fondement de la raison : l'abstraction, la manipulation, le calcul, la production de signes artificiels, le langage, mais qui dépendent aussi du degré d'éducation des individus.

La solution au problème de Molyneux est donc multiple et dépend des connaissances de l'aveugle en question : s'il ne sait rien des mathématiques et ne sait pas définir une sphère ou un cube par leurs propriétés, il est très probable en effet qu'il ne pourra pas distinguer les objets qu'on lui présentera et qu'il aura connu seulement de manière tactile. Molyneux et Berkeley ont donc raison, mais seulement dans ce cas. En revanche, s'il est métaphysicien ou mieux encore mathématicien, il est certain qu'il distinguera immédiatement ces objets, non pas parce qu'il reconnaîtra dans ses nouvelles sensations visuelles quelque chose qui ressemblerait à ce qu'il connaissait uniquement par ses sensations tactiles mais parce qu'il les référera à leurs propriétés, c'est-à-dire à leurs définitions, et qu'il en déduira immédiatement quels objets seront respectivement le cercle ou le carré, la sphère ou le cube¹.

Or, le second cas est beaucoup plus significatif que le premier. Il montre que Berkeley, tout en soulignant avec raison, à la suite de Locke, l'inexistence des idées innées, l'origine sensitive de toutes nos idées et le rôle de l'expérience dans l'apprentissage de chacun de nos sens, outrepassa largement la position de son prédécesseur en

1. *Lettre sur les aveugles*, I, 181-182 : « Je passerai, madame, sans digression, à un métaphysicien sur lequel on tenterait l'expérience. Je ne doute nullement que celui-ci ne raisonnât dès l'instant où il commencerait à apercevoir distinctement les objets, comme s'il les avait vus toute sa vie. [...] Messieurs ajouterait-il, ce corps me semble le carré, celui-ci, le cercle ; mais je n'ai aucune science qu'ils soient tels au toucher qu'à la vue. Si nous substituons un géomètre au métaphysicien, Saunderson à Locke, il dira comme lui que, s'il en croit ses yeux, des deux figures qu'il voit, c'est celle-là qu'il appelait carré, et celle-ci qu'il appelait cercle [...] Mais, aurait-il continué avec Locke, peut-être que, quand j'appliquerai mes mains sur ces figures, elles se transformeront l'une en l'autre [...] Non, aurait-il repris ; je me trompe. Ceux à qui je démontrais les propriétés du cercle et du carré, n'avaient pas les mains sur mon abaque, et ne touchaient pas les fils que j'avais tendus et qui limitaient mes figures ; cependant ils me comprenaient. Ils ne voyaient donc pas un carré, quand je sentais un cercle ; sans quoi nous ne nous serions jamais entendus. »

concluant de ces prémisses que nous ne connaîtrions le monde que sous des angles partiels et disjoints, que nous serions enfermés dans notre subjectivité, et que, du coup, aucune connaissance objective ne pourrait jamais être atteinte. Il fait comme si nous étions tous sans aucun savoir, comme si nous ne pouvions pas apprendre les mathématiques et que nous n'avions que nos sens pour construire des idées géométriques. Il fait comme si le fil des sensations se dévidait spontanément dans l'esprit sans que celui-ci n'intervienne d'aucune manière pour en tisser les brins. Il fait comme si le langage n'existait pas.

Ce que suggérerait Locke, quoiqu'encore de manière implicite, ce que Leibniz avait lui aussi fait remarquer dans ses *Nouveaux essais* (1705)¹ et que retrouve Diderot par ses propres moyens, ne concernait pas *la possibilité de l'accès au monde* mais, cette possibilité étant d'emblée admise², *la manière dont celui-ci se fait* lors de

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, IX, § 8 : « Peut-être que M. Molineux et l'auteur de l'*Essai* ne sont pas si éloignés de mon opinion qu'il paraît d'abord. [...] Il me paraît indubitable que l'aveugle qui vient de cesser de l'être les peut discerner par les principes de la raison, joints à ce que l'attouchement lui a fourni auparavant de connaissance sensuelle. [...] Le fondement de mon sentiment est que dans le globe il n'y a pas de points distingués du côté du côté du globe même, tout y étant uni et sans angles, au lieu que dans le cube il y a huit points distingués de tous les autres. S'il n'y avait pas ce moyen de discerner les figures, un aveugle ne pourrait pas apprendre les rudiments de la géométrie par l'attouchement. Cependant nous voyons que les aveugles-nés sont capables d'apprendre la géométrie, et ont même toujours quelques rudiments d'une géométrie naturelle, et que le plus souvent on apprend la géométrie par la seule vue, sans se servir de l'attouchement. » Texte que Diderot ne connaît pas encore lors de la rédaction de la *Lettre* et qui ne sera publié qu'en 1765.

2. C'est pour cela que Diderot, conscient de la difficulté, affirme que l'idéalisme de Berkeley est « le plus difficile à combattre » tout en estimant que cela n'en vaut peut-être pas la peine. Cf. Article PYRRHONIENNE ou SCEPTIQUE Philosophie : « Que dirai-je à celui qui prétendant que, quoi qu'il vole, quoi qu'il touche, qu'il entende, qu'il aperçoive, ce n'est pourtant jamais que sa sensation qu'il aperçoit : qu'il pourrait avoir été organisé de manière que tout se passât en lui, comme il s'y passe, sans qu'il y ait rien au-dehors, et que peut-être il est le seul être qui soit ? Je sentirai tout-à-coup l'absurdité et la profondeur de ce paradoxe ; et je me garderai bien de perdre mon temps à détruire dans un homme une opinion qu'il n'a pas, et à qui je n'ai rien à opposer de plus clair que ce qu'il nie. Il faudrait pour le confondre, que je pusse sortir de la nature, l'en tirer, et raisonner de quelque point hors de lui et

l'articulation *par l'esprit* du flux des sensations et du flux des idées, et de la discussion des résultats de cette articulation avec d'autres esprits. Autrement dit, la leçon que prodiguent les aveugles-nés ne porte pas, en dernière analyse, sur la *légitimité* de la science, mais sur la *manière* dont elle procède, c'est-à-dire sur la manière dont l'esprit simultanément convertit le flux des sensations en un flux d'idées, mémorise, confronte et élabore ces idées et les fait rétroagir sur le flux des sensations, en s'appuyant – on voit chez Saunderson combien c'est important – sur ses capacités sémiotiques et l'échange langagier avec ses semblables. Les aveugles nous montrent qu'à l'inexistence des idées innées, à l'origine sensitive de toutes nos idées et le rôle de l'expérience dans l'apprentissage de chacun de nos sens – tous ces grands principes de l'empirisme –, il faut ajouter l'activité de l'esprit, la communication, la confrontation des opinions, c'est-à-dire le langage, avec ses rythmes propres.

En cherchant à réfuter l'idéalisme sceptique de Berkeley, Diderot ébauche ainsi un empirisme non dogmatique, un empirisme qui évite toute réduction physicaliste ou idéaliste, et qui retrouve, parfois sans le savoir, certaines réflexions de Spinoza, de Leibniz et de Condillac : un empirisme en quelque sorte rythmique qui donne toute sa place au langage. S'il n'y a pas de science sans données sensibles et si elle ne peut se limiter à une connaissance *a priori* tirée des seules capacités de la raison, elle n'émerge pas non plus spontanément de ces données *a posteriori*. La connaissance nécessite simultanément la perception, l'observation, l'expérimentation et une certaine intervention de l'esprit, appuyée sur son activité sémiotique et langagière, qui permet d'articuler et de confronter sensations et idées. Le rythme des sensations venant du corps se fond avec le rythme de l'esprit, qui est lui-même dépendant du rythme des échanges langagiers.

de moi, ce qui est impossible. Ce sophiste manque du moins à la bienséance de la conversation qui consiste à n'objecter que des choses auxquelles on ajoute soi-même quelque solidité. Pourquoi m'époumonerai-je à dissiper un doute que vous n'avez pas ? Mon temps est-il de si peu de valeur à vos yeux ? En mettez-vous si peu au vôtre ? N'y a-t-il plus de vérités à chercher ou à éclaircir ? Occupons-nous de quelque chose de plus important ; ou si nous n'avons que de ces frivolités présentes, dormons et digérons. »

Bien sûr, ce nouvel empirisme laisse encore de côté deux questions qui ne sont pas envisagées dans la *Lettre sur les aveugles*. La première concerne les rythmes du langage : de quelle manière interviennent ceux-ci dans l'articulation des sensations et des idées par l'esprit ? C'est ce dont traitera bientôt la *Lettre sur les sourds et muets* (1751) sur laquelle je reviendrai plus bas. La seconde concerne les rythmes de l'esprit lui-même : cette fusion ne saurait être elle-même laissée au seul hasard des associations et des rencontres avec le monde ; pour être rationnelle, elle doit suivre une certaine organisation dont elle ne saurait trouver le modèle en elle-même, dans des principes innés. Où trouver, dès lors, la manière de fluer, le rythme qui lui convient ? C'est ce que discutent les textes programmatiques concernant l'*Encyclopédie* écrits au cours des années suivantes (1750-1755).

Les rythmes de la pensée

Nous avons vu que le rythme des idées, plus précisément de l'enchaînement des idées, c'est-à-dire de la pensée, était au cœur de la réflexion épistémologique aussi bien de Spinoza que de Leibniz. Dans l'un et l'autre cas, il s'agissait de comprendre comment peut s'effectuer l'adéquation du flux des idées et du flux des phénomènes, étant donné que le monde restait bien écrit en langage mathématique mais que la solution dualiste cartésienne pour le déchiffrer n'était plus valide. Le projet de l'*Encyclopédie*, tel qu'il est présenté, tout d'abord, dans le *Prospectus* (1750) et dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (1751), puis dans l'article du même nom (1755), ainsi que dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753), témoigne d'une préoccupation semblable. Toutefois, la définition de la vérité comme adéquation des idées aux choses, ainsi que la norme méthodologique d'un ordre des raisons parallèle à celui des choses – et des idées en Dieu –, subissent une réactualisation vigoureuse, qui leur permet de s'adapter à un monde sans ordre et à un savoir sans garantie transcendante.

Comme le fait remarquer Véronique Le Ru, « la démarche des deux éditeurs consiste à systématiser les faits et ainsi à les présenter selon l'ordre qui leur est *le plus naturel*. Ce projet est sous-tendu par le postulat fondamental de l'unité de la nature : la chaîne des phénomènes est continue et autorise une théorie de la connaissance où la chaîne des connaissances viendrait coïncider exactement, maillon par maillon, à celle des faits. Le projet encyclopédique est ainsi régi par deux méthodes (expérimentale et systématique : recueillir et lier les faits), sous-tendu par deux exigences (l'exigence d'unité et

l'exigence d'exhaustivité) et enfin soutenu par une hypothèse métaphysique (le postulat de l'unité de la nature) »¹.

Mais ces idéaux d'adéquation et de parallélisme changent en partie de contenu. En ce qui concerne l'observation, elle ne présuppose pas l'existence d'un « réel » déjà là, que la science ne ferait qu'éclairer, comme si celle-ci ne faisait que lire le livre déjà écrit de la nature, mais bien plutôt quelque chose qui est à construire par un acte interprétatif et qui ne saurait se réduire à une simple réception, ni à un simple déploiement des raisons. Loin d'être un enregistreur passif ou un concepteur abstrait des structures rationnelles du réel, l'interprète de la nature en reconstitue patiemment le sens fragmentaire et incertain, à partir de ses hypothèses théoriques et de ses vérifications expérimentales². Il est comme une abeille qui effectue sans cesse des allers-retours entre témoignage des sens et réflexion³ ou bien, plus précisément encore, entre observation, réflexion et expérimentation⁴.

En ce qui concerne l'établissement de la vérité de ce qui est observé, on voit que cette méthode est négativement très discriminante,

1. V. Le Ru, « L'aigle à deux têtes de l'Encyclopédie : accord et divergences de Diderot et de d'Alembert de 1751 à 1759 », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 26, 1999, p. 18-19.

2. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 562, § 7 : « Tant que les choses ne sont que dans notre entendement, ce sont nos opinions ; ce sont des notions qui peuvent être vraies ou fausses, a accordés ou contredites. Elles ne prennent de la consistance qu'en se liant aux êtres extérieurs. Cette liaison se fait par une chaîne ininterrompue d'expériences, ou par une chaîne ininterrompue de raisonnements qui tient d'un bout à l'observation, et de l'autre à l'expérience ; ou par une chaîne d'expériences dispersées d'espace en espace, entre des raisonnements. »

3. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 564, § 9 : « Les hommes en sont à peine à sentir combien les lois de l'investigation sont sévères, et combien le nombre de nos moyens est borné. Tout se réduit à revenir des sens à la réflexion, et de la réflexion aux sens : rentrer en soi et en sortir sans cesse. C'est le travail de l'abeille. On a battu bien du terrain en vain, si on ne rentre pas dans la ruche chargée de cire. On a fait bien des amas de cire inutile, si on ne sait pas en former des rayons. »

4. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 566, § 15 : « Nous avons trois moyens principaux : l'observation de la nature, la réflexion et l'expérience. L'observation recueille les faits, la réflexion les combine, l'expérience vérifie le résultat de la combinaison. Il faut que l'observation de la nature soit assidue, que la réflexion soit profonde, et que l'expérience soit exacte. On voit rarement ces moyens réunis. »

puisqu'un seul contre-exemple suffit à faire échouer toute une théorie¹, mais, positivement, elle ne donne aucune certitude complète et définitive. Puisque la vérité n'est plus garantie par un accord d'origine divine établi depuis toujours entre les idées et les choses, ainsi qu'entre la succession des idées et celle des choses, les savants et les philosophes doivent accepter, d'une part, de considérer leurs interprétations comme de simples hypothèses expliquant les phénomènes qu'ils étudient avec une probabilité suffisamment élevée² et, d'autre part, de ne faire reposer leur vérité ultimement que sur l'accord de ceux qui recherchent l'accord entre représentation et réalité. La première de ces conclusions explique pourquoi Diderot rappelle sans cesse la nécessité de la multiplication et du croisement des expériences³. La seconde pourquoi il multiplie les dialogues – qui sont comme des expériences intellectuelles – et pourquoi aussi ces dialogues sont organisés comme des luttes d'argumentaires, certes parfois sinueuses, mais toujours équilibrées : c'est en confrontant librement les opinions et en les faisant se déborder les unes les autres que l'on a quelque chance de réduire les erreurs et de faire apparaître le vrai.

1. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 563, § 8 : « On peut comparer les notions qui n'ont aucun fondement dans la nature à ces forêts du Nord dont les arbres n'ont point de racines. Il ne faut qu'un coup de vent, qu'un fait léger, pour renverser toute une forêt d'arbres et d'idées. »

2. Article « INCROYABLE » : « Il faut avoir égard aux circonstances, au cours ordinaire des choses, à la nature des hommes, au nombre de cas où de pareils événements ont été démontrés faux, à l'utilité, au but, à l'intérêt, aux passions, à l'impossibilité physique, aux monuments, à l'histoire, aux témoins, à leur caractère, en un mot, à tout ce qui peut entrer dans le calcul de la probabilité, avant que de prononcer qu'un fait est digne ou indigne de notre croyance. »

3. Article « LOCKE, PHILOSOPHIE DE », I, 472 : « D'où il aurait pu tirer une autre conséquence très utile : c'est que tout idée doit se résoudre en dernière décomposition en une représentation sensible, et que puisque tout ce qui est dans notre entendement est venu par la voie de la sensation, tout ce qui sort de notre entendement est chimérique, ou doit en retournant par le même chemin trouver hors de nous un objet sensible pour s'y rattacher. De là une grande règle en philosophie, c'est que toute expression qui ne trouve pas hors de notre esprit un objet sensible auquel elle puisse se rattacher est vide de sens. »

En ce qui concerne l'organisation des connaissances, figurée par le fameux « arbre encyclopédique », celle-ci n'est pas déduite, comme dans l'*Éthique* ou la *Monadologie* de l'ordre à la fois naturel et divin des choses. Puisque l'homme ne connaît pas ce dernier *a priori* et ne pourra de toute façon jamais le connaître entièrement, même *a posteriori*, cette organisation ne peut plus être tirée que des « facultés principales de l'homme » lui-même : « la mémoire, la raison, l'imagination »¹. Nous ne connaissons les êtres qui peuplent la nature qu'en tant qu'ils agissent sur nos sens et qu'ils excitent des sensations dans notre esprit. Les facultés sont les manières dont l'esprit travaille ces données représentatives : il dénombre par la mémoire, compare par la raison, ou imite et contrefait par l'imagination². Ainsi l'organisation des connaissances reste-t-elle motivée en nature mais il ne s'agit plus de la nature du monde ; il s'agit seulement de celle de l'homme – qui est très particulière comme on verra bientôt.

Enfin, en ce qui concerne l'objectif du savoir, la superposition exacte des deux chaînes des phénomènes et des connaissances n'est plus vue comme un état terminal de la science, dans lequel celle-ci pourrait jouir d'une connaissance complète et définitive de la nature, mais au pire comme une illusion, puisque les vrais philosophes, conscients des « bornes de notre entendement et [de] la faiblesse de nos organes », savent que l'homme ne connaîtra jamais la totalité de la nature et ne pourra qu'en éclairer des parties limitées et pas nécessairement continues³, au mieux comme un terme idéal reculant au fur

1. *Prospectus*, I, 225-237 : « Système des connaissances humaines. »

2. *Prospectus*, I, 225 : « Les êtres physiques agissent sur les sens. Les impressions de ces êtres excitent les perceptions dans l'entendement. L'entendement ne s'occupe de ses perceptions que de trois façons, selon ses trois facultés principales, la mémoire, la raison, l'imagination. Ou l'entendement fait un dénombrement pur et simple de ses perceptions par la mémoire ; ou il les examine, les compare et les digère par la raison ; ou il se plaît à les imiter et à les contrefaire par l'imagination. D'où résulte une distribution générale de la connaissance humaine qui paraît assez bien fondée : en Histoire, qui se rapporte à la Mémoire ; en Philosophie [ou Science], qui émane de la Raison ; et en Poésie, qui naît de l'Imagination. »

3. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 562, § 6 : « Quand on vient à comparer la multitude infinie des phénomènes de la nature avec les bornes de notre entendement et la faiblesse de nos organes, peut-on jamais attendre autre chose de la

et à mesure de l'avancée du savoir. Certes, il faut chercher à ce que le savoir humain se rapproche le plus possible du réel, mais un tel rapprochement ne peut être qu'asymptotique¹. Toute prétention à exhiber le sens final du réel est désormais vue comme le cœur même de l'attitude dogmatique, qui non seulement s'illusionne sur ce qu'elle connaît vraiment² mais empêche, en bloquant le questionnement, en méprisant l'expérience et en se payant de mots, la science

lenteur de nos travaux, de leurs longues et fréquentes interruptions et de la rareté des génies créateurs, que quelques pièces rompues et séparées de la grande chaîne qui lie toutes choses ? » Plus loin (I, 566, § 14) : « Je me représente la vaste enceinte des sciences, comme un grand terrain parsemé de places obscures et de places éclairées. Nos travaux doivent avoir pour but, ou d'étendre les limites des places éclairées, ou de multiplier sur le terrain les centres de lumière. »

1. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 562, § 6 : « La philosophie expérimentale travaillerait pendant les siècles des siècles, que les matériaux qu'elle entasserait, devenus à la fois par leur nombre au-dessus de toute combinaison, serait encore bien loin d'une énumération exacte. Combien ne faudrait-il pas de volume pour renfermer les termes seuls par lesquels nous désignerions les collections distinctes de phénomènes, si les phénomènes étaient connus ? Quand la langue philosophique sera-t-elle complète ? Quand elle serait complète, qui d'entre les hommes pourraient la savoir ? Si l'éternel, pour manifester sa toute-puissance plus évidemment encore que par les merveilles de la nature, eût daigné développer le mécanisme universel sur des feuilles tracées, de sa propre main, croit-on que ce grand livre fut plus compréhensible pour nous que l'univers même ? »

2. Article « PYRRHONIENNE ou SCEPTIQUE Philosophie » : « Il [le sceptique] se conforme à la vie commune, et il dit avec le peuple, il y a des dieux, il faut les adorer, leur providence s'étend sur tout; mais il dispute de ces choses contre le dogmatique, dont il ne peut supporter le ton décisif. [...] Pour nous, nous concluons que tout étant lié dans la nature, il n'y a rien, à proprement parler, dont l'homme ait une connaissance parfaite, absolue, complète, pas même des axiomes les plus évidents, parce qu'il faudrait qu'il eût la connaissance de tout. Tout étant lié, s'il ne connaît pas tout, il faudra nécessairement que de discussions en discussions, il arrive à quelque chose d'inconnu : donc en remontant de ce point inconnu, on sera fondé à conclure contre lui ou l'ignorance, ou l'obscurité, ou l'incertitude du point qui précède, et de celui qui précède celui-ci, et ainsi jusqu'au principe le plus évident. Il y a donc une sorte de sobriété dans l'usage de la raison, à laquelle il faut s'assujettir, ou se résoudre à flotter dans l'incertitude; un moment où sa lumière qui avait toujours été en croissant, commence à s'affaiblir, et où il faut s'arrêter dans toutes discussions. »

de progresser¹. Avec l'*Encyclopédie*, la science comprise jusque-là comme Savoir définitif de l'Être devient la science comme recherche et savoir de la nature en construction.

Si l'on tient absolument à émettre une hypothèse globale à l'égard du réel, c'est-à-dire à se prononcer de manière métaphysique – ce que Diderot se permet dans quelques textes très particuliers comme *Le rêve de d'Alembert* –, il faut faire reposer sa validité sur sa seule puissance explicative, qui doit être la plus grande possible mais qui n'est jamais absolue. Ainsi le concept de « matière » – défini dans l'*Encyclopédie* comme « substance étendue, solide, divisible, mobile et passible, premier principe de toutes les choses naturelles, et qui par ses différents arrangements et combinaisons, forme tous les corps »² et dont Diderot précise, pour sa part, qu'elle est à la fois multiple, unique, sensible et dynamique – ne cherche-t-il pas à nommer LA réalité, mais permet d'en expliquer une partie plus importante que les autres hypothèses (le dualisme âme/corps par exemple) et cela d'une manière plus économique³. Il augmente notre puissance de comprendre, mais il n'en reste pas moins hypothétique et donc hautement discutable⁴.

1. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 567, § 17-18 : « Les sciences abstraites ont occupé trop longtemps et avec trop peu de fruits les meilleurs esprits ; ou l'on a point étudié ce qu'il importait de savoir, ou l'on n'a mis ni choix, ni vues, ni méthodes dans ses études ; les mots se sont multipliés sans fin, la connaissance des choses est restée en arrière. »

2. Article « MATIERE » : « Substance étendue, solide, divisible, mobile et passible, le premier principe de toutes les choses naturelles, et qui par ses différents arrangements et combinaisons, forme tous les corps. Voyez Corps. Aristote établit trois principes des choses, la matière, la forme, et la privation. Les Cartésiens ont rejeté celui-ci; et d'autres rejettent les deux derniers. »

3. *Réfutation d'Helvétius*, I, 798 : « La sensibilité générale de la matière n'est qu'une supposition, qui tire toute sa force des difficultés dont elle nous débarrasse, ce qui ne suffit pas en bonne philosophie. »

4. Ce n'est donc pas sans une certaine auto-ironie que Diderot place la matière parmi les questions oiseuses qu'il vaut mieux laisser de côté tant elles poussent l'esprit au scepticisme. Article PYRRHONIENNE ou SCEPTIQUE Philosophie : « Je tournerai le dos à celui qui cherchera à m'écarter d'une question simple, pour m'embarquer dans des dissertations sur la nature de la matière, sur celle de l'entendement, de la substance, de la pensée, et autres sujets qui n'ont ni rive ni fond. »

Les principes de l'adéquation des idées et des choses, et du parallélisme de l'ordre des raisons et de celui des phénomènes reçoivent ainsi une nouvelle signification. Diderot et d'Alembert restent d'une certaine manière fidèles à Galilée et à Descartes, mais c'est en passant la méthode cartésienne, si l'on peut s'exprimer ainsi, au fil de l'expérimentation et de la théorie des facultés baconiennes¹, de la théorie empiriste des idées lockéenne et de la réflexion sur les limites de la connaissance humaine, que Kant, reprenant Locke à son tour, placera bientôt au cœur de sa critique de la raison pure.

Reste que le rejet de tout fondement transcendant de la connaissance soulève la question épineuse de ce que pourrait être un « fondement immanent ». On pourrait en effet reprocher à Diderot d'adopter à ce propos une démarche contradictoire. Tout en cherchant à poser les bases d'une nouvelle conception de la science indépendante de tout présupposé métaphysique ou religieux, il conserverait au cœur même de son entreprise un point de vue métaphysique qui s'exprimerait dans les procédures d'établissement de la vérité par consensus et

1. La tripartition « mémoire, raison, imagination », reprise par Juan Huarte dans son *Examen de ingenios para las ciencias* (1575) puis par Francis Bacon dans *Advancement of Learning* (1605), proviendrait apparemment de Girolamo Cardano. Cf. L. Roux, *Thomas Hobbes penseur entre deux mondes*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1981, p. 90.

Locke propose, pour sa part, une division des sciences en *phusikè*, *praktikè* et *sêméiotikè*, *Essai sur l'entendement humain*, IV, XXI, § 1-4. Pour lui, ce que l'on appelle couramment les « facultés de l'âme » ne sont que des noms donnés à des opérations de l'esprit : « L'esprit faisant réflexion sur lui-même, et considérant ses propres opérations par rapport aux idées qu'il vient de recevoir, tire de là d'autres idées qui sont aussi propres à être les objets de ses contemplations. » *Essai sur l'entendement humain*, II, VI, § 1. Les principales de ces opérations sont l'entendement et la volonté, II, VI, § 6 : « Il y a deux grandes et principales actions de notre âme dont on parle ordinairement, et qui sont, en effet, si fréquentes, que chacun peut les découvrir aisément en lui-même : c'est la perception, ou la puissance de penser, et la volonté ou la puissance de vouloir. La puissance de penser est ce qu'on nomme l'*entendement*, et la puissance de vouloir est ce qu'on nomme la *volonté* : deux pouvoirs ou dispositions de l'âme auxquelles on donne le nom de *facultés*. » Mais, Locke complète dans le paragraphe suivant ce début de liste : « J'aurais l'occasion de parler dans la suite de quelques-uns des modes de ces idées simples produites par la réflexion ; tels sont le *souvenir*, le *discernement*, le *jugement*, la *connaissance*, la *croissance*, etc. »

l'anthropocentrisme sous-tendant l'ordre encyclopédique lui-même. Le primat de l'expérimentation et la critique des limites de la connaissance ne pourraient se déployer qu'en s'adossant à un primat de l'homme pas moins métaphysique que ce à quoi il serait censé s'opposer.

Colas Duflo soutient que cette conception « ne doit pas être confondu[e] avec un anthropomorphisme métaphysique » et qu'il convient plutôt d'y voir ce qu'il appelle un « anthropocentrisme méthodologique »¹. Certes, les facultés humaines définissent l'organisation de la connaissance, certes l'homme est à la fois point de départ et fin de la science : comme le dit Diderot, « l'homme est le terme unique d'où il faut partir, et auquel il faut tout ramener »². Mais ce n'est plus du tout au sens de la Renaissance et de l'Homme mesure de toute chose. Cet homme est une créature de hasard, entièrement contingente, et il n'est pas question de le considérer de nouveau comme une *imago Dei*, un empire dans un empire, un être exerçant sa supériorité et son autorité sur le monde sublunaire, un témoin chargé d'exalter la gloire de Dieu au sein de Sa Création. S'il faut partir de lui et arriver de nouveau à lui, c'est pour des raisons purement factuelles : l'homme existe, tout simplement, c'est lui qui cherche à comprendre le monde avec les moyens limités mais pas totalement inopérants dont il dispose, et c'est le seul être à qui cela importe. Aucune science ne peut donc s'imaginer sans l'homme et c'est à l'homme qu'elle se rapporte en dernière analyse – même si ce terme porte désormais en lui une indétermination fondamentale³.

1. C. Duflo, *Diderot philosophe*, *op. cit.*, p. 153.

2. Article « ENCYCLOPEDIE », I, 395 : « Voilà ce qui nous a déterminés à chercher dans les facultés principales de l'homme la division générale à laquelle nous avons subordonné notre travail. Qu'on suive telle autre voie qu'on aimera mieux, pourvu qu'on ne substitue pas à l'homme un être muet, insensible et froid. L'homme est le terme unique d'où il faut partir, et auquel il faut tout ramener, si l'on veut plaire, intéresser, toucher jusque dans les considérations les plus arides et les détails les plus secs. Abstraction faite de mon existence et du bonheur de mes semblables, que m'importe le reste de la nature ? »

3. Article « ENCYCLOPEDIE », I, 395 : « Une considération surtout qu'il ne faut point perdre de vue, c'est que si l'on bannit l'homme ou l'être pensant et contemplateur de dessus la surface de la terre, ce spectacle pathétique et sublime de la nature n'est plus qu'une scène triste et muette. L'univers se tait ; le silence et la nuit

Cette interprétation n'est pas sans pertinence mais elle laisse dans l'ombre, me semble-t-il, un aspect important de la conception soutenue par Diderot. Si celui-ci et les encyclopédistes font reposer la vérité ultimement sur l'accord de ceux qui la recherchent et s'ils organisent le savoir à partir de l'ordre des facultés humaines, ce n'est pas seulement en vertu d'une espèce d'anthropologie négative, pour laquelle l'homme serait défini – comme Dieu l'était chez certains mystiques – par ce qu'il n'est pas : ni déterminé, ni substantiel, ni constant, etc. ; il serait un être seulement *existant*, essentiellement *ouvert*, c'est-à-dire sans consistance propre, fondamentalement labile, incessamment mutant. Et ce n'est pas non plus seulement pour des raisons pratiques, parce que l'on ne pourrait pas faire autrement et que l'homme se trouverait être le seul être vivant animé par le souci de la connaissance et de la vérité, le seul pour qui, pour finir, l'effort que demande la compréhension de la nature mériterait d'être mené.

Pour comprendre ce que visent Diderot et ses collègues lorsqu'ils affirment que « l'homme est le terme unique d'où il faut partir, et auquel il faut tout ramener », il faut relire la phrase précédant cette affirmation, qu'on oublie trop souvent au profit la remarque anodine sur la nécessité « de plaire, d'intéresser et de toucher » qui la suit : « Qu'on suive telle autre voie qu'on aimera mieux, pourvu qu'on ne substitue pas à l'homme un être muet, insensible et froid. » Si l'homme doit être au centre de l'*Encyclopédie*, c'est parce qu'il se définit par ses capacités à parler, à sentir et à s'émouvoir, c'est-à-dire à *discourir*, à *observer* et à *évaluer*. Ce qui justifie l'entreprise ency-

s'en emparent. Tout se change en une vaste solitude où les phénomènes inobservés se passent d'une manière obscure et sourde. C'est la présence de l'homme qui rend l'existence des êtres intéressante ; et que peut-on se proposer de mieux dans l'histoire de ces êtres, que de se soumettre à cette considération ? Pourquoi n'introduirions-nous pas l'homme dans notre ouvrage, comme il est placé dans l'univers ? Pourquoi n'en ferons-nous pas un centre commun ? Est-il dans l'espace infini quelque point d'où nous puissions avec plus d'avantage faire partir les lignes immenses que nous nous proposons d'étendre à tous les autres points ? Quelle vive et douce réaction n'en résultera-t-il pas des êtres vers l'homme, de l'homme vers les êtres ? »

clopédique, mais aussi tous les dialogues écrits par Diderot, c'est l'idée fondamentale selon laquelle les êtres humains peuvent, grâce à cette triple qualité, atteindre une connaissance appréciable de la nature, même si elle n'est pas complète et qu'elle est certainement améliorable.

Il y a donc bien, au cœur du projet encyclopédique, de ses nouvelles procédures d'établissement de la vérité et d'organisation du savoir, une *anthropologie* et cette anthropologie est fondamentalement *historique*. Mais cette historicité ne relève pas seulement d'une *donnée existentielle* ; elle est surtout un corrélat du discours, des sensations et des sentiments, c'est-à-dire des *activités du langage et du corps*. De ce point de vue, cette anthropologie ne tend ni, dans le passé, vers Maître Eckhart, sa conception de l'homme comme devenir-vide qui ne saurait être rempli que par la venue de Dieu, sa théologie négative, sa conception du langage humain comme trahison de la Parole vive et sa confiance dans la possibilité d'un rapport immédiat et non-discursif avec le Divin ; ni, dans le futur, vers Heidegger, son analyse du *Dasein* comme être jeté, ouvert et seul étant à se poser la question de l'étant, son ontologie du temps, sa réduction du langage à la langue et son interprétation de Kant en métaphysicien. Elle tend d'un côté vers Spinoza, dont nous avons vu le dynamisme de l'ontologie et, en dépit des défauts de sa théorie du langage, le caractère radicalement historique de l'anthropologie ; de l'autre, vers Humboldt, sa théorie de l'homme, sa conception du langage comme activité rythmique fondée dans le corps, et sa lecture propre de Kant à la lumière des efforts réalisés au XVIII^e siècle pour comprendre celle-ci.

D'une certaine manière, comme l'homme dont elle est l'émanation, la science, telle qu'elle est présentée et promue dans l'*Encyclopédie*, n'a d'autre réalité que son activité expérimentale et théorique, et donc sa capacité propre à se défaire d'elle-même et à devenir autre qu'elle n'est déjà, mais cet aspect « extatique » ou « existentiel » ne doit pas cacher que, comme l'homme encore, cette réalité est aussi constituée par ses « mémoires », ses « fonctionnements », ses « tendances », bref, pour chacune des facultés composant l'entendement, par ses manières particulières de fluer, ses rythmes propres, qui définissent proprement les rythmes de la pensée.

Les rythmes mémoriels de la pensée

Commençons par les rythmes de la première des facultés citées par le *Prospectus* : la Mémoire. Nous avons vu plus haut que celle-ci joue un rôle déterminant dans la conception diderotienne du moi, dont elle assure l'unité en conservant la trace aussi bien des sensations que des commandements qui parcourent le réseau nerveux. Cette capacité organique et matérielle d'enregistrement des expériences « fait pour chaque animal l'histoire de sa vie et de son soi »¹. Mais nous avons vu aussi que Diderot lui attribue une seconde dimension : la mémoire est l'un des supports essentiels de la pensée. En liant les impressions et en formant par cette liaison « une histoire qui est celle de sa vie », non seulement l'être en question acquiert « la conscience de soi », mais « il affirme, il conclut, il pense »². En dernière analyse, c'est à la comparaison des expériences permise par la mémoire, elle-même supportée par le réseau matériel des nerfs, qu'on peut attribuer « la pensée et le raisonnement »³.

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 646 : « MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Que c'est la mémoire de toutes ces impressions successives qui fait pour chaque animal l'histoire de sa vie et de son soi. »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 616 : « DIDEROT. – Fort bien. Et qu'est-ce que la mémoire ? d'où naît-elle ? D'ALEMBERT. – D'une certaine organisation qui s'accroît, s'affaiblit et se perd quelquefois entièrement. DIDEROT. – Si donc un être qui sent et qui a cette organisation propre à la mémoire lie les impressions qu'il reçoit, forme par cette liaison une histoire qui est celle de sa vie, et acquiert la conscience de lui, il affirme, il conclut, il pense. »

3. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 646-647 : « BORDEU. – Et que c'est la mémoire et la comparaison qui s'ensuivent nécessairement de toutes ces impressions qui font la pensée et le raisonnement. MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Et cette comparaison se fait où ? BORDEU. – À l'origine du réseau. MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Et ce réseau ? BORDEU. – N'a à son origine aucun sens qui lui soit propre : ne voit point, n'entend point, ne souffre point. Il est produit, nourri ; il

Locke avait déjà réservé une fonction gnoséologique à la mémoire mais il en était resté à une simple mécanique des idées. C'est pourquoi Diderot met dans la bouche du personnage de d'Alembert une objection qui va lui permettre de préciser sa pensée. Puisque « nous ne pouvons penser qu'à une seule chose à la fois », comment se fait-il que nous puissions concevoir – en laissant de côté pour simplifier « ces énormes chaînes de raisonnements » que nous sommes aussi capables de constituer – de « simples propositions », qui exigent d'avoir « au moins deux choses présentes » simultanément à l'esprit, à savoir l'objet et ses qualités¹ ? En réponse à cette interpellation, le personnage de Diderot introduit la célèbre comparaison du corps-esprit du philosophe avec un clavecin : les fibres de nos organes sont comme des cordes vibrantes ; comme celles d'un clavecin, elles oscillent, résonnent longtemps encore après qu'on les a pincées. Or, ces résonances permettent à l'esprit, d'une part, de tenir l'objet présent et de considérer simultanément ses qualités², de l'autre, d'associer des idées différentes, que cela soit par simple continuité métaphorique ou par des « sauts étonnants »³. Autrement

émane d'une substance molle, insensible, inerte, qui lui sert d'oreiller, et sur laquelle il siège, écoute, juge et prononce.»

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 616 : « D'ALEMBERT. – « [...] c'est qu'il me semble que nous ne pouvons penser qu'à une seule chose à la fois, et que pour former, je ne dis pas ces énormes chaînes de raisonnements qui embrassent dans leur circuit des milliers d'idées, mais une simple proposition, on dirait qu'il faut avoir au moins deux choses présentes, l'objet qui semble rester sous l'œil de l'entendement, tandis qu'il s'occupe de la qualité qu'il en affirmera ou niera. »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 617 : « DIDEROT. – Je le pense ; ce qui m'a fait quelquefois comparer les fibres de nos organes à des cordes vibrantes sensibles. La corde vibrante sensible oscille, résonne, longtemps encore après qu'on l'a pincée. C'est cette oscillation, cette espèce de résonance nécessaire qui tient l'objet présent, tandis que l'entendement s'occupe de la qualité qui lui convient. »

3. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 617 : « DIDEROT. – [...] Mais les cordes vibrantes ont encore une autre propriété, c'est d'en faire frémir d'autres ; et c'est ainsi qu'une première idée en rappelle une seconde, ces deux-là une troisième, et toutes les trois une quatrième, et ainsi de suite, sans qu'on puisse fixer la limite des idées réveillées, enchaînées du philosophe qui médite ou qui s'écoute dans le silence et l'obscurité. Cet instrument a des sauts étonnants, et une idée réveillée va faire quelquefois frémir une harmonique qui en est à un intervalle incompréhensible. Si le phénomène s'observe entre des cordes sonores, inertes et séparées, comment n'aurait-il pas lieu entre des points vivants et liés, entre des fibres continues et sensibles ? »

dit, elles fondent concurremment le jugement et notre capacité d'invention.

Cette comparaison a clairement pour but d'asseoir le fonctionnement de la pensée sur son substrat physiologique : si nous pouvons avoir simultanément à l'esprit plusieurs idées à la fois, c'est parce qu'il y a toujours plusieurs nerfs qui sont agités en même temps. Contrairement à ce qu'affirment Descartes et les cartésiens, il n'existe pas de substance spirituelle simple : le « je » qui pense est le résultat du fonctionnement d'un réseau nerveux matériel diversifié et il est donc toujours composé. À proprement parler, celui-ci n'est pas le producteur ou le sujet de *ses* pensées ; il n'est que l'expression unifiée de ce qui *se pense* en lui. Mais la conception lockéenne de la mémorisation et de l'association des idées, si elle est plus proche de la réalité, reste encore trop intellectuelle. Il faut à la fois la faire descendre au niveau physiologique et la débarrasser de son mécanisme un peu sommaire.

Bien sûr, l'image du clavecin risque d'induire en erreur si elle est prise à la lettre. Comme le fait remarquer immédiatement le personnage de d'Alembert, elle suppose en effet un musicien qui jouerait et écouterait les airs en question et conserve donc d'une manière cachée le dualisme tant honni¹. C'est pourquoi Diderot ajoute qu'il faut se représenter « le philosophe » comme étant « en même temps le musicien et l'instrument »². La pensée n'est en fait que le produit automatique d'une sorte d'appareil-instrument dont les « sens », « les touches », c'est-à-dire par synecdoque les « cordes »,

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 617 : « D'ALEMBERT. – « Vous en voulez à la distinction des deux substances. DIDEROT. – Je ne m'en cache pas. D'ALEMBERT. – Et si vous y regardez de près, vous faites de l'entendement du philosophe un être distinct de l'instrument, une espèce de musicien qui prête l'oreille aux cordes vibrantes et qui prononce sur leur consonance ou leur dissonance. »

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 617 : « DIDEROT. – Il se peut que j'aie donné lieu à cette objection que peut-être vous ne m'eussiez pas faite si vous eussiez considéré la différence de l'instrument philosophe et de l'instrument clavecin. L'instrument philosophe est sensible ; il est en même temps le musicien et l'instrument. Comme sensible, il a la conscience momentanée du son qu'il rend ; comme animal, il en a la mémoire ; cette faculté organique, en liant les sons en lui-même, y produit et conserve la mélodie. »

sont « pincées » par « la nature qui nous environne » mais qui « se pincent » également « elles-mêmes »¹, sans qu'il soit jamais possible de distinguer entre lui et un supposé instrumentiste.

Diderot s'approche ici de très près de Leibniz² ainsi que du jeune Spinoza³, qui considèrent l'un et l'autre, comme on sait,

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 617 : « DIDEROT. – [...] Supposez au clavecin de la sensibilité et de la mémoire et dites-moi s'il ne saura pas, s'il ne se répétera pas de lui-même les airs que vous aurez exécutés sur ses touches. Nous sommes des instruments doués de sensibilité et de mémoire. Nos sens sont autant de touches qui sont pincées par la nature qui nous environne, et qui se pincent souvent elles-mêmes. »

2. *Essais de Théodicée*, III, § 403 : « Nous ne formons pas nos idées parce que nous le voulons ; elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature et celle des choses. Et comme le fœtus se forme dans l'animal, comme mille autres merveilles de la nature sont produites par un certain instinct que Dieu y a mis, c'est-à-dire en vertu de la préformation divine qui a fait ces admirables automates propres à produire mécaniquement de si beaux effets ; il est aisé de juger de même que l'âme est un automate spirituel, encore plus admirable ; et que c'est par la préformation divine qu'elle produit ces belles idées, où notre volonté n'a point de part, et où notre art ne saurait atteindre. »

Réfutation inédite de Spinoza, éd. Foucher de Careil, Paris, 1854, p. 61 : « Je dis que l'âme agit, et cependant qu'elle agit comme un automate spirituel... De même que, dans le corps, tout se fait par les mouvements, suivant les lois de la puissance, de même, dans l'âme, tout se fait par l'effort ou le désir, suivant les lois du bien... A mon avis, chaque substance est un empire dans un empire, mais dans un juste concert avec tout le reste. »

Voir A. Robinet, « Leibniz, l'automate et la pensée », *Stud. Leibn.*, IV, 3/4, 1972, p. 285-290 ; J.-J. Wunenburger, « L'"automate spirituel" leibnizien : une préfiguration de la complexité systémique contemporaine », *Metabasis*, II, n° 3, 2007.

3. L'expression n'apparaît, il est vrai, chez Spinoza qu'une seule fois et dans un texte précoce, *Le traité de l'amendement de l'intellect*, § 85 : « C'est cela même qu'ont dit les Anciens, à savoir que la vraie science procède de la cause aux effets ; si ce n'est que jamais, que je sache, ils n'ont conçu, comme nous ici, l'âme (*anima*) agissant selon des lois précises (*certas*), et telle qu'une sorte d'automate spirituel. » Il l'abandonne par la suite et elle n'apparaît pas dans l'*Éthique*. Voir à ce sujet, F. Coadou, « L'automate spirituel. Contribution à une étude sur la formation du concept de liberté chez Spinoza », *Le philosophe*, n° 17, 202, p. 187-201 ; M. Rovère, *L'automate spirituel, Spinoza, Éthique II*, cours donné à l'ENS LSH, 2003-2004 ; L. Levy, *L'automate spirituel. La subjectivité moderne d'après l'Éthique*

« l'âme » ou « l'intellect » comme un « automate spirituel ». En même temps, il s'en éloigne résolument car la conscience de soi, le moi, la pensée ne relèvent par pour lui d'une âme, ni d'un quelconque principe intellectuel, mais sont les expressions directes d'une organisation purement matérielle, et de la sensibilité et de la mémoire qui en découlent. Comme le fait remarquer Colas Duflo, les êtres humains sont pour lui « des automates matériels »¹. L'exemple de l'œuf que le personnage de Diderot introduit à ce moment dans la discussion permet de montrer que l'apparition de la pensée peut se produire dans un être matériel en l'absence de tout principe immatériel. On passe par un mouvement continu et purement physique d'une masse apparemment insensible à une organisation vivante, sensible et pensante. Seuls la chaleur et le mouvement qu'elle produit sont nécessaires pour le faire passer d'une sensibilité inerte à une sensibilité active puis d'une sensibilité active à la pensée la plus sophistiquée². L'ensemble est résumé par Diderot par une mise en continuité poétique, de coloration très spinozienne, du concept de « matière » et de celui de « manière »³.

de Spinoza, Assen, Van Gorcum, 2000. Sur la différence avec Leibniz, G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1962, p. 198 sq.

1. C. Duflo, *Diderot philosophe*, op. cit., p. 215.

2. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 618 : « DIDEROT. – [...] Voyez-vous cet œuf ? c'est avec cela qu'on renverse toutes les écoles de théologie et tous les temples de la terre. Qu'est-ce que cet œuf ? une masse insensible avant que le germe y soit introduit ; et après que le germe y est introduit, qu'est-ce encore ? une masse insensible, car ce germe n'est lui-même qu'un fluide inerte et grossier. Comment cette masse passera-t-elle à une autre organisation, à la sensibilité, à la vie ? par la chaleur. Qu'y produira la chaleur ? le mouvement. Quels seront les effets successifs du mouvement ? Au lieu de me répondre, asseyez-vous, et suivons-les de l'œil de moment en moment. »

3. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 618 : « DIDEROT. – [...] Si vous avouez qu'entre l'animal et vous il n'y a de différence que dans l'organisation, vous montrerez du sens et de la raison, vous serez de bonne foi ; mais on en conclura contre vous qu'avec une *matière* inerte, disposée d'une certaine *manière*, imprégnée d'une autre *matière* inerte, de la chaleur et du mouvement, on obtient de la sensibilité, de la vie, de la mémoire, de la conscience, des passions, de la pensée. » (c'est moi qui souligne)

Ajoutons à cela que la comparaison avec le clavecin permet aussi à Diderot de donner une version tout à fait originale de la manière dont s'organise concrètement le cours automatique de la pensée. La durée des impressions et des idées, ainsi que les résonances que celles-ci entretiennent entre elles grâce aux nerfs qui les portent, permettent aussi bien qu'on les enchaîne selon les règles logiques, qu'on les rapproche selon des affinités symboliques ou qu'on les associe encore plus librement par intuition. La concaténation des raisons cartésiano-spinozienne, la pensée oblique leibnizienne, enfin, le pressentiment et la conjecture auxquels, comme nous le verrons plus bas, il prête pour sa part une attention particulière, renvoient tous en définitive à la même capacité mémorielle. Il n'y a pas de ce point de vue de supériorité de l'enchaînement logique sur les modes plus libres d'organisation de la pensée, ils sont tous dépendants de la mémoire et ils sont tous également utiles et nécessaires à l'avancée de la pensée¹. Par ailleurs, mais j'y reviendrai, en comparant la mémoire à un instrument à cordes, Diderot place *de facto* les différents types d'enchaînement des idées qu'elle permet, ces manières de les réveiller, de les rapprocher ou de les associer, non plus seulement sous l'égide des *images*, comme il était d'usage de le faire traditionnellement, mais sous celle des *sons*².

En substituant un automate matériel aussi bien au sujet immatériel imaginé par Descartes qu'aux automates spirituels leibnizien et spinozien, Diderot fixe ainsi au déroulement de la pensée des conditions qui n'ont plus rien à voir avec l'indétermination et la contingence qui caractérisent le premier, ni avec l'aspect encore purement intellectuel ou spirituel des seconds.

1. Montaigne avait déjà ouvert la voie à de telles considérations : « Je m'esgare, mais plustot par licence que par mesgarde. Mes fantasies se suyvent, mais par fois c'est de loing, et se regardent, mais d'une veuë oblique. [...] Mon stile et mon esprit vont vagabondant de mesmes. » – *Les Essais*, Livre III, chapitre IX, « De la vanité ».

2. Cette idée, courante au début du XVII^e siècle dans la poésie baroque, s'était vu ensuite refouler par la réaction classique. À ce sujet, voir C. Noille-Clauzade, « Théophile ou la pensée oblique : sur quelques vers des élégies et satires. », *Cahiers Textuels* n° 32, Les Œuvres poétiques de Théophile : écrire à la moderne, nov. 2008, p. 149-166.

Pour lui, comme le faisaient déjà remarquer Spinoza et Leibniz, la pensée se déploie toujours dans un corps qui est lui-même en prise constante avec tous les corps qui l'entourent ; elle est donc entièrement déterminée et nécessaire. Lorsque nous pensons, nous avons l'impression que c'est « nous » qui associons nos idées, les enchaînons et construisons ainsi un raisonnement. Mais c'est une illusion car la pensée se déploie en fait sans « notre » concours ; elle progresse d'elle-même sous l'influence conjointe des impressions reçues par « nos » sens et de l'objectif de connaître la nature qui « nous » anime et constitue « notre » tendance profonde ; elle est immédiatement « nous » et « nous » sommes immédiatement la pensée¹. Comme chez ses prédécesseurs, la qualité de ce « nous », son degré de liberté, dépend de la qualité des idées qui s'y forment, c'est-à-dire de leur plus ou moins grande adéquation au réel.

En même temps, cet « automatisme » ne doit pas être confondu avec un simple enchaînement mécanique des idées : il ne se limite nullement à la concaténation des raisons « selon des lois précises », semblable à l'enchaînement des causes et des effets, comme le disait encore Spinoza dans le *Traité de l'amendement de l'intellect*, ni même à une succession des événements de l'esprit comprenant aussi bien les idées rationnelles que les simples « pensées volantes »² mais

1. *Le Rêve de d'Alembert*, I, 620 : « D'ALEMBERT. – « Par exemple, on ne conçoit pas trop, d'après votre système, comment nous formons des syllogismes, ni comment nous tirons des conséquences. DIDEROT. – C'est que nous n'en tirons point ; elles sont toutes tirées par la nature. Nous ne faisons qu'énoncer des phénomènes conjoints, dont la liaison est ou nécessaire ou contingente, phénomènes qui nous sont connus par l'expérience : nécessaires en mathématiques, en physique ou autres sciences rigoureuses ; contingents en morale, en politique et autres sciences conjecturales. »

2. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, XXI, § 12 : « Au reste il nous vient des pensées involontaires, en partie en dehors par les objets qui frappent nos sens, et en partie au-dedans à cause des impressions (souvent insensibles) qui restent des perceptions précédentes qui continuent leur action et qui se mêlent à ce qui vient de nouveau. Nous sommes passifs à cet égard, et même quand on veille, des images (sous lesquelles je comprends non seulement les représentations des figures, mais encore celles des sons et d'autres qualités sensibles) nous viennent, comme dans les songes, sans être appelées. La langue allemande les appelle *fliegende Gedanken*, comme qui dirait des pensées volantes, qui ne sont pas en notre pouvoir, et où il y a

toujours préformée et pilotée par Dieu, « suivant les lois du bien », comme l'envisageait pour sa part Leibniz¹. Comme chez ce dernier, l'automatisme de la pensée n'exclut aucune sorte d'enchaînement mais il n'est en rien pré-ordonné et se développe suivant un rythme qui tient à la fois des rencontres de hasard et des nécessités intérieures propres à chaque être vivant. En ce sens, il pourrait être plus certainement comparé à « l'automatisme » impliqué dans l'*Éthique* par le principe du *conatus*, si Spinoza ne tenait à un dualisme strict des attributs et à l'indépendance absolue de la série des événements de pensée et de la série des événements du corps auxquels Diderot n'adhère absolument pas².

quelquefois bien des absurdités qui donnent des scrupules aux gens de bien et de l'exercice aux casuistes et directeurs des consciences. »

1. *Réfutation inédite de Spinoza*, éd. Foucher de Careil, Paris, 1854, p. 61 : « Je dis que l'âme agit, et cependant qu'elle agit comme un automate spirituel, et je soutiens que cela n'est pas moins vrai de la raison. L'âme n'est pas moins exempte que la raison des impulsions du dehors, et l'âme n'est pas déterminée plus spécialement que la raison à agir. De même que, dans le corps, tout se fait par les mouvements, suivant les lois de la puissance, de même, dans l'âme, tout se fait par l'effort ou le désir, suivant les lois du bien. Il y a accord des deux règnes. »

2. François Coadou propose de voir l'introduction du *conatus* dans l'*Éthique* comme ce qui « permet de penser, dans le même temps, non seulement la positivité de l'âme (l'automate spirituel) mais aussi la positivité du corps (et nous pourrions, à ce titre, parler de l'automate corporel). F. Coadou, « L'automate spirituel. Contribution à une étude sur la formation du concept de liberté chez Spinoza », *op. cit.*, p. 194.

Les rythmes imaginatifs de la pensée

Passons tout de suite à la troisième des facultés. Nous avons vu que Spinoza et Leibniz utilisent encore le terme d'imagination dans son acception aristotélicienne, traditionnelle à leur époque, c'est-à-dire comme faculté de conserver et de reproduire les perceptions visuelles en l'absence des objets¹. Tout en suggérant que cette définition ne lui convient pas tout à fait, Spinoza la rappelle explicitement² ; quant à Leibniz, qui utilise du reste très souvent le mot au pluriel, il ne prend même pas la peine de préciser son sens tant il lui semble évident³. Toutefois, l'un et l'autre lui apportent déjà des modifications non négligeables. Certes, Spinoza considère les images comme autant d'occasions d'illusion et d'erreur, mais d'une part il ne limite pas la production d'images aux seules images visuelles –

1. Aristote, *De l'âme*, I, III, chap. 3 : « L'imagination est la faculté en vertu de laquelle nous disons qu'une image se produit en nous ». Plus loin, I, III, chap. 3, 429a : « On la définira comme un mouvement engendré par la sensation en acte. Et comme la vue [ὄψις] est le sens par excellence, l'imagination [*phantasia*] a tiré son nom de "lumière" [*phos*] parce que, sans lumière, il n'est pas possible de voir (ἰδεῖν). » Plus loin encore, III, II, chap. 8, 432a : « Et voilà pourquoi l'être, s'il ne sentait pas, ne pourrait absolument ni rien savoir ni rien comprendre ; mais quand il conçoit quelque chose, il faut qu'il conçoive aussi quelque image, parce que les images sont des espèces de sensations, mais des sensations sans matière. »

2. *Éthique*, II, 17, sc. : « Pour conserver les mots en usage, les affections du Corps humain dont les idées représentent les corps extérieurs comme étant en notre présence, nous les appellerons des images des choses, quoiqu'elles ne reproduisent par les figures des choses. Et quand l'Esprit contemple les corps de cette façon, nous dirons qu'il imagine. »

3. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Préface : « Les consécutives des bêtes ne sont qu'une ombre de raisonnement, c'est-à-dire ne sont qu'une connexion d'imagination et un passage d'une image à une autre ; parce que, dans une rencontre nouvelle qui paraît semblable à la précédente, elles s'attendent de nouveau à ce qu'elles y ont trouvé joint autrefois, comme si les choses étaient liées en effet parce que leurs images le sont dans la mémoire. »

les mots sont par exemple pour lui tout autant des images que les souvenirs, les visions du rêve ou les figures géométriques. De l'autre, il ne condamne pas l'imagination, comme le font toujours Pascal (« cette maîtresse d'erreur et de fausseté ») ou Malebranche (« une folle qui se plaît à faire la folle »). Il lui accorde, en tant que phénomène naturel, une certaine neutralité, et c'est en fait à l'esprit qu'il revient de veiller sur le sens qu'il faut attribuer aux images qui se forment en son sein¹. Leibniz lui donne une signification encore plus positive dans la mesure où il lui attribue, au titre de « sens commun » puis dans des rédactions ultérieures de « sens interne », le rôle de conjuguer les données des sens et les formes innées de l'intellect². Même si, en mathématique, il existe « une infinité de choses qu'on ne saurait imaginer »³, même si l'imagination reste quelque chose que l'esprit doit dépasser, car la réalité est au-delà du

1. *Éthique*, II, 17, sc. : « Et ici, pour commencer à indiquer ce qu'est l'erreur, je voudrais que vous notiez que les imaginations de l'Esprit, considérées en soi, ne contiennent pas d'erreur, autrement dit, que l'Esprit, s'il se trompe, ce n'est pas parce qu'il imagine ; mais c'est seulement en tant qu'on le considère manquer d'une idée qui exclue l'existence de ces choses qu'il imagine avoir en sa présence. Car, si l'Esprit, pendant qu'il imagine avoir en sa présence des choses qui n'existent pas, en même temps savait que ces choses, en vérité, n'existent pas, il est sûr qu'il attribuerait cette puissance d'imaginer à une vertu de sa nature, non à un vice : surtout si cette faculté d'imaginer dépendait de sa seule nature, c'est-à-dire si cette faculté qu'a l'Esprit d'imaginer était libre. »

2. *Lettre à Sophie Charlotte*, GP, VI, 501 (1702) : « Comme donc notre âme compare (par exemple) les nombres et les figures qui sont dans les couleurs, avec les nombres et les figures qui se trouvent par l'atouchement, il faut bien qu'il y ait *un sens interne*, où les perceptions de ces différents sens externes se trouvent réunis. C'est ce qu'on appelle l'*imagination*, laquelle comprend à la fois les *notions des sens particuliers*, qui sont *claires mais confuses*, et les *notions du sens commun*, qui sont *claires et distinctes*. Et ces idées claires et distinctes qui sont sujettes à l'imagination, sont les objets des sciences mathématiques, savoir de l'Arithmétique et de la Géométrie, qui sont des *sciences mathématiques pures*, et de l'application de ces sciences à la nature, qui font les *mathématiques mixtes*. »

3. *Lettre à Lady Masham*, G.T. III, p. 357. : « Car même les mathématiques nous fournissent une infinité de choses qu'on ne saurait imaginer, témoin les incommensurables dont la vérité est pourtant démontrée. C'est pourquoi on ne doit pas se rebuter des vérités sous prétexte que l'imagination ne les saurait atteindre. »

sensible, duquel elle reste, quant à elle, partie prenante¹, Leibniz l'envisage aussi comme une matrice productive : la mathématique est « la science des choses imaginables »² et doit apporter « une logique de l'imagination »³.

Dans l'article « IMAGINATION, IMAGINER » de l'*Encyclopédie* (1765), Voltaire soutient, pour sa part, une position encore assez traditionnelle. Il la définit comme un pouvoir de représentation des choses sensibles et la considère comme une simple extension de la mémoire, dont elle ne fait que recomposer les produits⁴. Certes, il lui prête un rôle dans la production des concepts⁵ mais c'est en fait

1. *Lettre à Varignon*, 16 octobre 1707 : « [...] la véritable philosophie, laquelle, s'élevant au-dessus des sens et de l'imagination, cherche l'origine des phénomènes dans les régions intellectuelles. » *Œuvres*, éd. L. Prenant, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 378.

2. L. Couturat, *Œuvres et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903, p. 556 : « *Logica* est Scientia generalis. *Mathesis* est scientia rerum imaginabilium. [Theologia] *Metaphysica* est scientia rerum intellectualium. *Moralis* est scientia affectuum. – La logique est la science générale. La mathématique la science des choses imaginables. La métaphysique la science des choses intellectuelles. La morale la science des affects. »

3. L. Couturat, *Œuvres et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903, p. 348 : « *Mathesis* universalis tradere debet Methodum aliquid exacte determinandi per ea quae sub imaginationem cadunt, sive ut ita dicam Logicam imaginationis – La mathématique universelle doit apporter une méthode exacte de détermination de ce qui tombe sous l'imagination, c'est-à-dire, pour ainsi dire une logique de l'imagination. »

Daniel Schulthess a toutefois soutenu récemment qu'il existerait chez Leibniz, sous ce premier aspect, une attention toute moderne à la phénoménalité, qui donnerait aux images le statut de conditions de possibilité de la connaissance et à l'imagination celui d'une faculté cognitive à part entière. D. Schulthess, *Leibniz et l'invention des phénomènes*, Paris, PUF, 2009.

4. Article « IMAGINATION, IMAGINER » : « (*Logique, Métaphys. Litterat. & Beaux - Arts.*) c'est le pouvoir que chaque être sensible éprouve en soi de se représenter dans son esprit les choses sensibles; cette faculté dépend de la mémoire. On voit des hommes, des animaux, des jardins; ces perceptions entrent par les sens, la mémoire les retient, l'*imagination* les compose; voilà pourquoi les anciens Grecs appelèrent les Muses *filles de Mémoire*. »

5. Article « IMAGINATION, IMAGINER » : « Peut-être ce don de Dieu, l'*imagination*, est-il le seul instrument avec lequel nous composons des idées, et même les plus métaphysiques. »

seulement pour indiquer, en reprenant Berkeley, qu'on ne conçoit jamais aucun concept sans l'associer à une représentation concrète¹. De même, il accorde aux autres sens la possibilité de nourrir l'imagination – l'ouïe en particulier chez les aveugles, hommage à Diderot – mais c'est pour donner finalement le primat à la vue².

Voltaire distingue ensuite, il est vrai, deux sortes d'imagination : une imagination passive, « commune aux hommes et aux animaux », « qui consiste à retenir une simple impression des objets » et qui « ne va pas beaucoup au-delà de la mémoire », et une imagination active, propre à l'homme, « qui arrange ces images reçues et les combine en mille manières » et qui « joint la réflexion, la combinaison à la mémoire »³. C'est cette imagination qui est à l'œuvre dans les arts et en particulier en poésie mais aussi dans les sciences⁴. Toutefois cette

1. Article « IMAGINATION, IMAGINER » : « Vous prononcez le mot de *triangle*, mais vous ne prononcez qu'un son si vous ne vous représentez pas l'image d'un triangle quelconque ; vous n'avez certainement eu l'idée d'un triangle que parce que vous en avez vu si vous avez des yeux, ou touché si vous êtes aveugle. Vous ne pouvez penser au triangle en général si votre *imagination* ne se figure, au moins confusément, quelque triangle particulier. Vous calculez ; mais il faut que vous vous représentiez des unités redoublées, sans quoi il n'y a que votre main qui opère. »

2. Article « IMAGINATION, IMAGINER » : « Le célèbre Adisson dans ses onze essais sur l'*imagination*, dont il a enrichi les feuilles du spectateur, dit d'abord que le sens de la vue est celui qui fournit seul les idées à l'*imagination* ; cependant, il faut avouer que les autres sens y contribuent aussi. Un aveugle né entend dans son *imagination* l'harmonie que ne frappe plus son oreille. [...] il est vrai que le sens de la vue fournit seul les images ; et comme c'est une espèce de toucher qui s'étend jusqu'aux étoiles, son immense étendue enrichit plus l'*imagination* que tous les autres sens ensemble. »

3. Article « IMAGINATION, IMAGINER » : « Il y a deux sortes d'*imagination*, l'une qui consiste à retenir une simple impression des objets ; l'autre qui arrange ces images reçues et les combine en mille manières. La première a été appelée *imagination passive*, la seconde *active* ; la passive ne va pas beaucoup au-delà de la mémoire, elle est commune aux hommes et aux animaux. [...] L'*imagination active* est celle qui joint la réflexion, la combinaison à la mémoire. »

4. Article « IMAGINATION, IMAGINER » : « Il y a une *imagination* étonnante dans la mathématique pratique, et Archimède avait au moins autant d'*imagination* qu'Homère. C'est par elle qu'un poète crée ses personnages, leur donne des caractères, des passions ; invente sa fable, en présente l'exposition, en redouble le nœud, en prépare le dénouement ; travail qui demande encore le jugement le plus profond, et en même temps le plus fin. »

dernière ne constitue pas une véritable capacité d'invention : « elle semble créer » mais ne fait en réalité que recomposer ou réarranger des éléments stockés dans la mémoire ; « il n'est pas donné à l'homme de se faire des idées, il ne peut que les modifier »¹.

Il accorde en définitive l'importance la plus grande à la face passive de l'imagination – à propos de laquelle il dit, au passage, des choses fort justes qui confirment les analyses de Diderot concernant l'automatisme de la pensée lié à son substrat mémoriel². C'est pourquoi il conclut l'article par une mise en garde tout à fait traditionnelle contre les errements dans lesquels elle peut nous entraîner³.

Diderot se démarque assez nettement de ce discours convenu en donnant à l'imagination le sens de faculté créatrice, inventive ou innovante. L'originalité de cette acception est soulignée par d'Alembert dans le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, où il précise que lui-même et Diderot ne prennent pas ce mot dans son sens, le plus courant à l'époque, de production d'images, mais bien dans un sens moins répandu, bien qu'il soit présent dès le XVI^e siècle, de capacité d'invention⁴.

1. Article « IMAGINATION, IMAGINER » : « Elle rapproche plusieurs objets distants, elle sépare ceux qui se mêlent, les compose et les change ; elle semble créer quand elle ne fait qu'arranger, car il n'est pas donné à l'homme de se faire des idées, il ne peut que les modifier. » Plus loin : « Ce don de la nature est *imagination d'invention* dans les arts, dans l'ordonnance d'un tableau, dans celle d'un poème. Elle ne peut exister sans la mémoire ; mais elle s'en sert comme d'un instrument avec lequel elle fait tous ses ouvrages. »

2. Article « IMAGINATION, IMAGINER » : « C'est ici qu'on doit s'étonner et se convaincre de son peu de pouvoir. D'où vient qu'on fait quelquefois en songe des discours suivis et éloquents, des vers meilleurs qu'on n'en ferait sur le même sujet étant éveillé ? que l'on résout même des problèmes de mathématiques ? Voilà certainement des idées très combinées, qui ne dépendent de nous en aucune manière. Or, s'il est incontestable que des idées suivies se forment en nous, malgré nous, pendant notre sommeil, qui nous assurera qu'elles ne sont pas produites de même dans la veille ? Est-il un homme qui prévoie l'idée qu'il aura dans une minute ? Ne paraît-il pas qu'elles nous sont données comme les mouvements de nos membres ? »

3. Article « IMAGINATION, IMAGINER » : « Cette faculté passive, indépendante de la réflexion, est la source de nos passions et de nos erreurs. Loin de dépendre de la volonté, elle la détermine, elle nous pousse vers les objets qu'elle peint, ou nous en détourne, selon la manière dont elle les représente. »

4. D'Alembert, *Discours préliminaire des éditeurs* : « Les objets dont notre âme s'occupe, sont ou spirituels ou matériels, et notre âme s'occupe de ces objets ou par

Bien sûr l'imagination est toujours conçue comme ayant un rapport à la mémoire. Mais au lieu de n'en être qu'une simple extension munie de capacités combinatoires supplémentaires, elle en prolonge les qualités associatives automatiques en les projetant vers l'inconnu. Elle est très développée chez « l'homme de génie » à qui elle permet de mettre au jour « de nouvelles vérités spéculatives », d'inventer « de nouveaux arts » ou d'en retrouver des « anciens » qui se seraient « perdus ». Elle est une sorte « d'instinct » qui munit l'être humain de véritables capacités d'invention¹. Contrairement donc à ce que soutient Voltaire, celle-ci peut produire des idées entièrement nouvelles.

On comprend dans ces conditions que la fiction, qui était traditionnellement considérée comme vecteur de fausseté, puisse être petit à petit promue comme un moyen essentiel de découverte de la vérité. Dans le « Système figuré des connaissances humaines » du *Prospectus*, tout ce qui relève de cette dernière est clairement exclu de la colonne « Imagination » et se rassemble exclusivement dans la

des idées directes ou par des idées réfléchies. Le système des connaissances directes ne peut consister que dans la collection purement passive et comme machinale de ces mêmes connaissances ; c'est ce qu'on appelle *mémoire*. La réflexion est de deux sortes, nous l'avons déjà observé : ou elle raisonne sur les objets des idées directes, ou elle les imite. Ainsi la *mémoire*, la *raison* proprement dite, et l'*imagination*, sont les trois manières différentes dont notre âme opère sur les objets de ses pensées. Nous ne prenons point ici l'imagination pour la faculté qu'on a de se représenter les objets ; parce que cette faculté n'est autre chose que la mémoire même des objets sensibles, mémoire qui serait dans un continuel exercice, si elle n'était soulagée par l'invention des signes. Nous prenons l'*imagination* dans un sens plus noble et plus précis, pour le *talent de créer en imitant*. »

1. Article « ENCYCLOPÉDIE », I, 403-404 : « Il y a une troisième sorte de renvois à laquelle il ne faut ni s'abandonner, ni se refuser entièrement : ce sont ceux qui en rapprochant dans les sciences certains rapports, dans des substances naturelles des qualités analogues, dans les arts des manœuvres semblables, conduiraient ou à de nouvelles vérités spéculatives, ou à la perfection des arts connus, ou à l'invention de nouveaux arts, ou à la restitution d'ancien arts perdus. Ces renvois sont l'ouvrage de l'homme de génie. Heureux celui qui est en état de les apercevoir. Il a cet esprit de combinaison, cet instinct que j'ai défini dans quelques-unes de mes *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Mais il vaut encore mieux risquer des conjectures chimériques, que d'en laisser perdre d'utiles. »

colonne « Raison »¹. Mais si « la poésie a ses monstres comme la nature » et s'« il faut mettre de ce nombre toutes les productions de l'imagination déréglée »², cela suppose qu'elle peut faire l'objet, le plus souvent, d'un usage utile qui nous permet de nous approcher de la vérité. Dans les *Nouveaux essais* Leibniz faisait remarquer que « ces fictions bizarres ont leur usage dans la spéculation, pour bien connaître la nature de nos idées »³. Diderot accentue encore cette revalorisation. À l'exception notable il est vrai de ses contributions à l'*Encyclopédie*, il y a systématiquement recours, soit pour dévoiler une vérité rétive aux seuls procédés analytiques et démonstratifs, soit pour s'approcher d'une vérité pas encore connue. Le *Rêve* qui mélange allègrement la narration (il était une fois), le réel (d'Alembert), la fiction (qui était malade), l'argumentation (les multiples dialogues entre Mlle de l'Espinasse, Bordeu, Diderot et d'Alembert lui-même), en est l'exemple le plus spectaculaire, mais ce mélange caractérise la plus grande partie de ses textes, des *Bijoux indiscrets* au *Supplément au voyage de Bougainville* en passant par *Jacques le fataliste*, où le récit, le conte, la fable, le roman ne cessent de s'entrelacer au discours argumentatif et démonstratif.

L'imagination constitue ainsi le second « support » anthropologique de la gnoséologie diderotienne. Or, là encore, ce « support » n'a rien d'immatériel, ni de substantiel ; il doit être compris comme fondamentalement corporel, donc matériel et radicalement historique. En l'absence de figure divine, notre capacité d'imaginer ne provient plus de notre condition de créature faite « à l'image » de Dieu plus ou moins marquée par le Pêché originel. C'est dans le corps et son activité automatique qu'elle trouve la puissance de « fictionner », d'inventer, de concevoir du nouveau – et d'approcher ainsi une vérité encore inconnue.

1. *Prospectus*, I, 236-237. D'Alembert accentue encore cette opposition dans l'article « CONTE, FABLE, ROMAN » : « désignent des récits qui ne sont pas vrais. »

2. *Prospectus*, I, 234.

3. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, III, VI, § 22.

Les rythmes rationnels de la pensée

Une telle avancée vers une théorie de la connaissance non humaniste soulève évidemment un certain nombre de questions. Si la pensée se déploie automatiquement en associant ou dissociant des idées que lui fournissent la mémoire et l'imagination, qu'en est-il alors de la dernière faculté alléguée par le *Prospectus* : « la Raison » ? Et plus généralement, qu'en est-il de la « Philosophie » ? En l'absence de Dieu, de l'Homme et du Sujet, existe-t-il encore des normes qui permettent de distinguer un flux d'idées rationnel d'un flux qui ne le serait pas ? La réponse que Diderot apporte à ces questions cruciales n'est pas explicite ; elle se trouve principalement dans le mode d'exposition et de reconstruction des connaissances qu'il met au point dans l'*Encyclopédie*, mais elle ne peut pas être dissociée du rôle qu'il fait jouer simultanément à la fiction.

On sait qu'à l'aspect arbitraire de la distribution des connaissances selon un ordre alphabétique, lié au choix de la forme dictionnaire, s'ajoute un système de renvois d'article en article, qui vient en quelque sorte tisser ou retisser des liens entre les choses qui y sont distribuées¹. Or, la généralisation de ces renvois est souvent présen-

1. Article « ENCYCLOPEDIE », I, 402 : « De ces avantages, elle en sera redevable aux *renvois*, partie de l'ordre encyclopédique la plus importante. Je distingue deux sortes de renvois : les uns de choses et les autres de mots. Les renvois de choses éclaircissent l'objet, indiquent ses liaisons prochaines avec ceux qui le touchent immédiatement, et ses liaisons éloignées avec d'autres qu'on croirait isolés ; rappellent les notions communes et les principes analogues ; fortifient les conséquences ; entrelacent la branche au tronc, et donnent au tout cette unité si favorable à l'établissement de la vérité et à la persuasion. Mais quand il le faudra, ils produiront aussi un effet tout contraire ; ils attaqueront, ébranleront, reversement secrètement quelques opinions ridicules qu'on n'oserait insulter ouvertement. Si l'auteur est impartial, ils auront toujours la double fonction de confirmer et de réfuter ; de troubler et de concilier. »

tée comme un simple moyen de détourner la censure religieuse ou politique. La dispersion dans différents textes d'affirmations, dont le sens ultime serait laissé à l'intelligence reconstructrice du lecteur, permettrait d'atténuer les risques que pourraient entraîner des discours plus explicitement charpentés. La prudence est à l'évidence l'une des raisons de ce mode d'exposition qui constitue une véritable stratégie de communication¹. Pourtant, une autre dimension, plus profonde, touchant au *fonctionnement* même de la raison, semble aussi en cause, dimension qui apparaît lorsqu'on compare celui-ci, là encore, à ce qui se passe chez Spinoza et Leibniz.

L'usage des renvois pourrait sembler à première vue à l'exact opposé de l'ordre démonstratif spinozien : alors que celui-ci associerait les raisons au sein de raisonnement enchaînant l'esprit du lecteur à leur ordre, et l'obligeant en quelque sorte à progresser vers l'intuition définitive de la liberté humaine, celui-là le laisserait entièrement libre de ses mouvements, ou, comme on dit aujourd'hui, à butiner de-ci de-là. Pendant que l'un imposerait un patron unique et linéaire destiné à enseigner à être libre, mais auquel tout le monde devrait se plier, l'autre multiplierait les possibilités de parcours, augmenterait les capacités inventives et individualiserait la communication des connaissances.

Le système encyclopédique d'exposition des connaissances paraît à cet égard beaucoup plus proche de la multiplication des points de vue pratiquée et théorisée par Leibniz. L'entrelacs des renvois

1. Article « ENCYCLOPEDIE », I, 402-403 : « Il y aurait un grand art et un avantage infini dans ces derniers renvois. L'ouvrage entier en recevrait une force interne et une utilité secrète, dont les effets sourds seraient nécessairement sensibles avec le temps. Toutes les fois, par exemple, qu'un préjugé national mériterait du respect, il faudrait à son article particulier l'exposer respectueusement et avec tout son cortège de vraisemblance et de séduction ; mais renverser l'édifice de fange, dissiper un vain amas de poussière, en renvoyant aux articles où des principes solides servent de base aux vérités opposées. Cette manière de détromper les hommes opère très promptement sur les bons esprits, et elle opère infailliblement et sans aucune fâcheuse conséquence, secrètement et sans éclat, sur tous les esprits. C'est l'art de déduire tacitement les conséquences les plus fortes. Si ces renvois de confirmation et de réfutation sont prévus de loin et préparés avec adresse, ils donneront à une *encyclopédie* le caractère que doit avoir un bon dictionnaire : ce caractère est de changer la façon commune de penser. »

entre articles signés par des personnes différentes, mais aussi l'intervention d'auteurs multiples à l'intérieur d'une même entrée, semblent affins à l'idée leibnizienne selon laquelle il serait nécessaire de multiplier les points de vue pour comprendre aussi bien la création divine dans son ensemble que chacune de ses parties dans son être propre. On a ainsi soutenu que l'*Encyclopédie* constituerait une immense machine leibnizienne d'entr'expressions. Celui-ci n'avait-il pas du reste déjà un projet d'encyclopédie loué par Diderot lui-même¹ ?

Certains commentateurs d'obédience derridienne sont même allés plus loin. En fabriquant une machine fondée sur les renvois non seulement de mots en mots, comme tout dictionnaire, mais aussi d'articles en articles, ce qui lui est propre, l'*Encyclopédie* installerait, au milieu même de son entreprise d'exposition générale et ordonnée des savoirs, un processus de *différance*, c'est-à-dire à la fois de différenciation et de différement, qui ferait chasser et fuir le sens de toutes parts, subvertirait le projet taxinomique et disciplinaire de nommer, classer et maîtriser la totalité des choses connues. Le système d'indexation constituerait en quelque sorte une anticipation pratique de la philosophie déconstructionniste et de l'émancipation que celle-ci serait censée assurer à ses adeptes. Il serait, en tout cas, l'un des instruments principaux de la remise en question de la présence intuitive comme critère de vérité.

Aucune de ces interprétations ne semble totalement convaincante. Tout d'abord, la conception de la raison impliquée dans les parcours sinueux et proliférants comme les branches d'un arbre propres à l'*Encyclopédie* est moins éloignée qu'on ne pourrait le penser de celle qui est en jeu dans l'exposition *more geometrico* de l'*Éthique*. Nous avons vu que, si la saisie intuitive du vrai reste pour Spinoza le modèle ultime, la réduction du système des raisons à une structure rationnelle susceptible d'être entièrement saisie d'un point de vue surplombant, dans une intuition claire et distincte, à la fois

1. *Prospectus*, 1, 212 : « Jusqu'ici personne n'avait conçu un ouvrage aussi grand ; ou du moins personne ne l'avait exécuté. Leibniz, de tous les savants le plus capable d'en sentir les difficultés, désirait qu'on les surmontât. »

dans sa totalité et ses articulations, est probablement un artefact d'une critique universitaire encore très cartésienne. Outre que l'organisation spinozienne des raisons se développe dans l'*Éthique*, comme l'a fait remarquer Deleuze, de deux *manières* très différentes, caractérisées en particulier par des vitesses dissemblables – les propositions et les scolies –, sa manière théorique elle-même comprend bien des bifurcations, des détours et des reprises, bref des entrelacs subtils qui ont été bien mis en évidence par Alexandre Matheron. Comme tout lecteur de l'*Éthique* en a fait l'expérience, sa lecture relève beaucoup plus d'une pérégrination aventureuse couvrant peu à peu une contrée inconnue que d'un trajet simple partant des principes premiers et aboutissant, à la suite d'un certain nombre d'étapes enchaînées linéairement, à une vision globale, unitaire et définitive. De plus, comme le prouve du reste la profusion des commentaires auxquels elle a donné lieu depuis sa publication, son organisation sur le mode mathématique ne doit pas cacher le caractère infini du sens potentiel qu'elle contient et qui fait qu'elle reste et restera toujours une source théorique inépuisable. Il y a une liberté du lecteur et une puissance propre au texte spinozien qui sont l'une et l'autre souvent ignorées.

Ensuite, l'évidence d'une proximité étroite du système encyclopédique avec le mode de pensée leibnizien n'est pas moins discutable que celle de son opposition stricte à la manière spinozienne. Si on l'observe avec attention, la pratique des encyclopédistes français ne paraît pas si perspectiviste qu'elle en a l'air au premier abord. Deleuze fait remarquer qu'il y a chez Leibniz une généralisation, presque une absolutisation de l'idée de renvoi ou d'expression. Tout élément reflète sans cesse la totalité de l'univers qui s'y exprime et vice versa. Or, même s'il utilise souvent l'argument de l'interaction constante de toutes les choses de l'univers pour modérer le penchant dogmatique de l'intellect, Diderot, en tout cas dans l'*Encyclopédie*, semble plus proche, de ce point de vue, de la conception épuratrice de l'expression soutenue par Spinoza. Il est possible, à condition de pratiquer avec précaution et rigueur, de réduire les entrelacs expressifs à des lignes de force principales, aux divisions du savoir selon les facultés humaines, en premier lieu, mais aussi aux sections indiquées par les sous-titres, qui organisent les articles eux-mêmes et que

l'on retrouve dans la plupart d'entre eux, enfin aux particularités propres à chaque objet¹. À l'inverse, il est possible, à condition de travailler collectivement, de remonter du fourmillement des objets vers leurs divers regroupements et, finalement, de « former un tableau général des efforts de l'esprit humain dans tous les genres et dans tous les siècles ; de présenter ces objets avec clarté ; de donner à chacun d'eux l'étendue convenable »².

Enfin, si la multiplicité des cheminements possibles, les rebonds, les détours et les retours en arrière potentiels permis par le système de renvois, laissent une grande liberté au lecteur de l'*Encyclopédie*, s'ils favorisent sa créativité et lui permettent d'individualiser son apprentissage de la connaissance, ils sont bien loin de remettre en question le fonctionnement même de la connaissance scientifique, qui est au contraire sans cesse exaltée par les encyclopédistes et qui, du reste, ne peut se réduire à la taxinomie et au classement disciplinaire. Il est tout à fait possible de naviguer dans les différents volumes de l'*Encyclopédie*, de prendre des bifurcations qui éloignent du propos de départ, de croiser les cheminements, tout en *construisant* une représentation valide des objets qui peuplent la nature, c'est-à-dire en *progressant* dans leur connaissance. Et les raisons de ce fait sont en réalité assez simples. Tout d'abord, on comprend n'importe quelle notion que l'on rencontre dans un dictionnaire sans avoir besoin d'avoir à l'esprit sa définition, ni les définitions vers lesquelles celle-ci renvoie. La lecture d'un dictionnaire s'appuie sur une *capacité langagière* déjà acquise et non pas sur des connaissances lexicales obtenues grâce au dictionnaire lui-même. Ensuite,

1. Article « ENCYCLOPÉDIE », I, 399 : « Ce qu'on observera communément et sans inconvénient, c'est de débiter par l'acception simple et grammaticale ; de tracer sous l'acception grammaticale un petit tableau en raccourci de l'article en entier ; d'y présenter en exemples autant de phrases différentes qu'il y a d'acceptions différentes [...] alors on verra presque toujours la logique succéder à la grammaire, la métaphysique à la logique, la théologie à la métaphysique, la morale à la théologie, la jurisprudence à la morale, etc. ; malgré la diversité des acceptions, chaque article traité de cette manière formera un ensemble ; et malgré cette unité commune à tous les articles, il n'y aura ni trop d'uniformité, ni monotonie. »

2. *Prospectus*, I, 212.

ces connaissances sont portées par des *discours* et non pas seulement par des *mots*, discours dont la cohérence globale s'impose à leurs parties et peut même parfois suppléer à l'absence de telle ou telle. Enfin, le renvoi d'un texte vers un autre ne produit pas un décalage ou une fissure dans le sens d'origine mais au contraire l'enrichit en le faisant apparaître sous un jour nouveau, qui superpose sa coloration au précédent, stimulant d'autant la capacité d'invention, de pressentiment et de conjecture, qui se trouve au cœur de la production de connaissance.

On pourrait d'ailleurs appliquer à la *différance* chez Derrida ce que Deleuze suggérerait de l'expression chez Leibniz : elle constitue une idée brillante mais qui a le défaut d'être étendue à l'extrême. Elle est sans cesse à l'œuvre et rien ne lui échappe ; elle constitue en quelque sorte la raison négative de toute réalité. C'est pourquoi, il convient de relativiser les effets de *prolifération*, de *dispersion* et de *différent du sens* induit par le système des renvois inauguré par l'*Encyclopédie*. Certes, ils existent mais lorsqu'on les pense seuls à l'œuvre, on manque une part importante du réel. En fait, une telle réduction est le pendant, sur le plan du langage, du primat donné à l'existence au niveau anthropologique. Elle en a d'ailleurs la même origine heideggérienne – même si c'est le second Heidegger plutôt que le premier, croisé avec une définition structuraliste du langage se prévalant abusivement de Saussure¹ – et ne permet pas mieux que l'autre de rendre justice au fonctionnement de l'*Encyclopédie*.

L'organisation encyclopédique du savoir et son mode de circulation interne par renvois s'appuient, en réalité, sur la même puissance corporelle et langagière que nous avons déjà rencontrée à propos de la mémoire et de l'imagination. Comme la pensée mémorielle et comme la pensée imaginative, la pensée rationnelle implique une anthropologie dont l'historicité l'oppose clairement à l'anthropologie métaphysique humaniste mais qui n'est pas moins étrangère à celle construite à partir de la notion de langue, que celle-ci soit considérée

1. Sur le langage chez Heidegger, P. Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000. Sur le contresens commis sur Saussure, P. Michon, *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010.

sur le modèle philologique traditionnel, comme chez Heidegger ou Gadamer, ou sur un modèle structural, pas moins obsolète, comme chez Derrida. C'est cette anthropologie radicalement historique, fondée sur le corps et le langage définis comme activités maniérées, qui donne son autonomie épistémologique à la pensée rationnelle.

Les rythmes intuitifs de la pensée

En dépit à ce qui est souvent affirmé, la fondation de l'ordre encyclopédique sur la tripartition baconienne des facultés ne ramène pas la théorie de la connaissance diderotienne vers une métaphysique humaniste. Réinterprétée en fonction des acquis des nouvelles sciences de l'époque, cette tripartition lui permet au contraire de placer le déroulement de la pensée, c'est-à-dire ses rythmes, sous l'égide de trois activités « automatiques » : la mémoire, l'imagination et le discours, activités qui toutes trois relèvent moins d'un « je » autonome, volontaire et libre, que du corps et de ses relations avec les autres corps.

Reste bien évidemment la question ultime. Une telle assise, à la fois matérialiste et radicalement historique, de la pensée soulève le problème de la définition du ou des critères permettant de caractériser ces rythmes comme scientifiques, vrais ou adéquats. Si la science est le produit d'un enchevêtrement d'activités mémorielle, imaginative et discursive produites par le corps, si son adéquation au réel n'est plus garantie que par des expériences qui, par principe, ne peuvent jamais être ultimes, et par des accords entre savants qui, outre qu'ils sont toujours très difficiles à atteindre, restent souvent instables, peut-elle au moins arguer de sa volonté opiniâtre de connaître le réel et d'atteindre la vérité ? Certes, elle ne peut pénétrer celui-ci complètement et absolument mais elle y *tend* et cela seul pourrait sembler suffire à asseoir sa légitimité. Mais que signifie, dès lors, « atteindre la vérité » ? La notion de vérité a-t-elle encore un sens si le réel en question est considéré comme un terme inaccessible ? Si oui, lequel ? On sait que c'est la critique que fera Hegel à la doctrine kantienne de la chose en soi mais la réponse de Diderot à ce défi est différente de celle que développera bientôt celui-ci.

Nous avons vu que pour Spinoza l'intuition, définie, sur le modèle traditionnel, comme un voir intellectuel immédiat de l'essence, constitue le mode de connaissance le plus élevé, dont les hommes doivent chercher à s'approcher du mieux qu'ils peuvent, tout particulièrement en usant de définitions claires et distinctes, et de démonstrations. Nous avons vu également que Leibniz innove à cet égard en légitimant, concurremment à cet idéal, tous les phénomènes de pensée « oblique » voire « aveugle », c'est-à-dire où l'esprit se saisit, comme dans le cas du chiliogone, d'une idée qui est distincte mais qui comprend aussi de nombreux éléments « suppositifs » et « symboliques ». Enfin, nous avons noté qu'il ne faut pas les opposer l'un à l'autre trop rapidement sur ce sujet car Leibniz, en dépit de ses innovations, conserve à l'intuition une place éminente, et Spinoza, en dépit du primat qu'il accorde à l'intuition pleine et entière de l'essence, ne méconnaît pas totalement l'approche oblique, dont l'équivalent se trouve chez lui dans l'organisation complexe des raisons qui, dans l'*Éthique*, organisent le flux de la pensée. Chacun à sa manière, en réalité, commence à sortir du modèle cartésien de la vérité comme intuition claire et distincte de l'objet.

S'appuyant sur son expérience propre ainsi que sur le témoignage des nombreux savants avec lesquels il collabore, Diderot place pour sa part au cœur de la production du savoir – au cœur plutôt qu'au sommet, il faut le souligner – la capacité de l'esprit à pressentir ou à conjecturer une vérité, qu'elle soit expérimentale ou notionnelle, sans la saisir complètement. On le voit bien dans les commentaires qu'il ajoute lorsqu'il renvoie dos à dos les interprètes de la nature, empiristes strictes, qui se limitent à récolter des faits, sans les intégrer dans une théorie explicative générale, et les dogmatiques ou rationalistes abusifs, qui se contentent de tirer de la raison des constructions systématiques, sans les confronter à des vérifications expérimentales.

L'expérimentateur, même « aveugle » et « besogneux » précise-t-il, l'emporte souvent sur « l'orgueilleux architecte » qui pratique la philosophie rationnelle¹. En effet, alors que le premier tâtonne dans

1. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 567, § 21 : « Recueillir et lier les faits, ce sont deux occupations bien pénibles ; aussi les philosophes les ont-ils

l'obscurité et que son acharnement lui permet parfois de découvrir de l'inconnu, le second prétend éclairer la nature mais n'aboutit le plus souvent qu'à des pseudo-certitudes qui bloquent la recherche¹. De plus, lorsque celui-ci produit par abstraction ou par analogie des concepts très éloignés du réel, celui-là trouve ceux qui conviennent par « un pressentiment qui a le caractère de l'inspiration ». Il juge d'une personne, d'une situation ou d'une chose « comme les gens de goût jugent les ouvrages d'esprit, par sentiment ». Il anticipe « avec assez de précision » ce qui pourrait se produire. Il est animé par une sorte de « démon » ou un « esprit de divination », qui lui permet de « subodorer » de l'ignoré, du nouveau, de l'inconnu².

partagées entre eux. Les uns passent leur vie à rassembler des matériaux, manœuvres inutiles et laborieux ; les autres, orgueilleux architectes, s'empressent de les mettre en œuvre. Mais le temps a renversé jusqu'aujourd'hui presque tous les édifices de la philosophie rationnelle. Le manœuvre poudreux apporte tôt ou tard, des souterrains où il creuse en aveugle, le morceau fatal à cette architecture élevée à force de tête ; elle s'écroule, et il ne reste que des matériaux confondus pêle-mêle, jusqu'à ce qu'un autre génie téméraire en entreprenne une combinaison nouvelle. »

1. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 567, § 23 : « Nous avons distingué deux sortes de philosophies, l'expérimentale et la rationnelle. L'une a les yeux bandés, marche toujours en tâtonnant, saisit tout ce qui lui tombe sous les mains et rencontre à la fin des choses précieuses. L'autre recueille ces matières précieuses, et tâche d'en former un flambeau : mais ce flambeau prétendu lui a jusqu'à présent moins servi que le tâtonnement à sa rivale ; et cela devait être. L'expérience multiplie ses mouvements à l'infini ; elle est sans cesse en action ; elle met à chercher des phénomènes tout le temps que la raison emploie à chercher des analogies. La philosophie expérimentale ne sait ni ce qui lui viendra, ni ce qui ne lui viendra pas de son travail ; mais elle travaille sans relâche. Au contraire, la philosophie rationnelle pèse les possibilités, prononce et s'arrête tout court. »

2. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 570-571, § 30 : « La grande habitude de faire des expériences donne aux manouvriers d'opérations les plus grossiers un pressentiment qui a le caractère de l'inspiration. Il ne tiendrait qu'à eux de s'y tromper comme Socrate, et de l'appeler un démon familier. Socrate avait une si prodigieuse habitude de considérer les hommes et de peser les circonstances, que dans les occasions les plus délicates, ils s'exécutaient secrètement lui une combinaison prompte et juste, suivi d'un pronostic dont l'événement ne s'écartait guère. Il jugeait des hommes comme les gens de goût jugent les ouvrages d'esprit, par sentiment. Il en est de même en physique expérimentale de l'instinct de nos grands manouvriers. Ils ont vu si souvent et de si près la nature dans ces opérations, qu'ils devinent avec assez de précision le cours qu'elle pourra suivre dans les cas où il leur

Mais l'expérimentateur peut lui aussi errer par défaut de réflexion et c'est alors « l'interprète de la nature » qui l'emporte. Il ne sert à rien en effet de multiplier les expériences sans visées nouvelles. En l'absence d'interrogations préalables inédites, elles ne peuvent rien nous apprendre que nous ne sachions déjà. Quand le premier s'arrête à ce que ses sens ou ses instruments lui disent, le second se projette, lui, au-delà des données et « conjecture, par ce qui est, ce qui doit être encore ». De cette manière, « il s'élève à l'essence même de l'ordre », tout en prenant bien garde de ne pas absolutiser ou réifier ses suppositions¹.

Confrontés à ce qui pourrait passer pour contradictoire, les spécialistes de Diderot insistent sur l'idée d'une « collaboration hiérarchisée » des approches qui fait la part belle à la réflexion, c'est-à-dire à la capacité d'énoncer des lois². Tout en rappelant les fondements empiristes de sa démarche, on souligne son souci de ne pas remettre en question l'idée de science rationnelle, avec sa part nécessaire d'abstraction, et d'éviter plutôt qu'elle ne dégénère en mauvaise métaphysique. On cite son emprunt à Bacon : ni « araignée dogmatique » qui tisse sa toile de sa propre substance, ni « fourmi empirique » qui se contente d'entasser et de consommer des provisions, le philosophe physicien – ce qui inclut à l'époque, outre le physicien actuel, le chimiste, le naturaliste et le médecin – se comporte, nous

prend envie de la provoquer par les effets les plus bizarres. Ainsi le service le plus important qu'ils aient à rendre à ceux qu'ils initient à la philosophie expérimentale, c'est bien moins de les instruire du procédé et du résultat, que de faire passer en eux cet esprit de divination par lequel on *subodore*, pour ainsi dire, des procédés inconnus, des expériences nouvelles, des résultats ignorés. »

1. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 593, § 56 : « Une des principales différences de l'observateur de la nature et de son interprète, c'est que celui-ci part du point où les sciences et les instruments abandonnent l'autre ; il conjecture, par ce qui est, ce qui doit être encore ; il tire de l'ordre des choses des conclusions abstraites et générales, qui ont pour lui toute l'évidence des vérités sensibles et particulières ; il s'élève à l'essence même de l'ordre ; il voit que la coexistence *pure et simple* d'un être sensible et pensant, avec un enchaînement quelconque de causes et d'effets, ne lui suffit pas pour emporter un jugement absolu ; il s'arrête là ; s'il faisait un pas de plus, il sortirait de la nature. »

2. J. Roger, *Les sciences de la vie de la pensée française du XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1963, p. 605.

l'avons vu, comme une abeille qui butine le pollen des faits et construit avec les rayons de sa ruche¹.

Mais, tout en reconnaissant ce souci d'un rationalisme modéré, à la fois guidé et contrôlé par un empirisme intelligent, on peut aussi noter l'importance que Diderot accorde dans cette discussion à une part plus obscure de la démarche scientifique. Car ce qui, en définitive, est déterminant pour chacun des protagonistes, ce n'est pas seulement la capacité à effectuer des allers-retours entre faits et concepts, c'est aussi la capacité à s'extraire de sa propre position et à se projeter vers l'inconnu, en utilisant soit l'esprit de divination, le pressentiment, soit l'esprit de conjecture, l'invention conceptuelle. Dans les deux cas, on voit que cette capacité est considérée par Diderot comme indispensable, voire fondamentale pour assurer le déploiement de la vérité, même si elle peut aussi devenir dangereuse, quand elle n'est pas soumise à des épreuves sévères de vérification, expérimentales pour les uns, intellectuelles pour les autres². Diderot ébauche même une analyse pour tenter de rendre compte, sans recou-

1. F. Bacon, *Novum Organum* (1620), I, 95 : « Les philosophes qui se sont mêlés de traiter des sciences se partageaient en deux classes, à savoir : les empiriques et les dogmatiques. L'empirique, semblable à la fourmi, se contente d'amasser et de consommer ensuite ses provisions. Le dogmatique, tel l'araignée, ourdit ses toiles dont la matière est extraite de sa propre substance. L'abeille garde le milieu ; elle tire la matière première des fleurs des champs, puis, par un art qui lui est propre, elle la travaille et la digère. La vraie philosophie fait quelque chose de semblable ; elle ne se repose pas uniquement ni même principalement sur les forces naturelles de l'esprit humain, et cette matière qu'elle tire de l'histoire naturelle, elle ne la jette pas dans la mémoire telle qu'elle l'a puisée dans ces deux sources, mais après l'avoir aussi travaillée et digérée, elle la met en magasin. Ainsi notre plus grande ressource et celle dont nous devons tout espérer, c'est l'étroite alliance de ces deux facultés : l'expérimentale et la rationnelle. »

2. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 590, § 50 : « L'acte de la généralisation est pour les hypothèses du métaphysicien ce que les observations et les expériences réitérées sont pour les conjectures du physicien. Les conjectures sont-elles justes ? plus on fait d'expériences, plus les conjectures se vérifient. Les hypothèses sont-elles vraies ? plus on étend les conséquences, plus elles embrassent de vérités, plus elles acquièrent d'évidence et de force. Au contraire, si les conjectures les hypothèses sont frêles et mal fondées, ou l'on découvre un fait, ou l'on aboutit à une vérité contre laquelle elles échouent. »

rir aux métaphores du démon socratique ou de la divination, de cette capacité intuitive¹.

Ainsi Diderot ne se limite-t-il pas à reprendre à son compte les sages conseils de Bacon concernant les allers-retours nécessaires entre observation et réflexion ; il réemprunte également le chemin ouvert par Leibniz en contestant à son tour la nécessité pour la science de procéder toujours avec des idées totalement claires et distinctes. En faisant appel au pressentiment et à la conjecture, Diderot reconnaît le caractère déterminant de modes de pensée « aveugles » qui, avant d'éclairer d'un coup, par une sorte d'illumination, une partie du réel, ont cheminé dans l'obscurité sans voir où ils allaient.

Cette proximité avec Leibniz ne va pas toutefois sans différences notables. Diderot ne s'intéresse pas, comme le faisait son prédécesseur, à l'aspect « suppositif » de certaines notions, distinctes mais pas totalement claires, permettant de faire l'économie, par la vertu du symbolisme, de la présence à l'esprit de tous les aspects de l'objet qu'elles représentent. Il est loin de chercher à ramener la production de la connaissance à un calcul logico-mathématique sur des éléments idéels dégagés de l'obligation de présence dans la conscience. Le paradigme galiléo-cartésien du livre de la nature écrit en langage mathématique lui est désormais étranger. Par ailleurs, à la différence de Leibniz, pour qui les notions suppositives sont, pour la plupart, associées à l'usage de la raison et donc communes à tous les êtres humains, il s'agit, pour Diderot, d'aller chercher « en soi », une capacité acquise par « l'habitude » et mise en œuvre de manière « instinctive ». Autrement dit, alors que Leibniz aborde l'inconscient

1. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, 571, § 31 : « Comment cet esprit se communique-t-il ? Il faudrait que celui qui en est possédé descendît en lui-même pour reconnaître distinctement ce que c'est, substituer aux démons familiers des notions intelligibles et claires, et les développer aux autres. S'il trouvait, par exemple, que c'est *une facilité de supposer ou d'apercevoir des oppositions ou des analogies, qui a sa source dans une connaissance pratique des qualités physiques des êtres considérés solitairement, ou de leurs effets réciproques, quand on les considère en combinaison*, il étendrait cette idée ; il l'appuierait d'une infinité de faits qui se présenteraient à sa mémoire ; ce serait une histoire fidèle de toutes les extravagances apparentes qui lui ont passé par la tête. »

à partir de l'angle relativement restreint de la part « non présente à la conscience » de certaines notions universelles par ailleurs pleinement présentes, Diderot pointe, quant à lui, le rôle d'une part obscure et individuelle de l'esprit dans la production de toutes les idées nouvelles qui vont permettre de progresser dans la connaissance de la nature.

Puisque la figure de Dieu a disparu, il n'est plus question pour la pensée humaine de reproduire, autant qu'il lui est possible, la manière de penser divine. Il lui faut trouver en elle-même son modèle d'accès à la vérité. Mais cette autonomie métaphysique ne veut pas dire, là encore, que les humains seraient à jamais coupés de toute connaissance objective et condamnés au relativisme et au scepticisme ; au contraire, cela signifie qu'ils disposent de moyens d'atteindre la vérité plus solides, car dénués des illusions qui peuvent naître des *visions* quand elles sont privées de vérifications expérimentales¹, et à la fois plus pénétrants, car en mesure de comprendre à l'avance, grâce aux *anticipations* qui émergent des diverses activités du corps, ce qui n'est pas encore et va pourtant apparaître².

1. Article « CONJECTURE » : « Jugement fondé sur des preuves qui n'ont qu'un certain degré de vraisemblance, c'est-à-dire sur des circonstances dont l'existence n'a pas une liaison assez étroite avec la chose qu'on en conclut, pour qu'on puisse assurer positivement que les unes étant, l'autre sera ou ne sera pas : mais qu'est-ce qui met en état d'apprécier cette liaison ? L'expérience seule. Qu'est-ce que l'expérience, relativement à cette liaison ? Un plus ou moins grand nombre d'essais, dans lesquels on a trouvé que telle chose étant donnée, telle autre l'était ou ne l'était pas ; en sorte que la force de la *conjecture*, ou la vraisemblance de la conclusion, est dans le rapport des événements connus pour, aux événements connus contre. »

2. Chez Kant, qui reprend sur ce sujet l'apport empiriste, l'intuition n'a plus son sens de vision immédiate du vrai identique à la vision divine qu'elle avait encore chez les cartésiens. Elle est réduite à la vue directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit et saisi dans sa réalité individuelle (*Critique de la Raison pure*, Dial. transc., 1, 1). Bergson, approfondissant le mouvement de temporalisation de la vérité contenu dans le kantisme, la définit comme « la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable » (*La Pensée et le Mouvant*, (1903), Paris, PUF, 1969, p. 181). Mais dans l'un et l'autre cas, bien que fondamentalement liée à la temporalité de l'esprit humain, l'intuition ne se porte pas sur l'encore à venir. En insistant sur cet aspect, Diderot anticipe, me semble-t-il, la conception de

l'intuition que Poincaré exposera au tout début du XX^e siècle et qui est toujours la nôtre : « Ainsi, la logique et l'intuition ont chacune leur rôle nécessaire. Toutes deux sont indispensables. La logique qui peut seule donner la certitude est l'instrument de la démonstration : l'intuition est l'instrument de l'invention. » *La valeur de la science* (1905), Paris, Flammarion, 1970, p. 37. Sur cette forme d'intuition comme fondement de l'anticipation et de l'invention, on verra également H. Poincaré « L'invention mathématique », *Bulletin de l'Institut général psychologique*, n° 3, 1908, p. 175-187 et J. Hadamard, *Essai sur la psychologie de l'invention dans le domaine des mathématiques*, Paris, Jacques Gabay, 2007.

Troisième volute

Au XVIII^e siècle, l'ontologie et l'épistémologie rythmiques se transforment. Comme tous leurs contemporains, Spinoza et Leibniz réfléchissaient à partir des sciences reines de leur siècle : la physique, l'astronomie, elles-mêmes adossées aux mathématiques, en particulier à l'arithmétique, l'analyse et la géométrie. Diderot, quant à lui, profite des progrès considérables de certaines sciences expérimentales et d'observation : la chimie, l'histoire naturelle, la médecine, ainsi que des recherches annonçant certaines sciences humaines : l'histoire, la linguistique, la géographie et l'anthropologie. Par ailleurs, il considère les mathématiques, ou du moins leur usage incontrôlé, comme susceptibles d'entraîner un excès d'abstraction ; il leur reproche de mener souvent à un certain dogmatisme. Enfin, il trace des lignes reliant l'ontologie et l'épistémologie à la réflexion poétique et artistique en passant par la théorie du langage. Cette dernière caractéristique est la moins bien mise en évidence dans la littérature spécialisée mais elle n'est pas la moins importante, nous allons le voir.

Diderot pose que le monde relève d'un principe unique. Ce principe il l'appelle parfois « substance », le plus souvent « matière », mais cette matière ne ressemble plus en rien à la représentation qu'on en avait depuis Aristote et encore au XVII^e siècle. Certes, elle est toujours, d'une certaine manière, plastique, mais elle n'est ni homogène, ni pure passivité, ni insensible, ni aveugle. Le jeu de ses molécules n'est plus réductible à un jeu simplement mécanique. Elle est en elle-même active et sensible et ne nécessite donc aucun autre principe immatériel complémentaire qui puisse rendre compte de l'apparition en son sein de la vie et de la pensée.

La matière n'est pas non plus un *analogon* de la substance spinozienne. Comme elle, elle est unique, possède un aspect dynamique

et se déploie sous la forme d'une multitude de combinaisons corporelles. Comme elle, elle comprend un aspect corporel aussi bien qu'un aspect spirituel. Mais Diderot ne voit rien de divin dans ce dynamisme ; la vie et la sensibilité de la matière ne sont pour lui que des hypothèses qu'il convient de ne pas réifier ; le spirituel n'est pas strictement parallèle au corporel, il y est toujours déjà mêlé au moins de manière infinitésimale ; enfin les manières dont les corps apparaissent et interagissent ne sont pas réglées par des lois intangibles, ni par des essences singulières. À première vue, la matière diderotienne semblerait plus proche, par son pluralisme, son dynamisme et son aspect sensible, de la multitude des substances leibniziennes mais pour Leibniz les monades ne sont pas matérielles et Diderot, de son côté, exclut radicalement que ces substances puissent suivre des trajectoires prédéterminées par un calcul divin.

À ses yeux, la matière est *moléculaire* ; elle est aussi *hétérogène*, car ses molécules appartiennent à des sortes différentes ; ses molécules sont dotées intérieurement de forces infinitésimales qui peuvent se conjuguer et devenir très puissantes, mais aussi se dissocier et devenir imperceptibles, la matière est donc *active* ; si chacune de ses molécules exerce une force sur ses semblables cela implique que chacune d'entre elles reçoit simultanément, d'une manière variant suivant un certain nombre de facteurs comme l'éloignement ou la sympathie, l'influence de chacune de ces forces, la matière est donc aussi *sensible* qu'active ; la matière possède en outre des *capacités auto-organisatrices*, qui se traduisent par l'apparition de la vie et la prolifération de gerbes d'individus singuliers et collectifs, mais ces capacités ne sont pas permanentes et elles cèdent régulièrement la place à des *processus de désorganisation* ; la matière conserve en elle-même des *potentialités infinies* que le temps peut toujours faire apparaître ; la matière a produit et continue à produire des *arrangements capables de penser*, les hommes, mais ceux-ci sont *totalemt contingents*, aucune essence ne les précédait lors de leur apparition dans la nature ni ne les précède aujourd'hui, et leur existence n'est *en rien nécessaire* : non seulement les individus ont une durée finie mais l'espèce elle-même devrait disparaître un jour ; enfin, *l'ensemble des arrangements de la matière*, au deux sens du génitif, compose la nature.

Du fait de leur commune origine dynamique, tous ces arrangements possèdent une certaine unité ontologique : ils constituent un éventail d'êtres continu allant de la matière dispersée aux êtres pensants et de ceux-ci à celle-là. Mais ils ne possèdent ni l'ordre ni la fixité que leur assignaient les doctrines créationnistes, ni même le cours serein et régulier que leur accordaient encore les théories spinozienne et leibnizienne. Les espèces, les individus et même les substances composant le monde sont tous emportés dans un flux incessant et chaotique de transformations. Diderot s'insère ainsi dans la composante héraclitienne de la philosophie occidentale, mais s'appuyant à la fois sur les nouvelles connaissances scientifiques et les nouvelles conceptions anthropologiques de son siècle, il radicalise la position de ses prédécesseurs du XVII^e siècle. Lois et essences actuelles ou actives disparaissent. Manières ou monades n'ont plus aucune consistance ou maintien garantis. La nature et les corps qui la peuplent sont gagnés à leur tour par l'histoire ; ils connaissent non seulement des transformations mais aussi des innovations incessantes¹.

Toute une partie de la pensée de Diderot est ainsi orientée vers le principe du *ta panta rhei*. C'est son côté rococo – côté par lequel il s'oppose de manière parfois ostentatoire au classicisme et à l'esprit d'ordre de la période précédente. Pourtant, nous l'avons vu, Diderot ne peut se satisfaire d'une doctrine où toute forme, tout ordre, dispa-

1. Suivant donc un mouvement exactement inverse de celui indiqué par Foucault : « Pour que l'histoire naturelle apparaisse, il n'a pas fallu que la nature s'épaississe, et s'obscurcisse, et multiplie ses mécanismes jusqu'à acquérir le poids opaque d'une histoire qu'on peut seulement retracer et décrire, sans pouvoir la mesurer, la calculer, ni l'expliquer ; il a fallu, – et c'est tout le contraire – que l'Histoire devienne Naturelle. » *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 140.

Comme on sait, Foucault soutient que l'Âge classique n'aurait connu qu'un seul grand système épistémologique fondé sur la mise en tableau des identités et des différences, et que l'histoire n'aurait été réellement prise en compte qu'avec « l'épistémè » suivante, c'est-à-dire à partir de la toute fin du XVIII^e siècle. On voit ici combien ce schéma est erroné et pourquoi, peut-être, Foucault ne parle dans son livre de Diderot que de manière très allusive en l'associant plus que rapidement aux vitalistes montpelliérains d'un côté, et aux « ancêtres » du transformisme Benoît de Maillet et Robinet, de l'autre.

raîtraient, une doctrine pour laquelle tout s'écoulerait incessamment, tout ne serait qu'arabesques et tourbillons, et où les hommes ne pourraient *de facto* rien comprendre de la nature et du monde dans lesquels ils vivent. Il voit fort bien les dangers qui guettent une telle conception : le scepticisme, le relativisme artistique, politique et éthique. C'est pourquoi, il n'a de cesse de définir ce que peuvent être encore une forme et un ordre dans un monde fondamentalement dynamique, de trouver les moyens de décrire de telles formes et de tels ordres dynamiques – et de pouvoir en critiquer éventuellement les défauts et les insuffisances. De ce point de vue, il se place clairement dans le sillage de Spinoza et Leibniz : lui aussi ne peut se satisfaire d'un héraclitisme simpliste, lui aussi cherche ce que l'on pourrait appeler une *rythmologie baroque*. Mais il le fait d'une manière différente : comme il rejette l'idée qu'il puisse exister des essences, même simplement actuelles ou actives, et des lois de la nature éternelles, il s'éloigne résolument des modèles expressifs du siècle précédent ; par ailleurs, il étend sa réflexion simultanément dans deux champs considérés jusque-là – et encore aujourd'hui chez beaucoup de nos contemporains – comme distincts : les sciences de la nature et l'épistémologie rénovée qui les accompagne, d'une part, et la théorie du langage, la poétique et la théorie de l'art, de l'autre.

Commençons par les premières. Pour Diderot, l'ordre actuel de la nature et les individus singuliers et collectifs qui la peuplent seraient les résultats d'un éventail infiniment diversifié de « combinaisons » « d'éléments matériels » à l'origine dispersés. Un certain nombre de ces combinaisons auraient constitué les premiers « points vivants » qui auraient eux-mêmes engendré une série indéterminée de formes de vie organisées. De cela, Diderot conclut que cet ordre et ces formes de vie sont totalement contingents mais il ne s'arrête pas là : il soutient aussi qu'ils ne sont pas non plus éternels. Sans être très précis sur la période concernée, il envisage ainsi également des processus d'involution défaisant les ordres et détruisant les individus. La profusion de ces derniers sera ainsi ramenée un jour à l'unicité de l'embryon originel qui disparaîtra et retournera à la dispersion première de la matière.

Les spécialistes de Diderot tirent souvent de ces affirmations l'idée que la nature n'aurait aucun ordre, aucune organisation, et

qu'elle serait dans un perpétuel devenir. Mais on a déjà noté que ce devenir n'est pas lui-même totalement amorphe. L'évolution des êtres et plus particulièrement des êtres vivants se présente en fait, pour Diderot, comme un écheveau d'ondes parcourant une matière pulvérulente, se multipliant et se complexifiant à partir d'une même génération originaire puis, après une certaine durée, se décomplexifiant, se réunifiant et redescendant vers le terme d'une suppression de la vie et une nouvelle dispersion des éléments matériels. En dépit du caractère aléatoire et ouvert de ces évolutions, au moins deux principes y restent constamment à l'œuvre : la sensibilité infinitésimale des molécules matérielles et l'évolution multicyclique des individus et des espèces à partir du premier point vivant ; deux autres concernent des périodes de temps plus limitées mais d'une durée malgré tout considérable : l'apparition aléatoire de la vie et la complexité que la nature a atteinte de nos jours.

Si l'on observe maintenant plus précisément comment Diderot rend compte des phénomènes d'individuation qui se produisent au sein de cet ensemble combinatoire et fluent qu'il appelle la Nature, on trouve des innovations théoriques encore plus originales. À l'instar de Spinoza et Leibniz, il rejette les principales conceptions qui avaient cours dans la pensée occidentale depuis l'Antiquité. Tout d'abord, il remet en question la vieille conception hylémorphique aristotélicienne qui faisait de l'individuation le produit d'un moulage de la matière plastique et corruptible par une forme intangible et éternelle qui existerait en soi ; ensuite, il dissocie le nouveau matérialisme de la conception atomiste traditionnelle, qui la voyait comme agglutination aléatoire d'atomes ; enfin, il repousse résolument la conception subjectiviste moderne, qui en faisait un produit de la réflexion de la substance pensante sur elle-même.

Toutefois, il ne reprend pas telles quelles les conceptions proposées par ses prédécesseurs, qu'il connaît du reste très inégalement. Il conserve le concept de *conatus* mais rejette sa contrepartie essentielle et éternelle ; il récupère l'idée d'*organisation* mais il y introduit la notion de *fonctionnement* ; il reprend, enfin, l'idée d'*activité* mais la coupe de l'idée d'*expression*. Au lieu de définir, à l'instar de ses devanciers, l'existence comme déploiement ou explication de

l'éternité dans la durée, du potentiel dans l'actuel, Diderot cherche à sevrer complètement les existences de tout lien à des essences, de séparer la durée de l'éternité, l'actuel du potentiel, et de penser leurs *formes fluentes* ou leurs *flux formés* ou, mieux encore, leurs *fluements formants*, de manière radicalement immanente et dynamique.

En ce qui concerne les êtres vivants, Diderot propose un modèle d'individuation que l'on peut déjà appeler « complexe », au sens des théories de la complexité actuelles, c'est-à-dire à la fois hiérarchisé et dynamique, simultanément montant et descendant : au niveau élémentaire, les molécules se fondent, par l'intermédiaire d'un certain nombre de processus chimiques, dans les êtres vivants, qui naissent, se développent, se complexifient, vieillissent et meurent ; mais en même temps, du point de vue de la totalité animale, ces êtres vivants sont traversés par des réseaux de fibres nerveuses, distribués en sous-unités, elles-mêmes composées de combinaisons de molécules. L'ensemble vivant est ainsi simultanément moléculaire, innervé, distribué et unitaire.

Chacune de ces « organisations » est dotée de « tendances » qui lui permettent de se tenir, de durer et donc de s'individualiser. Mais ces « tendances » ne sont pas l'expression d'une essence, elles ne renvoient pas à une identité éternelle qui se déploierait à travers elles et donnerait à chaque individu sa manière de fluer. Ce sont, au contraire, les manières de fluer particulières à chacune de ces organisations, qui constituent ses tendances et lui donnent sinon une identité du moins une certaine consistance ou, mieux encore, une certaine tenue.

À cette étape de son raisonnement, Diderot ne propose toutefois rien de très précis pour remplacer les notions d'« essence actuelle » ou « active » qu'il rejette. Sauf à leur attribuer de nouveau une existence *en soi*, il ne peut pas encore, en effet, véritablement *expliquer* et *caractériser* ces manières de fluer elles-mêmes. Il ne peut que les *constater*. La réflexion sur l'individuation des êtres humains va lui permettre de donner un support théorique plus solide à sa stratégie de maximalisation de l'immanence.

Comme tous les êtres vivants, les hommes possèdent une organisation complexe, à la fois moléculaire, innervée, distribuée et unitaire ; mais l'existence, on pourrait dire *anatomique*, de cette organisation, si elle est nécessaire à cet effet, ne suffit pas à rendre compte de leur individuation ; il faut l'observer avant tout dans sa

dynamique, son *fonctionnement*, Claude Bernard dira plus tard sa « physiologie ». Certes, le corps, le réseau qui l'innervent et le cerveau auquel celui-ci aboutit sont indispensables à l'apparition du moi, mais ils ne le sont que parce que des flux de « sensations » et de « commandements » les parcourent dans tous les sens, que ces sensations et ces commandements peuvent être grâce à eux enregistrés dans une mémoire, et que la comparaison des expériences ainsi permise ouvre la possibilité de raisonner et de penser. Toutefois, comme de très nombreux phénomènes – entre autres, la perte de conscience, l'amnésie ou le sommeil – montrent que ce *fonctionnement* n'est pas constant, qu'il connaît des arrêts, des suspensions plus ou moins longues, il faut aussi que quelque chose assure, en dépit de ces discontinuités, la continuité du moi que l'on retrouve, sauf accident, à la fin de chacun de ces épisodes. C'est le substrat *moléculaire* de l'organisation qui assure ce rôle. Il existe à cet étage de la réalité animale, un « esprit de corps », auquel se conforment les molécules qui sont absorbées et qui assure une certaine tenue dans la durée des organes et globalement de tout l'être en question.

Ce deuxième palier de l'analyse fait apparaître une nouvelle conception de la notion de manière de fluer, au moins de celle des organisations humaines. Ces manières de fluer comprennent deux aspects distincts et interdépendants, qui se divisent, à leur tour, en deux niveaux eux-mêmes distincts et interdépendants, enchevêtrément rendu sensible par la boucle parcourue par Diderot dans son analyse : la *continuité* y est assurée, à la fois, par la substitution incessante des molécules en conformité avec un « esprit de corps » des masses composant l'organisme, et par la mise en « mémoire » par le corps des flux de « sensations » et de « commandements » qui le parcourent ; la *singularité* y est, elle, garantie simultanément par un « ton », une « tension » ou encore une « énergie habituelle » des « fibres sensibles », déterminée par « la nature » même de chaque système nerveux humains, mais qui peut aussi avoir été contractée – sans que l'un n'exclue l'autre – par « l'éducation » ou « l'habitude », et par l'activité de confrontation des expériences mémorisées qui constitue la pensée.

Il me semble qu'il y a dans cette division de la question de l'individuation en deux – *continuité* d'une part et *singularité* de l'autre – et dans son redoublement systématique par celle d'une approche *moléculaire* et d'une approche *holiste* – une innovation qui permet à Diderot de remplacer cette fois beaucoup plus efficacement les notions d'essence actuelle ou active et d'expression. L'individuation humaine, comme plus généralement l'individuation animale, possède une assise purement matérielle, qui ne fait entrer en ligne de compte aucune essence, aucune forme éternelle, aucune substance immatérielle, qui s'exprimerait et tracerait ainsi le cours d'une vie. Chaque manière de fluer est en fait déterminée par un corps vivant qui, grâce à son organisation moléculaire, distribuée et innervée, dure et mémorise ses expériences, tout en manifestant une énergie et une pensée propres. De cela, on peut conclure, comme on le fait souvent, que si le moi possède bien, aux yeux de Diderot, une certaine durée et une certaine singularité, il n'est pas un agent rationnel et stable, d'origine divine ou auto-constitué, qui piloterait la vie des individus comme le capitaine d'un bateau, mais la résultante, sans cesse changeante, d'un fonctionnement de l'ensemble du corps. Mais, on peut aussi conclure – ce qui est moins souvent remarqué – que Diderot introduit ici une innovation fondamentale pour la rythmologie, en remplaçant les *essences* et leurs *expressions* par les *corps* et leurs *fonctionnements*, d'une manière générale, l'activité *expressive* par l'activité *constructive-destructive*. Il me semble qu'on atteint là aux premiers résultats marquants du travail de Diderot du point de vue de notre recherche.

Cette radicalisation ontologique souligne toutefois de manière encore plus criante la nécessité de disposer d'une théorie de la connaissance qui puisse rendre compte des individus dans leur singularité et qui ne réduise pas tout à des notions abstraites inadéquates au caractère hétérogène et proliférant de la nature.

Du point de vue épistémologique, nous avons vu que Diderot s'est vu très vite confronté à deux difficultés principales. La première a été soulevée par Berkeley, certes d'un point de vue idéaliste mais sur une base empiriste qui oblige Diderot à la prendre en compte. Si, comme l'affirme Locke, toutes nos idées nous viennent des sens et si aucune n'est innée, nous n'avons jamais accès qu'à des représenta-

tions des choses. Leurs natures propres, leurs essences, nous échappent et nous échapperont toujours. Toutes nos idées concernant les choses sont sans aucune certitude et les concepts ontologiques les plus généraux, comme celui de « matière sensible », ne sont que des hypothèses invérifiables. La seconde difficulté résulte de son ontologie matérialiste. Puisque la nature constitue un immense flux matériel, où règnent multiplicité et changement, il n'y existe aucun ordre général, aucune forme spécifique, aucun faciès particulier. Les ordres qu'on peut y repérer sont toujours locaux et transitoires, les espèces et les individus toujours éphémères.

L'une et l'autre de ces difficultés mettent gravement en péril non seulement ses propres présuppositions, mais aussi la science et la philosophie en général. Quelle valeur peuvent bien avoir celles-ci en effet, si, d'une part, les idées qu'elles manipulent ne sont que des représentations nécessairement limitées du réel et si, d'autre part, les choses aussi bien que les pensées, les objets aussi bien que les sujets, sont irrémédiablement emportés dans un devenir chaotique ? Ne sont-elles pas l'une et l'autre minées de l'intérieur à la fois par une inadéquation insurmontable à leurs objets et par une obsolescence inéluctable ? Peuvent-elles tenir des discours généraux sur une nature dont l'accès leur est si limité et qui se métamorphose sans cesse ?

Diderot retrouve ainsi au niveau de la théorie de la connaissance des difficultés analogues à celles qu'il a déjà rencontrées pour la théorie de la nature. Or, il y répond de la même manière : en cherchant des outils nouveaux capables de surmonter ces difficultés.

Il concède, tout d'abord, à Berkeley que l'on n'atteint jamais l'essence intime des choses mais il rejette l'idée que cela empêcherait toute connaissance. Certes, s'approcher de la vérité demande un travail long et pénible de vérification empirique de ses représentations, certes il est probable qu'un tel travail ne peut jamais être achevé, mais une connaissance suffisamment exacte de la nature est toujours possible.

Ensuite il développe, pour contourner la seconde difficulté, une version de la théorie de la connaissance empiriste qui vise, *en partant du processus de pensée lui-même*, à se garder tout autant des réductions idéalistes que de celles menées d'un point de vue physicaliste.

La pensée ne naît pas d'une pure activité de l'esprit qui tenterait en vain de rejoindre les choses à travers les sensations qui lui en parviendraient, ni, à l'inverse, d'une sorte d'expression libre des choses à travers les sens humains. Diderot renoue avec certaines idées déjà apparues chez Spinoza, Leibniz et, nous le verrons bientôt, Condillac. Si aucune science ne peut se faire sans données sensibles, aucune n'émerge non plus spontanément de ces données. La connaissance nécessite une certaine intervention de l'esprit, appuyée sur son activité sémiotique et langagière, qui permet d'articuler et de confronter sensations et idées, puis de développer observation, conjecture, expérimentation et finalement théorisation. Il s'agit d'un *processus organisé*, c'est pourquoi son empirisme peut à bon droit être appelé *rythmique*.

Cette organisation est envisagée simultanément de deux manières distinctes – si l'on peut dire, verticale et horizontale. Diderot décrit, tout d'abord, le rythme de *la génération des idées à partir du flux des sensations* en sevrant le schéma empiriste classique de ses derniers supports métaphysiques. Le « réel » n'est plus abordé comme si la science ne faisait que lire un livre déjà écrit, mais comme quelque chose à construire par un acte interprétatif. Loin d'être un enregistreur passif ou à l'inverse un concepteur abstrait des structures rationnelles du réel, l'interprète de la nature en reconstitue patiemment le sens fragmentaire et incertain. Il lui faut suivre un démarche complexe et jamais achevée faisant s'entrelacer réception sensible, observation, mémorisation, réflexion, imagination, intuition, expérimentation, discussion¹. C'est pourquoi, le savant et le philosophe doivent accepter, tout d'abord, de considérer leurs interprétations comme de simples hypothèses expliquant les phénomènes qu'ils étudient avec une probabilité suffisamment élevée, ensuite, de

1. Diderot annonce, à cet égard, la démarche expérimentale hypothético-déductive qui sera formalisée au siècle suivant par Claude Bernard sous la forme : Observation / Hypothèse / Expérience / Résultat / Interprétation / Conclusion – tout en l'inscrivant dans un contexte plus large prenant en compte les échanges langagiers. On sait, du reste, que Bernard lira les *Éléments de physiologie* avec émerveillement et qu'il songera même un moment à publier les notes qu'il avait prises à leur sujet. Cf. D. Trousson, *Denis Diderot. Mémoire de la critique*, Paris, PUPS, 2005, p. 27.

ne faire reposer leur vérité ultimement que sur l'accord de ceux qui recherchent l'accord entre représentation et réalité, enfin de ne plus définir la science comme Savoir définitif de l'Être mais comme recherche et savoir de la nature en construction.

Diderot opère la même déflation métaphysique en ce qui concerne *l'organisation des idées dans le flux de l'esprit*. Celle-ci n'est plus déduite, comme dans *l'Éthique* ou la *Monadologie* de la logique ou des mathématiques, ni même comme dans *l'Essai sur l'entendement humain* d'une mécanique des idées analogue dans son principe sinon dans son déroulement à la mécanique du monde, mais se calque sur la manière dont se déploie chacune des diverses facultés de l'esprit à travers son substrat corporel.

La mémoire est la première des facultés prises en compte par cette anthropologie. Diderot indique la place fondamentale qu'il entend lui donner lorsqu'il compare le corps-esprit à un clavecin et à ses effets sonores. Rejetant l'idée qu'elle puisse être une faculté immatérielle de l'âme, il la voit comme entièrement déterminée par le système nerveux dont les « fibres » résonnent longtemps après qu'elles aient été « pincées ». En assurant à la fois la permanence des expériences passées et la possibilité de les « évoquer » ou de les faire « résonner » les unes avec les autres, la mémoire donne à la pensée son *rhuthmos* fondamental. Grâce à elle, l'esprit peut comparer, confronter, associer, opposer, mais aussi évoquer, voire inventer.

L'imagination, comme la mémoire, est une puissance corporelle. Mais là où la seconde rassemble et brasse des sensations et des idées que nous avons eues, la première en fait apparaître de nouvelles. Loin de n'être, comme pour la tradition, qu'une faculté imageante et combinatoire associée à la mémoire, Diderot lui attribue des capacités distinctes d'invention ou d'innovation qui subliment les qualités associatives de cette dernière en les projetant vers l'inconnu. Cette caractéristique explique que la *fiction*, traditionnellement considérée comme vecteur de fausseté, soit promue par Diderot comme un moyen essentiel de découverte de la vérité. Proposer des théories philosophiques ou scientifiques, n'est guère différent de « fictionner », d'inventer des romans ou écrire des poèmes, de composer des

dialogues philosophiques ou des pièces de théâtre : il s'agit toujours de se porter par l'imagination au plus près des choses.

La raison, enfin, désigne la part organisatrice de l'activité du corps, dont la mémoire et l'imagination constituent les parts conservatrice et innovatrice. L'idée nouvelle que Diderot introduit ici, à la suite de Locke et Condillac nous allons bientôt le voir, c'est qu'elle est étroitement liée au langage. C'est *en lisant* ou *en écoutant* qu'on forme son esprit et que l'on progresse dans la connaissance du monde ; c'est *en discourant* oralement ou par écrit que l'on organise ses idées ; c'est *en débattant* et *en confrontant ses arguments à ceux des autres* que l'on a quelque chance de s'approcher de la vérité.

Concluons. L'ontologie et l'épistémologie élaborées par Diderot dessinent les contours d'une rythmologie à la fois matérialiste et radicalement historique, qui reprend, ou le plus souvent réinvente, en les radicalisant, un certain nombre d'idées élaborées au siècle précédent par Spinoza et Leibniz. Cette nouvelle rythmologie permet à Diderot d'apporter un début de réponse à une série de questions qui étaient, nous l'avons vu, restées ouvertes chez ces derniers : Comment sortir du dogme aristotélicien de l'impossibilité d'une science de l'individu ? Comment saisir, par des concepts qui sont nécessairement généralisant, des qualités, des spécificités ou des particularités ? Comment identifier les *rhuthmoi* responsables des individus qui peuplent la nature ? Sur tous ces points, Diderot dépasse assez nettement ses prédécesseurs : ontologiquement, les individus se distinguent par des manières de fluer de leur corps déterminées par leur fonctionnement, leurs tensions internes, leurs tendances et leurs interactions ; épistémologiquement, il convient de déterminer celles-ci, du mieux qu'il est possible, par l'observation, l'expérimentation, la théorisation et la discussion.

Reste que ces réponses sont encore insuffisantes pour saisir l'individuation humaine. Les êtres humains sont certes des êtres vivants mais ils sont aussi des êtres qui parlent, constituent des sociétés et affirment des valeurs. Ils *se tiennent* donc dans l'univers non seulement biologiquement, mais aussi poétiquement, politiquement et éthiquement. Leur individuation n'est pas une affaire seulement matérielle et corporelle, qui relèverait uniquement d'une saisie objective ; elle implique aussi une subjectivation multidimensionnelle, qui

change les conditions mêmes de sa connaissance. C'est donc vers cette dimension anthropologique de la réflexion de Diderot, cette dimension par laquelle il donne toute sa place à l'art, au langage et à l'histoire, qu'il faut maintenant nous tourner.

Quatrième partie

Émergence d'une anthropologie rythmique

Les rythmes des signes et de la signification

Diderot manifeste une très forte attention à la question du langage. Il bénéficie sur ce plan de la réflexion de Locke, de Maupertuis et de Condillac, mais aussi, ce qui est probablement aussi important nous allons le voir, de ses propres expériences et réflexions d'écrivain.

On sait que Locke a engagé, dans le livre III de son *Essai sur l'entendement humain* (1690), ce que certains spécialistes ont appelé une « révolution sémiotique »¹. Pour Locke, les choses ne sont jamais d'elles-mêmes présentes dans l'esprit ; il faut que quelque chose les y représentent. Les notions ou idées, qui remplissent cette fonction, doivent donc être considérées comme des signes, à l'égal des mots, signes qui apparaissent ainsi tout aussi indispensables à l'acte subjectif de la connaissance que ceux qui servent à l'échange intersubjectif².

1. C'est l'expression employée par Lia Formigari dans « Le langage et la pensée », S. Auroux (dir.) *Histoire des idées linguistiques*, Liège, Mardaga, 1992, p. 453. Formigari rappelle qu'à la fin du XVIII^e siècle, Destutt de Tracy parle de l'analyse lockéenne de la conduite de l'entendement humain comme d'une véritable « révolution copernicienne » (p. 428). Une bonne partie de ce qui suit est emprunté à sa contribution. Précisons que l'idée d'une « révolution sémiotique », tout à fait exacte historiquement, ne préjuge évidemment pas de la recevabilité du modèle du signe sur un plan théorique plus général. Les développements qu'apporteront bientôt Condillac puis Diderot en montreront du reste suffisamment les limites.

2. *Essai sur l'entendement humain*, IV, XXI, § 4 : « Parmi les choses qu'observe l'esprit, aucune sauf lui-même n'est présente à l'entendement ; il est donc nécessaire que quelque chose d'autre, comme un signe ou un représentant de la chose qu'il considère, lui soit présent ; ce sont les idées. La scène des idées, qui constitue les pensées d'un homme donné, ne peut être exposée à la vue immédiate d'un autre, ni déposée nulle part ailleurs que dans la mémoire, qui n'est pas un dépôt très sûr ; donc, pour nous communiquer nos pensées les uns aux autres aussi bien que pour les enregistrer pour notre propre usage, des signes des idées sont également nécessaires. Ceux que les hommes ont trouvé les plus faciles et dont ils font usage, sont les sons

Ce recentrage du questionnement épistémologique sur le sémiotique amène Locke à reprendre d'une manière totalement inédite le problème des rapports entre le général et le particulier. Comment des signes, verbaux ou mentaux, qui sont nécessairement généraux et réfèrent toujours à plusieurs choses à la fois, peuvent-ils rendre compte de l'expérience, qui ne nous offre, pour sa part, que la perception de cas particuliers ? Notons que la question n'est plus seulement, comme on le faisait traditionnellement, de comprendre comment se forment les idées générales et leurs noms. Locke a déjà affronté et résolu ce problème dans le livre II de l'*Essai* en décrivant le processus intellectuel de l'abstraction, qui considère les idées comme « des manifestations séparées de toute autre existence et des circonstances d'existence réelle, comme le temps, le lieu ou tout autre idée concomitante »¹. Il s'agit maintenant de comprendre comment les termes généraux ainsi formés peuvent à leur tour, en quelque sorte revenir vers les choses et les signifier dans leurs particularités.

Cela est possible, selon lui, parce que les idées abstraites, que l'esprit humain a créées à son usage, lui servent de schémas de médiation (*patterns*) entre les noms et les choses². Ces idées abstraites constituent ce que l'on appelle les « essences nominales », distinctes des « essences réelles » ou constitutions primaires, pour nous inconnaisables, des choses³.

articulés. » [Je reprends dans ce chapitre la traduction de Jean-Michel Vienne (Vrin, 2003) car celle de Costes est en l'occurrence inutilisable.]

1. *Essai sur l'entendement humain*, II, XI, § 9.

2. *Essai sur l'entendement humain*, III, III, § 13 : « Pourtant, on peut dire, je pense, que le fait de les classer sous des noms est l'œuvre de l'entendement qui s'appuie sur la similitude qu'il y observe pour fabriquer des idées générales et pour les fixer dans l'esprit avec des noms qui leur sont attachés, comme des modèles ou des formes (en ce sens, le mot *forme* est en effet pris en une signification qui lui est tout à fait propre), et quand on constate que des choses particulières existantes s'accordent à cette forme, elles deviennent membres de cette espèce, reçoivent ce nom ou sont rangées dans cette *classe*. [...] Qu'est donc l'essence de ces espèces dégagées et désignées par des noms, si ce n'est cette idée abstraite dans l'esprit ? Elle est pour ainsi dire la frontière entre chaque chose particulière qui existe et entre les noms sous lesquels il faut les ranger. Et quand les noms généraux ont une liaison avec des êtres particuliers, ces idées abstraites sont le *médiateur* qui les unit. »

3. *Essai sur l'entendement humain*, III, III, § 13 : « Ainsi l'essence des espèces, en tant que distinguée et nommée par nous n'est pas et ne peut pas être autre chose

Or, ces schémas abstractifs exercent des types de médiation qui peuvent être classés suivant leur degré d'influence sur la signification. La médiation est minimale dans le cas des idées simples qui se réfèrent immédiatement à l'expérience sensible : la sensation de chaleur, la lumière, l'impression d'une couleur, etc.¹ Elle est déjà plus importante dans le cas des idées de substances : ici Locke fournit de nombreux exemples de l'incertitude dans la classification des espèces animales ou végétales². Enfin, elle est maximale dans le cas des idées qui n'ont pas de référent existentiel : par exemple, les idées morales et juridiques³.

Le degré d'arbitraire des noms varie parallèlement. Il est peu marqué lorsque les noms renvoient à des idées simples⁴ ; assez marqué lorsqu'ils renvoient à des idées de substances possédant, outre

que cette idée abstraite précise que nous avons dans l'esprit. Et donc, les prétendues essences réelles des substances, si elles sont différentes de nos idées abstraites, ne peuvent être les essences des espèces dans lesquelles nous rangeons les choses. » Plus loin III, IX, § 12 et 13 : « Les noms de substances sont référés : 1) à une essence réelle qui ne peut être connue. [...] 2) À des qualités coexistantes qui ne sont qu'imparfaitement connues. »

1. *Essai sur l'entendement humain*, III, IV, § 11 : « On ne peut obtenir les idées simples, on l'a montré, qu'à partir des impressions que font les objets mêmes sur l'esprit par les organes appropriés à chaque classe. Si elles ne sont pas reçues de cette manière, tous les mots du monde utilisés pour expliquer ou définir tel de leur nom ne pourront jamais produire en nous l'idée dont il tient lieu. » Plus loin, III, IX, § 18 : « Les noms d'idées simples sont les moins ambigus ».

2. *Essai sur l'entendement humain*, III, VI, § 12 : « Il y a des poissons qui ont des ailes et ne sont pas étrangers à l'aérien ; il y des oiseaux qui habitent les eaux, dont le sang est aussi froid que celui des poissons et la chair au goût si semblable, que l'on permet aux [croyants] scrupuleux d'en manger les jours maigres ; il y a des animaux si proches à la fois des oiseaux et des bêtes qu'ils se situent au milieu des deux. [...] Le règne animal et le règne végétal sont si proches que si l'on prend le plus bas de l'un et le plus haut de l'autre, on ne percevra guère de différence entre eux ; et ainsi de suite. »

3. *Essai sur l'entendement humain*, III, V, § 3 : « Cette essence de modes mixtes est non seulement faite par l'esprit mais aussi faite avec beaucoup d'arbitraire, faite sans modèle ou référence à quelqu'existence réelle que ce soit ; elle diffère en cela de l'essence de substances qui implique l'hypothèse d'un être réel dont elle est tirée et auquel elle est conforme. » Même idée : III, VI, § 8 et III, IX, § 7.

4. *Essai sur l'entendement humain*, III, IX, § 18 : « Les noms d'idées simples sont les moins ambigus ».

une essence nominale, une essence certes inaccessible mais réelle ; très marqué là où la médiation est exercée par des collections volontaires d'idées regroupées par un nom, sans qu'il n'existe aucun modèle naturel qui les soutienne¹. Par exemple, il n'y a pas, dans la nature, plus de lien entre l'idée de tuer et l'idée d'homme qu'entre l'idée de tuer et l'idée de mouton ; pourtant, il n'existe une dénomination spécifique de l'acte de tuer que dans le premier cas – « le meurtre »².

À l'exception des idées simples, donc, toutes les idées, notions et concept, les regroupements et les découpages qu'ils introduisent dans ce que l'on pourrait appeler le « fourmillement continu » du réel, ainsi que leurs dénominations respectives sont donc fondamentalement arbitraires. Du point de vue collectif, cela est vrai non seulement pour les idées et termes moraux mais aussi pour la désignation des choses : nous avons deux noms différents pour désigner l'eau à l'état liquide et l'eau glacée dans une bassine, mais nous ne disposons pas de deux noms différents pour désigner l'or à l'état solide et l'or fondu dans le creuset du bijoutier³. Mais l'arbitraire n'est pas moins grand du point de vue des individus. Un même nom

1. *Essai sur l'entendement humain*, III, IV, § 17 : « Le nom d'idées simples, le nom de substances et le nom de modes mixtes différent aussi en ce que celui de modes mixtes tient lieu d'idées totalement arbitraires, celui de substances n'est pas aussi arbitraire (il réfère à un modèle, même si c'est avec une certaine latitude), celui d'idées simples est totalement emprunté à l'existence des choses et n'est pas du tout arbitraire. » Plus loin, III, IX, § 20 : « Les plus ambigus sont les noms des modes mixtes et des substances très composées. »

2. *Essai sur l'entendement humain*, III, V, § 6 : « Y a-t-il par nature une liaison entre les idées de *tuer* et d'*homme*, plus grande qu'entre celles de *tuer* et de *mouton*, ce qui justifierait que l'on fasse de la première une espèce particulière d'action signifiée par le mot *meurtre* et pas l'autre ? »

3. *Essai sur l'entendement humain*, III, VI, § 13 : « Si un *Anglais* élevé en *Jamaïque*, qui n'a peut-être jamais vu ni entendu parler de *glace*, vient en *Angleterre* en hiver et découvre que l'eau qu'il a mise dans son bassin le soir est en grande partie gelée le matin, ne connaissant pas son nom propre l'appellera *eau durcie*. D'où la question : est-ce que ce sera pour lui une nouvelle *espèce*, différente de l'eau ? Et je pense que l'on répondrait que ce n'est pas pour lui une nouvelle *espèce*, pas plus que la sauce durcie quand elle est froide n'est une *espèce* distincte de la même sauce chaude et fluide ; ou encore, que l'or liquide dans le creuset n'est pas une *espèce* distincte de l'or durci entre les mains du bijoutier. »

peut désigner pour certains locuteurs une collection plus large, pour d'autres une collection plus restreinte d'idées simples¹. Pour les enfants, par exemple, une couleur jaune brillante suffit à donner l'idée de l'or ; les adultes y ajouteront, en fonction de leurs connaissances elles-mêmes très variables, la malléabilité, la flexibilité, le poids spécifique, etc.²

Cette description de la conduite sémiotique de l'esprit fait apparaître la notion d'*arbitraire du signe*. Celui-ci ne désigne plus la simple indifférence, connue depuis l'Antiquité, du son par rapport à la chose ; il porte sur le concept lui-même, l'idée abstraite, l'essence nominale. Le nom n'est pas arbitraire seulement en tant que signifiant n'ayant aucun lien nécessaire avec son signifié, mais avant tout dans la mesure où l'idée même qu'il désigne constitue une classification arbitraire de la réalité, dont les origines sont à la fois sociales et individuelles.

Or, en faisant ainsi passer l'arbitraire du signe d'un simple conventionnalisme, relativement commun dans la philologie et la philosophie du XVII^e siècle – par exemple chez Hobbes –, à une conception comportant un aspect gnoséologique, Locke introduit une rupture majeure dans la représentation du rapport de la science au réel. La notion de convention prise comme indifférence du son par rapport au sens n'ôtait rien à l'isomorphisme entre langage et réalité garanti par *la trame de signes naturels* que constituaient les concepts. Avec l'arbitraire, c'est précisément la correspondance entre le domaine ontologique et le domaine linguistique qui n'est plus garantie : ce qui est d'abord arbitraire,

1. *Essai sur l'entendement humain*, III, VI, § 29 : « Le nombre d'idées que [l'esprit humain] combine dépend du soin, de l'application ou de la fantaisie de celui qui les fabrique. Les gens se satisfont en général de quelques rares qualités sensibles évidentes et, souvent sinon toujours, en ignorent d'autres aussi importantes et aussi fermement unies que celles qu'ils intègrent. » Plus loin, III, VI, § 31 : « Chez certains, cette idée complexe contient un plus grand nombre de qualités et chez d'autres un plus petit nombre ; elle apparaît ainsi telle que l'esprit la construit. »

2. *Essai sur l'entendement humain*, III, VI, § 31 : « La couleur jaune brillante fait l'or pour les enfants ; d'autres ajoutent le poids, la malléabilité, la fusibilité ; d'autres encore, d'autres qualités qu'ils trouvent jointes avec cette couleur jaune aussi constamment que son poids et sa fusibilité. » Même idée développée, III, II, § 2 et III, IX, § 17.

ce sont *les signes médiateurs du rapport sémantique*, c'est-à-dire les idées qui représentent les choses selon des rapports et des agrégations largement, voire tout à fait, indépendants des modèles naturels.

Cette nouvelle manière d'envisager l'arbitraire du signe implique une attention totalement inédite aux éléments *pragmatiques* de la signification et au caractère *dynamique* du choix conceptuel qui constitue les signifiés. Les facteurs qui conditionnent ce choix sont, en effet, nombreux et extrêmement variables : les besoins locaux de la communication, qui poussent à mettre en évidence certains aspects des choses dont on parle plutôt que d'autres ; les caractéristiques sémiotiques et les usages discursifs de la langue utilisée ; les mœurs et les habitudes langagières liées à l'appartenance culturelle ou à la classe sociale des interlocuteurs ; les conventions stylistiques liées aux différents types de communication, etc. La construction sémantique qui sous-tend le choix des mots n'est donc ni stable ni exhaustive ; elle ne s'appuie jamais sur l'intuition de l'essence réelle de la chose ; bien au contraire, le champ de signification est à chaque fois élargi ou rétréci, simplifié ou densifié, et varie selon les exigences de la communication et les normes culturelles de la communauté dans laquelle se trouvent les locuteurs. Elle est *radicalement historique*.

Du fait de ce primat de l'historique et du pragmatique, les signifiés ne sont plus fixes ni communs à tous les hommes, comme on le pensait traditionnellement, seuls les signifiants changeant suivant les langues. Ils apparaissent comme des *informations concernant des objets, essentiellement mouvantes et portées par des signes arbitraires qui ne sont jamais les homologues de ces mêmes objets*.

Du coup, la nature, la référence, doivent être sans cesse reconstruites à partir de l'expérience et non plus identifiées à l'ordre du langage. Celui-ci comme celle-là apparaissent désormais comme des réalités fondamentalement dynamiques et l'objectif de la théorie de la connaissance est de déterminer comment produire une connaissance vraie en tenant compte de ce double dynamisme : « La critique des formes substantielles, qui est la base même de l'épistémologie empiriste, rend en somme insoutenable l'idée que dans le langage l'ordre des choses soit donné. Il s'agit, au contraire, d'un processus de construction ininterrompue. Les noms, en effet, ne trouvent pas leurs référents tout prêts dans la nature, mais ils doivent pour ainsi

dire les construire à chaque fois dans la communication, en découpant les classes d'objets dans le tissu l'expérience. Donc, non seulement les mots sont des expédients institutionnels, mais leur institution même n'est pas guidée par une classification donnée *in rerum natura*¹, mais uniquement par les exigences pragmatiques de la connaissance et de la communication. L'idée d'une nature donnée, contenant comme une grande arche de Noé tous les modèles des choses avec leur nom, est alors remplacée par une conception dynamique de la réalité naturelle aussi bien que du langage : l'une incessamment modifiée par les transformations de la matière, l'autre par les exigences de la pratique.² »

Bien entendu, une telle historicité de la connaissance peut être prise en bonne ou mauvaise part. On sent que Locke lui-même n'est pas entièrement ravi de toutes les conséquences de sa découverte. Un fonctionnement aussi fluide de la signification a en effet des effets délétères sur la communication. On fait comme si les essences nominales étaient stables et identiques dans l'esprit de celui qui parle et dans celui de son interlocuteur ; et comme si elles réfèrent aux essences réelles des choses³. Mais, comme les constellations d'idées rassemblées dans une essence nominale, et donc sous un signifiant, sous un nom, varient d'un interlocuteur à l'autre, d'une société à une autre, l'échange est dans une large mesure une œuvre d'interprétation très difficile à mener et jamais achevée.

La fluidité de la signification complique aussi considérablement le développement de la connaissance scientifique. Si des progrès considérables ont déjà été faits en mathématiques, où l'on peut pro-

1. *Essai sur l'entendement humain*, III, V, § 3.

2. L. Formigari, « Le langage et la pensée », S. Auroux (dir.) *Histoire des idées linguistiques*, Liège, Mardaga, 1992, p. 448.

3. *Essai sur l'entendement humain*, III, II, § 2, 4 et 5 : « Quand on se représente l'idée d'autrui par l'une des siennes et qu'on s'accorde avec autrui pour lui donner le même nom, c'est toujours sa propre idée que l'on nomme et pas une idée qu'on n'a pas. [...] Pourtant, [...] les gens leur donnent dans leur pensée une référence tacite à deux autres choses : 1) *Ils supposent que leurs mots sont également les marques d'idées dans l'esprit de ceux avec qui ils communiquent.* [...] 2) [...] *Ils supposent souvent que leurs mots sont aussi utilisés pour la réalité des choses.* »

duire des définitions exactes, en revanche, en physique et en histoire naturelle, les définitions correctes des noms des substances manquent encore. Les établir demanderait un examen très rigoureux de leurs propriétés qui n'a pas pu encore être mené et l'on est obligé de se satisfaire d'une terminologie en grande partie fautive¹.

Cette instabilité fondamentale du signifié explique pourquoi Locke, et après lui la plupart des penseurs des Lumières, prêtent une si grande attention aux défauts et surtout aux abus des mots : la complexité excessive des idées qui leur sert de référent, l'incertitude de ce dernier, l'utilisation de mots vides ou de mots qui ont perdu leur référence originelle, tous ces aspects sont inséparables de la liberté d'interprétation que langage et pensée ont par rapport à la réalité². Bien sûr, on peut remédier à ces imprécisions et ces abus par le recours à des exemples et des définitions, mais en partie seulement³. La dynamique du signifié est intrinsèque au langage et elle introduit un *jeu* très difficile à contrôler⁴.

De leur côté, les adversaires de Locke, exagérant les conséquences de ce dynamisme, dénoncent les conséquences subversives

1. *Essai sur l'entendement humain*, III, XI, § 24-25 : « Bien qu'une définition serve à expliquer un nom de substances en tant qu'elle tient lieu d'une idée, elle le laisse plein d'imperfections en tant qu'il tient lieu de choses. [...] Pour définir correctement les noms des substances, il faut étudier l'Histoire Naturelle pour examiner avec soin et découvrir leurs propriétés. [...] Mais un dictionnaire de ce genre, qui constituerait pour ainsi dire une Histoire Naturelle, exige un trop grand nombre de bras et aussi trop de temps, d'argent, de peines, de perspicacité, pour qu'on puisse espérer y parvenir. En attendant qu'il soit fait, il faut se contenter de définitions de noms de substances qui exposent le sens dans lequel les personnes utilisent les termes. »

2. *Essai sur l'entendement humain*, III, IX : « Les imperfections du langage », en particulier § 5 : « Causes de leur imperfection ».

3. *Essai sur l'entendement humain*, III, XI, § 27 : « Mais après tout, la réserve de mots est si réduite par rapport à la variété infinie des pensées que l'on manque de termes pour exprimer les notions précises ; et malgré les plus grandes précautions, on est contraint d'utiliser le même mot en un sens un peu différent. »

4. *Essai sur l'entendement humain*, III, XI, § 2 : « Je ne suis pas assez vain pour penser qu'on puisse prétendre, sans se rendre ridicule, tenter une *réforme* totale des *langues* du monde, voire celle de son seul pays. Exiger que les hommes emploient toujours les mots dans le même sens, qu'ils les utilisent uniquement pour des idées déterminées et uniformes, reviendrait à penser que les hommes devraient avoir les mêmes notions et ne parler que de ce dont ils ont une idée claire et distinctes. »

qu'une telle conception sémiotique pourrait avoir sur la religion et sur la morale traditionnelles. Pour s'y opposer, ils tentent de restaurer l'indépendance des genres et des espèces par rapport à l'acte humain de la dénomination. L'arbitraire, affirme ainsi Leibniz, est le propre des mots mais pas des idées, qui sont en Dieu depuis l'éternité et dont les modèles sont en nous bien avant que nous ne pensions actuellement¹. C'est la nature des choses et pas l'extension des noms qui fixe les limites des genres et des espèces², et malgré l'abus scolastique du terme, il est indispensable de supposer la présence de « formes substantielles » des corps³. Le langage est un témoignage de l'isomorphisme entre pensée réalité, c'est le lieu où se réalise la correspondance entre la pensée et le monde.

En dépit de ces hésitations et de ces combats d'arrière-garde, la révolution lancée par Locke va l'emporter au XVIII^e siècle. Il va vite apparaître que la remise en question de la naturalité des idées et du caractère spéculaire du langage n'invalide pas toute connaissance, bien au contraire. Certes, nos idées des choses sont souvent confuses et indistinctes, certes le langage ajoute parfois à ces confusions et indistinctions, mais en fait c'est l'alliance de la pensée et du langage qui nous permet d'opérer des regroupements et des découpages au sein du fourmillement incessant des sensations⁴, puis, grâce aux

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, III, VI, § 39 : « THEOPHILE – Je ne sais pourquoi on veut toujours chez vous faire dépendre de notre opinion ou connaissance les vertus, les vérités et les espèces. Elles sont dans la nature, soit que nous le sachions et approuvions, ou non. »

2. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, III, VI, § 29 : « THEOPHILE – Je vous l'ai déjà accordé ; car quand il s'agit des fictions et de la possibilité des choses, les passages d'espèce en espèce peuvent être insensibles [...] Cette indétermination serait vraie quand même nous connaîtrions parfaitement l'intérieur des créatures dont il s'agit. Mais je ne vois point qu'elle puisse empêcher les choses d'avoir des essences réelles indépendamment de l'entendement, et nous de les connaître. »

3. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, III, VI, § 24 : « THEOPHILE – Il semble que depuis peu le nom des formes substantielles est devenu infâme auprès de certains gens, et qu'on a honte d'en parler. Cependant il y a encore peut-être en cela plus de mode que de raison. »

4. *Essai sur l'entendement humain*, II, XI, § 9 : « Si toute idée particulière reçue avait un nom distinct, les noms devraient être sans fin. Pour éviter cela, l'esprit fait

« essences nominales » ainsi produites, de nous approcher au mieux des « essences réelles » d'une nature fondamentalement dynamique, précisément parce que les noms, n'étant pas *in natura*, ne sont pas sujets à ses transformations¹ – on ajouterait juste aujourd'hui : mais aux leurs propres.

Le XVIII^e siècle va vite se retrouver confronté, en histoire naturelle au transformisme et au problème de la classification des espèces, en chimie à la nouvelle théorie des éléments, en philologie à l'histoire et bientôt à la classification des langues. Partout s'impose l'idée que l'univers est fondamentalement dynamique, fluide mais organisé, on peut dire à bon droit *rythmique*. La sémiotique de Locke va ainsi offrir aux savants et aux philosophes les premiers éléments d'une théorie de la pensée et du langage adaptée à leurs nouveaux besoins. C'est pourquoi, si les spécialistes d'histoire des sciences ont certainement raison d'affirmer que Locke inaugure, en faisant passer le signe du conventionnalisme traditionnel à l'arbitraire moderne, une ère nouvelle pour l'épistémologie et la pratique scientifique², on peut ajouter à cela qu'il introduit également, ce faisant, dans la théorie du langage, des préoccupations analogues à celles que Spinoza et Leibniz avaient déjà fait pénétrer dans l'ontologie et l'épistémologie, mais que ceux-ci n'avaient pas encore développé pour cette dernière. Grâce à

que les idées particulières, reçues d'objets particuliers, deviennent générales. [...] L'entendement les pose comme des modèles permettant de ranger des existences réelles en sortes d'après leur accord avec ces modèles, et par là de les nommer. »

1. *Essai sur l'entendement humain*, III, III, § 19 : « Ainsi, ce qui est aujourd'hui herbe sera demain viande d'un mouton et sous peu de jours, partie d'un homme. Ici comme en des changements semblables, il est évident que leur *essence* réelle, c'est-à-dire cette constitution dont dépendaient les propriétés de ces choses diverses, est détruite et périt en même temps qu'elles. Mais si l'on prend *essences* pour des *idées* établies dans l'esprit, liées à des noms, elles sont censées demeurer constamment identiques, quelles que mutations que subissent les substances singulières. Car quoi qu'il advienne d'*Alexandre* et de *Bucéphale*, les idées auxquelles sont liées les termes *homme* et *cheval* sont néanmoins supposées demeurer identiques, ainsi les essences de ces espèces sont conservées entières et sans destruction, quel que soit le changement subi par un élément ou tous les individus de cette espèce. »

2. Lia Formigari souligne, par exemple, le fait que le passage à l'idée d'arbitraire a eu des implications fondamentales « pour le développement de la linguistique des Lumières et, à travers elle, pour les théories modernes du langage ». Cf. L. Formigari « Le langage et la pensée » dans S. Auroux (dir.) *Histoire des idées linguistiques*, Liège, Mardaga, 1992, p. 447.

Locke, on va désormais pouvoir répondre au problème de la connaissance d'une réalité mouvante par l'intermédiaire d'un médium lui-même mouvant et sans rapports intrinsèques avec cette réalité. Les conditions sont réunies pour que l'on puisse associer doctrine de l'être, doctrine de la science et doctrine du langage, sous l'égide du rythme.

Les rythmes du langage

L'avancée lockéenne n'est pas, toutefois, sans limitations internes. On sait que Locke a commencé son entreprise de démolition de l'innéisme et du rationalisme par une analyse de la genèse sensible des idées et que ce n'est que dans un deuxième temps qu'il lui a ajouté une étude des signes, consignée finalement dans le livre III du *Traité sur l'entendement humain*¹. Cet ordre dans la rédaction du *Traité* explique en grande partie que Locke conserve – au moment même où son intérêt croissant pour les signes et leur rôle dans la connaissance des choses l'oriente vers un primat du langage – la conception traditionnelle selon laquelle les idées, qu'elles soient produites par les sens externes ou par le sens interne, la réflexion, possèdent une vie propre, en partie indépendante de leurs supports sémiotiques, considérés, pour leur part, comme de simples instruments permettant de les mémoriser, de les nommer et finalement de les communiquer. Tout en mettant pour la première fois au jour le rôle déterminant des signes dans le déploiement de la pensée, Locke maintient une certaine préséance de l'esprit sur le langage².

1. *Essai sur l'entendement humain*, III, IX, § 21: « Je dois avouer qu'au moment où j'ai commencé la rédaction de cet exposé sur l'entendement et assez longtemps après, je n'ai pas estimé du tout nécessaire de considérer les mots. Mais après avoir étudié l'origine et la composition des idées, j'ai commencé à examiner l'entendue et la certitude de la connaissance et j'ai trouvé qu'elle avait un lien si étroit avec les mots que si leur force et leur mode de signification n'étaient pas d'abord bien observés, on ne pouvait dire que très peu de choses claires et pertinentes sur la connaissance. »

2. *Essai sur l'entendement humain*, III, I, § 1-2: « Les hommes sont aptes à former des sons articulés pour en faire les signes des idées. » Plus loin, III, V, § 15: « J'avoue que dans les commencements des langues, il était nécessaire qu'on eût l'idée, avant que de lui donner un certain nom; et il en est de même encore aujourd'hui, lorsque l'esprit venant à faire une nouvelle idée complexe et la réunissant

On a vu que Leibniz est le premier, tout en conservant sur la question de l'arbitraire du signe une position métaphysique, à avoir entrevu la puissance d'illumination et de révélation propre au langage. Locke, tout en développant une réflexion extrêmement innovante sur l'arbitraire du signe, en reste, pour sa part, au pessimisme traditionnel – la critique baconienne justifiée des abus scolastiques se mélangeant ici avec l'antique défiance platonicienne à l'égard d'une activité présentée comme un médium toujours en défaut par rapport à l'être qu'il tenterait vainement de représenter et à la pensée pour laquelle il constituerait plutôt un obstacle.

Au XVIII^e siècle, nombre de penseurs relèvent cette tension interne à l'*Essai* et reprochent à Locke, au nom même de la critique de l'innéisme et du primat cartésien du cogito qu'il vient d'enclencher, de ne pas aller assez loin dans leur déconstruction sémiotique. Contre ce qui leur apparaît comme un reste de croyance à l'existence d'une substance pensante, ils vont affirmer une concomitance de la pensée et du langage, puis dans certains cas, poussant encore plus loin leur raisonnement, une préséance du second sur le premier.

Le premier à s'engager dans cette direction est Berkeley. Dans l'introduction au *Traité sur les principes de la connaissance humaine* (1710 et 1734), celui-ci accentue encore la nature dynamique et créative du langage, en niant toute réalité, même purement psychologique, aux universaux – réalité que Locke leur avait conservée en parlant des idées générales abstraites comme référents des noms généraux et comme schémas de médiation entre noms et choses. Les idées, pour Berkeley, ne peuvent jamais être véritablement « abstraites » ; elles ne sont générales que dans la mesure où elles sont considérées comme les signes de classes de choses particulières. La généralisation est donc le produit et non la condition de l'activité sémiotique. Ce qui revient à dire que les universaux n'ont aucune réalité prélinguistique, mentale, et sont simplement des produits du langage : « Avec Berkeley, conclut Lia Formigari, le caractère conditionnant du langage par rapport à la pensée est donc solidement

en une seule par un nouveau nom qu'il lui donne, il invente pour cet effet un nouveau mot. »

fixé.¹ » L'apport de Berkeley n'a toutefois aucune suite immédiate. Il se déploie en effet dans le cadre d'une apologie du christianisme et comporte des implications idéalistes fondamentalement étrangères aux grands courants du siècle des Lumières. Il est, comme nous l'avons vu, explicitement rejeté par Diderot.

Le deuxième philosophe, un peu sous-estimé aujourd'hui, à tirer les conséquences de la révolution sémiotique de Locke est Maupertuis. Dans son discours inaugural à l'Académie française prononcé en 1743, celui-ci attribue à Locke le mérite d'avoir fait de la sémiotique la propédeutique de toutes les sciences², avis qu'il expose à nouveau quelques années plus tard, dans ses *Réflexions philosophiques*, où il déclare que l'étude des signes est l'instrument par excellence de l'analyse philosophique, du fait de l'influence que ceux-ci exercent « sur toutes nos connaissances » et sur la formation même des sciences³.

Toutefois c'est Condillac qui, dans le cadre d'une refonte complète de la théorie de la connaissance empiriste, va apporter un certain nombre de réponses aux questions laissées ouvertes par Locke : « C'est lui, dira à la fin du siècle Destutt de Tracy [...], le Kepler de cette révolution dont Locke a été le Copernic.⁴ » Dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), Condillac démarque la version lockéenne de l'arbitraire du signe : il ne s'agit pas seulement

1. L. Formigari, « Le langage et la pensée », S. Auroux (dir.) *Histoire des idées linguistiques*, Liège, Mardaga, 1992, p. 450.

2. Maupertuis, *Discours inaugural à l'Académie française* (1743) : « Locke, après avoir lié le plus intimement avec la Logique, la Science de l'esprit humain, a presque réduit l'une et l'autre à n'être qu'une espèce de Grammaire ; et a fait voir que c'était dans ce préliminaire de toutes les Sciences qu'il fallait chercher la solution de la plupart des questions qu'on regarde comme les plus sublimes. »

3. Maupertuis, *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots* (1748), I : « Les signes par lesquels les hommes ont désigné leurs premières idées ont tant d'influence sur toutes nos connaissances, que je crois que des Recherches sur l'origine des langues et sur la manière dont elles se sont formées, méritent autant d'attention, et peuvent être aussi utiles dans l'étude de la philosophie, que d'autres méthodes bâtissent souvent des systèmes sur des mots dont on n'a jamais approfondi le sens. »

4. Cité par L. Formigari, « Le langage et la pensée », *op. cit.*, p. 450.

d'un choix arbitraire des signifiants mais bien d'une détermination arbitraire des signifiés eux-mêmes. Les « signes d'institution » n'ont qu'un rapport arbitraire « avec nos idées »¹. Il reconnaît à son prédécesseur le mérite d'avoir « commencé aux sens », mais il lui reproche de n'être pas remonté assez loin quant au rapport des idées et des signes². Pour Locke, l'idée est antérieure au signe qui en rend compte, elle découle plus ou moins directement des perceptions et des réflexions ; le signe, lui, est toujours second, il n'est que la conséquence du besoin et du désir de généraliser, de distinguer, de connaître, de mémoriser et de communiquer ses idées³. Condillac reprend ces fonctions à son compte mais il affirme aussi, contrairement à son prédécesseur, qu'il y a dès l'origine, et pour chacune d'entre elles, concomitance des idées et des mots – on dirait aujourd'hui des signifiés et des signifiants – donc indissociabilité de la pensée et du langage⁴. L'homme ne peut élaborer de notions générales ni de no-

1. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, II, chap. IV, § 35 : « Je distingue trois sortes de signes. 1°. Les signes accidentels, ou les objets que quelques circonstances particulières ont liés avec quelques-unes de nos idées, en sorte qu'ils sont propres à les réveiller. 2°. Les signes naturels, ou les cris que la nature a établis pour les sentiments de joie, de crainte, de douleur, etc. 3°. Les signes d'institution, ou ceux que nous avons nous-mêmes choisis, et qui n'ont qu'un rapport arbitraire avec nos idées. »

2. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, II, chap. III, § 39 : « Les Scholastiques et les Cartésiens n'ont connu ni l'origine, ni la génération de nos connaissances : c'est que le principe des idées innées et la notion vague de l'entendement d'où ils sont partis n'ont aucune liaison avec cette découverte. Locke a mieux réussi parce qu'il a commencé aux sens ; et il n'a laissé des choses imparfaites dans son ouvrage que parce qu'il n'a pas développé les premiers progrès des opérations de l'âme. J'ai essayé de faire ce que ce philosophe avait oublié ; je suis remonté à la première opération de l'âme, et j'ai, ce me semble, non seulement donné une analyse complète de l'entendement, mais j'ai encore découvert l'absolue nécessité des signes et le principe de la liaison des idées. »

3. *Essai sur l'entendement humain*, III, II, § 2 : « Les gens se servent de ces marques soit pour enregistrer leurs propres pensées et soulager ainsi leur mémoire, soit extérioriser leurs idées et les exposer à la vue d'autrui. *Les mots, dans leur signification primaire ou immédiate ne tiennent lieu de rien d'autre que des idées dans l'esprit de celui qui s'en sert.* »

4. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, IV, chap. II, § 27 : « Voilà ce qui a empêché Locke de découvrir combien les signes sont nécessaires à l'exercice des opérations de l'âme. Il suppose que l'esprit fait des propositions

tions précises sans signes car ses sensations brutes se présentent sous la forme d'un fourmillement indistinct¹ ; de même, la réflexion ne réunit les sensations en une idée générale à laquelle elle attribue un nom que grâce aux signes qui, « en les réunissant, les lui font envisager comme si elles n'étaient qu'une seule idée »² ; de même encore, l'homme ne peut mémoriser pour lui-même ni partager avec d'autres ses idées s'il ne les a pas regroupées et triées en leur donnant des noms qu'il partage avec eux³. Autrement dit, la pensée n'est pas antérieure à l'usage du langage : l'une et l'autre vont de conserve⁴.

mentales dans lesquelles il joint ou sépare les idées sans l'intervention des mots. Il prétend même que la meilleure voie pour arriver à des connaissances, serait de considérer les idées en elles-mêmes : mais il remarque qu'on le fait fort rarement, tant, dit-il, la coutume d'employer des sons pour des idées a prévalu parmi nous. Après ce que j'ai dit, il est inutile que je m'arrête à faire voir combien tout cela est peu exact. »

1. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, IV, chap. I^{er}, § 9 : « Concluons que, pour avoir des idées sur lesquelles nous puissions réfléchir, nous avons besoin d'imaginer des signes qui servent de lien aux différentes collections d'idées simples, et que nos notions ne sont exactes qu'autant que nous avons inventé avec ordre les signes qui doivent les fixer. »

2. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, IV, chap. I^{er}, § 6 : « L'esprit est si borné qu'il ne peut pas se retracer une grande quantité d'idées, pour en faire tout-à-la-fois le sujet de sa réflexion. Cependant il est souvent nécessaire qu'il en considère plusieurs ensemble. C'est ce qu'il fait avec le secours des signes qui, en les réunissant, les lui font envisager comme si elles n'étaient qu'une seule idée. »

3. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, IV, chap. I^{er}, § 6 : « Il est certain que nous réfléchissons souvent sur nos perceptions sans nous rappeler autre chose que leurs noms, ou les circonstances où nous les avons éprouvées. Ce n'est même que par la liaison qu'elles ont avec ces signes, que l'imagination peut les réveiller à notre gré. »

4. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, II, chap. V, § 49 : « Si, en réfléchissant sur les faibles commencements de ces opérations, on ne voit pas, d'une manière assez sensible, l'influence réciproque des unes sur les autres, on n'a qu'à appliquer ce que je viens de dire, à ces opérations considérées dans le point de perfection où nous les possédons. Combien, par exemple, n'a-t-il pas fallu de réflexions pour former les langues, et de quels secours ces langues ne sont-elles pas à la réflexion ! ». Plus loin, I, II, chap. XI, §. 107. « Le principal avantage qui résulte de la manière dont j'ai envisagé les opérations de l'âme, c'est qu'on voit évidemment comment le bon sens, l'esprit, la raison et leurs contraires naissent également

Condillac reprend un certain nombre des principes empiristes de son prédécesseur, mais ses conceptions de la pensée et du langage sont génétiques et donc liées l'une à l'autre¹. La différence entre les deux approches est bien résumée par Pierre Morère : « Locke étudie l'entendement humain dans ses manifestations immédiatement observables, et il se situe ainsi sur un plan synchronique. Il aborde les signes dans le langage en tant qu'instruments véhiculaires d'idées. Cependant, il ne s'interroge guère sur leur origine et sur les mécanismes successifs qui ont conduit le langage à son stade d'élaboration actuel. L'empirisme de Locke est horizontal, pour ne pas dire prudent. Il se méfie des hypothèses et des conjectures. Il en va tout différemment de Condillac qui imagine les étapes diverses au cours desquelles les signes se sont élaborés de façon de plus en plus complexe pour constituer le langage². »

Condillac fait ainsi jouer à nouveau à la spéculation théorique un rôle qu'elle semblait avoir définitivement perdu : dans la deuxième partie de son ouvrage, il propose une réflexion sur « l'origine et les progrès du langage » qui a fort peu de bases empiriques. Le langage articulé serait une caractéristique humaine qui aurait mis beaucoup de temps à se manifester et à s'élaborer au cours de l'histoire des hommes. À l'origine, il n'y avait, semble-t-il, dans leur esprit que des perceptions confuses et les passions que celles-ci provoquaient ; les premiers signes se limitaient donc à quelques cris et à une gestuelle élémentaire que Condillac appelle « langage d'action » et qui « ne consistait vraisemblablement qu'en contorsions et agitations violentes »³. Quelques-uns de ces gestes et de ces sons auraient alors

d'un même principe, qui est la liaison des idées les unes avec les autres ; que, remontant encore plus haut, on voit que cette liaison est produite par l'usage des signes. »

1. La différence des approches se lit dans les titres choisis par chacun. Alors que Locke compose un *Essai sur l'entendement humain*, Condillac écrit un *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

2. P. Morère, « Signes et langage chez Locke et Condillac », *Le continent européen et le monde anglo-américain aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Société d'études anglo-américaines des 17^e et 18^e siècles, Paris, 1986, p. 22.

3. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. I^{er}, § 5 : « On voit comment les cris des passions contribuèrent au développement des opérations de l'âme, en occasionnant naturellement le langage d'action : langage qui, dans ses

commencé à se stabiliser du fait qu'ils étaient repris par plusieurs individus en des circonstances identiques¹. Puis, de ce mélange de cris et de gestes en partie stabilisés, les hommes auraient extrait des sons, qui leur auraient servi à désigner non plus seulement des « sentiments qu'ils avaient éprouvés » mais des « choses »². Les noms des objets les plus communs seraient venus d'abord, puis les noms des éléments composant ces objets³, puis les noms de leurs qualités sensibles, c'est-à-dire les adjectifs et les adverbes⁴, enfin, les « subs-

commencements, pour être proportionné au peu d'intelligence de ce couple, ne consistait vraisemblablement qu'en contorsions et en agitations violentes. »

1. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. I^{er}, § 3 : « Cependant les mêmes circonstances ne purent se répéter souvent, qu'ils ne s'accoutumassent enfin à attacher aux cris des passions et aux différentes actions du corps, des perceptions qui y étaient exprimées d'une manière si sensible. Plus ils se familiarisèrent ces signes, plus ils furent en état de se les rappeler à leur gré. » Plus loin, II, I, chap. IX, § 80 : « Pour comprendre comment les hommes convinrent entre eux du sens des premiers mots qu'ils voulurent mettre en usage, il suffit d'observer qu'ils les prononçaient dans des circonstances où chacun était obligé de les rapporter aux mêmes perceptions. Par là ils en fixaient la signification avec plus d'exactitude, selon que les circonstances, en se répétant plus souvent, accoutumaient davantage l'esprit à lier les mêmes idées avec les mêmes signes. Le langage d'action levait les ambiguïtés et les équivoques qui, dans les commencements, devaient être fréquentes. »

2. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. I^{er}, § 6 : « Cependant ces hommes ayant acquis l'habitude de lier quelques idées à des signes arbitraires, les cris naturels leur servirent de modèle pour se faire un nouveau langage. Ils articulèrent de nouveaux sons, et en les répétant plusieurs fois, et les accompagnant de quelque geste qui indiquait les objets qu'ils voulaient faire remarquer, ils s'accoutumèrent à donner des noms aux choses. »

3. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. IX, § 82 : « La langue fut longtemps sans avoir d'autres mots que les noms qu'on avait donnés aux objets sensibles, tels que ceux d'*arbre*, *fruit*, *eau*, *feu*, et autres dont on avait plus souvent occasion de parler. Les notions complexes des substances étant connues les premières, puisqu'elles viennent immédiatement des sens, devaient être les premières à avoir des noms. À mesure qu'on fut capable de les analyser, en réfléchissant sur les différentes perceptions qu'elles renferment, on imagina des signes pour des idées plus simples. Quand on eut, par exemple, celui d'*arbre*, on fit ceux de *tronc*, *branche*, *feuille*, *verdure*, etc. »

4. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. IX, § 82 : « On distingua ensuite, mais peu-à-peu, les différentes qualités sensibles des objets ; on remarqua les circonstances où ils pouvaient se trouver, et l'on fit des mots pour

tantifs abstraits », les derniers apparus, qui tous dérivent « de quelque adjectif ou de quelque verbe »¹. Ainsi le langage et la pensée articulés seraient les résultats d'une longue évolution qui aurait commencé dans l'animalité des sensations, le langage d'action et l'indistinction mentale.

Au total, Condillac élabore spéculativement une anthropologie qui reprend sans le savoir des points déjà envisagés par Leibniz – les *Nouveaux essais* ne seront publiés qu'en 1765 – et qui trouvera sa pleine réalisation dans le dernier quart du XVIII^e siècle chez les penseurs allemands du langage, tout particulièrement chez Humboldt. Pour Condillac, il n'y a, au niveau biologique, aucune différence entre l'homme et l'animal ; l'homme ne se distingue de celui-ci qu'en tant que son évolution l'a doté du langage ; et c'est parce qu'il est désormais doté du langage qu'il peut penser. Puisqu'il le considère comme un simple instrument de communication, Locke ne peut lui attribuer un tel rôle : pour lui, l'homme est avant tout un « animal rationnel » ; il pense en son for intérieur et c'est parce qu'il pense qu'il fabrique le langage. Pour Condillac, au contraire, les animaux, étant dépourvus de « signes d'institution », ne pensent pas²,

exprimer toutes ces choses : ce furent les adjectifs et les adverbes ; mais on trouva de grandes difficultés à donner des noms aux opérations de l'âme, parce qu'on est naturellement peu propre à réfléchir sur soi-même. »

1. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. IX, § 93 : « En parlant des noms donnés aux qualités des choses, je n'ai encore fait mention que des adjectifs : c'est que les substantifs abstraits n'ont pu être connus que longtemps après. Lorsque les hommes commencèrent à remarquer les différentes qualités des objets, ils ne les virent pas toutes seules ; mais ils les aperçurent comme quelque chose dont un sujet était revêtu. Les noms qu'ils leur donnèrent, durent, par conséquent, emporter quelque idée de ce sujet : tels sont les mots *grand*, *vigilant*, etc. Dans la suite, on repassa sur les notions qu'on s'était faites, et l'on fut obligé de les décomposer, afin de pouvoir exprimer plus commodément de nouvelles pensées : c'est alors qu'on distingua les qualités de leur sujet, et qu'on fit les substantifs abstraits de *grandeur*, *vigilance*, etc. Si nous pouvions remonter à tous les noms primitifs, nous reconnâtrions qu'il n'y a point de substantif abstrait qui ne dérive de quelque adjectif ou de quelque verbe. »

2. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, IV, chap. II, § 25, n. 36 : « Si ce philosophe [Locke] avait vu qu'on ne peut réfléchir qu'autant qu'on a l'usage des signes d'institution ; il aurait reconnu que les bêtes sont absolument incapables de raisonnement. »

de même que les sourds et muets, à moins que les circonstances ne leur permettent d'en apprendre un certain nombre¹. C'est au contraire le langage qui, en tant que convention commune – et dont les aspects corporels, répétons-le, sont déterminants –, permet à l'homme de déployer ses potentialités intellectuelles, de penser et donc de devenir pleinement humain².

On mesure ce qu'a d'aventureux ce genre de reconstruction. Mais il faut, tout d'abord, noter que Condillac ne s'en cache pas et fait valoir que ce recours à la spéculation est en fait exigé par la stratégie empiriste elle-même, dont ces fictions ne font que mettre au jour les présupposés implicites. Il propose, par une sorte d'analyse régressive, une genèse jointe du langage et de la pensée que Locke ne pouvait pas exprimer mais qui était en quelque sorte impliquée par le rôle nouveau qu'il faisait jouer aux signes³. Par ailleurs, on ne peut que constater *a posteriori* que « l'empirisme prudent » pratiqué par son prédécesseur est certainement l'une des raisons qui l'ont empêché de se départir des derniers restes d'une conception substantialiste de la pensée, alors que « l'empirisme aventureux » de Condillac lui a permis de poser les bases du grand mouvement sémiotique, qui révolutionnera l'*épistémologie*, la *théorie du langage* et la *poétique*, enfin l'*anthropologie* du XVIII^e siècle, et débouchera, en France, sur Diderot puis sur les Idéologues, et en Allemagne, comme nous le verrons plus

1. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, IV, chap. II, § 13 : « À Chartres, un jeune homme de vingt-trois à vingt-quatre ans, fils d'un artisan, sourd et muet de naissance, commença tout-à-coup à parler, au grand étonnement de toute la ville. On sut de lui que, trois ou quatre mois auparavant, il avait entendu le son des cloches, et avait été extrêmement surpris de cette sensation nouvelle et inconnue. »

2. *Essai sur l'origine des connaissances humaine*, I, IV, chap. II, § 25 : « Puisque les hommes ne peuvent se faire des signes, qu'autant qu'ils vivent ensemble, c'est une conséquence que le fonds de leurs idées, quand leur esprit commence à se former, est uniquement dans leur commerce réciproque. »

3. *Essai sur l'origine des connaissances humaine*, II, I, chap. XV, § 163 : « Peut-être prendra-t-on toute cette histoire pour un roman, mais on ne peut du moins lui refuser la vraisemblance. J'ai peine à croire que la méthode que j'ai suivie m'ait souvent fait tomber dans l'erreur : car j'ai eu pour objet de ne rien avancer que sur la supposition, qu'un langage a toujours été imaginé sur le modèle de celui qui l'a immédiatement précédé. »

bas, sur les poétiques du rythme de Moritz, Goethe, Schiller, Schlegel et Hölderlin, ainsi que sur les théories du langage de Hamann, Herder et Humboldt. En ce sens, Condillac est certainement, avec Spinoza, Leibniz et Locke, l'un des principaux précurseurs de la rythmologie des Lumières.

Les rythmes de la signifiante

Du point de vue *épistémologique*, son « empirisme spéculatif » donne, tout d'abord, à Condillac la possibilité de se départir de la méfiance traditionnelle à l'égard du langage encore éprouvée par Locke. Bien sûr, il conserve l'attitude critique héritée de Bacon à l'égard des imprécisions de terme ou de la réification des noms¹, mais il place désormais le langage sous un jour beaucoup plus lumineux. Alors que Locke voyait le langage comme un *outil très imparfait* de la pensée, Condillac, de manière plus résolue que Spinoza et même Leibniz, est amené à faire de lui un *auxiliaire indispensable* de celle-ci.

Cette fonction positive donnée au langage apparaît dès ses premières analyses où il décroche des *idées* les processus de généralisation et les attribue aux *mots*. Alors que pour Locke les idées abstraites jouent le rôle de médiatrices entre les choses et les noms, pour Condillac, ce sont les mots qui sont les intermédiaires entre les idées et les choses. Pour le premier, le monde extérieur se présentant à nous sous la forme d'objets déjà individualisés, il nous faut procéder tout d'abord à leur regroupement conceptuel avant de leur donner des noms. Pour le second, – ici le plan historique et le plan psychique valent l'un pour l'autre – la première appréhension de la réalité extérieure se fit chez les hommes des origines, et se fait de même aujourd'hui pour chaque individu, de manière globale : loin d'être confrontés à des objets déjà individualisés, les premiers hommes perçurent, et nous percevons de même aujourd'hui, en premier lieu un fourmillement de sensations. Avec l'apparition des mots s'est enclenchée dans l'esprit humain, et s'enclenche dans chacun d'entre

1. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, IV, chap. II, § 26 : « Il s'offre cependant une difficulté : c'est que si notre esprit ne fixe ses idées que par des signes, nos raisonnements courent le risque de ne rouler souvent que sur des mots ; ce qui doit nous jeter dans bien des erreurs. »

nous, l'individualisation des objets, qui ont pu et peuvent être ainsi découpés dans la multitude des sensations. Ce n'est que dans un troisième temps de l'histoire humaine qu'intervint, et désormais intervient chez chaque individu, la généralité du concept¹. Autrement dit, Condillac fait tourner le triangle sémiotique (chose/signe/idée) d'un cran et, au lieu de le faire reposer sur une base idéale, l'installe résolument sur sa base langagière.

La valeur nouvelle accordée au langage apparaît également dans l'analyse de l'action de l'esprit sur les idées complexes ainsi formées – la même chose valant bien sûr pour les idées simples. Les signes sont indispensables aussi bien à leur « réveil » par l'imagination, qu'à leur « rappel » par la mémoire et qu'à leur « reconnaissance » par la réminiscence². Dans la mesure où Condillac définit l'imagination, au moins dans un premier temps, dans le sillage de sa conception traditionnelle, comme simple faculté de représentation imagée d'un objet absent³, son exercice passe nécessairement par les signes. La mémoire, quant à elle, est entièrement dépendante des « signes de nos idées », c'est-à-dire des mots ; sans eux elle n'existerait pas⁴ ; et

1. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. X, § 102 : « On ne s'éleva aux notions les plus abstraites que par degrés, et on n'eut que fort tard les termes d'*essence*, de *substance* et d'*être*. ».

2. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, II, chap. IV, § 25 : « Il y a entre l'imagination, la mémoire et la réminiscence un progrès qui est la seule chose qui les distingue. La première réveille les perceptions mêmes ; la seconde n'en rappelle que les signes ou les circonstances, et la dernière fait reconnaître celles qu'on a déjà eues. Sur quoi il faut remarquer que la même opération, que j'appelle mémoire par rapport aux perceptions dont elle ne retrace que les signes ou les circonstances, est imagination par rapport aux signes ou aux circonstances qu'elle réveille, puisque ces signes et ces circonstances sont des perceptions. »

3. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, II, chap. II, § 17 : « Elle [l'imagination] a lieu quand une perception, par la seule force de la liaison que l'attention a mise entre elle et un objet, se retrace à la vue de cet objet. Quelquefois, par exemple, c'est assez d'entendre le nom d'une chose, pour se la représenter comme si on l'avait sous les yeux. » L'exemple donné ici n'est pas très cohérent : il y s'agit d'entendre et non de voir. Mais il montre clairement ce que Condillac a à l'esprit : l'imagination est une faculté de production d'images qui tiennent lieu des objets absents.

4. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, II, chap. IV, § 39 : « La mémoire, comme nous l'avons vu, ne consiste que dans le pouvoir de nous rappeler les signes de nos idées, ou les circonstances qui les ont accompagnées. [...] Or un

du reste, privés de langage, les animaux n'en ont pas¹. La réminiscence, enfin, en tant que faculté de reconnaître les perceptions que l'on a déjà eues², peut se produire à la seule vue d'un objet, mais elle demande, elle aussi, l'appui des signes³. La capacité que donnent les signes de se représenter les objets déjà perçus mais absents, de les rappeler en mémoire et de les reconnaître comme ayant-déjà-été-perçus, permet finalement de libérer l'imagination de sa seule fonction imageante et de la disposer pour un nouvel usage : l'association et la combinaison d'idée⁴. Cette nouvelle disposition permet à l'esprit de se libérer de sa soumission aux sensations qui l'assaillent et donc, usant du pouvoir des signes de les représenter, de commencer à « réfléchir » à leur propos⁵. On comprend dès lors pourquoi la

homme qui n'a que des signes accidentels et des signes naturels, n'en a point qui soient à ses ordres. Ses besoins ne peuvent donc occasionner que l'exercice de son imagination. Ainsi il doit être sans mémoire. » Plus loin, § 46 : « Mais aussitôt qu'un homme commence à attacher des idées à des signes qu'il a lui-même choisis, on voit se former en lui la mémoire. »

1. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, II, chap. IV, § 40. « De là on peut conclure que les bêtes n'ont point de mémoire, et qu'elles n'ont qu'une imagination dont elles ne sont point maîtresses de disposer. Elles ne se représentent une chose absente qu'autant que, dans leur cerveau, l'image en est étroitement liée à un objet présent.

2. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, II, chap. I, § 15.

3. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, II, chap. IV, § 37 : « Cela n'arrivera qu'autant que quelque cause étrangère lui mettra ces objets sous les yeux. Quand il est absent, l'homme que je suppose [un homme qui n'ait l'usage d'aucun signe arbitraire] n'a point de moyens pour se rappeler de lui-même, puisqu'il n'a à sa disposition aucune des choses qui y pourraient être liées »

4. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, II, chap. IV, §. 46 : « Celle-ci [la mémoire] acquise, il commence à disposer par lui-même de son imagination et à lui donner un nouvel exercice ; car, par le secours des signes qu'il peut rappeler à son gré, il réveille, ou du moins il peut réveiller souvent les idées qui y sont liées. Dans la suite, il acquerra d'autant plus d'empire sur son imagination, qu'il inventera davantage de signes, parce qu'il se procurera un plus grand nombre de moyens pour l'exercer. »

5. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, II, chap. V, §. 47 : « Aussitôt que la mémoire est formée, et que l'exercice de l'imagination est à notre pouvoir, les signes que celle-là rappelle, et les idées que celle-ci réveille, commencent à retirer l'âme de la dépendance où elle était de tous les objets qui agissaient sur elle. Maîtresse de se rappeler les choses qu'elle a vues, elle y peut porter son attention, et

pensée ne peut être correctement menée par l'esprit que si ces différentes fonctions sémiotiques collaborent de manière harmonieuse¹.

La nouvelle place attribuée au langage apparaît enfin lorsque, à l'autre bout de son parcours, Condillac s'interroge pour savoir s'il ne faudrait pas accorder à celui-ci une certaine influence sur la connaissance, qui dépasserait le simple fait de favoriser la mémoire, l'imagination et la réflexion, et impliquerait de déterminer les contenus de pensée eux-mêmes. Chaque langue possède en effet son « génie » propre qui est lui-même soumis au « génie » du peuple qui la parle². Ce génie s'exprime en premier lieu à travers le corps, qui est plus ou moins actif lors de l'élocution³ ; mais il se traduit également au niveau de la pensée : dans chaque langue, le regroupement des idées simples, qui est au fondement des idées complexes, se fait suivant des objectifs différents et les idées en question comportent ainsi des connotations différentes⁴. Autrement dit, l'arbitraire du signe, qui

la détourner de celles qu'elle voit. » Plus loin, « §. 48 : « Cette manière d'appliquer de nous-mêmes notre attention tout-à-tour à divers objets, ou aux différentes parties d'un seul, c'est ce qu'on appelé *réfléchir*. Ainsi on voit sensiblement comment la réflexion naît de l'imagination et de la mémoire. »

1. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, II, chap. III, §. 34. « Le pouvoir de lier nos idées a ses inconvénients, comme ses avantages. Pour les faire apercevoir sensiblement, je suppose deux hommes ; l'un, chez qui les idées n'ont jamais pu se lier ; l'autre, chez qui elles se lient avec tant de facilité et tant de force, qu'il n'est plus le maître de les séparer. Le premier serait sans imagination et sans mémoire, et n'aurait, par conséquent, l'exercice d'aucune des opérations que celles-ci doivent produire. Il serait absolument incapable de réflexion ; ce serait un imbécile. Le second aurait trop de mémoire et trop d'imagination, et cet excès produirait presque le même effet qu'une entière privation de l'une et de l'autre. Il aurait à peine l'exercice de sa réflexion, ce serait un fou. »

2. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. XV, § 143 : « Ainsi que le gouvernement influe sur le caractère des peuples, le caractère des peuples influe sur celui des langues. [...] Tout confirme donc que chaque langue exprime le caractère du peuple qui la parle. »

3. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. I^{er}, § 9 : « Chez les Italiens, parce qu'ils ont une gesticulation plus vive et plus variée, elle est pantomime. Chez nous, au contraire, elle est plus grave et plus simple. Si c'est là un avantage, il me paraît être cause que le langage de cette danse en est moins riche et moins étendu. »

4. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. XV, § 143 : « Il est naturel que les hommes, toujours pressés par des besoins et agités par quelque

nous l'avons vu signifie pour Condillac comme pour Locke non seulement un choix humain des signifiants mais aussi du contenu des signifiés, implique que ces choix, en particulier le second, soient déterminés collectivement par les locuteurs d'une langue¹, sans qu'aucun d'entre eux ne puisse les transformer à lui seul².

Cette conclusion permet à Condillac de prendre une position tout à fait remarquable concernant le « génie » particulier à la langue française et, conséquemment, la fameuse « querelle des inversions »³. Meschonnic résume le point de vue qui s'est petit à petit imposé, au moins en France, au cours des XVI^e et XVII^e siècles :

passion, ne parlent pas des choses sans faire connaître l'intérêt qu'ils y prennent. Il faut qu'ils attachent insensiblement aux mots des idées accessoires qui marquent la manière dont ils sont affectés, et les jugements qu'ils portent. » Plus loin, § 144 : « Dans le latin, par exemple, les termes d'agriculture emportent des idées de noblesse qu'ils n'ont point dans notre langue : la raison en est bien sensible. Quand les Romains jetèrent les fondements de leur empire, ils ne connaissaient encore que les arts les plus nécessaires. Ils les estimèrent d'autant plus, qu'il était également essentiel à chaque membre de la république de s'en occuper ; et l'on s'accoutuma de bonne heure à regarder du même œil l'agriculture et le général qui la cultivait. Par là les termes de cet art s'approprièrent les idées accessoires qui les ont anoblis. Ils les conservèrent encore quand la République romaine donnait dans le plus grand luxe. »

1. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. XV, § 160 : « Les signes sont arbitraires la première fois qu'on les emploie : c'est peut-être ce qui a fait croire qu'ils ne sauraient avoir de caractère ; mais je demande s'il n'est pas naturel à chaque nation de combiner ses idées selon le génie qui lui est propre, et de joindre à un certain fonds d'idées principales différentes idées accessoires, selon qu'elle est différemment affectée. Or ces combinaisons, autorisées par un long usage, sont proprement ce qui constitue le génie d'une langue. »

2. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. XV, § 160 : « Il n'est point au pouvoir d'un homme de changer entièrement ce caractère. Aussitôt qu'on s'en écarte, on parle un langage étranger et on cesse d'être entendu. C'est au temps à amener des changements aussi considérables, en plaçant tout un peuple dans des circonstances qui l'engagent à envisager les choses tout autrement qu'il ne faisait. »

3. Pour une présentation des positions complexes des « grammairiens-philosophes » aux XVII^e et XVIII^e siècles, quant à « l'ordre des mots dans le discours » et à la question de « l'inversion », voir U. Ricken, *Grammaire et philosophie au siècle des Lumières. Controverses sur l'ordre naturel et la clarté du français*, Villeneuve-d'Ascq, PUL, 1978. D'une manière plus générale, sur le rapport entre signifiant et signifié, voir G. Genette, *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Paris, Seuil, 1976.

« L'ordonnateur du génie de la langue française est le principe supposé que l'ordre des mots dans la phrase est l'ordre sujet-verbe-complément ; que cet ordre caractérise le français à la différence des autres langues ; qu'il est le seul ordre logique, celui de la raison naturelle.¹ » Grâce à ses travaux et plus anciennement à ceux de Genette et de Ricken, l'histoire de cette doctrine est assez bien connue ; j'y puise quelques épisodes significatifs. En 1671, dans ses *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, Bouhours affirme ainsi que « la langue française est peut-être la seule qui suive exactement l'ordre naturel, et qui exprime les pensées en la manière qu'elles naissent dans l'esprit » alors que les Grecs et les Latins « renversent l'ordre dans lequel nous imaginons les choses ». En 1683, Charpentier expose, dans son ouvrage *De l'excellence de la langue française*, la théorie de l'ordre naturel dans un chapitre intitulé : « Que la construction directe comme est celle de la langue française est incomparablement plus estimable que la construction renversée de la langue latine. Et que les Grecs et les Latins mêmes ont jugé de la sorte. » Au cours du XVIII^e siècle, cette théorie sera sérieusement remise en question, mais, à la toute fin du siècle, Rivarol la reprendra de nouveau, avec le succès que l'on sait : « Ce qui distingue notre langue des langues anciennes et modernes, c'est l'ordre et la construction de la phrase. Cet ordre doit toujours être direct et nécessairement clair. Le français nomme d'abord le sujet du discours, ensuite le verbe qui est l'action, et enfin l'objet de cette action : voilà la logique naturelle à tous les hommes ; voilà ce qui constitue le sens commun. » Ce génie rationnel, cette droiture et cette clarté distingueront bien entendu le français non seulement du latin et du grec, mais de toutes les autres langues de la terre, dominées, elles, par la logique des sensations, la courbe, la confusion².

1. H. Meschonnic, *De la langue française. Essai sur une clarté obscure*, Paris, Hachette, 1997, p. 161.

2. A. C. de Rivarol, *Discours sur l'universalité de la langue française*, Paris, 1797, éd. 1827 : « Or, cet ordre si favorable, si nécessaire au raisonnement, est presque toujours contraire aux sensations, qui nomment le premier l'objet qui frappe le premier : c'est pourquoi tous les peuples, abandonnant l'ordre direct, ont eu recours aux tournures plus ou moins hardies, selon que leurs sensations ou l'harmonie des mots l'exigeaient ; et l'inversion a prévalu sur la terre, parce que l'homme

Condillac est l'un des premiers à s'opposer à ce mythe et il le fait très clairement au nom de l'arbitraire du signe, dont cette quelle lui permet d'augmenter à nouveau l'extension. L'idée qu'il existerait un ordre naturel du discours et que le français le respecterait mieux que le latin et le grec est « un préjugé ». Chaque langue possède sa propre « nature » et produit sur ses locuteurs la même impression de « naturel » : « Ce qu'on appelle ici naturel, varie nécessairement selon le génie des langues.¹ » De quelque manière que l'on prenne le problème, fait-il remarquer, on arrive toujours à la même conclusion. Du côté des opérations de l'esprit, soit elles sont simultanées et « il n'y a point d'ordre entre elles », soit elles « s'y réveillent successivement » et leur ordre « peut varier ». Du côté des idées, c'est-à-dire pour Condillac tout aussi bien des mots, « l'erreur ne sera pas moins sensible » car le latin, par exemple, autorise les deux constructions opposées : la « directe » et l'« inversée »². Au-

est plus impérieusement gouverné par les passions que par la raison. Le Français, par un privilège unique, est seul resté fidèle à l'ordre direct, comme s'il était tout raison. [...] C'est de-là que résulte cette admirable clarté, base éternelle de notre langue. CE QUI N'EST PAS CLAIR N'EST PAS FRANÇAIS ; ce qui n'est pas clair est encore anglais, italien, grec ou latin. Pour apprendre les langues à inversions, il suffit de connaître les mots et leurs régimes ; pour apprendre la langue française, il faut encore retenir l'arrangement des mots. On dirait que c'est d'une géométrie tout élémentaire, de la simple ligne droite que s'est formée la langue française ; et que ce sont les courbes et leurs variétés infinies qui ont présidé aux langues grecques et latines. »

1. *Essai sur l'origine des connaissances humaine*, II, I, chap. XII, § 117 : « Nous nous flattons que le français a, sur les langues anciennes, l'avantage d'arranger les mots dans le discours, comme les idées s'arrangent d'elles-mêmes dans l'esprit ; parce que nous nous imaginons que l'ordre le plus naturel demande qu'on fasse connaître le sujet dont on parle, avant d'indiquer ce qu'on en affirme ; c'est-à-dire, que le verbe soit précédé de son nominatif et suivi de son régime. Cependant nous avons vu que, dans l'origine des langues, la construction la plus naturelle exigeait un ordre tout différent. Ce qu'on appelle ici naturel, varie nécessairement selon le génie des langues [...] Sur quoi serait fondée l'opinion de ceux qui prétendent que, dans cette proposition, *Alexandre a vaincu Darius*, la construction française serait seule naturelle ? Qu'ils considèrent la chose du côté des opérations de l'âme, ou du côté des idées, ils reconnaîtront qu'ils sont dans un préjugé. »

2. *Essai sur l'origine des connaissances humaine*, II, I, chap. XII, § 117 : « En la prenant du côté des opérations de l'âme, on peut supposer que les trois idées qui

trement dit, la notion d'inversion n'a aucun sens, parce que la question est mal posée et que les signes sont totalement arbitraires, non seulement dans leurs rapports aux sons et aux référents mais aussi dans leurs rapports entre eux, c'est-à-dire dans leur organisation syntaxique.

Ainsi toute la dynamique qui mène des sensations aux idées puis à leur mise en relation est-elle indissociable des signes du langage. Aucune des multiples étapes qui permettent de produire des idées et de les manipuler ne se produit en dehors ou avant leur usage. Condillac ne considère plus le langage comme un médium mais comme le milieu même, le flux vivifiant, au sein duquel émerge et se développe la pensée.

Le second intérêt de la genèse spéculative proposée par Condillac concerne *la poétique* et *l'anthropologie*. Elle met au jour des aspects du langage – et donc de la pensée –, qui échappaient entièrement à ses prédécesseurs : les expressions du visage et les gestes qui accompagnent l'élocution, la prosodie et le rythme du discours, d'une manière générale ce que le langage doit au corps. Il nous faut ici insister sur la nouveauté et la pertinence de ces analyses, trop souvent balayées au nom d'un empirisme à courte vue, notamment au regard des discussions engagées au siècle précédent par Spinoza, Leibniz et Locke, dont nous avons plus haut l'essentiel, mais aussi à celle que Diderot déploiera bientôt.

Avant de disposer d'un langage sonore articulé, les premiers hommes auraient pendant très longtemps utilisé un langage associant

forment cette proposition [*Alexandre a vaincu Darius*], se réveillent tout-à-la-fois dans l'esprit de celui qui parle, ou qu'elles s'y réveillent successivement. Dans le premier cas, il n'y a point d'ordre entre elles ; dans le second, il peut varier, parce qu'il est tout aussi naturel que les idées d'*Alexandre* et de *vaincre* se retracent à l'occasion de celle de *Darius*, comme il est naturel que celle de *Darius*, se retrace à l'occasion des deux autres. L'erreur ne sera pas moins sensible, quand on envisagera la chose du côté des idées ; car la subordination qui est entre elles, autorise également les deux constructions latines : *Alexander vicit Darium, Darium vicit Alexander*. [...] pour ne point choquer l'arrangement naturel des idées, il suffit de se conformer à la plus grande liaison qui est entre elles. Or, c'est ce qui se rencontre également dans les deux constructions latines : *Alexander vicit Darium, Darium vicit Alexander*. Elles sont donc aussi naturelles l'une que l'autre. »

les sons et les gestes¹. Cette gestuelle constituait une espèce de danse², qui est à l'origine de ce que nous appelons aujourd'hui « danse » mais dont des restes subsistent parallèlement dans l'exercice de la parole³. Chez les Anciens, le langage prit des caractéristiques à la fois prosodiques et rythmiques⁴, tout en conservant certains traits du langage gestuel qui l'avait précédé⁵. Les organes in-

1. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. I^{er}, § 8-9 : « À mesure que le langage des sons articulés devint plus abondant, il fut plus propre à exercer de bonne heure l'organe de la voix, et à lui conserver sa première flexibilité. Il parut alors aussi commode que le langage d'action : on se servit également de l'un et de l'autre : enfin, l'usage des sons articulés devint si facile, qu'il prévalut. Il y a donc eu un temps où la conversation était soutenue par un discours entremêlé de mots et d'actions. »

2. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. I^{er}, § 9 : « Son expression avait même quelque chose de fort et de grand, dont les langues, encore stériles, ne pouvaient approcher. Les anciens appelaient ce langage du nom de *danse* : voilà pourquoi il est dit que David dansait devant l'arche. »

3. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. I^{er}, § 9 : « Les hommes, en perfectionnant leur goût, donnèrent à cette *danse* plus de variété, plus de grâce et plus d'expression. Non seulement on assujettit à des règles les mouvements des bras, et les attitudes du corps, mais encore on traça les pas que les pieds devaient former. Par là la danse se divisa naturellement en deux arts qui lui furent subordonnés ; l'un, qu'on me permette une expression conforme au langage de l'antiquité, fut *la danse des gestes* ; il fut conservé pour concourir à communiquer les pensées des hommes ; l'autre fut principalement *la danse des pas* ; on s'en servit pour exprimer certaines situations de l'âme, et particulièrement la joie : on l'employa dans les occasions de réjouissance, et son principal objet fut le plaisir. »

4. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. II, § 26 : « Comme les inflexions par des intervalles sensibles avaient amené l'usage d'une déclamation chantante, l'inégalité marquée des syllabes y ajouta une différence de temps et de mesure. La déclamation des anciens eut donc les deux choses qui caractérisent le chant, je veux dire, la modulation et le mouvement. Le mouvement est l'âme de la musique : aussi voyons-nous que les anciens le jugeaient absolument nécessaire à leur déclamation. Il y avait sur leurs théâtres un homme qui le marquait en frappant du pied, et le comédien était aussi astreint à la mesure, que le musicien et le danseur le sont aujourd'hui. [...] Tout confirme donc que la prononciation des anciens dans le discours familier approchait si fort du chant, que leur déclamation était un chant proprement dit. »

5. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. II, § 31 : « Si, comme je l'ai dit, il est naturel à la voix de varier ses inflexions, à proportion que les gestes le sont davantage, il est également naturel à des hommes, qui parlent une

ternes de la voix et de l'articulation commencèrent alors à être sollicités en même temps que les parties externes du corps, comme le visage ou les bras. Sans que la « danse des gestes » ne disparaisse, les intervalles sonores (grave/aigu) ainsi que la quantité (rapide/lent) devinrent essentiels à la transmission de la signification¹. Encore aujourd'hui, la prosodie et le rythme sont déterminants aussi bien pour produire que pour comprendre la signification² ; certains mots peuvent prendre des sens très différents suivant la manière dont ils sont prononcés³.

Le langage, qui pour Condillac, remarquons-le, est d'abord, d'une manière très moderne, parole, discours, avant d'être langue, n'est donc pas, comme le pense Locke, un produit de la pensée, mais procède directement de la puissance du corps⁴ dont il porte les marques dans sa gestuelle, sa prosodie et son rythme⁵. C'est pour-

langue dont la prononciation approche beaucoup du chant, d'avoir un geste plus varié : ces deux choses doivent aller ensemble. En effet, si nous remarquons dans la prosodie des Grecs et des Romains quelques restes du caractère du langage d'action, nous devons, à plus forte raison, en apercevoir dans les mouvements dont ils accompagnaient leurs discours. »

1. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. II, § 25 : « Les mêmes causes qui font varier la voix par des intervalles fort distincts, lui font nécessairement mettre de la différence entre le temps qu'elle emploie à articuler les sons. [...] Les sons, dans la naissance des langues, se succédaient donc, les uns avec une rapidité extrême, les autres avec une grande lenteur. »

2. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. II, § 13 : « Nous pouvons remarquer que les inflexions sont si nécessaires, que nous avons quelque peine à comprendre ce qu'on nous lit sur un même ton. Si c'est assez pour nous que la voix se varie légèrement, c'est que notre esprit est fort exercé par le grand nombre d'idées que nous avons acquises, et par l'habitude où nous sommes de les lier à des sons. »

3. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. II, § 13 : « Les cris naturels introduisent nécessairement l'usage des inflexions violentes, puisque différents sentiments ont pour signe le même son varié sur différents tons. *Ah*, par exemple, selon la manière dont il est prononcé, exprime l'admiration, la douleur, le plaisir, la tristesse, la joie, la crainte, le dégoût, et presque tous les sentiments de l'âme. »

4. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. IX : « Je n'ai pu interrompre ce que j'avais à dire sur l'art des gestes, la danse, la prosodie, la déclamation, la musique et la poésie : toutes ces choses tiennent trop ensemble et au langage d'action qui en est le principe. »

5. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. II, § 13 : « La Parole, en succédant au langage d'action, en conserva le caractère. Cette nouvelle manière de communiquer nos pensées, ne pouvait être imaginée que sur le modèle

quoi, il ne se réduit pas, comme le croient la plupart des philosophes – et ils sont malheureusement encore nombreux aujourd’hui dans ce cas –, à n’être qu’un support neutre de concepts et de propositions, éventuellement erronés. Toute théorie de la connaissance doit prendre en compte son origine corporelle et le mouvement de la *signifiante* – je prends le terme ici au sens de Meschonnic – qui en témoigne.

On comprend dès lors pourquoi Condillac prolonge sa théorie de la pensée et du langage par une poétique. Dans un geste qui semble aujourd’hui étrange à la plupart des spécialistes, qui y voient une divagation esthétisante surajoutée à un corps de doctrine tout à fait clair et respectable, il montre comment le langage puise dans ses origines corporelles non seulement ses composantes prosodiques et rythmiques mais aussi ses figures et ses images¹. Chanté, rythmé, gesticulé et intensément imagé, le langage des origines était en effet, selon lui, de nature profondément poétique² ; ce n’est que par la suite, d’abord chez les peuples « froids et flegmatiques » vivant dans les contrées septentrionales³, qu’il perdit ses accents et prit l’aspect prosaïque qui domine aujourd’hui⁴.

de la première. Ainsi, pour tenir la place des mouvements violents du corps, la voix s’éleva et s’abaissa par des intervalles fort sensibles. »

1. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*, II, I, chap. VIII, § 66 : « Si, dans l’origine des langues, la prosodie approcha du chant, le style, afin de copier les images sensibles du langage d’action, adopta toutes sortes de figures et de métaphores, et fut une vraie peinture. »

2. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*, II, I, chap. VIII, § 67 : « Le style, dans son origine, a été poétique, puisqu’il a commencé par peindre les idées avec les images les plus sensibles, et qu’il était d’ailleurs extrêmement mesuré. »

3. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*, II, I, chap. VIII, § 66 : « La précision du style fut connue beaucoup plus tôt chez les peuples du Nord. Par un effet de leur tempérament froid et flegmatique, ils abandonnèrent plus facilement tout ce qui se ressentait du langage d’action. Ailleurs les influences de cette manière de communiquer ses pensées, se conservèrent longtemps. »

4. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*, II, I, chap. VIII, § 67 : « Mais les langues, devenant plus abondantes, le langage d’action s’abolit peu-à-peu, la voix se varia moins, le goût pour les figures et les métaphores, par les raisons que j’en donnerai, diminua insensiblement, et le style se rapprocha de notre prose. »

Ce déterminisme climatique et cet évolutionnisme sommaire nous font aujourd'hui sourire. Mais nous oublions alors ce qui a été entrevu au passage : la nature intrinsèquement *poétique* du langage – et donc de la pensée –, qui n'est rien d'autre qu'une dérivée de sa nature *corporelle*, dont les poètes entretiennent de nos jours le souvenir¹. En dépit de certains traits qui l'attachent à son époque, Condillac constitue ainsi un chaînon extrêmement important dans le développement d'une théorie du rythme. Diderot va y trouver, d'une part, une présentation claire des principaux acquis de la réflexion lockéenne sur les rythmes des signes et de la signification ; de l'autre, des pistes de réflexion, certes souvent audacieuses mais toujours suggestives, sur les rythmes du langage et de la signifiante – même, si nous allons le voir, il va commencer par s'éloigner de Condillac.

1. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, chap. VIII, § 67 : « Cependant les auteurs adoptèrent le langage ancien, comme plus vif et plus propre à se graver dans la mémoire : unique moyen de faire passer pour lors leurs ouvrages à la postérité. On donna différentes formes à ce langage ; on imagina des règles pour en augmenter l'harmonie, et on en fit un art particulier. »

Rythmes des langues et rythmes d'avant le langage

Dans la *Lettre sur les sourds et muets* (1751), Diderot se place d'entrée de jeu dans le sillage de Condillac : il commence ostensiblement sa réflexion par une spéculation sur la genèse du langage articulé fondée sur le primat gnoséologique des sens – tout en sautant l'étape du « langage d'action », il y reviendra plus tard. Frappés, tout d'abord, par les objets sensibles, les hommes auraient commencé par nommer ceux-ci, en créant un certain nombre de substantifs et tous les adjectifs ; de ces premiers individus et de ces premières qualités, ils auraient ensuite extrait des traits généraux, qu'ils auraient nommés par de nouveaux substantifs¹ ; à quoi ils auraient finalement ajouté les modalités temporelles².

Or, de cette mise en place, Diderot tire une conclusion bien différente de celle de son prédécesseur. Comme lui, en bon sensualiste, il soutient que les universaux n'ont aucune réalité et doivent être

1. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 13 : « Pour bien traiter la matière des inversions, je crois qu'il est à propos d'examiner comment les langues se sont formées. Les objets sensibles ont les premiers frappé les sens, et ceux qui réunissaient plusieurs qualités sensibles à la fois ont été les premiers nommés ; ce sont les différents individus qui composent cet univers. On a ensuite distingué les qualités sensibles les unes des autres, on leur a donné des noms ; ce sont la plupart des adjectifs. Enfin, abstraction faite de ces qualités sensibles, on a trouvé ou cru trouver quelque chose de commun dans tous ces individus, comme l'impénétrabilité, l'étendue, la couleur, la figure, etc., et l'on a formé les noms métaphysiques et généraux, et presque tous les substantifs. »

2. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 23 : « Donc si j'avais raison de dire qu'à l'origine du langage, les hommes ont commencé par donner des noms aux principaux objets des sens, aux fruits, à l'eau, aux arbres, aux animaux, aux serpents, etc., aux passions, aux lieux, aux personnes, etc., aux qualités, aux quantités, aux temps, etc., je peux encore ajouter que les signes des temps ou des portions de la durée ont été les derniers inventés. J'ai pensé que pendant des siècles entiers, les hommes n'ont eu d'autres temps que le présent de l'indicatif ou de l'infinifitif que les circonstances déterminaient à être tantôt un futur, tantôt un parfait. »

considérés simplement comme des noms de classes d'objets. Mais, il affirme, dans le même mouvement, que l'inversion n'est pas le propre des langues comme le latin et le grec, mais bien plus sûrement celui du français¹. Autrement dit, s'il s'oppose, comme Condillac, au « préjugé » rationaliste selon lequel le français suivrait l'ordre naturel de la pensée, il ne conteste pas, comme celui-ci le fait, la *manière de poser le problème lui-même*. Il prend une position strictement – et simplement – inverse à celles de ses adversaires, proche au moins à cet égard de celle de l'Abbé Batteux, qui puise lui aussi chez Condillac et à qui est adressée la lettre².

Afin de mieux comprendre le sens de cette étrange entrée en matière, reprenons son raisonnement dans le détail. Avec l'apparition du langage articulé, les gains en termes de commodité de communication produits par le processus de généralisation auraient été si considérables qu'« on » aurait fini par croire que ce qu'« on » venait d'inventer pour répondre aux besoins existait réellement, que les qualités sensibles n'étaient que des accidents de substances qui leur préexistaient et « que l'adjectif était réellement subordonné au substantif, quoique le substantif ne soit proprement rien, et que *l'adjectif soit tout* »³. Bien que les dénominations des qualités sensibles soient apparues les

1. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 13-14 : « Si on examine cette question en elle-même, savoir si l'adjectif doit être placé devant ou après le substantif, on trouvera que nous [les Français] renversons souvent l'ordre naturel des idées. » Plus loin, IV, 31 : « Si on la compare [la phrase française] à l'ordre d'invention des mots, au langage des gestes auxquels le langage oratoire a été substitué par degrés, il paraît que nous renversons, et que de tous les peuples de la terre il n'y en a point qui est autant d'aversion que nous. »

2. Celui-ci a fait paraître en 1746 *Les Beaux-Arts réduits à un même principe*, devenu en 1747-48 *Cours de belles-lettres* en trois volumes et incluant alors au tome II des *Lettres sur la phrase française comparée à la phrase latine*. Sur des bases sensualistes proches de Condillac, il y soutient un point de vue contraire au point de vue rationaliste et affirme qu'il n'y a pas d'ordre naturel des mots en français, mais partout des inversions, et que l'ordre du latin, en revanche, est parfaitement conforme à la nature. J'y reviens plus bas.

3. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 13 : « Peu à peu on s'est accoutumé à croire que ces noms représentaient des êtres réels : on a regardé les qualités sensibles comme de simples accidents ; et l'on s'est imaginé que l'adjectif était réellement subordonné au substantif, quoique le substantif ne soit proprement rien, et que *l'adjectif soit tout*. »

premières et que la notion de substance ne soit elle-même qu'une simple construction langagière, en quelque sorte un être purement imaginaire, « les hommes » auraient accordé à celle-ci le premier rang sur le plan ontologique comme sur le plan discursif et aux qualités le second. La sophistication croissante du langage serait donc responsable d'une « inversion » de « l'ordre naturel » de notre « rapport sensible » au monde¹.

Cette inversion concernerait, il est vrai, certaines langues plus que d'autres. Du fait de son histoire, du rôle qu'y ont joué les philosophes² et plus particulièrement les philosophes scolastiques³, le français aurait amplifié d'une manière extraordinaire cette dérive propre à toute l'espèce humaine. En adoptant comme norme dominante la succession sujet-verbe-complément, c'est-à-dire en plaçant en premier la substance et en dernier les qualités, il se serait tout

1. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 13 : « Qu'on vous demande ce que c'est qu'un corps, vous répondrez que c'est *une substance étendue, impénétrable, figuré, colorée et mobile*. Mais ôtez de cette définition tous les adjectifs, que restera-t-il pour cet être imaginaire que vous appelez *substance* ? Si on voulait ranger dans la même définition les termes suivant l'ordre naturel, on dirait, *colorée, figuré, étendu, impénétrable, mobile, substance*. C'est dans cet ordre que les différentes qualités des portions de la matière affecteraient, ce me semble, un homme qui verrait un corps pour la première fois. L'œil serait frappé d'abord de la figure, de la couleur et de l'étendue ; le toucher s'approchant ensuite du corps, en découvrirait l'impénétrabilité ; et la vue et le toucher s'assureraient de la mobilité. Il n'y aurait donc point d'inversion dans cette définition ; et il y en a une dans celle que nous avons donnée d'abord. »

2. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 14 : « Les adjectifs, représentant pour l'ordinaire les qualités sensibles, sont les premiers dans l'ordre naturel des idées ; mais pour un philosophe, ou plutôt pour bien des philosophes qui se sont accoutumés à regarder les substantifs abstraits comme des êtres réels, ces substantifs marchent les premiers dans l'ordre scientifique, étant, selon leur façon de parler, le support ou le soutien des adjectifs. »

3. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 14 : « De là on pourrait tirer une conséquence : c'est que nous sommes peut-être redevables à la philosophie péripatéticienne, qui a réalisé tous les êtres généraux et métaphysiques, de n'avoir presque plus dans notre langue de ce que nous appelons des inversions dans les langues anciennes. »

particulièrement éloigné de l'« ordre naturel »¹. À cela se serait ajoutée la pression effectuée par la recherche d'une certaine euphonie². Ainsi, contrairement à ce qu'affirment les rationalistes à l'instar de Charpentier ou de Bouhours, et comme le soutiennent certains sensualistes comme Batteux, c'est le français qui pratiquerait l'inversion et non pas le latin ou le grec.

Les commentateurs passent en général très vite sur ces considérations, qu'ils considèrent comme « fantaisistes », « contradictoires »³ et tombant finalement dans « un véritable nationalisme

1. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 14 : « Car si on examine cette question en elle-même, savoir si l'adjectif doit être placé devant ou après le substantif, on trouvera que nous [les Français] renversons souvent l'ordre naturel des idées. » Plus loin : « Cette philosophie a régné tandis que notre langue se perfectionnait sous Louis XIII et sous Louis XIV. Les Anciens qui généralisaient moins, et qui étudiaient plus la nature en détail et par individus, avaient dans leur langue une marche moins monotone, et peut-être le mot d'inversion eût-il été fort étrange pour eux. »

2. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 33 : « Dans la langue perfectionnée, on a voulu de plus de l'harmonie, parce qu'on a cru qu'il ne serait pas inutile de flatter l'oreille en parlant à l'esprit. Mais comme on préfère souvent l'accessoire au principal, souvent aussi l'on a renversé l'ordre des idées pour ne pas nuire à l'harmonie. »

3. Laurent Versini note que Diderot « se contredit même un peu » (« Introduction », *Œuvres*, IV, 7) puisqu'il soutient à la fois que l'adjectif, traduisant les qualités ou accidents de l'être immédiatement perceptibles, devait dans les premiers temps de l'humanité précéder le nom, qui rend les substances et essences abstraites, et, un peu plus loin, que l'ordre naturel des mots, dans un état proche du « cri de la nature », était déjà celui du français.

À cela, il faut ajouter que Diderot oppose d'une manière un peu confuse – en tout cas contradictoire avec ses prémisses méthodologiques qui superposent genèse et fonctionnement – l'inversion comparée à « l'ordre d'invention des mots » et l'inversion comparée à « l'ordre des vues de l'esprit ». Ce *distinguo* lui permet de réunir les points de vue opposés et de soutenir *in fine* que, du point de vue de l'ordre rationnel, il n'y a pas d'inversions en français et que Cicéron a suivi par avance la syntaxe française ! *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 31 : « Si l'on compare notre construction à celle des vues de l'esprit assujettie par la syntaxe grecque ou latine, comme, il est naturel de faire, il n'est guère possible d'avoir moins d'inversions que nous n'en avons. Nous disons les choses en français comme l'esprit est forcé de les considérer en quelque langue qu'on écrive. Cicéron a pour ainsi dire suivi la syntaxe française, avant que d'obéir à la syntaxe latine. »

Autre contradiction flagrante : après avoir considéré les sourds-muets de naissance comme « des images très approchées » des hommes d'avant le langage articulé (IV, 17), il raconte quelques pages plus loin une anecdote qui montre au contraire qu'un sourd a accès non seulement au langage mais qu'il s'exprime en fonction de la

linguistique et littéraire dans la ligne de celui du Grand Siècle [...] peu conforme au cosmopolitisme des Lumières, à leur esprit scientifique et à notre philologie moderne »¹. Tout en partageant ce diagnostic, il me semble intéressant de s'arrêter un instant sur ces difficultés car on y discerne une interrogation encore sans réponse et dont la solution, lorsque Diderot l'aura trouvée, se révélera extrêmement novatrice.

Si l'on y prête attention, on verra que l'entrée en matière de la *Lettre sur les sourds et muets* et la prise de position concernant l'inversion et le génie de la langue française à laquelle elle aboutit allient, de manière tout à fait contradictoire, une dénonciation de la rification des universaux, fondée sur *l'arbitraire du signe*, et une autre concernant ce qu'il considère comme les inversions du français, eu égard à un point de vue fondé, quant à lui, sur l'existence d'*une norme langagière naturelle*.

Une telle contradiction pourrait bien sûr être attribuée à un défaut d'attention de la part de Diderot, qui revendique du reste sou-

langue de la société dans laquelle il a été élevé (IV, 19) : « [Il] me répondit qu'il y avait peu de mérite à être sorti du mauvais pas où j'étais [ils sont en train de jouer aux échecs], avec les conseils du *tiers*, du *quart* et des *passants* ; ce que ses gestes signifiaient si clairement, que personne ne s'y trompa, et que l'expression populaire, consulter le tiers, le quart et les passants, vint à plusieurs en même temps ; ainsi bonne ou mauvaise, notre muet rencontra cette expression en gestes. »

1. Laurent Versini (« Introduction », *Œuvres*, IV, 7). A la suite du *distinguo* qui vient d'être expliqué, Diderot se lance en effet dans une longue diatribe qui reprend l'essentiel du mythe de la clarté de la langue française et de la répartition binaire des langues selon qu'elles expriment mieux la pensée ou les sentiments.

Lettre sur les sourds et muets, IV, 32 : « J'ajouterais volontiers que la marche didactique et réglée à laquelle notre langue est assujettie, la rend plus propre aux sciences ; et que par les tours et les inversions que le grec, le latin, l'italien, l'anglais, se permettent, ces langues sont plus avantageuses pour les lettres. Que nous pouvons mieux qu'aucun autre peuple faire parler l'esprit, et que le bon sens choisirait la langue française ; mais que l'imagination et les passions donneraient la préférence aux langues anciennes et à celles de nos voisins. Qu'il faut parler français dans la société et dans les écoles philosophie ; et grec, latin, anglais dans les chaires et sur les théâtres : que notre langue sera celle de la vérité, si jamais elle revient sur terre ; et que la grecque, la latine, et les autres seront les langues de la fable et du mensonge. »

vent, non sans plaisir de provoquer, une certaine désinvolture, voire un droit à se contredire, dans l'exposition philosophique¹. Pourtant, une telle explication, qui l'identifierait à sa frivolité autoproclamée, raterait son enjeu profond. Cette contradiction me paraît au contraire révéler une intense préoccupation quant à ce que deviennent la signification et la pensée, si l'on adopte le principe de l'arbitraire du signe. Tout se passe comme si Diderot ne pouvait encore admettre, au moment où il entame la *Lettre*, la pointe extrême de la réflexion condillacienne : à savoir que l'arbitraire ne concerne pas seulement le signifiant, ni même le signifié, mais aussi la syntaxe, l'ordre des mots, *l'organisation du flux de la parole*.

Si ces derniers pouvaient se ranger au fil de la chaîne parlée dans n'importe quel ordre, cela n'impliquerait-il pas en effet qu'ils constituent un obstacle bien plus qu'une aide à la connaissance des choses ? Surtout, cela ne mettrait-il pas en danger la pensée elle-même, qui est précisément enchaînement des idées ? D'où, il me semble, la tentation de fixer un « ordre naturel » qui assurerait, au moins à titre de norme originelle, la coïncidence entre l'ordre dans lequel nous apparaissent les choses, l'ordre du discours que nous tenons à leur égard et finalement l'ordre dans lequel nous enchaînons nos idées². Un ordre qui permettrait, en outre, de classer les langues en fonction de leur respect plus ou moins grand à son égard et ainsi de donner au français une place privilégiée – tantôt, il est vrai, au titre de langue la plus inversée, tantôt au titre de langue, au contraire, la plus directe.

1. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 30 : « Pour moi qui m'occupe plutôt à former des nuages qu'à les dissiper, et à suspendre les jugements qu'à juger, je vais vous démontrer encore que si le paradoxe que je viens d'avancer n'est pas vrai, si nous n'avons pas plusieurs perceptions à la fois, il est impossible de raisonner et de discourir. Car discourir ou raisonner, c'est comparer deux ou plusieurs idées. »

2. On trouve un premier indice de cet inconfort à l'égard des conséquences de l'arbitraire et de cette tentation de retrouver un support fixe à la connaissance humaine dans sa définition de « l'ordre d'institution » comme un ordre contraire ou tout au moins « distinct » de la nature originelle. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 14 : « Je dis l'ordre naturel des idées ; car il faut distinguer ici l'ordre naturel d'avec l'ordre d'institution. »

Ces présupposés apparaissent très clairement lorsque l'on compare sa position avec celle de Batteux¹. Dans son traitement de l'inversion, Batteux est en fait beaucoup plus proche de Condillac et de la notion d'arbitraire, même s'il ne reprend pas à son compte son roman des origines, que ne l'est Diderot. Dans ses *Lettres sur la phrase française comparée à la phrase latine* (1748), il affirme que l'ordre des mots en français n'est pas plus naturel que celui de n'importe quelle autre langue. Les hommes croient naturel l'ordre auquel ils sont habitués, rien de plus. Prendre le français pour modèle et soutenir que tout ordre des mots différent n'est pas normal est aussi absurde que de croire que les habitants de antipodes marchent les pieds en haut et la tête en bas. Certes, il affirme qu'on pourrait considérer en revanche le latin comme proche de l'ordre naturel, mais ce n'est pas parce qu'il imiterait un ordre inné rationnel. Batteux oppose les catégories de la rhétorique et de la philosophie sensualistes à celles de la philosophie et de la grammaire rationalistes. L'ordre des mots ne dépend pas d'un ordre inscrit dans l'esprit mais tout simplement des conditions pratiques du discours. Les hommes parlent pour communiquer à d'autres leurs idées et leurs sensations, c'est pourquoi ils placent en premier ce qui leur semble le plus important, au moment où ils parlent, de manière à se faire comprendre le mieux possible par ceux à qui ils s'adressent.

Ainsi pour communiquer l'idée que *le soleil est rond*, on dira *rotundus est sol*, car il s'agit d'indiquer comment est le soleil et non pas qu'il existe. Reprenant des exemples classiques, Batteux analyse la succession des mots par laquelle un homme veut mettre en garde quelqu'un à la vue d'un serpent ou qui voudrait qu'on lui donne du pain. Dans les deux cas, c'est d'abord l'objet concerné qui est mentionné et par conséquent l'ordre des mots doit être *serpentem fuge* et *panem praebe mihi*. De même, lorsqu'il s'agit de mettre en évidence les qualités particulières d'un objet, la place naturelle de l'adjectif se trouve avant le substantif. On dira ainsi en présence d'un Romain *romanum imperium* et non *imperium romanum*. Il est vrai qu'il existe

1. Le contenu des deux paragraphes suivants est emprunté à U. Ricken, *Grammaire et philosophie au siècle des Lumières*, op. cit., p. 112-116.

aussi des circonstances où le discours s'échange entre savants ou métaphysiciens. Dans ces cas, somme toute peu fréquents, l'ordre des mots sera déterminé selon des objectifs purement spéculatifs et la phrase *le soleil est rond* correspondra mieux à la suite des idées à communiquer. Mais, l'existence de ces cas n'implique en rien que l'ordre en question soit naturel à l'esprit humain ; ils ne sont que des variations sur une règle générale qui fait dépendre l'ordre des mots de l'acte de discours et de la visée qui le motive. Si le français a généralisé ce type d'ordre métaphysique, c'est tout simplement parce qu'il y est contraint par l'absence de flexion nominale. Une suite de mots est naturelle lorsqu'elle correspond aux motivations de l'intérêt, aux sensations et aux pensées des hommes dans les situations concrètes au sein desquelles ils communiquent.

Diderot cherche, quant à lui, à s'opposer aux catégories rationalistes en remontant à l'origine du langage, lorsque celui-ci n'était que « langage d'action » et à déterminer ainsi ce qu'était, et est encore aujourd'hui de manière plus ou moins marquée suivant les langues, l'*ordre naturel* du discours. Après ses premières considérations introductives, il imagine ainsi une expérience : on prendrait « un homme qui s'interdisant l'usage des sons articulés, tâcherait de s'exprimer par gestes »¹. En proposant à ce « muet de convention » de répondre à un certain nombre de questions, on pourrait alors inférer « de la succession de ses gestes [...] l'ordre des idées qui aurait paru le meilleur aux premiers hommes pour se communiquer leurs pensées par gestes, et [...] celui dans lequel ils auraient pu inventer les signes oratoires »². Puis, par un mouvement analogue à l'hyperbolisation cartésienne du doute par l'hypothèse du Malin Génie, il hyperbolise la privation de la parole afin de s'assurer que son expérience atteindra bien, en dépit la distance temporelle qui la sépare de ce qu'elle vise, la couche la plus profonde, la nature proprement dite, la nature d'avant le langage. Il lui vient en effet, dit-il, « un scrupule » : les « muets de convention » ont l'habitude de passer par une langue particulière pour exprimer leurs pensées, or cette habitude risque de fausser les résultats de l'expérience. Autrement

1. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 14.

2. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 14.

dit, ils appartiennent à une période de la culture humaine déjà marquée par le discours articulé et, comme telle, éloignée de la condition des hommes originels¹. C'est pourquoi, il propose, plutôt que de faire jouer le rôle d'un muet par une personne sachant parler, de « s'adresser à un sourd et muet de naissance » qui serait « sans préjugé sur la manière de communiquer la pensée » et qui ainsi ne pourrait être influencé, sur le chapitre des inversions tout particulièrement, par une langue déjà formée. Les sourds-muets de naissance constitueraient en quelque sorte « des images très approchées de ces hommes fictifs qui, n'ayant aucun signe d'institution, peu de perceptions, presque point de mémoire, pourraient passer pour des animaux à deux pieds ou à quatre »² – en bref, ils constitueraient les meilleures images actuelles des hommes d'avant l'arbitraire du signe³.

Ainsi, la première stratégie de Diderot n'est-elle pas de s'appuyer, pour juger des rapports entre l'ordre des idées et l'ordre des mots, à l'instar de Batteux, sur les contributions de la rhétorique et l'analyse du discours, mais de remonter, à la manière de Condillac, à ce que serait l'ordre naturel de la pensée à l'époque où le langage articulé n'existait pas encore et où les hommes ne s'exprimaient encore que par gestes et mimiques. Or, comme souvent, le à la manière de tombe dans un mauvais pastiche. Alors que Batteux, sans reprendre son roman génétique, reste proche par l'esprit de Condillac, Diderot s'en éloigne, tout en lui étant plus fidèle formellement parlant. En cherchant à remonter « expérimentalement » vers la période du « langage d'action », il réalise en fait une fiction qui ne

1. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 16 : « Mais il me vient un scrupule : c'est que, les pensées s'offrant à notre esprit, je ne sais par quel mécanisme, à peu près sous la forme qu'elles auront dans le discours, et pour ainsi dire, tout habillées, il y aurait à craindre que ce phénomène particulier ne gênât le geste de nos muets de convention ; qu'ils succombassent à une tentation qui entraîne presque tous ceux qui écrivent dans une autre langue que la leur, la tentation de modeler l'arrangement de leurs signes sur l'arrangement des signes de la langue qui leur est habituelle. »

2. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 17.

3. Ce fantasme d'une origine de l'homme non encore marquée par le langage est tellement fort que lorsqu'il examine, par la suite, l'expérience théâtrale, qui devrait pourtant le ramener vers le présent du discours, il croit y voir une autre image du langage gestuel originel.

servait à celui-ci qu'à établir, d'une manière purement *méthodologique*, l'arbitraire du signifiant, du signifié et de la syntaxe, c'est-à-dire de l'organisation du flux du langage, et aboutit ainsi à une série de conclusions radicalement anti-condillaciennes : il aurait existé un ordre naturel, « animal », des signes – et donc de la pensée – avant même tout langage articulé¹ ; les différents modes d'organisation du discours pratiqués dans les divers idiomes modernes ou anciens pourraient être rangés en fonction de leur degré plus ou moins grand d'éloignement par rapport à cet ordre² ; le français, sur ce plan, aurait un génie particulier qui le distinguerait de toutes les autres langues et en ferait l'idiome privilégié de la sagesse et de la philosophie³.

1. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 32 : « Il faut distinguer dans toutes les langues trois états par lesquels elles ont passé successivement au sortir de celui où elle n'était qu'un mélange confus de cris et de gestes, mélange qu'on pourrait appeler du nom de langage animal. »

2. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 32 : « Ces trois états sont l'état de *nais-*sance, celui de *formation*, et l'état de *perfection*. »

3. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 32 : « Le français est fait pour instruire, éclairer et convaincre ; le grec, le latin, l'italien, l'anglais pour persuader, émouvoir et tromper ; parlez grec, latin, italien au peuple, mais parlez français au sage. »

Les rythmes du discours

Il y a donc tout un pan de la réflexion de Diderot sur le langage qui a irrémédiablement vieilli et qui fait partie aujourd'hui de ces collections d'idées abandonnées, qui ont marqué leur temps mais ne nous parlent plus. Il en existe toutefois, dès cette première discussion, un peu souterrainement, un autre dont il convient de souligner au contraire la *modernité* – et l'importance pour la rythmologie. C'est la couche de sa réflexion qui, à travers les errances du commencement, le relie, en amont d'une manière cette fois *non réaliste* à la thématique du « langage d'action » de Condillac et à ses « restes » prosodiques, rythmiques et gestuels dans le discours, et annonce toutes les recherches postérieures concernant la valeur poétique et l'organisation du discours qui la justifie.

Cette couche, il est vrai, n'est pas facile d'accès. Les commentateurs voient souvent le passage, dans la *Lettre sur les sourds et muets*, de la réflexion initiale sur les inversions à la théorie poétique qui la suit, comme un saut de côté ou comme une enjambée, typique du mode de réflexion digressif et par collage que Diderot affectionne. Celui-ci glisserait simplement d'une question à la mode, dont il est nécessaire de traiter pour se situer dans le débat contemporain, à une préoccupation qui le concerne plus personnellement et qui n'aurait pas grand rapport avec ce qui précède.

Il me semble qu'il y a, au contraire, un lien très étroit entre la question des inversions, par laquelle Diderot commence sa *Lettre*, et la proposition, qui la suit, de considérer la poésie comme hiéroglyphique¹. Celle-ci, dans sa tentative de montrer qu'il existe dans le

1. Genette est l'un des rares à indiquer une continuité mais il n'en donne pas la raison. G. Genette, *Mimologiques. op. cit.*, p. 232 : « Comme pamphlet sur l'inversion, la *Lettre* s'achève ici. Mais c'est ici qu'elle rebondit dans une direction toute

discours – au moins dans le discours poétique – un autre type d'ordre que l'ordre linéaire, apparaît en effet clairement comme une tentative de dépassement des apories sur lesquelles vient de déboucher la réflexion concernant les rapports entre l'ordre du flux de la parole et celui du flux de la pensée. En même temps, nous allons le voir, elle fait entrer sa réflexion dans une sphère encore inexplorée.

La pensée, fait-il remarquer tout d'abord, semble se couler dans les voies d'expression qu'offre l'idiome particulier utilisé et elle suit alors celui-ci dans ses déterminations formelles. C'est le cas, on l'a vu, pour les « muets de convention » qui ont l'habitude de passer par une langue particulière pour exprimer leurs pensées et dont l'ordre des idées est ainsi prédéterminé. Mais c'est aussi le cas, un peu plus loin, de l'inversion pratiquée par Cicéron dans le *Pro Marcello*. Selon Diderot, « il n'y avait point dans ses idées l'inversion qui règne dans ses termes ». Il existait même dans son esprit « un ordre d'idées [...] tout contraire à celui des expressions, ordre auquel il se conformait, sans s'en apercevoir, subjugué par la longue habitude de transposer »¹. L'ordre de la langue, surtout quand elle est déjà très avancée dans son évolution, s'impose alors à celui de la pensée².

Mais Diderot ne s'en tient pas là. Continuant sa réflexion, il note également que la pensée se présente de manière à la fois multiple et simultanée, et que le langage fonctionne alors comme un instrument analytique et simplificateur. À la fin de son commentaire concernant l'inversion chez Cicéron, Diderot s'interroge ainsi sur l'existence d'un ordre de succession naturel des idées et suggère qu'on devrait

différente, et fort inattendue – quoique non sans rapport avec le sujet : celle d'une théorie du langage poétique. »

En fait la continuité est chez Diderot et la discontinuité chez les commentateurs qui, lorsqu'ils sont « littéraires » analysent très finement le concept d'hiéroglyphe mais ne voient pas en quoi celui-ci est une réponse à une question qui est certes poétique mais aussi épistémologique, et qui, lorsqu'ils sont « philosophes », refusent de rentrer dans des considérations poétiques et se coupent ainsi définitivement de l'apport fondamental de la réflexion sur l'hiéroglyphe quant à la question du rapport entre le langage et la pensée. Diderot adressait pourtant ses *Lettres* à l'usage de ceux qui voient et qui entendent.

1. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 25.

2. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 48 : « J'ai vu sous la langue formée l'esprit enchaîné par la syntaxe. »

peut-être – au moins pour les idées portées par certaines phrases courtes – les concevoir comme présentes « dans le même instant »¹. De même un peu plus loin, il fait remarquer que lorsque nous disons : « *le beau fruit ! j'ai faim, je mangerais volontiers icelui* », nous distribuons dans une succession de mots des sensations extérieures, des sensations intérieures et une visée qui sont en réalité concomitantes². Le langage est alors en retard sur la pensée³. Cette insuffisance a pour corollaires non seulement les difficultés que nous rencontrons à exprimer précisément nos états de conscience, mais aussi la croyance fautive selon laquelle l'esprit serait constitué par une série d'affections liées les unes aux autres linéairement, alors même qu'il se présente comme un « tableau » qui « existe en entier et tout à la fois », mais qui est toujours « mouvant » et « d'après lequel nous peignons sans cesse »⁴.

1. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 25 : « Je soutiens que quand une phrase ne renferme qu'un très petit nombre d'idées, il est fort difficile de déterminer quel est l'ordre naturel que ces idées doivent avoir par rapport à celui qui parle. Car si elles ne se présentent pas toutes à la fois, leur succession est au moins si rapide, qu'il est souvent impossible de démêler celle qui nous frappe la première. Qui sait même si l'esprit ne peut pas en avoir un certain nombre exactement dans le même instant ? »

2. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 27-28 : « Quoique tous ces jugements *le beau fruit ! j'ai faim, je mangerais volontiers icelui*, soient rendus chacun par deux ou trois expressions, ils ne supposent tous qu'une seule vue de l'âme [...] *Je mangerais volontiers icelui* ne sont que des modes d'une seule sensation. *Je* marque la personne qui l'éprouve ; *mangerais*, le désir et la nature de la sensation éprouvée ; *volontiers*, son intensité ou sa force ; *ice lui*, la présence de l'objet désiré ; mais la sensation n'a point dans l'âme ce développement successif du discours ; et si elle pouvait commander à vingt bouches, chaque bouche disant son mot, toutes les idées précédentes seraient rendues à la fois. »

3. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 28 : « Si ces expressions énergiques étaient plus fréquentes, au lieu que la langue se traîne sans cesse après l'esprit, la quantité d'idées rendues à la fois pourrait être telle que la langue allant plus vite que l'esprit, il serait forcé de courir après elle. »

4. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 29-30 : « L'état de l'âme dans un instant indivisible fut représenté par une foule de termes que la précision du langage exigea, et qui distribuèrent une impression totale en parties : et parce que ces termes se prononçaient successivement, et ils ne s'entendaient à mesure qu'ils se prononçaient, on fut porté à croire que les affections de l'âme qu'ils représentaient avaient la même succession ; mais il n'en est rien. Autre chose l'état de notre âme, autre

Nombre de spécialistes présentent ces deux points de vue comme complémentaires¹. Mais on ne peut que noter, au contraire, le basculement qui s'effectue de la première série d'analyses à la seconde. Diderot présuppose, dans l'une, l'existence d'un ordre naturel des pensées, qui serait trahi par l'organisation formelle de *la langue*. Mais, dans l'autre, s'il y a toujours trahison et défaut, c'est *le discours* qui est cette fois en cause, et ce n'est plus par rapport à une *consécution de pensées*, mais au contraire par rapport à leur *présentation simultanée à l'esprit*. Autrement dit, *l'ordre naturel des idées et ses détournements par la langue* disparaissent pour être remplacés par *un système à la fois complexe et dynamique d'affections représenté par le discours*².

L'enjeu de ce basculement apparaît très clairement dans l'image qui en est l'opérateur. Diderot compare en effet, précisément à ce moment là de son raisonnement, l'être humain à une « horloge ambulante »³, projetant ainsi sa réflexion dans une dimension entièrement inédite, ou pour le dire dans des termes plus adéquats véritablement inouïe. Non pas que cette image soit elle-même très neuve : elle

chose le compte que nous en rendons soit à nous-mêmes, soit aux autres ; autre chose la sensation totale et instantanée de cet état, autre chose l'attention successive détaillée que nous sommes forcés d'y donner pour l'analyser, la manifester et nous faire entendre. Notre âme est un tableau mouvant d'après lequel nous peignons sans cesse : nous employons bien du temps à le rendre avec fidélité ; mais il existe en entier et tout à la fois : l'esprit ne va pas à pas comptés comme l'expression. »

1. C'est le cas, par exemple de S. Harvey et M. Hobson : « Chez Diderot, pensée et langue sont décalées et peuvent s'influencer réciproquement, mais d'une manière qui n'est pas stable. » – « Dossier » dans *Lettre sur les aveugles. Lettre sur les sourds et muets*, Paris, Flammarion, 2000, p. 210

2. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 30 : « La formation des langues exigeait la décomposition ; mais *voir* un objet, le *juger* beau, *éprouver* une sensation agréable, *désirer* la possession, c'est l'état de l'âme dans un même instant ; et ce que le grec et le latin rendent par un seul mot. Ce mot prononcé, tout est dit, tout est entendu. Ah ! Monsieur, combien notre entendement est modifié par les signes, et que la diction la plus vive et encore une froide copie de ce qui s'y passe. »

3. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 28 : « Si j'avais affaire à quelqu'un qui n'eût pas encore la facilité de saisir des idées abstraites, je lui mettrais ce système de l'entendement humain en relief, et je lui dirais : “Monsieur, considérer l'homme automate comme une horloge ambulante ; que le cœur en représente le grand ressort, et que les parties contenues dans la poitrine soient les autres pièces principales du mouvement.” »

démarque Descartes¹. Non pas qu'elle ne soit pas non plus empreinte d'un certain dualisme : « l'âme » y apparaît, à l'instar du « fontainier » cartésien, à la fois intérieure et séparée de la machine comme l'« une de ces petites figures dont nous orçons le haut de nos pendules » et qui, « comme un musicien [...] écouterait si son instrument est bien accordé »². Mais parce que cette image transforme tout d'un coup l'interrogation sur les rapports entre la pensée et le langage en un questionnement sur la *signifiance*, poussant ainsi Diderot, à la fois, à renouer avec certaines intuitions de Condillac et à pénétrer dans des contrées encore entièrement inconnues. C'est elle qu'il reprendra dans *Le Rêve de d'Alembert* en 1769 sous la forme plus sophistiquée d'une comparaison du corps-esprit du philosophe à un clavecin.

D'une manière assez différente de Descartes, qui s'intéressait principalement à des machines hydrauliques ou purement méca-

1. Dans la *Lettre à Newcastle*, 23 nov. 1646, Descartes compare les animaux à des horloges : « Je sais bien que les bêtes font beaucoup de choses mieux que nous, mais je ne m'en étonne pas ; car cela même sert à prouver qu'elles agissent naturellement et par ressorts, ainsi qu'une horloge, laquelle montre bien mieux l'heure qu'il est que notre jugement ne nous l'enseigne. Et sans doute que, lorsque les hirondelles viennent au printemps, elles agissent en cela comme des horloges. » Mais dans le *Traité de l'homme*, il compare également le corps humain à une machinerie hydraulique telle qu'il en existe dans certaines propriétés aristocratiques de l'époque et l'âme à l'ingénieur qui la pilote : « Quant à l'âme raisonnable, qui a son siège principal dans le cerveau, il faut se la représenter dans le rôle du fontainier qui occupe une position centrale qui lui confère un droit de regard et une possibilité de contrôle et de commande sur tout le système de tuyaux et de valves et lui permet de déclencher, de stopper ou de modifier, s'il le désire, les mouvements de l'eau. » Le corps humain est, de ce point de vue, comparable en tout point à celui des animaux : « Ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues. »

Pour une discussion du mécanisme de Descartes, J. Bouveresse, « La mécanique, la physiologie et l'âme », *Essais V. Descartes, Leibniz, Kant*, Paris, Agone, p. 247-288.

2. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 28 : « Imaginez dans la tête un timbre garni de petits marteaux d'où partent une multitude infinie de fils qui se terminent à tous les points de la boîte : élevez sur ce timbre une de ces petites figures dont nous orçons le haut de nos pendules, qu'elle ait l'oreille penchée comme un musicien qui écouterait si son instrument est bien accordé ; cette petite figure sera l'âme. »

niques qui servaient uniquement à représenter le corps, l'image de l'horloge mène Diderot à comparer l'esprit à un automate acoustique dans lequel une multitude infinie de fils partant du corps aboutirait à des petits marteaux frappant un même timbre. Toutes les sensations, quels que soient les sens d'où elles proviennent, sont ainsi placées sous l'égide de l'ouïe et non plus sous celui de la vue¹, et les idées considérées non plus comme des images mais comme des sons – Saussure disait des « images acoustiques ».

Or, cette modification de la conception de la constitution sensible des idées entraîne une réinterprétation du principe condillacien d'indisociabilité des idées et des mots, des signifiés et des signifiants. Tout en conservant le principe global, elle implique d'y inverser le primat du sens sur le son qui y perdurait. Si les pensées sont dès l'origine comme des sons, parler, ou pour le dire autrement s'activer corporo-verbale, ne peut plus signifier penser en émettant des sons articulés suivant des critères de distinction indexés sur le signifié, mais émettre des sons qui produisent un flux sémantique organisé par leurs continuités et discontinuités, leurs résonances et leurs dissonances, c'est-à-dire, comme chez son prédécesseur, leur prosodie et leur rythme. C'est pourquoi, Diderot ajoute alors que le jugement consiste « dans la formation d'accords » et le discours « dans leur succession »². L'ordre du discours n'est plus un ordre *logique*, comme chez les rationalistes, ni même simplement un ordre *pragmatique*, comme chez le sensualiste Batteux, mais un ordre *harmonique* et *rythmique*, qui les remplace l'un et l'autre³.

1. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 28 : « Si plusieurs des petits cordons sont tirés dans le même instant, le timbre sera frappé de plusieurs coups, et la petite figure entendra plusieurs sons à la fois. »

2. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 29 : « Il ne tiendrait qu'à moi de suivre ma comparaison plus loin, et d'ajouter que les sons rendus par le timbre ne s'éteignent pas sur le champ ; qu'ils ont de la durée ; qu'ils forment des accords avec ceux qui les suivent ; que la petite figure attentive les compare et les juge consonants ou dissonants ; que la mémoire actuelle, celle dont nous avons besoin pour juger et pour discourir, consiste dans la résonance du timbre ; le jugement dans la formation des accords, et le discours dans leur succession. »

3. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 29 : « Et cette loi de liaison si nécessaire dans les longues phrases harmoniques ; cette loi qui demande qu'il y ait entre un accord et celui qui le suit, au moins un son commun, resterait-elle donc ici sans

On notera la fulgurance de l'intuition théorique exposée en quelques lignes et la radicalité de la position introduite ici : faire de l'ordre du discours un ordre harmonique et rythmique, c'est sous-entendre que le langage ne prend plus sa source dans la pensée mais dans le corps, et que, comme langage et pensée sont indissociables, c'est bien en définitive le corps qui pense. Par ailleurs, il ne s'agit plus de communiquer vers l'extérieur, à d'autres individus considérés eux aussi comme munis d'une intériorité pensante, une pensée qui préexisterait à l'intérieur, soit en calquant son ordre prétendument universel, soit en faisant varier celui-ci en fonction des circonstances. La pensée se produit en même temps que se tisse l'interaction sociale – par le même geste discursif. C'est le langage qui est la source prosodique et rythmique à la fois des rapports à la nature et des rapports sociaux, de la connaissance et de la société – langage qui prend lui-même sa source dans le corps.

Il y a donc dans l'image, sinon de l'horloge, tout au moins de l'automate acoustique qui lui fait suite, une *modernité* de Diderot, qui n'a pas été assez remarquée, qui reprend et étend les intuitions de Condillac et qui annonce la définition du cycle du langage par Humboldt¹, les différences entre langue et discours, sémiotique et sémantique, signification et signifiante – et le primat donné par Benveniste aux seconds termes de ces couples – ; mais aussi Meschonnic et sa

application ? Ce son commun, à votre avis, ne ressemble-t-il pas beaucoup au moyen terme du syllogisme ? » Voilà pour la logique. Et voici, un peu plus loin, pour la pragmatique : « Et que sera-ce que cette analogie qu'on remarque entre certaines âmes, qu'un jeu de la nature qui s'est amusée à mettre deux timbres l'un à la quinte et l'autre à la tierce d'un troisième ? [...] Parmi les Scythes, vous dirais-je, une tête était mal timbrée, si le son principal qu'elle rendait n'avait dans la société aucune harmonique ; trois amis formaient l'accord parfait ; un quatrième ami surajouté, où n'eût été que la réplique de l'un des trois autres, ou bien il eût rendu l'accord dissonant. »

1. Dans l'*Introduction à l'œuvre sur le Kavi*, Humboldt montre que la synthèse des données des sens et des concepts ne se produit pas, contrairement à ce que pensait Kant, à l'intérieur d'un sujet d'une manière instantanée sous l'action de la puissance schématisante d'une faculté mystérieuse, l'imagination, ni même d'ailleurs à l'intérieur de deux sujets, mais avant tout *entre eux* dans les cycles, mis en branle par des forces venant du corps, de la profération, de l'écoute et de l'échange des mots-idées. A ce sujet, voir J. Trabant, *Humboldt ou le sens du langage*, Liège, Mardaga, 1992.

théorie du rythme poétique ; enfin, la théorie récente des rythmes de l'individuation singulière et collective à laquelle j'ai pour ma part tenté de contribuer. C'est cette image qui débouche quelques pages plus loin sur sa célèbre théorie de « l'hiéroglyphe », c'est-à-dire d'un mode d'expression du langage qui ne se limiterait pas à *articuler linéairement des propositions logiques* mais *prendrait en charge simultanément, en les liant les uns aux autres par les signifiants qui leurs sont associés, aussi bien les idées et les concepts que les émotions et les affects, c'est-à-dire toutes les énergies venant du corps.*

Les rythmes du dire poétique – l’hiéroglyphe

On peut distinguer dans la théorie de l’hiéroglyphe six thèmes entremêlés que je ne différencie ici que pour en faire mieux saisir l’indissociabilité.

Premier thème : la poésie ne relève pas des oppositions traditionnelles de la pensée et de l’expression, de la signification et de l’émotion, ou encore de la clarté syntaxique et du nombre rhétorique – de tous ces couples qui font la matière de la pensée dualiste. Ces oppositions permettent au mieux de décrire ce qui se passe dans la conversation ou dans la prédication, mais elles sont inopérantes pour la poésie¹.

Deuxième thème : la poésie ne relève pas non plus d’une série de signes, d’une suite de métaphores visuelles ou même d’une simple succession de mètres, qui produiraient des effets purement intellectuels. Elle exige pour être comprise d’abandonner tout mode de pensée analytique, sériel ou métrique, fondé sur le primat du discontinu et du nombre, et de redéfinir, comme il le précisera quelques années plus tard dans l’un des *Salons*, le rythme comme un opérateur prosodique synthétique qui mêle les « idées » et les « passions », les sensations « qu’on ressent et [celles] qu’on veut exciter ». Dans la poésie, le rythme « est tout » ; il provoque une « magie prosodique » par un « choix particulier d’expressions », « une certaine distribution » des sons, aussi bien sur le plan du timbre que sur celui de la quantité, « ana-

1. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 34 : « Il faut distinguer dans tout discours en général la pensée et l’expression ; si la pensée est rendue avec clarté, pureté et précision, c’en est assez pour la conversation familière : joignez à ces qualités le choix des termes, avec le nombre et l’harmonie de la période, et vous aurez le style qui convient à la chaire ; mais vous serez encore loin de la poésie, surtout de la poésie que l’ode et le poème épique déploient dans leurs descriptions. »

logues » aux mouvements des idées, de la sensibilité, de l'imagination et même des « actions que l'on se propose de rendre »¹.

Troisième thème : le rythme poétique se manifeste sous la forme d'un ou plusieurs « hiéroglyphes » qui, en combinant les phonèmes, les syllabes, les mots et les périodes, que ce soit dans leurs durées, leurs accents ou leurs timbres, produisent « l'harmonie » poétique². C'est donc l'ensemble du système signifiant, dont Diderot prend soin de restituer l'étagement des plus petites aux plus grandes unités, qui produit un effet aussi bien matériel que spirituel et agit ainsi sur les corps comme sur les esprits. Diderot donne plusieurs exemples de ce qu'il entend par hiéroglyphe. Cela peut être pour le discours une manière de « mimer », par les variations de sa vitesse, celles de l'action décrite³. Cela peut être aussi une façon de « peindre », par le

1. *Salon de 1767*, IV, 732 : « Vous avez senti la beauté de l'image qui n'est rien. C'est le rythme qui est tout ici ; c'est la magie prosodique de ce coin du tableau que vous ne sentirez peut-être jamais. Qu'est-ce donc que le rythme me demandez-vous ? C'est un choix particulier d'expressions ; c'est une certaine distribution des syllabes longues ou brèves ; dures ou douces, sourdes et aiguës, légères ou pesantes, lentes ou rapides, plaintives ou gaies, ou un enchaînement de petites onomatopées analogues aux idées qu'on a, et dont on est fortement occupé ; aux sensations qu'on ressent et qu'on veut exciter ; aux phénomènes dont on cherche à rendre les accidents ; aux passions qu'on éprouve, et au cri animal qu'elles arracheraient, à la nature, au caractère, au mouvement des actions qu'on se propose de rendre. »

2. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 49 : « J'ai comparé l'harmonie du style à l'harmonie musicale, et je me suis convaincu 1° Que dans les mots la première était un effet de la *quantité*, et d'un certain entrelacement des voyelles avec les consonnes, suggéré par l'instinct ; et que dans la période elle résultait de l'arrangement des mots. 2° Que l'harmonie syllabique et l'harmonie périodique engendraient une espèce d'hiéroglyphe particulier à la poésie. »

3. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 35 : « Le poète dit : *Soupire, étend les bras, ferme l'œil et s'endort* [Boileau, *Le Lutrin*, II, v. 164] [...] on lit *étend les bras*, mais on ne soupçonne guère la longueur et la lassitude des bras d'être représentées dans ce monosyllabe pluriel ; ces bras étendus retombent si doucement avec le premier hémistiche du vers, que presque personne ne s'en aperçoit, non plus que du mouvement subit de la paupière dans *ferme l'œil*, et du passage imperceptible de la veille au sommeil dans la chute du second hémistiche *ferme l'œil et s'endort*. L'homme de goût remarquera sans doute [...] que des quatre membres du vers, les deux derniers unis par une conjonction et par la vitesse de la prosodie de l'avant-dernier, sont aussi presque indivisibles : que chacune de ces actions prend de la durée totale du vers, la quantité qui lui convient par sa nature. » Plus loin, IV, 46 : « Lucrèce peint la résolution des forces par la lenteur de deux spondées, *exsolvatur* ; et le musicien la rendra par

jeu des assonances, des allitérations, de la paronomase, d'une manière générale de l'écho sonore, une « image »¹. Quoiqu'il en soit, le poète cherche par ce moyen à donner une « texture » à la fois liée, « apparente et sensible » à son œuvre².

Quatrième thème : cet hieroglyphe transcende la succession ordonnée des signes et des accents de la ligne parlée, et il est souvent présenté par Diderot comme « la figure qui d'un seul coup visualise et fixe le sens ou le sentiment d'un ensemble textuel »³. Il « mime » ou « peint » non seulement quelques images mais tout le mouvement

deux blanches en degrés conjoints (*f*) ; la cadence sur la seconde de ces blanches, sera une imitation très frappante du mouvement vacillant d'une lumière qui s'éteint. »

1. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 37 : « Je n'en veux pour exemple que ceux [les vers d'Homère – *Iliade*, I, v. 528-530] où Jupiter aux sourcils d'ébène, confirme à Thétis aux épaules d'ivoire, la promesse de venger l'injure faite à son fils.

ἦ, καὶ κυανέησιν ἔπ' ὄφρῦσι νεῦσε Κρονίων
 ἀμβρόσια δ' ἄρα χαιται ἐπερρώσαντο ἄνακτος,
 κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὀλυμπον
*Il dit, et en abaissant ses sombres sourcils, le fils de Cronos
 fit oui ; et les cheveux divins du roi s'agitèrent
 sur sa tête immortelle, et il ébranla le vaste Olympe.*

Combien d'images dans ces trois vers ! On voit le froncement des sourcils de Jupiter dans ἔπ' ὄφρῦσι, dans νεῦσε Κρονίων, et surtout dans le redoublement heureux des Κ, d'ἦ, καὶ κυανέησιν ; la descente les ondes de ses cheveux dans ἐπερρώσαντο ἄνακτος, la tête immortelle du dieu majestueusement relevée par l'éliision d'ἀπό dans κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο ; l'ébranlement de l'Olympe dans les deux premières syllabes d'ἐλέλιξεν ; la masse et le bruit de l'Olympe dans les dernières de μέγαν et d'ἐλέλιξεν, et dans le derniers mot entier où l'*Olympe ébranlé retombe avec le vers*, Ὀλυμπον. [...] C'est le retour des λ dans ἐλέλιξεν Ὀλυμπον qui réveille l'idée d'ébranlement. Le même retour des L se fait dans où l'*Olympe ébranlé*, mais avec cette différence que les L y étant plus éloignées les unes des autres que dans ἐλέλιξεν Ὀλυμπον, l'ébranlement est moins prompt et moins analogue au mouvement des sourcils. »

2. *De la poésie dramatique*, IV, 1296 : « Le poète veut, lui, qu'il règne dans toute la texture de son ouvrage une liaison apparente et sensible. »

3. A. E. Sejten, *Diderot ou le défi esthétique. Les écrits de jeunesse 1746-1751*, Paris, Vrin, 1999, p. 192. On trouvera la section intitulée « Une pensée de l'oreille. L'hieroglyphe poétique chez Diderot » ici : <http://rhuthmos.eu/spip.php?article484>. Sur l'hieroglyphe, voir également M. Leca-Tsiomis, « Hieroglyphe poétique. L'oreille et la glose », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, N° 46, 2011, p. 41-55, <http://rhuthmos.eu/spip.php?article490>.

de la pensée¹. Mais en réalité, cette simultanéité n'est ni finale ni figurale, mais permanente et génétique. L'hieroglyphe est coprésent à la succession des moments de la chaîne parlée. Il est un principe d'organisation actif, à la fois élémentaire et organique, qui définit le caractère propre d'un texte poétique et de ses éléments signifiants. Diderot peut ainsi considérer un poème à la fois comme un « tissu d'hieroglyphes entassés les uns sur les autres »² et comme un seul et unique hieroglyphe dynamique, « un esprit qui en meut et vivifie toutes les syllabes »³, qui les rassemblent tous⁴.

1. Comme l'a fait remarquer Marie Leca-Tsiomis, Diderot a probablement lui-même considéré que le mot « hieroglyphe » était mal choisi : « L'« hieroglyphe poétique » désigne en effet dans la *Lettre* l'union, propre à la langue poétique, du son et du sens, alors que le mot « hieroglyphe » marque la correspondance de l'image et du sens, l'« écriture en peinture » comme l'écrira plus tard Jaucourt. (Article HIEROGLYPHE] » (M. Leca-Tsiomis, « Hieroglyphe poétique. L'oreille et la glose », *op. cit.*, p. 42.) C'est pourquoi le terme musical d'« harmonie » le supplantera dans tous les textes ultérieurs consacrés à la poésie. Pourtant, on pourrait aussi noter que, si le passage d'une métaphore picturale à une métaphore musicale tient évidemment à la nécessité de conserver le principe d'une durée dans la description du phénomène de la signifiante globale, en même temps, on sent que Diderot cherche toujours un terme qui pourrait évoquer à la fois la durée, l'organisation globale et la *transposition du tout fluent de la pensée* permise par cette organisation fluente. C'est pourquoi, s'il abandonne le terme d'hieroglyphe, il affirme encore très tardivement que « l'harmonie fait peinture » : « L'harmonie fait peinture [...]. La pensée la plus rare, sans l'harmonie qui lui convient, reste sans effet ; la pensée la plus commune avec l'harmonie qui lui convient, devient une chose rare et précieuse. », D. Diderot, « Traductions de l'allemand en français de diverses œuvres composées en vers et en prose par M. Jacobi », 1771, AT VI, 425 – cité par M. Leca-Tsiomis, « Hieroglyphe poétique. L'oreille et la glose », *op. cit.*, p. 52.

Mallarmé retrouvera plus tard cette ambition qu'il explicitera au sujet du *Coup de dés* : « Le rythme d'une phrase au sujet d'un acte, ou même d'un objet, n'a de sens que s'il les imite et figuré sur le papier, repris par la lecture à l'estampe originale, n'en sait rendre, malgré tout, quelque chose. » *Lettre à André Gide*, citée par P. Valéry, *Variété II* (1930), Paris, Gallimard, 1998, p. 269.

2. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 49.

3. A ce sujet, voir P. Michon, « Rhythm, Organization of Signifiante and Subjectivity in Baudelaire's Correspondances », 25/06/2010, <http://rhuthmos.eu/spip.php?article78>.

4. A. E. Sejten dit très justement qu'il « rend possible une signification *dynamique et synthétique* » : *Diderot ou le défi esthétique*, *op. cit.*, p. 191.

Cinquième thème : l’hiéroglyphe et le rythme qui le soutient prennent leur source directement, en dehors de tout calcul¹, dans l’âme sensible, c’est-à-dire en définitive le corps, dont il est « l’image », au sens où il en est la représentation sonore à la fois simultanée et mobile².

Dernier thème : dans la *Lettre sur les sourds et muet*, Diderot suggère que la notion d’hiéroglyphe pourrait certainement être appliquée à d’autres arts en dehors de la poésie et servir d’outil transversal pour la critique d’art³. Dans le *Salon de 1767*, il évoque cette fois la « manière »⁴. On sent que Diderot cherche un moyen d’étendre ses découvertes empiriques et d’en faire le fondement d’une théorie générale de l’art. Or, cette recherche va bien plus loin que ce que l’on appelle aujourd’hui encore la question esthétique. Pour lui, la question du Beau engage nécessairement une éthique et une politique. C’est la présence de cet « hiéroglyphe subtil qui règne dans une description entière », « de la distribution des longues, et des brèves dans les langues à quantité marquée et de la distribution des voyelles entre les consonnes dans les mots de toute langue », bref de ce système signifiant dynamique, qui fait à la fois l’unicité et la valeur artistique du texte en question – ce que Diderot souligne à l’occasion d’une discussion concernant l’impossibilité de traduire

1. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 35 : « Voilà, Monsieur, un de ces problèmes que le génie poétique résout sans se les proposer. »

2. *Salon de 1767*, IV, 732-733 : « Et cet art là n’est pas plus de convention que les effets de l’arc en ciel ; il ne s’apprend point ; il ne se communique point ; il peut seulement se perfectionner. Il est inspiré par un goût naturel, par la mobilité de l’âme, par la sensibilité. C’est l’image même de l’âme rendue par les inflexions de la voix, les nuances successives, les passages, les tons d’un discours accéléré, ralenti, éclatant, étouffé, tempéré en cent manières diverses. »

3. *Lettre sur les sourds et muet*, IV, 43 : « Tout art d’imitation ayant ses hiéroglyphes particuliers, je voudrais bien que quelqu’esprit instruit et délicat s’occupât un jour de les comparer entre eux. Balancer les beautés d’un poète avec celles d’un autre poète, c’est ce qu’on a fait mille fois. Mais rassembler les beautés communes de la poésie, de la peinture et de la musique, en montrer les analogies, expliquer comment le poète, le peintre, le musicien rendent la même image, saisir les emblèmes fugitifs de leur expression, examiner s’il n’y aurait pas quelque similitude entre ces emblèmes, etc. c’est ce qu’il reste à faire. » Même idée, IV, 49.

4. *Salon de 1767*, IV, 815.

correctement la poésie¹. Dans le *Salon de 1767*, Diderot étend cette caractéristique à tout type de discours, qu'il soit poétique ou non. La parole surmonte les limitations lexicales de la langue grâce ses accents, ses accélérations et ses ralentissements, ses changements de hauteur. Il se forme ainsi une prosodie et un rythme propres à chaque locuteur dont ils deviennent des marques distinctives².

On voit qu'en abordant la question de la poésie, le point de vue de Diderot change du tout au tout. Il ne s'agit plus pour lui de remonter, comme au début de la *Lettre* pour la question de l'inversion, en amont du moment d'apparition des signes, période qui constituerait comme *l'origine non-arbitraire de l'arbitraire*, mais au contraire de comprendre comment le discours poétique profite des possibilités infinies d'associations que celui-ci lui assure pour donner précisément *l'apparence de ne pas être arbitraire*³. L'opérateur de cet effet propre à la poésie, qui apparaîtra encore à Baudelaire comme un écho d'un temps originaire perdu, est le rythme ou l'hiéroglyphe tels qu'il viennent d'être redéfinis. L'un et l'autre instaurent en effet un réseau d'interactions entre les éléments de la chaîne parlée ou écrite qui, en court-circuitant sa linéarité, 1. créent une espèce de motiva-

1. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 35 : « Je croyais avec tout le monde, qu'un poète pouvait être traduit par un autre : c'est une erreur, et me voilà désabusé. On rendra la pensée, on aura peut-être le bonheur de trouver un équivalent d'une expression [...] ; c'est quelque chose, mais ce n'est pas tout. L'emblème délié, l'hiéroglyphe subtil qui règne dans une description entière, et qui dépend de la distribution des longues, et des brèves dans les langues à quantité marquée et de la distribution des voyelles entre les consonnes dans les mots de toute langue : tout cela disparaît nécessairement dans la meilleure traduction. »

2. *Salon de 1767*, IV, 623 : « C'est cette variété d'accents que vous avez très bien remarquée qui supplée à la disette des mots et qui détruit les identités si fréquentes d'effets produits par les mêmes causes. La quantité de mots est bornée. Celle des accents est infinie. C'est ainsi que chacun a sa langue propre, individuelle, et parle comme il sent, est froid, ou chaud, rapide ou tranquille, est lui et n'est que lui, tandis qu'à l'idée et à l'expression il paraît ressembler à un autre. »

3. « Le caractère singulier des hiéroglyphes poétiques provient donc de l'affinité avec laquelle le discours poétique se loge en la *matérialité* même de l'expression linguistique (« les syllabes »). Il ne s'agit pas de signes arbitraires, dont la signification passerait par le code et la convention, la signification poétique étant inséparable des mots employés qui, par conséquent, cessent d'être des signes vides. », A. E. Sejten, *Diderot ou le défi esthétique*, op. cit., p. 192.

tion croisée des éléments les uns par les autres ; 2. permet de rendre compte du tableau mouvant que constitue à chaque instant notre esprit¹ ; 3. produit un effet pragmatique intense aussi bien d'ailleurs sur le locuteur que sur son interlocuteur².

On voit aussi qu'à travers l'hieroglyphe, Diderot s'approche d'un certain nombre de phénomènes que la poétique rassemblera plus tard sous l'appellation de « rythme poétique »³ et que l'on pourrait résumer de la manière suivante : 1. L'effet poétique est produit par l'ensemble du système signifiant ; 2. Celui-ci agit globalement sans qu'il soit possible de distinguer entre aspects corporels et spirituels ; 3. Le système signifiant ne constitue pas une structure mais une forme dynamique, une manière de fluer, un *rhuthmos* ; 4. Ce *rhuthmos* est indissociable de celui de la pensée ; 5. La pratique du langage permet aux êtres humains de produire, par la motivation maximale croisée de ses éléments, des formes sémantiques qui sont totalement individualisées, uniques et irrépétables, mais qui sont pourtant dotées d'une puissance propre qui les fait sans cesse sortir de leur isolement, circuler de bouche à oreille, et ainsi participer à la

1. « La poésie défait l'ordre syntactique pour que naisse un ensemble vivant dans lequel les mots dansent, empiétant les uns sur les autres, formant un seul accord, une seule expression, un seul sentiment ou état d'âme. », A. E. Sejten, *Diderot ou le défi esthétique*, op. cit., p. 191-192.

2. Cette découverte essentielle appartient à Diderot mais Condillac avait déjà remarqué dans certaines inversions un reste du « langage d'action », c'est-à-dire une marque corporelle dans le langage qui renforce son pouvoir émotif. *Essai sur l'origine des connaissances humaine*, II, I, chap. XII, § 121 : « Par cet artifice, toute la force d'une phrase se réunit quelquefois dans le mot qui la termine. Par exemple :

.... Nec quicquam tibi prodest

Aërias tentasse domos, animoque rotundum

Percurrisse polum, morituro. (Hor., liv. I, ode 28)

Ce dernier mot (*morituro*) finit avec force, parce que l'esprit ne peut le rapprocher de *tibi*, auquel il se rapporte, sans se retracer naturellement tout ce qui l'en sépare. Transposez *morituro*, conformément à la liaison des idées, et dites : *Nec quicquam tibi morituro*, etc. l'effet ne sera plus le même, parce que l'imagination n'a plus le même exercice. Ces sortes d'inversions participent au caractère du langage d'action, dont un seul signe équivalait souvent à une phrase entière. »

3. H. Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982.

subjectivation d'autres êtres humains. Les hiéroglyphes poétiques de Diderot constituent ainsi, avec la notion de manière nous allons le voir, l'une des premières approches connues de ces puissances circulantes que Meschonnic appelle les « sujets poétiques »¹.

1. Ce qui vient d'être rappelé de Condillac et de Diderot suggère que les affirmations de Cassirer, dans le premier volume de la *Philosophie des formes symboliques* (1923), sont plus que contestables, même si elles sont souvent reprises, encore aujourd'hui, comme des vérités établies. Cassirer soutient que les philosophes français, avant que Herder et Humboldt ne dévoilent enfin la véritable nature du langage, considéraient exclusivement celui-ci comme un instrument de connaissance, trouvaient son origine dans le besoin et l'accord sur un moyen de communication, voyaient le fonctionnement du langage ordinaire dans les termes du modèle idéal d'un langage philosophique parfait, s'appuyaient sur une doctrine qui faisait de la perception le fournisseur passif et autonome d'idées non problématiques auxquelles les mots n'avaient plus qu'à être ajoutés pour produire une nomenclature sûre, ne laissaient aucune place pour la diversité des langues sauf à les ramener à une grammaire générale et, pour faire bonne mesure, bannissaient le sentiment, l'imagination et la créativité de tout processus langagier. Cassirer cite très, trop, rapidement Diderot et le ramène aux platonistes de Cambridge via Shaftesbury.

Les rythmes du peindre – la manière

Diderot n'a pas poursuivi sa réflexion sur l'hiéroglyphe poétique mais on la verra réémerger en Allemagne, quelques décennies plus tard, notamment chez Goethe qui, comme on sait, appréciait beaucoup son prédécesseur, puis chez Wilhelm Schlegel, Hölderlin et Humboldt. En revanche, il s'est intéressé à partir de 1759 et pendant près d'un quart de siècle aux beaux-arts, tout particulièrement à la peinture. Or, les *Salons* qu'il écrit durant cette période lui permettent de reprendre les questions de l'organisation, de l'unicité et de la valeur de l'œuvre d'art, qui étaient au centre de ses réflexions sur l'hiéroglyphe, au sein d'une véritable théorie de la manière.

Diderot s'affronte, en ce qui concerne l'individuation en peinture, au problème suivant. En raison de la domination du modèle de la représentation, auquel il adhère en partie, le XVIII^e siècle pose majoritairement la question de la qualité des œuvres d'art picturales en termes de fidélité au sujet. Quel que soit son type – peinture religieuse, historique, paysage, scène de genre, portrait, nature morte –, un tableau est beau et réussi s'il représente la « chose même », soit, version platonicienne, dans sa vérité profonde, soit, version sensualiste, telle qu'elle se présente à nous. Par conséquent, il ne peut s'intercaler entre le spectateur et le sujet, et doit au contraire fonctionner comme un instrument d'optique totalement transparent, qui permet de contempler celui-ci dans son essence la plus pure ou bien dans toute son apparence phénoménale. Or, si la représentation picturale n'est jamais qu'une reproduction plus ou moins fidèle du vrai, quel statut accorder alors à la singularité du peintre, à ce que l'on appelle sa « manière » ?

L'Encyclopédie définit celle-ci comme « une façon particulière que chaque peintre se fait de dessiner, de composer, d'exprimer, de

colorier »¹. La manière est ce qui permet de distinguer les artistes les uns des autres. Elle est l'équivalent en peinture du style en poésie et plus généralement en littérature : « De même qu'on reconnaît le style d'un auteur ou l'écriture d'une personne qui nous écrit souvent, on reconnaît les ouvrages d'un peintre dont on a vu souvent des tableaux, et l'on appelle cela *connaître la manière*.² »

Mais, du fait de ses particularités, la manière risque de détourner l'attention du spectateur et d'introduire une distorsion du sujet tout à fait blâmable : « Selon que cette *manière* approche plus ou moins de la nature, ou de ce qui est décidé beau, on l'appelle *bonne* ou *mauvaise manière*.³ » Au XVII^e siècle, Abraham Bosse l'affirmait déjà, la meilleure manière est celle qui sait se faire oublier : « Sur un portrait bien fait, il ne s'y doit trouver d'autres manières que celles de son naturel ou original.⁴ » Peut-on, s'interroge Louis Gougenot, un contemporain de Diderot, « se faire une manière, et peut-on en même temps ne se point écarter de la vérité ? Cela n'implique-t-il pas contradiction ? »⁵

Instruit par sa fréquentation assidue du Salon, Diderot défend la position inverse. Il soutient que la singularité de la manière d'un peintre ne l'empêche en rien d'accéder au général et à la vérité. C'est même le contraire qui est vrai : « Il [Chardin] n'a point de manière ; je me trompe, il a la sienne ; mais puisqu'il a une manière sienne, il devrait être faux dans quelques circonstances, et il ne l'est jamais.⁶ » L'imitation est souvent mieux réussie lorsque la manière est véritablement singulière, même si elle semble à la fois rude et négligée : « C'est toujours une imitation très fidèle de la nature, avec le faire qui lui est propre ; un faire rude et comme heurté.⁷ »

1. Article « MANIÈRE (en peinture) », auteur inconnu.

2. Article « MANIÈRE (en peinture) », auteur inconnu.

3. Article « MANIÈRE (en peinture) », auteur inconnu.

4. A. Bosse, *Le Peintre converty aux règles de son art*, 1667, Paris, Hermann, 1964, p. 80. Cité dans G. Dessons, *L'Art et la Manière. Art, littérature, langage*, Paris, Champion, 2004, p. 44.

5. L. Gougenot, *Lettre sur la peinture*, 1748. Cité dans R. Démoris, *Chardin, la chair et l'objet*, Adam Biro, 1991, p. 131.

6. *Salon de 1765*, IV, 349.

7. *Salon de 1761*, IV, 218.

Certes, au fur et à mesure qu’il vieillit, Chardin tend de plus en plus vers l’esquisse : « Il y a longtemps que ce peintre ne finit plus rien. Il ne se donne plus la peine de faire des pieds et des mains. Il travaille comme un homme de qualité qui a du talent, de la facilité et qui se contente d’esquisser sa pensée en quatre coups de pinceau.¹ » Mais cette évolution, en réalité, est loin d’être négative car en se dépouillant des facilités du léché et du bien dessiné, Chardin atteint à un degré d’expression supérieur, qui exige simplement du spectateur une participation active. Celui-ci, dans un *mouvement* du regard et du corps, doit trouver la distance juste, qui permettra au *faire* du peintre de se manifester pleinement : « Le faire de Chardin est particulier. Il a de commun avec la manière heurtée, que de près on ne sait ce que c’est, et qu’à mesure qu’on s’éloigne l’objet se crée, et finit par être celui de la nature même.² » Deux ans auparavant : « Approchez-vous, tout se brouille, s’aplatit et disparaît. Éloignez-vous, tout se crée et se reproduit.³ » La réussite du tableau se marque lorsque le spectateur est mis en mouvement et littéralement séduit par ce qu’il regarde : « Approchez votre main de la toile, et vous verrez que l’imitation est aussi forte que la réalité, et qu’elle l’emporte sur elle par la beauté des formes. On ne se lasse point de parcourir le cou, le bras, la gorge, les pieds, les mains, la tête d’Hersé. J’y porte mes lèvres et je couvre de baisers tous ces charmes.⁴ »

Ainsi, ce qui apparaît à ses contemporains comme un paradoxe voire une contradiction semble à Diderot parfaitement cohérent : la manière, cette « « façon particulière que chaque peintre se fait de dessiner, de composer, d’exprimer, de colorier », est certes toujours propre à un peintre et à un seul, mais elle n’empêche en rien d’accéder au « vrai modèle idéal de la beauté » – tout au moins tel que les artistes l’ont peu à peu élaboré. L’art est une expérience humaine – et peut-être l’une des plus significatives sur ce plan –, qui fait naître des manières de faire à la fois singulières et collectivement recevables,

1. *Salon de 1761*, IV, 218.

2. *Salon de 1765*, IV, 349.

3. *Salon de 1763*, IV, 265.

4. *Salon de 1767*, IV, 563.

uniques et pourtant appréciables par tous. Bien sûr, la manière peut dégénérer et tomber dans l'afféterie et le maniéré : « Le mot *manière* se prend en bonne et mauvaise part ; mais presque toujours en mauvaise part quand il est seul. On dit : avoir de la *manière*, être *maniéré*, et c'est un vice.¹ » Mais elle peut aussi se constituer en singularité, une singularité qui, à l'instar de l'hiéroglyphe, devient une *puissance transhistorique* : « Mais on dit aussi : sa *manière* est grande ; c'est la *manière* du Poussin, de Le Sueur, du Guide, de Raphaël, des Carrache.² »

La manière fonctionne alors comme une signature qui ne passe plus par la graphie et le nom mais par la touche et le corps : « Il ne faut à Chardin qu'une poire, une grappe de raisin pour signer son nom. *Ex ungue leonem*. Et malheur à celui qui ne sait pas reconnaître l'animal à sa griffe.³ » Ce qui ne veut pas dire qu'elle constituerait une entité fermée sur soi, sur le modèle du roi des animaux, à la fois empereur en son royaume et misérable solitaire. La manière, quand elle est « grande », est, comme l'hiéroglyphe, un principe d'individuation qui ne se replie pas sur lui-même et qui s'ouvre au contraire sur des réactualisations infinies : « Quand on a vu un de ses tableaux, dit-il de Chardin, on ne s'y trompe plus ; on le reconnaît partout.⁴ »

Du fait que Diderot se place encore, pour ce qui concerne les beaux-arts, dans le cadre de la *mimesis*, tous les déplacements qu'il opère à l'intérieur du paradigme dualiste pourraient sembler peu significatifs. Pourtant, cette apologie de la composition et des tensions, cette insistance sur l'exécution par le peintre mais aussi sur les déplacements du regard du spectateur, cette défense et illustration de la manière singulière ne sont pas qu'un simple glissement du recto au verso d'un même dualisme. Elles opèrent une véritable transformation du paradigme qui s'ajoute à la perspective inductive et historique concernant le Beau et à sa mise en continuité avec les enjeux moraux que nous verrons plus bas. Elles permettent de remplacer des paires d'opposés statiques et anhistoriques, qui s'excluaient, par des couples de pôles,

1. *Salon de 1767*, IV, 815.

2. *Salon de 1767*, IV, 815.

3. *Salon de 1769*, IV, 844.

4. *Salon de 1761*, IV, 219.

qui à la fois se combattent et se renforcent les uns les autres. Pris séparément, la composition des rapports, les rôles combinés de l'exécution et du regard, la participation exigée du spectateur, la manière singulière sont des principes qui restent dans le cadre de la représentation ; mis ensemble, avec l'induction du Beau et sa continuité avec l'éthique et le politique, ils forment un système qui la remet radicalement en question. Elles introduisent une logique empirique, historique et dynamique, qui participe d'une analyse des manières de fluer à la fois dans leur singularité et leur puissance pragmatique, c'est-à-dire d'une approche *rythmique*. En dépit des hésitations et des repentirs, un espace autonome s'ouvre à l'art – et partant à l'éthique et au politique –, un espace qui ne doit ne doit plus rien à la nature ni à l'imitation : « Le soleil du peintre n'est pas celui de l'univers et ne saurait l'être.¹ »

1. *Salon de 1767*, IV, 666. Plus loin, *Appendice du salon de 1767* : « « Le soleil de l'art » n'est « pas le même que le soleil de la nature ; la lumière du peintre, celle du ciel. »

Les rythmes de la représentation théâtrale – le rôle

Le *Paradoxe sur le comédien* est un texte tardif. Une première version très brève en est composée en 1770, deux mois après le *Rêve de d'Alembert* avec lequel il a beaucoup d'affinités. Il s'enrichit, à la manière qu'affectionne Diderot, par insères successifs tout au long des années 1770, puis une dernière fois peu avant sa mort en 1784. Pour des raisons obscures, Naigeon ne le retient pas dans les *Œuvres* de 1798 et il ne sera publié dans son entièreté qu'en 1830.

Quoi qu'il en soit, l'attention que Diderot lui apporte jusqu'à la fin de sa vie témoigne une fois encore de l'importance que revêtent à ses yeux les questions rythmiques. Comme dans la *Lettre sur les sourds et muets* ou dans les *Salons*, où il voulait comprendre ce qui peut donner à l'organisation d'un flux langagier une certaine beauté, ou ce qui, dans l'organisation d'un tableau et dans la manière singulière dont il témoigne, le rend digne d'admiration, Diderot réfléchit dans le *Paradoxe* sur ce qui fait qu'une manière de jouer, de rythmer les discours et les déplacements d'un corps, peut, chez certains acteurs ou actrices, atteindre au sublime.

Comme on sait, l'acteur « qui est lui », celui qui joue de manière purement émotionnelle, celui qui se laisse entraîner par « son diaphragme », ne sait pas ce qu'il fait¹. S'il réussit parfois quelques-unes de ses prestations, il ne peut trouver sur une longue durée la manière juste d'animer son rôle et il est condamné à donner la plupart du temps un piètre spectacle². Son jeu est « inégal », toute « unité » lui fait défaut, il est « alternativement fort et faible, chauds et

1. *Paradoxe sur le comédien*, IV, 1380 : « S'il est lui quand il joue, comment cessera-t-il d'être lui ? S'il veut cesser d'être lui, comment saisira-t-il le point juste auquel il faut qu'il se place et s'arrête ? »

2. *Paradoxe sur le comédien*, IV, 1380 : « Si le comédien était sensible, de bonne foi lui serait-il permis de jouer deux fois de suite un même rôle avec la même chaleur et le même succès ? Très chaud à la première représentation, il serait épuisé et froid comme un marbre à la troisième. »

froids, plats et sublimes », bref il pêche par son irrégularité, il manque de rythme¹.

À l'inverse, le bon comédien n'est pas lui-même quand il joue. Il ne joue pas « d'âme » ; il a la « tête de fer ». Comme il est capable de dédoublement et de distanciation, il peut tenir plusieurs dialogues simultanément ; il peut aussi dominer son rôle sans laisser son moi sensible exercer cette domination. La Clairon, par exemple, peut être chaque soir une grande Agrippine parce qu'elle n'éprouve rien de ce que son corps manifeste, parce qu'elle peut lui faire jouer à volonté toute la gamme de l'expression des sentiments : « Dans ce moment, elle est double : la petite Clairon et la grande Agrippine.² » Comme celle-ci le soulignera elle-même dans ses *Mémoires*, une grande actrice s'appuie sur son métier et son savoir accumulés pour se déprendre d'elle-même : « Quelle étude ne faut-il pas faire d'abord pour cesser d'être soi ?³ » En jouant « de réflexion » et de « mémoire », le comédien pourra « imiter » le plus parfaitement possible la « nature humaine » et montrer le réel dans toute sa « vérité »⁴.

On voit ici, de nouveau, l'empreinte, dominante à l'époque, de la théorie de la *mimesis* mais, comme pour la peinture ou la poésie, là n'est pas l'essentiel pour nous aujourd'hui. Contrairement à ce qu'affirme l'esthétique classique, ce n'est pas l'âme – celle de l'acteur – qui est le principe d'unité du jeu mais le jeu lui-même qui, s'il est mené avec art, crée l'impression d'une âme spécifique – celle du personnage. Ainsi celui-ci est-il le produit d'une construction, d'une mise en forme mesurée, combinée, ordonnée, c'est-à-dire

1. *Paradoxe sur le comédien*, IV, 1380 : « Ce qui me confirme dans mon opinion, c'est l'inégalité des acteurs qui jouent d'âme. Ne vous attendez de leur part à aucune unité ; leur jeu est alternativement fort et faible, chauds et froids, plats et sublimes. Ils manqueront demain l'endroit où ils ont excellé aujourd'hui ; en revanche, ils excelleront dans celui qu'ils ont manqué la veille. »

2. *Paradoxe sur le comédien*, IV, 1382.

3. *Mémoires*, Paris, Buisson, an VII, p. 27. Cité par Laurent Versini, IV, 1368.

4. *Paradoxe sur le comédien*, IV, 1380-1381 : « Le comédien qui jouera de réflexion, d'étude de la nature humaine, d'imitation constante d'après quelque modèle idéal, d'imagination, de mémoire, sera un, le même à toutes les représentations, toujours également parfait. »

d'une *rythmisation* sinon pensée du moins volontaire¹. En s'appuyant sur son « jugement », son « goût », ses heures d'« étude pénible », sa « longue expérience » et sa « ténacité de mémoire », le bon comédien sait non seulement donner un *rhuthmos* singulier à chacun de ses rôles², mais il est aussi capable de le reproduire à l'identique à chaque représentation, c'est-à-dire de lui donner un *rhuthmos* dans la durée³.

On s'appuie généralement sur le mot « paradoxe » pour souligner que l'unité du jeu ainsi construite serait une forgerie ou un artifice. Mais le « paradoxe » soulevé par Diderot porte en fait bien moins sur la vérité de la cause que sur celle de l'effet. Ce qui compte, c'est que le rôle soit construit, c'est-à-dire mené, de bout en bout et tous les soirs, de la même façon ; autrement dit, que le flux des paroles, des gestes, des expressions du corps et du visage prenne une *manière* à la fois spécifique et reproductible. Là se trouve le véritable paradoxe : comment reproduire dans des conditions à chaque fois nouvelle une manière corporelle et discursive qui produise sur les spectateurs des effets identiques ? Comment donner un *rhuthmos* à un rôle ?

Un tel façonnage rythmique n'implique pas, d'ailleurs, que le bon comédien ne recourrait à aucune forme de sensibilité. Diderot distingue en effet explicitement « être sensible », qui implique subir et passivité, et « sentir », qui est affaire de jugement et d'activité⁴. Le bon comédien, comme le bon poète ou le bon peintre, n'est pas para-

1. *Paradoxe sur le comédien*, IV, 1380-1381 : « Tout a été mesuré, combiné, appris, ordonné dans sa tête ; il n'y a dans sa déclamation ni monotonie, ni dissonance. »

2. *Paradoxe sur le comédien*, IV, 1420-1421 : « C'est qu'embrasser toute l'étendue d'un grand rôle, y ménager les clairs et les obscurs, les doux et les faibles, se montrer égal dans les endroits tranquilles et dans les endroits agités, être varié dans les détails, harmonieux et un dans l'ensemble, et se former un système soutenu de déclamation qui aille jusqu'à sauver les boutades du poète, c'est l'ouvrage d'une tête froide, d'un profond jugement, d'un goût exquis, d'une étude pénible, d'une longue expérience et d'une ténacité de mémoire peu commune. »

3. *Paradoxe sur le comédien*, IV, 1381 : « Ce sont les mêmes accents, les mêmes positions, les mêmes mouvements ; s'il a quelque différence d'une représentation à l'autre, c'est ordinairement à l'avantage de la dernière. Il ne sera pas journalier : c'est une glace toujours disposée à montrer les objets et à les montrer avec la même précision, la même force et la même vérité. »

4. *Paradoxe sur le comédien*, IV, 1420 : « C'est qu'être sensible est une chose, et sentir est une autre. L'une est affaire d'âme, l'autre une affaire de jugement. »

lysé par ses émotions, il n'est pas sous la dépendance de son système nerveux périphérique ; mais il exerce activement sa sensibilité, c'est-à-dire agit à travers son système nerveux central¹. Il travaille simultanément avec des parties différentes de son moi.

Le spectateur est lui-même tout aussi divisé. Pour qu'il jouisse d'une représentation, il faut en effet qu'il puisse s'identifier au personnage, tout en restant spectateur². S'il s'identifie trop, il risque de souffrir sans jouir ; si, à l'inverse, il ne s'identifie pas, le spectacle le laisse froid et il en ressort comme il était venu³. Or, ce jeu n'est pas simplement passif, il exige en fait une attitude assez proche de celle du comédien. Certes, la jouissance est en grande partie déterminée par la qualité de la représentation à laquelle il assiste et elle a peu de chance de s'épanouir si la mise en scène ou le jeu des acteurs manquent de rythme. Mais, le spectateur aussi doit en quelque sorte rythmer le flux de ses perceptions et de ses appréciations. Lui aussi doit trouver le « juste tempérament » qui le fera « s'oublier » ni trop ni pas assez⁴.

Au total, Diderot esquisse, dans le *Paradoxe*, une théorie où l'acteur et le spectateur sont l'un et l'autre multiples et qui, de ce fait, concerne simultanément les deux espaces du théâtre. La Clairon est sur la scène en même temps qu'au parterre d'où elle peut juger des effets qu'elle produit. Et les spectateurs, assis dans leur fauteuil, jugent de la qualité de son jeu tout en se projetant dans l'action qu'elle leur représente. Or, dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'imposer et de conserver un certain rythme, soit, pour le comédien, aux mouvements de son corps, de son visage et de son discours, soit, pour le spectateur, au flux de ses émotions, des images et des idées, qui, arrivant de ses sens, traversent incessamment son esprit.

1. Diderot est très proche ici du point de vue qui sera plus tard développé, pour la poésie, dans le sillage d'Edgard Poe, par Baudelaire, Mallarmé et Valéry.

2. *Salon de 1767*, IV, 610 : « Je fais deux rôles, je suis double ; je suis Lecouvreur, et je reste moi. C'est le moi Lecouvreur qui frémit et qui souffre, et c'est le moi tout court qui a du plaisir. »

3. *Salon de 1767*, IV, 610 : « Tu pleureras tout seul, sans que je sois tenté de mêler une larme aux tiennes, si je ne puis me substituer à ta place ; il faut que je m'accroche à l'extrémité de la corde qui te tient suspendu dans les airs, ou je ne frémirai pas. »

4. *Salon de 1767*, IV, 610 : « Si je m'oublie trop ou trop longtemps, la terreur est trop forte ; si je ne m'oublie point du tout, si je reste toujours un, elle est trop faible. C'est ce juste tempérament qui fait verser des larmes délicieuses. »

Les rythmes de l'activité de juger – le bon goût

L'ensemble de ces études empiriques soutiennent et sont soutenues par ce que l'on pourrait appeler une véritable « théorie rythmique du jugement ». Pour Diderot, le jugement de goût se forme, comme toutes les autres facultés, à partir des expériences sensibles reçues par le corps ; il en partage donc l'aspect corporel et rythmique. Toutes les opérations par lesquelles nous nous prononçons sur la valeur artistique d'une œuvre mobilisent une capacité de mise en relation, en opposition, en continuité ou en contraste fondée sur les oscillations directes ou harmoniques de nos fibres nerveuses. Ce substrat oscillatoire explique, du reste, pourquoi Diderot accorde dans sa théorie de l'art un rôle paradigmatique à la musique qui, de plus en plus clairement au XVIII^e siècle notamment à la suite des travaux de Rameau, est elle-même pensée comme une science des rapports harmoniques, mélodiques et même rythmiques – ici au sens musical bien sûr¹.

Toutefois, la dispute, récurrente à l'époque, entre les goûts musicaux italien et français fait apparaître qu'on ne peut se contenter de réduire le jugement à son seul substrat corporel, qui est universellement le même et qui ne peut donc expliquer la diversité des goûts. Il ne faut pas transformer le matérialisme en réductionnisme². Diderot

1. *Additions à la Lettre sur les sourds et muets*, IV, 60 : « En musique, le plaisir de la sensation dépend d'une disposition particulière non seulement de l'oreille, mais de tout le système des nerfs. S'il y a des têtes sonnantes, il y a aussi des corps que j'appellerais volontiers harmoniques ; des hommes en qui toutes les fibres oscillent avec tant de promptitude et de vivacité, que sur l'expérience des mouvements violents que l'harmonie leur cause, ils sentent la possibilité de mouvements plus violents encore, et atteignent à l'idée d'une sorte de musique qui les ferait mourir de plaisir. »

2. *Principes généraux d'acoustique*, DPV, II, 235 : « À ne considérer que les sons, leurs véhicules et la conformation des organes, on croirait qu'un adagio de

ajoute ainsi à ces premières considérations, une réflexion sur l'organisation des objets du jugement eux-mêmes et sur notre rapport à cette organisation. Ce n'est pas la perception directe de l'objet qui nous procure un plaisir esthétique mais l'aperception des « rapports » qui organisent l'objet perçu¹, sur le plan sonore ou visuel², voire sur celui du goût, de l'odorat ou du toucher. Cela implique que nous ne sommes pas sensibles à tous les types d'objets esthétiques et que nous n'apprécions que ceux dont les rapports internes nous sont suffisamment familiers pour que *nous* puissions les saisir, mais aussi dont l'organisation est d'une qualité particulière qui n'appartient qu'à *eux*³. Le jugement présuppose ainsi simultanément une part

Michel, une gigue de Corelli, une ouverture de Rameau, une chaconne de Lulli aurait été, il y a deux mille ans comme aujourd'hui, et devraient être, au fond de la Tartarie comme à Paris, des pièces de musique admirables. Cependant, rien de plus contraire à l'expérience. »

1. Article « BEAU » (1752) : « J'appelle *beau* hors de moi, tout ce qui contient en soi de quoi réveiller dans mon entendement l'idée de rapports ; et *beau* par rapport à moi, tout ce qui réveille cette idée [...] je n'exige pas que celui qui voit un morceau d'architecture soit en état d'assurer ce que l'architecte même peut ignorer, que cette partie est à celle-là comme tel nombre est à tel nombre, ou que celui qui entend un concert sache plus quelquefois que ne sait le musicien, que tel son est à tel son dans le rapport de deux à quatre, ou de quatre à cinq. Il suffit qu'il aperçoive et sente que les membres de cette architecture et que les sons de cette pièce de musique ont des rapports, soit entre eux, soit avec d'autres objets. »

2. On l'a vu pour la poésie, la peinture et le théâtre mais c'est bien sûr la même chose pour la musique. *Principes généraux d'acoustique*, DPV, II, 236 : « Le plaisir musical consiste dans la perception des rapports des sons. »

3. *Principes généraux d'acoustique*, DPV, II, 256 : « Le plaisir en général consiste dans la perception des rapports : ce principe a lieu en poésie, en peinture, en architecture, en morale, dans tous les arts et dans toutes les sciences. Une belle machine, un beau tableau, un beau portique ne nous plaisent que par les rapports que nous y remarquons : ne peut-on pas même dire qu'il en est en cela d'une belle vie comme d'un beau concert ? La perception des rapports est l'unique fondement de notre admiration et de nos plaisirs ; et c'est de cela qu'il faut partir pour expliquer les phénomènes les plus délicats qui nous sont offerts par les sciences et les arts. Les choses qui nous paraissent les plus arbitraires ont été suggérées par les rapports : et ce principe doit servir de base à un essai philosophique sur le goût s'il se trouve jamais quelqu'un d'assez instruit pour en faire une application générale à tout ce qu'il embrasse. »

subjective, déterminée par la mémoire incorporée de celui qui juge¹, et une part objective, dépendante de la qualité esthétique de l'objet lui-même².

Bien sûr Diderot se trouve alors devant le problème de la définition des critères qui rendent, d'un côté, telle ou telle constitution plus apte à juger et, de l'autre, tel ou tel arrangement ou organisation de rapports plus intéressante ou plus délectable que d'autres.

Les premiers tiennent à ses yeux essentiellement à l'expérience corporelle, à l'éducation reçue, à quoi il ajoute parfois l'âge³ et le régime politique⁴. D'une manière générale, c'est l'expérience sensible et son incorporation qui constituent, chez les humains, le goût, et qui s'expriment, sans intervention de la conscience, comme une espèce de « tact », d'« instinct », d'« esprit de la chose », de « goût

1. D'où la mise en scène très fréquente dans les *Salons* de la diversité des avis. Exemple dans le *Salon de 1767*, IV, 553 : « Il me prend envie, mon ami, de vous démontrer que sans mentir il est cependant bien rare que nous disions la vérité. Pour cet effet, je prends l'objet le plus simple, un beau buste antique [...] et je place devant ce buste l'abbé Morellet, Marmontel et Naigeon trois correspondants qui doivent le lendemain vous en écrire leurs pensées. Vous aurez trois éloges très différents ; auquel vous en tiendrez-vous ? sera-ce au mot froid de l'abbé ? ou à la sentence épigrammatique, à la phrase ingénieuse de l'académicien ? ou à la ligne brûlante du jeune homme ? Autant d'hommes, autant de jugements. Nous sommes tous diversement organisés. Nous n'avons aucun la même dose de sensibilité. »

2. D'où les critiques acerbes qu'il déploie simultanément contre un certain nombre de peintres, en particulier Boucher dont il n'aime pas les « ordures ». J'y reviens plus bas.

3. *Essais sur la peinture*, IV, 487 : « Chaque âge a ses goûts. Des lèvres vermeilles bien bordées, une bouche entrouverte et riante, de belles dents blanches, une démarche libre, le regard assuré, une gorge découverte, de belles grandes joues larges, un nez retroussé me faisaient galoper à dix-huit ans. Aujourd'hui que le vice ne m'est plus bon et que je ne suis plus bon au vice, c'est une jeune fille à l'air décent et modeste, la démarche composée, le regard timide, et qui marche en silence à côté de sa mère, qui m'arrête et me charme. »

4. *Essais sur la peinture*, IV, 488-489 : « Chaque société a son gouvernement, et chaque gouvernement a sa qualité dominante, réelle ou supposée qui en est l'âme, le soutien et le mobile. La république est un état d'égalité. Tout sujet se regarde comme un petit monarque. L'air du républicain sera haut, dur et fier. Dans la monarchie où l'on commande et l'on obéit, le caractère, l'expression sera celle de l'affabilité et de la grâce, de la douceur, de l'honneur et de la galanterie. Sous le despotisme, la beauté sera celle de l'esclave. »

naturel »¹. Cette faculté n'est en rien innée ; elle est le produit du nombre incalculable d'expériences que nous avons faites depuis que nous sommes nés. Diderot se fait ici leibnizien. Lorsque Michel-Ange trace le dôme de Saint-Pierre de Rome, il trouve la plus belle courbe et celle-ci s'avère être celle de la plus grande résistance. Or ce petit miracle s'explique de la manière suivante : il a tout simplement fait la somme intégrale d'une grande quantité de jugements, souvent imperceptibles, portés sur une infinité de choses au cours d'une infinité d'expériences corporelles².

Les seconds se définissent principalement en fonction du critère traditionnel de la *mimesis*. Pour tous les arts à l'exception bien sûr de l'architecture qu'il admire mais aussi de la danse qu'il n'aime pas, est beau ce qui *imite* bien l'objet représenté, ce qui en met au jour la *vérité* : « Le beau n'est que le vrai, relevé par des circonstances possibles, mais rares et merveilleuses.³ » Tout en étant plus proche, Diderot le précise, des sensualistes que des platoniciens, il loue, suivant le modèle traditionnel, l'illusion parfaite produite par les tableaux de Chardin : « S'il est vrai, comme le disent les philosophes, qu'il n'y a de réel que nos sensations, que ni le vide de l'espace, ni la solidité des corps n'ait peut-être rien en elle-même de

1. *Salon de 1767*, IV, 753 : « C'est une habitude de juger, sûrement préparée par des qualités naturelles, et fondé sur des phénomènes et des expériences dont la mémoire ne nous est pas présente. Si les phénomènes étaient présents, nous pourrions sur-le-champ rendre compte de notre jugement, et nous aurions la science. La mémoire des expériences des phénomènes ne nous étant pas présente, nous n'en jugeons pas moins sûrement, nous en jugeons même plus promptement ; nous ignorons ce qui nous détermine et nous avons ce qu'on appelle tact, instinct, esprit de la chose, goût naturel. »

2. *Lettre à Sophie Volland*, 2 sept. 1762, V, 423 : « Et qu'est-ce que l'instinct ? Oh ! cela s'entend de reste. Je dis à cela que Michel-Ange, polisson au collège, avait joué avec ses camarades ; qu'en luttant, en poussant de l'épaule, il avait bientôt senti quelle inclinaison il fallait qu'il donnât à son corps pour résister le plus fortement à son antagoniste ; qu'il était impossible que cent fois dans sa vie il n'eût pas été dans le cas d'étayer des choses qui chancelaient, et de chercher l'inclinaison de l'étai la plus avantageuse ; qu'il avait quelquefois posé des livres les uns sur les autres, que tous se débordaient, et qu'il avait fallu en contrebalancer les efforts, sans quoi la pile se serait renversée ; et qu'il avait appris de cette manière à faire le dôme de Saint-Pierre de Rome sur la courbe de plus grande résistance. »

3. *Pensées détachées sur la peinture*, IV, 1054.

ce que nous éprouvons, qu'ils m'apprennent ces philosophes quelle différence il y a pour eux, à quatre pieds de tes tableaux [Chardin], entre le Créateur et toi ?¹ » Ailleurs, dans le même esprit : « Il y a au Salon plusieurs petits tableaux de Chardin ; ils représentent presque tous des fruits avec les accessoires d'un repas. C'est la nature même ; les objets sont hors de la toile et d'une vérité à tromper les yeux.² » Et, un peu plus loin, à propos de la *Raie dépouillée* : « L'objet est dégoûtant, mais c'est la chair même du poisson, c'est sa peau, c'est son sang ; l'aspect même de la chose n'affecterait pas autrement.³ » Arrivent finalement les *topoi*, à peine renouvelés par l'hyperbole, de tout discours sur l'art fondé sur la *mimesis* : « Ah, mon ami, crachez sur le rideau d'Apelle⁴ et sur les raisins de Zeuxis. On trompe sans peine un artiste impatient, et les animaux sont mauvais juges en peinture. N'avons-nous pas vu les oiseaux du Jardin du Roi aller se casser la tête contre la plus mauvaise des perspectives ? Mais c'est vous, c'est moi que Chardin trompera, quand il voudra.⁵ » Dans les *Entretiens sur le fils naturel* (1757), le personnage de Dorval réaffirme cette position : « Les beautés ont dans les arts le même fondement que les vérités dans la philosophie. Qu'est-ce que la vérité ? La conformité de nos jugements avec les êtres ; Qu'est-ce que la beauté d'imitation ? La conformité de l'image avec la chose.⁶ »

Toutefois, Diderot ne tire pas de ce dualisme traditionnel les mêmes conclusions que ses contemporains. D'abord, il introduit, au niveau de l'objet lui-même, des considérations systémiques et dynamiques qui s'opposent aux critères analytiques et statiques les plus communs. Contre ceux qui prônent l'imitation du beau antique, élément par élément – une « belle main », puis une « belle oreille », puis un « beau bras », pris sur des exemples différents⁷ –, il insiste

1. *Salon de 1765*, IV, 345.

2. *Salon de 1763*, IV, 264.

3. *Salon de 1763*, IV, 265.

4. Chez Plinie, il s'agit en fait du rideau de Parrhasius.

5. *Salon de 1763*, IV, 265.

6. *Entretien sur le fils naturel*, IV, 1181.

7. Selon un modèle présenté par son interlocuteur « – Tenez, sans m'alambiquer m'alambiquer tant l'esprit, quand je veux faire une statue de belle femme ; j'en fais

sur la nécessité de bien composer la représentation car le beau n'est pas *l'intellection de beautés séparées* mais *l'aperception de rapports*. De même donc qu'« une espèce d'hiéroglyphe particulier à la poésie » est engendrée par « un certain entrelacement des voyelles avec les consonnes » dans les mots et par « l'arrangement de ces mots » dans les périodes, de même c'est l'ensemble des « rapports » propres à la composition qui assure la qualité esthétique du tableau¹. Il faut qu'il y ait dans le tableau une certaine « unité » qui englobe le divers des éléments qui y apparaissent, sans toutefois les empêcher d'exister par eux-mêmes². Une telle unité se manifeste souvent par ce que Diderot appelle « une ligne de liaison », qui joint virtuellement entre eux les différents éléments du tableau et offre au spectateur l'occasion d'actualiser lui-même cette liaison³. Et comme dans le cas

déshabiller un grand nombre ; toutes m'offrent de belles parties et des parties difformes ; je prends de chacune ce qu'elles ont de beau. – Eh à quoi le reconnais-tu ? – Mais à la conformité à l'antique que j'ai beaucoup étudié. » – *Salon de 1767*, IV, 524.

1. Article « COMPOSITION », IV, 120 : « Un tableau bien composé est un tout renfermé sous un seul point de vue, où les parties concourent à un même but, et forment par leur correspondance mutuelle un ensemble aussi réel, que celui des membres dans un corps animal ; en sorte qu'un morceau de peinture fait d'un grand nombre de figures jetées au hasard, sans proportion, sans intelligence et sans unité, ne mérite non plus le nom d'une véritable composition, que des études éparses de jambes, de nez, d'yeux, sur un même carton, ne méritent celui de *portrait*, ou même de *figure humaine*. »

2. *Pensées détachées sur la peinture*, IV, 1017 : « Rien n'est beau sans unité ; il n'y a point d'unité sans subordination. Cela semble contradictoire ; mais cela ne l'est pas. L'unité du tout naît de la subordination des parties ; et de cette subordination naît l'harmonie qui suppose la variété. Il y a entre l'unité et l'uniformité la différence d'une belle mélodie à un son continu. »

3. *Salon de 1767*, IV, 656 : « Il y a dans toute composition un chemin, une ligne qui passe par les sommités des masses ou des groupes, traversant différents plans, s'enfonçant ici dans la profondeur du tableau, là s'avancant sur le devant. Si cette ligne, que j'appellerai ligne de liaison, se plie, se replie, se tortille, se tourmente, si ces circonvolutions sont petites, multipliées, rectilinéaires, anguleuses, la composition sera louche, obscure ; l'œil irrégulièrement promené, égaré dans un labyrinthe, saisira difficilement la liaison. Si au contraire elle ne serpente pas assez, si elle parcourt un long espace sans trouver aucun objet qui la rompe, la composition sera rare et décousue. Si elle s'arrête, la composition laissera un vide, un trou. Si l'on sent ce défaut et qu'on remplisse le vide ou trou d'un accessoire inutile, on remédiera à ce défaut par un autre. »

de la poésie, ces rapports harmoniques gagnent leur force émotive et intellectuelle des *tensions* qui les traversent. À la différence de Shaftesbury, qui donne à la notion de « système » un sens finaliste¹, Diderot compare, pour suggérer cette idée, la composition picturale à la mise en scène théâtrale². Certes, il ne suffit pas qu'elle soit liée par la présence sur la même toile ou sur le même plateau, comme il en donne acte à son prédécesseur, mais il faut qu'une tension dramatique, un ensemble de rapports de forces, parcourent le tableau comme la scène³.

Ensuite, il prend fait et cause pour un empirisme modéré en opposant à la déduction du Beau suivant des principes philosophiques, qu'il considère comme inexistantes, une induction fondée, elle, sur l'histoire de l'art et la pluralité des œuvres. Certes, il existe un « modèle » mais celui-ci n'est ni l'essence, ni même le phénomène en soi. Il ne s'agit pas d'imiter la nature qui présente bien des laideurs : « Qui est-ce qui a gâté presque toutes les compositions de Rubens, si ce n'est cette vilaine et matérielle nature flamande, qu'il a imitée ?⁴ »

1. W. Shaftesbury, *Essai sur le mérite et la vertu*, trad. D. Diderot (1751), Paris, Alive, 1998, p. 39 : « Or, si le système des animaux se réunit au système des végétaux, et celui-ci au système des autres êtres qui couvrent la surface du globe pour constituer ensemble le système terrestre ; si la terre elle-même a des relations connues avec le soleil et les planètes ; il faudra dire que tous ces systèmes ne sont que des parties d'un système plus étendu. »

2. Dans les notes à sa traduction de Shaftesbury, *Essai sur le mérite et la vertu*, (1751), il compare la nature à un opéra et, dans la *Promenade du sceptique* (1747), à un décor de théâtre qu'un spectateur présomptueux débarqué de province croit réalisé spécialement pour lui.

3. *De la poésie dramatique*, IV, 1342 : « De là la nécessité pour le peintre d'altérer l'état naturel et de le réduire à un état artificiel : et n'en serait-il pas de même sur la scène ? Si cela est, quel art que celui de la déclamation ! Lorsque chacun est maître de son rôle, il n'y a presque rien de fait. Il faut mettre les figures ensemble, les rapprocher ou les disperser, les isoler ou les grouper, et en tirer une succession de tableaux, tous composés d'une manière grande et vraie. De quel secours le peintre ne serait-il pas à l'acteur, et l'acteur au peintre ? »

4. *Salon de 1767*, IV, 815. Il avait déjà fait cette remarque dans la *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 43-44 : « Apprenez-leur, Monsieur [l'Abbé Batteux, auteur des *Beaux-Arts réduits à un même principe*], une bonne fois comment chaque art imite la nature dans un même objet ; et démontrez-leur qu'il est faux, ainsi qu'ils le

Il faut au contraire que l'artiste la corrige et émancipe son art d'une application trop systématique de la norme représentative : « Il y a toujours un peu de mensonge dont la limite n'est et ne sera jamais déterminée. Laissez à l'art la liberté d'un écart approuvé par les uns et proscrit par d'autres [...] le soleil du peintre n'est pas celui de l'univers et ne saurait l'être.¹ » L'artiste suit en fait un modèle *inté-rieur* que les Anciens ont raffiné petit à petit, « avec le temps, par une marche lente et pusillanime, par un long et pénible tâtonnement ». Ce modèle, comme au niveau du goût personnel, est « le résultat d'une infinité d'observations successives » qui, de proche en proche, ont permis de l'élaborer. Il ne relève donc en rien du monde des Idées et constitue la production d'artistes de génie, quoi qu'il en soit d'êtres humains, qui ont réussi à s'élever « au vrai modèle idéal de la beauté, à la ligne vraie ; ligne vraie, modèle idéal de la beauté, qui n'exista nulle part que dans la tête des Agasia, des Raphaël, des Poussin, des Puget, des Pigalle, des Falconet »².

Enfin, Diderot défend l'idée que tout art de valeur, toute beauté, possède des qualités morales et politiques. D'une manière générale, est beau et admirable ce qui est « solide », « propre à la conservation de soi », n'enfreint pas « la morale humaine » et fait du « bien » à l'humanité³. Le Beau est du côté de ce qu'André Breton appellera plus tard le « signe ascendant » de la littérature. Est méprisable et laid – par exemple la peinture de Boucher⁴ – ce qui au contraire

prétendent, que toute nature soit belle, et qu'il n'y a de laide nature que celle qui n'est pas à sa place. »

1. *Salon de 1767*, IV, 665-666.

2. *Salon de 1767*, IV, 525.

3. *Lettre à Sophie Volland*, 2 sept. 1762, V, 424 : « Actuellement, comment se fait-il que ce qui est solide en nature soit aussi ce que nous jugeons beau dans l'art, ou l'imitation ? C'est que la solidité ou plus généralement la bonté est la raison continuelle de notre approbation ; cette bonté peut être dans un ouvrage et ne pas paraître, alors l'ouvrage est bon, mais il n'est pas beau. Elle peut y paraître et n'y pas être, alors l'ouvrage n'a qu'une beauté apparente. Mais si la bonté y est en effet, et qu'elle y paraisse, alors l'ouvrage est vraiment beau et bon. »

4. *Salon de 1765*, IV, 308-309 : « Je ne sais que dire de cet homme-ci. La dégradation du goût, de la couleur, de la composition, des caractères, de l'expression, du dessin a suivi pas à pas la dépravation des mœurs. Que voulez-vous que cet artiste jette sur sa toile ? Ce qu'il a dans l'imagination. Et que peut avoir dans l'imagination

« pervertit l'homme », le tire vers le bas, suit son « signe descendant »¹. L'art, à l'instar du théâtre à partir duquel Diderot a développé cette idée, doit toujours être une pédagogie de la vertu.

Ainsi lorsqu'on présente l'esthétique de Diderot comme une théorie fondée sur une simple association de sensualisme et d'intellectualisme, de baroque et de classicisme – le beau se définissant à la fois par le *plaisir* qu'il produirait sur des corps plus ou moins éduqués et par la possibilité qu'il donnerait à l'esprit d'accéder à la *vérité* des choses représentées –, on oublie que sa réflexion va bien au-delà de ces deux faces d'une même monnaie dualiste et s'interroge à la fois sur l'organisation simultanément unitaire, diversifiée et tendue des œuvres, sur les modèles de beauté inventés et affinés petit-à-petit par les artistes, enfin sur leurs dimensions morale et politique, qu'il associe aux valeurs de progrès des Lumières. Loin de mettre en regard, sur le mode égotiste et individualiste de l'esthétique émergeant à l'époque, plaisir sensible et contemplation du vrai, Diderot associe, sur un mode qui relève une fois de plus d'une stratégie rythmique, *organisation interne des œuvres, critères de jugement construits historiquement, et critères éthiques et politiques*. Il propose une théorie du jugement et de la

un homme qui passe sa vie avec les prostituées du plus bas étage ? [...] J'ose dire que cet homme ne sait vraiment ce que c'est que la grâce ; j'ose dire qu'il n'a jamais connu la vérité ; j'ose dire que les idées de délicatesse, d'honnêteté, d'innocence, de simplicité lui sont devenues presque étrangères ; j'ose dire qu'il n'a pas vu un instant la nature, du moins celle qui est faite pour intéresser mon âme, la vôtre, celle d'un enfant bien né, celle d'une femme qui sent ; j'ose dire qu'il est sans goût : entre une infinité de preuves que j'en donnerais, une seule suffira, c'est que dans la multitude de figures d'hommes et de femmes qu'il a peintes, je défie qu'on en trouve quatre de caractère propre au bas-relief, encore moins à la statue. Il y a trop de mines, trop de petites mines, de manière, d'afféterie pour un art sévère. »

1. Il trouve Boucher « hypocrite » et « maniéré ». *Pensées détachées sur la peinture*, IV, 1051 : « La manière est dans les beaux-arts ce que l'hypocrisie est dans les mœurs. Boucher est le plus grand hypocrite que je connaisse ; il n'y a pas une de ses figures à laquelle on ne pût dire : "Tu veux être vraie, mais tu ne l'es pas." » Il lui reproche de jouer sur des effets faciles et assez « bas ». *Salon de 1765*, IV, 312 : « Cet homme ne prend le pinceau que pour me montrer des tétons et des fesses. Je suis bien aise d'en voir, mais je ne veux pas qu'on me les montre. »

valeur empiriste et non dualiste mais qui rejette tout scepticisme et tout relativisme.

Quatrième volute

L'oreille est contente et la vérité n'est point offensée.
Diderot, art. « ENCYCLOPÉDIE »

Au XVIII^e siècle, paradoxalement, les avancées les plus intéressantes d'un point de vue rythmologique ne se produisent pas dans les réflexions théoriques, pourtant très abondantes, concernant la musique. En dépit d'un renouvellement non négligeable et de quelques essais de musiques non mesurées, comme ceux de Louis Couperin au siècle précédent, celles-ci restent globalement sous l'influence du modèle traditionnel d'ascendance platonicienne. Chez Dumarsais dans l'article « ACCENT » (1751), mais aussi chez Rousseau, dans les articles « RHYTHME », « MESURE » et « MUSIQUE » de *L'Encyclopédie* (1765), et même encore dans le *Dictionnaire de musique* (1767), les rythmes de la musique relèvent toujours du « nombre » et d'une succession d'« accents » calquée sur la métrique poétique et sur les scansionnements rhétoriques du langage¹.

Après 1752-54, années de la querelle des Bouffons, la rigidification des catégories anciennes et l'essor de l'art chorégraphique font que le rythme est de plus en plus souvent défini en dehors du paradigme traditionnel. Chez Noverre dans la *Lettre sur la danse* (1760), dans les écrits de Chabanon *Observations sur la musique* (1779) et *De la musique considérée en elle-même* (1785), le rythme devient « mouvement »². Cette introduction de considérations dynamiques est toutefois encore très timide et ne remet pas en question la concep-

1. B. Didier, « Le rythme musical dans l'*Encyclopédie* », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, N° 5, 1988, p. 72-90, <http://rhuthmos.eu/spip.php?article475>.

2. B. Didier, « Le rythme musical dans l'*Encyclopédie* », *op. cit.*, p. 84.

tion selon laquelle le rythme relèverait de l'ordre et de la succession régulière de temps faibles et de temps forts¹.

Des innovations remarquables apparaissent en revanche dans des travaux théoriques concernant les sciences d'une part, la littérature et les beaux-arts, de l'autre. Même si la musique continue à être une source de réflexion importante, c'est dans ces champs qu'apparaissent les principales avancées rythmologiques. Reste que ce mouvement est rarement reconnu dans toute son ampleur.

Nous avons vu, dans la troisième partie de cet essai, comment Diderot radicalise durant ces mêmes années l'héraclitéisme qu'il hérite du XVII^e siècle, tout en produisant de nouveaux concepts susceptibles de rendre compte des individus singuliers et collectifs qui, sans jamais perdurer, foisonnent dans le flux de la nature ; également, comment il fait face aux risques de dissolution que cette radicalisation fait peser sur la connaissance elle-même. Mais les recherches qui viennent d'être présentées montrent que son ontologie et surtout son épistémologie sont incompréhensibles si on les coupe de la théorie du langage, de la poétique et de la théorie de l'art avec lesquelles elles sont intimement entrelacées. Les lecteurs de Diderot dissocient trop souvent les unes des autres – les philosophes se réservant les premières et les littéraires et les spécialistes d'esthétique les secondes. Son unité rythmologique profonde est alors démantelée en une série de points de vue qui ne se raccordent pas².

Pourtant, deux années seulement après avoir établi, dans la *Lettre sur les aveugles* (1749), les fondations de la stratégie matéria-

1. Ces considérations sont introduites ici sous réserve des travaux en cours, comme ceux de Théodora Psychoyou, qui semblent montrer des conceptions plus complexes dès le XVII^e siècle. Voir également, A. Sueur, *Le Frein et l'Aiguillon : Éloquence musicale et nombre oratoire (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Garnier, 2014. Je laisse aussi de côté les transformations apportées au concept de rythme par les musiciens et théoriciens de la musique allemands. Voir à ce sujet, J. Wellmann *Die Form des Werdens : Eine Kulturgeschichte der Embryologie, 1760-1830*, Göttingen, Wallstein, 2010, chap. II « Epigenetische Musik ».

2. Ce phénomène est si fréquent qu'on ne peut que louer une entreprise comme celle de Colas Duflo qui, même si elle n'accorde aucune attention à la poétique, peu à la théorie du langage et se place étrangement pour rendre compte d'un penseur matérialiste sous l'égide de la trilogie platonicienne du « vrai », du « beau » et du « bien », prend la pensée de Diderot comme un tout.

liste et anti-dualiste qu'il allait suivre jusqu'à sa mort, Diderot a ressenti le besoin de se placer sur le plan de la théorie du langage et de la poétique avec la *Lettre sur les sourds et muets* (1751). Or, ce passage, loin d'être l'expression d'un esprit touche-à-tout et désinvolte, doit être reconnu dans sa valeur théorique et programmatique profonde. La théorie du langage et la poétique – et cela vaudra pour toute sa vie – *prolongent, complètent* mais aussi *mettent en tension* sa philosophie de la nature et son épistémologie. Dès cette époque sont posés les fondements d'une nouvelle rythmologie intégrant philosophie de la nature et anthropologie langagière. Et de fait, il n'a cessé par la suite d'alterner les textes concernant les questions philosophiques et scientifiques, d'une part, et ceux concernant la littérature et les arts, de l'autre.

LES RHUTHMOI DU LANGAGE

Le déplacement de l'attention portée à la langue et au discours argumentatif vers le discours et la poésie permet à Diderot d'enrichir la théorie du langage esquissée par Condillac. Diderot commence, il est vrai – lorsqu'il se place sur le plan linguistique – par s'engager dans une impasse. Il rejette l'idée du caractère arbitraire de l'ordre syntaxique et soutient l'inégale capacité des langues à rendre compte de la pensée. Mais comme il reprend également à son compte le principe de l'arbitraire du signe, dans ses composantes sonore aussi bien que sémantique, qu'il vient d'affirmer l'unité dynamique de la matière, et donc celle du corps et de l'esprit qui en sont l'un et l'autre issus, il retrouve finalement, en dépit de son erreur initiale, par un autre chemin – poétique celui-là – l'idée d'une unité dynamique du signifiant et du signifié au sein de l'activité langagière, bref l'idée d'un « rythme de la signifiante »¹.

1. L'un des premiers à mettre en évidence, chez Diderot, l'intrication, à la fois vécue et théorique, du corps, de la pensée et du discours, est Leo Spitzer qui, dans les analyses qu'il consacre à sa prose, prête une très grande attention à un « modèle rythmique où se perçoit l'écho de la voix de Diderot et l'irruption exceptionnelle du rythme physiologique de la parole dans l'écrit ». Spitzer conclut que, chez le roman-

Pour Condillac, tout le parcours qui mène des sensations aux idées puis à leur mise en relation est indissociable des signes du langage. Le langage n'est pas un médium mais le milieu même, le flux dynamique, au sein duquel émerge et se développe la pensée. Par ailleurs, le langage ne se limite pas aux seuls mots et il faut y inclure les expressions du visage, les gestes qui accompagnent l'élocution, ainsi que les intonations, la prosodie et le rythme du discours, d'une manière générale tout ce que le langage doit au corps. Ce qu'il résume dans une sorte de fable racontant son origine : dans les temps anciens, le langage aurait été intensément gesticulé, chanté, rythmé, imagé et le nôtre conserverait, sous une forme certes très amoindrie, un part de ces caractères.

Diderot adopte l'essentiel de ces conceptions, tout en les tirant résolument vers le présent. À la différence de la plupart des philosophes du XVII^e siècle, qui réduisaient le langage à la langue et celle-ci aux mots, ou même de Condillac, qui ne le retrouvait qu'à travers une genèse fictionnelle, il commence par l'activité langagière et son rythme, c'est-à-dire par une poétique¹. Ce primat de l'activité explique pourquoi il brocarde régulièrement tous ceux qui, faisant semblant de s'opposer, ne font que perpétuer les oppositions surannées du concept et du signifiant, de la philosophie et de la littérature, tous ceux qui considèrent naïvement que la traduction de l'une comme de l'autre ne pose aucun problème particulier, soit parce qu'elle n'aurait affaire, dans un cas, qu'à des concepts soit parce

cier mais aussi chez le théoricien, « système nerveux, système philosophique et système stylistique sont exceptionnellement harmonisés ». Cf. « The style of Diderot », *Linguistics and literary history: essays in stylistics*, Princeton, 1948, p. 135-191, cité dans M. Leca-Tsiomis, « Hiéroglyphe poétique. L'oreille et la glose », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie, op. cit.*, p. 47. Plus récemment et sur des bases différentes de la stylistique de Spitzer, Anne Elisabeth Sejten a aussi fait beaucoup pour une meilleure compréhension de la place de la poétique dans la réflexion de Diderot sur les rapports entre langage et pensée. Voir en particulier A. E. Sejten, *Diderot ou le défi esthétique. Les écrits de jeunesse 1746-1751, op. cit.*, p. 145-205.

1. Le geste d'aborder la question de la pensée par la poétique sera plus tard réédité par quelques théoriciens, qui seront pour la plupart – et ce n'est pas un hasard – également poètes et critiques. Au XVIII^e siècle, Goethe, Schlegel et Hölderlin ; au XX^e, Valéry et Meschonnic.

qu'il ne s'agirait, dans l'autre, que de produire des images et des sons harmonieux¹.

L'existence, dans la poésie des Anciens mais aussi dans celle des Modernes, de ces principes d'organisation dynamiques et globaux, de ces manières de fluer du discours, que sont les « hiéroglyphes poétiques », montre que le langage ne répond à aucune des conceptions élaborées par ses prédécesseurs : 1. Le langage n'est pas un *instrument* composé de signes par lequel l'esprit exprimerait ses idées ou ses sensations et recevrait celles exprimées par les autres (comme chez Descartes, dans la *Logique de Port-Royal* ou même encore chez Locke). 2. Il n'est non plus un *écran* opaque et fautif, qu'il conviendrait de rendre transparent, soit en l'épurant de ses abus et approximations (comme chez Bacon, Spinoza et Locke), soit en le réduisant à des symboles et des figures calculables (comme chez Leibniz). 3. Le flux du langage et le flux de la pensée sont en fait totalement indissociables, ils ne forment qu'*un seul flot organisé prenant sa source dans le corps*. 4. Ce principe hiéroglyphique, que Condillac entrevoit, doté de toute sa puissance originelle dans un passé très lointain mais qu'il considère comme fortement émoussé dans le langage des « nations civilisées », vaut en fait pour tout discours poétique, qu'il soit passé, présent ou futur. 5. Mieux encore : il jette une lumière crue sur l'interaction ordinaire entre l'organisation des mouvements du corps, l'organisation des mouvements de la parole et l'organisation des mouvements de la pensée.

Reprenons la célèbre définition que Diderot en donne dans la *Lettre* : « Il passe alors dans le discours du poète un esprit qui en

1. « Pour nos philosophes, ou bien les beautés de la langue poétique ne sont que des mots harmonieux, et ce n'est plus qu'une affaire d'oreille ; ou ces mots parlent à l'esprit, et c'est une affaire d'idées ; dans le second cas, on peut toujours faire passer des idées d'une langue dans une autre ; dans le premier, ce n'est que de l'harmonie ou du bruit perdu. Ils ont tort dans l'un et dans l'autre. L'harmonie fait peinture [...]. La pensée la plus rare, sans l'harmonie qui lui convient, reste sans effet ; la pensée la plus commune avec l'harmonie qui lui convient, devient une chose rare et précieuse. », D. Diderot, « Traductions de l'allemand en français de diverses œuvres composées en vers et en prose par M. Jacobi », 1771, AT VI, 425 – cité par M. Leca-Tsiomis, « Hiéroglyphe poétique. L'oreille et la glose », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie, op. cit.*, p. 52.

meut et vivifie toutes les syllabes. Qu'est-ce que cet esprit ? j'en ai quelque fois senti la présence ; mais tout ce que j'en sais c'est que c'est lui qui fait que les choses sont dites et représentées tout à la fois ; que dans le même temps que l'entendement les saisit, l'âme en est émue, l'imagination les voit, et l'oreille les entend ; et que le discours n'est plus seulement un enchaînement de termes énergiques qui exposent la pensée avec force et noblesse mais que c'est encore un tissu d'hiéroglyphes entassés les uns sur les autres qui la peignent.¹ »

Cette définition se développe en deux temps. Elle répond successivement aux questions, classiques dans la pensée empiriste, de la constitution des idées à partir des sensations et de l'organisation de leur succession dans le raisonnement. Lors de l'activité langagière, le sens, le sentiment, l'image et le son apparaissent ensemble à l'esprit, et conspirent à un *effet signifiant* qui est indissociablement visuel et auditif, spirituel et corporel, épistémologique et esthétique, philosophique et poétique. Il n'est pas possible de séparer la matérialité des signes, les sensations qu'ils évoquent, les souvenirs et les images qu'ils font apparaître et le travail conceptuel de l'esprit connaissant. On est déjà très loin du réductionnisme de la sémiotique lockéenne et même de la théorie des signes, déjà un peu moins sommaire, proposée par Condillac.

Mais à cela il faut ajouter encore les suggestions de la deuxième partie de cette définition. Ces rythmes, inscrits dans la physique même des signifiants, substituent à l'« enchaînement des termes » qui « exposent la pensée » un « tissu » hiéroglyphique « qui la pein[t] ». La linéarité de la chaîne articulée, où son et sens avancent de conserve, s'accompagne de phénomènes de résonance, d'écho, de reprise, qui lui donnent une épaisseur, une texture et une tenue, bref une manière globale de signifier, beaucoup plus riche et complexe qu'il n'y paraît à première vue. Or, cette signifiante globale n'« expose » pas la pensée, elle la « peint », c'est-à-dire qu'elle ne la représente pas successivement élément par élément mais globalement et on pourrait dire presque simultanément, comme un tableau le fait d'un paysage ou d'un visage. Autrement dit, tous les aspects du langage conspirent pour produire une *signifiante*, c'est-à-dire une manière de penser et

1. *Lettre sur les sourds et muets*, IV, 34.

de parler qu'on ne peut découper sans la mutiler et qui prend sa source dans le corps. Les *rhuthmoi* du langage, dans toutes leurs composantes – gestuels, accentuels, prosodiques, périodiques, phrasiques – prolongent les *rhuthmoi* du corps et performant les *rhuthmoi* de la pensée¹.

Diderot répond ici à une première question qui était restée ouverte dans les démarches rythmiques du siècle précédent. Si, comme le soutiennent Spinoza et Leibniz, une « proportion » ou un « parallélisme » s'établissent entre les enchaînements propres aux corps et ceux propres aux pensées, c'est en fait parce que le discours permet une telle mise en relation bijective. Le concept d'« hiéroglyphe » apparaît, à cet égard, comme l'équivalent anthropologique des concepts ontologiques comme « substance une », « essence actuelle ou active », « *conatus* », etc. ; il a la même fonction stratégique anti-dualiste. Mais, étant situé sur un plan différent, il possède aussi des caractéristiques nouvelles. Puisque l'activité discursive signifiante est orientée vers l'infini du sens, elle prolonge clairement l'idée d'une productivité infinie de la substance ou de la matière et d'une immanence de l'infini dans chacune des manières ; en même temps, elle s'en distingue parce qu'elle place désormais le principe de continuité, que ses prédécesseurs établissaient au niveau de la ou des

1. Diderot est donc le premier philosophe – et il y en a eu très peu d'autres depuis – à comprendre que l'activité langagière poétique se caractérise, comme le dira plus tard Valéry, par « le rythme et les harmonies » et donc par une réverbération infinie « dans la mémoire » qui implique une indistinction « du son et du sens » : « Cette parole extraordinaire [la poésie] se fait connaître et reconnaître par le rythme et les harmonies qui la soutiennent et qui doivent être si intimement et même si mystérieusement liés à sa génération que le son et le sens ne se puissent plus séparer et se répondent indéfiniment dans la mémoire », P. Valéry, *Variété II* (1^{re} éd. 1930), Paris, Gallimard, 2014, p. 249. Ou encore, comme le dira de manière plus précise encore, Meschonnic, par « une performativité morphologique relationnelle, [qui] neutralise l'opposition du signifiant et du signifié. [...] Cette neutralisation implique une fonction représentative du langage comme discours, à tous les niveaux linguistiques, dans l'intonation, la phonologie, la syntaxe (l'ordre des mots), l'organisation du discours [...], etc. Il n'y a plus alors un signifiant opposé à un signifié, mais un seul signifiant multiple, structurel, qui fait sens de partout, une signifiante (signification produite par le signifiant) constamment en train de se faire et de se défaire ». H. Meschonnic, *Le Signe et le Poème*, Paris, Gallimard, 1975, p. 512.

substances, au niveau d'un *anthropos* caractérisé par sa radicale historicité. C'est l'*activité signifiante langagière* et seulement elle, dans la mesure où elle conjoint le son et le sens, le matériel et le spirituel, le corps et l'âme, dans une dialectique matérialiste débarrassée de tout finalisme, qui permet aux êtres humains de participer du dynamisme attribué jusque-là à la ou les substances.

L'AUTOMATISME RYTHMIQUE DE LA PENSÉE

Cette nouvelle théorie du langage permet à Diderot d'approfondir et de préciser une notion que la théorie des facultés, qui justifie l'organisation encyclopédique, a commencé de nous faire entrevoir : l'automatisme de l'écoulement de la pensée.

Selon cette conception, *l'organisation des idées dans le flux de l'esprit* ne doit plus être déduite, comme dans l'*Éthique* ou la *Monadologie* de la logique ou des mathématiques, ni même à l'instar de l'*Essai sur l'entendement humain* d'une mécanique des idées analogue à la mécanique du monde, mais elle doit se calquer sur la manière dont se déploie organiquement chacune de ses diverses facultés à travers le substrat corporel. Or, chacune de ces activités de l'entendement apparaît désormais non seulement indissociable du corps mais aussi intimement liée au langage, ce qui en modifie de nouveau la compréhension.

La mémoire est, aux yeux de Diderot, la faculté fondamentale, sans laquelle aucune autre ne pourrait se développer. Dans la mesure où elle est assurée par le réseau des « fibres » qui innervent le corps, elle est bien sûr d'une nature principalement matérielle. Toutefois, comme ces « fibres » la font se déployer non plus par « association d'images » mais sur le mode de la « résonance sonore », de l'« harmonie » ou de l'« évocation » indirecte, elle implique en fait une composante langagière déterminante. Ce qui résonne, se répond ou s'évoque, ce ne sont pas de simples sons mais des sons associés à des idées, c'est-à-dire ce que nous appelons aujourd'hui, à la suite de Saussure, des signes. Se souvenir, c'est toujours faire résonner, les uns par rapport aux autres, des signes ou, puisqu'on ne fait pas à

l'époque la différence, des mots, c'est-à-dire, répétons-le, indissociablement des signifiants et des signifiés.

L'imagination surgit, elle aussi, directement du corps. Mais là où la mémoire se contente d'emmagasiner et brasser les signes des sensations et des idées que nous avons déjà eues, l'imagination utilise leurs résonances et l'énergie propre au corps pour lancer l'esprit vers des significations qu'il n'a pas encore rencontrées. Autrement dit, l'imagination possède une capacité d'invention et d'innovation qui sublime les qualités associatives de la mémoire en les projetant vers l'inconnu. Cette puissance fait de la poésie, mais aussi plus généralement de la fiction, des pratiques du langage, qui ne se limitent pas à « imiter et contrefaire » les sensations et les idées que nous avons déjà eues, mais sont la source jaillissante de nouvelles vérités – *nouvelles* signifiant ici non pas seulement contraires aux vérités admises jusque-là mais avant tout pas encore connues de l'homme.

La raison, enfin, désigne la part organisatrice de l'activité du corps par laquelle l'entendement « examine, compare et digère » ses sensations. Locke et Condillac l'avaient l'un et l'autre étroitement liée au langage. Diderot se place à cet égard directement dans le sillage de ses prédécesseurs mais il y introduit une transformation importante. Dans la théorie des facultés qui soutenait l'ordre encyclopédique, il soulignait le fait que c'est en lisant ou en écoutant qu'on éduque son esprit et que l'on progresse dans la connaissance du monde ; que c'est en discourant oralement ou par écrit que l'on forme et organise ses idées ; et que c'est en débattant et en confrontant ses arguments à ceux des autres que l'on a quelque chance de s'approcher de la vérité. Son étude de la poésie l'amène maintenant à introduire dans le jeu même de la raison la force sous-jacente de la signifiante qui vient non seulement accentuer les effets de conviction du discours argumentatif mais aussi le soutenir de tout son pouvoir de connaissance propre.

D'où une modification concernant le rapport de la raison à l'intuition. Celle-ci n'est pas présentée par Diderot comme une faculté à part. Il faut toutefois l'introduire dans l'analyse au regard de son importance historique dans les doctrines antérieures, du rôle central qu'il attribue au langage et de ce pouvoir de connaissance particulier

désormais accordé à la signifiante. Nous l'avons vu, pour Spinoza, l'intuition, définie comme voir intellectuel immédiat de l'essence, constitue le mode de connaissance le plus élevé. Pour Leibniz, elle reste la norme du savoir mais elle se dédouble en quelque sorte en une intuition immédiate, celle par laquelle Dieu connaît sa Création et celle que les hommes ont de certains principes mathématiques, et une intuition médiante ou de second degré, celle que nous avons obliquement des choses que nous pouvons définir très distinctement sans toutefois en avoir une claire conscience, celle de la « pensée aveugle ». Diderot poursuit et approfondit encore le rejet du modèle cartésien de la vérité comme intuition claire et distincte de l'objet engagé par ses deux prédécesseurs. Comme eux, il place l'intuition au cœur de la production du savoir mais il lui donne une signification entièrement nouvelle : elle ne relève plus d'un voir immédiat d'une *vérité éternelle, toujours déjà là*, ni même de son approche aveugle médiatisée par des définitions et un calcul, mais d'une anticipation conjecturale ou par pressentiment, certes parfois risqués et souvent encore insuffisante, d'une *vérité pas encore là*, c'est-à-dire d'un *encore inconnu*. Il associe ainsi l'intuition à une faculté considérée jusque-là comme nettement distincte et peu fiable : l'imagination.

Ce changement est capital d'un point de vue rythmologique : il substitue aux idées d'*éminence* des procédures intuitives et de *sub-éminence* des procédures suppositives celle de *sous-jacence* des procédures inconscientes de production de la vérité. La manière de penser idéale, la manière de fluer la plus déterminante pour le développement de la connaissance, ne se définit plus comme le terme d'une ascension, un genre ultime et divin, comme chez Spinoza, ni même comme un mode intermédiaire, un peu en retrait sur le modèle ultime mais susceptible de se prêter à un calcul, comme chez Leibniz, mais comme une donnée de fond, s'exprimant d'emblée dans l'effort spontané des corps-parlants pour penser, c'est-à-dire pour pressentir, conjecturer, imaginer. Pour Diderot, la connaissance ne vise pas un idéal intuitif qui agirait comme sa cause finale, elle *sourd* de la puissance active et créatrice que les corps-parlants humains reçoivent de la matière comme leur cause efficiente.

À l'instar de Spinoza et Leibniz, Diderot souligne ainsi l'aspect « automatique » des rythmes de la pensée. Celle-ci se déploie d'elle-

même dans le corps et dans les rapports aux autres corps, sans que le « je » auquel on la rapporte usuellement n'intervienne activement. Toutefois, comme son inspiration lui vient désormais moins des modèles physiques et mécaniques que des modèles chimiques, biologiques, médicaux, et aussi, nous l'avons vu, musicaux, littéraires et artistiques, Diderot ne voit plus cet automatisme à la manière linéaire du XVII^e siècle. Si la pensée n'est pas produite par un sujet immatériel, comme le pensait Descartes, ni même par des automates spirituels, comme le soutenaient pour leur part le jeune Spinoza et Leibniz, mais par un véritable « automate matériel », le déroulement de la pensée, son *rhuthmos*, n'est ni totalement libre et indéterminé, ni totalement réglé suivant les « lois précises » de la raison, ni même un mixte des deux associant la concaténation des raisons et l'association des « pensées volantes » sous le regard anticipé de Dieu. Diderot généralise ce qu'avait déjà commencé à entrevoir Leibniz mais en l'interprétant à partir de ses présupposés créationnistes : du fait qu'elle sourd constamment du corps dont elle reçoit l'énergie, mais aussi de la rencontre avec les autres corps-parlants qui l'influencent sans cesse, la pensée se déroule automatiquement suivant toutes sortes d'*enchaînements d'idées* tenus par des liens logiques, d'*associations latérales* déclenchées par des affinités imaginaires ou sonores, symboliques ou harmoniques, mais aussi de *bonds inattendus* suggérés par l'intuition, le pressentiment ou la conjecture. Très éloigné des fines mécaniques qui font, encore au XVIII^e siècle, le plaisir des amateurs, « l'automate pensant » diderotien est plus proche de ces machines infiniment complexes que constituent les êtres vivants auxquels se référait déjà son prédécesseur et plus encore de ces appareils au potentiel infini que constituent à ses propres yeux les œuvres d'art et les textes poétiques en particulier.

RETOUR SUR LE RYTHME CHEZ SPINOZA ET LEIBNIZ

Cette avancée éclaire *a posteriori* certains aspects des pensées de Spinoza et de Leibniz qui étaient restés en partie obscurs et

montre le type de *continuité discontinue* qui existe entre ceux-ci et Diderot.

La référence de Spinoza à l'intuition, c'est-à-dire, du point de vue traditionnel, à une *clarté visuelle instantanée et non discursive*, pour définir le « troisième genre de connaissance », a longtemps été la justification principale d'interprétations faisant de lui un mystique inavoué, retrouvant sur le tard le chemin de la tradition religieuse qu'il avait jusque-là rejetée, ou au mieux un cartésien bloqué par la nécessité d'avoir à l'esprit « la totalité des réquisits de la chose ».

Deleuze, soulignant avec raison l'incohérence de telles lectures, a proposé de penser cette immédiateté non plus à travers les métaphores de la vision et de la présence à l'esprit, mais à travers des métaphores physiques et musicales, alliant « corpuscule », « mouvement », « vitesse infinie », d'une part, « composition musicale », « ligne mélodique », « symphonie comme unité supérieure qui prend de l'ampleur », de l'autre¹. La pensée étant constituée de corpuscules idéels, la connaissance du troisième genre et donc la saisie immédiate des essences correspondrait au moment où ces « corpuscules » dynamiques à la fois se « composeraient » sous forme « mélodique » et « symphonique » et passeraient à la « vitesse absolue »².

Deleuze rendait compte, de cette manière, de l'expérience souvent rapportée par des chercheurs ou des mathématiciens d'une fulguration de l'esprit, qui lui fait découvrir d'un coup ce qu'il cherchait depuis de longues semaines, voire depuis plus longtemps encore. Il débarrassait la pensée spinozienne de tout soupçon de mysticisme caché et la replaçait résolument parmi les philosophies rationnelles de l'esprit. Reste que les métaphores qu'il utilisait pour son propre compte n'étaient pas moins mystérieuses que celles qu'elles

1. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 170.

2. « C'est dans toute l'*Éthique* qu'intervient cette composition musicale, qui la constitue comme un seul et même Individu dont les rapports de vitesse et de lenteur ne cessent de varier, successivement et simultanément. Successivement, nous l'avons vu pour les diverses parties de l'*Éthique* qui sont affectées de vitesses relatives changeantes, jusqu'à la vitesse absolue de la pensée dans le troisième genre de connaissance. Et, simultanément, dans la mesure où les propositions et les scolies ne vont pas à la même allure, et composent deux mouvements qui se traversent. » – G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 170.

voulaient remplacer. La notion d'un passage à une « vitesse infinie », qui en couronnait la série, introduisait, certes, une idée de mouvement là où régnait l'immobilité de la contemplation, mais elle faisait aussi simultanément pénétrer l'immobilité du voir dans le mouvement idéal. Ainsi ce qui était gagné d'un côté était perdu de l'autre : l'intuition était bien un mouvement mais ce mouvement était tel qu'il transformait la pensée en un écoulement immobile, un *rhuthmos* sans durée.

Le rôle donné au langage par Diderot éclaire quelque peu cet étage ultime mais encore très obscur de la pensée spinozienne, tout en sortant à son tour lui-même enrichi de cette confrontation. Nous avons vu, d'une part, que les « démonstrations » sont, au dire même de Spinoza, les « yeux » qui permettent à l'esprit de « voir » selon la connaissance intuitive du « troisième genre », ce qui semble indiquer un primat de l'immédiateté ; mais aussi, de l'autre, que le système discursif des raisons « *more geometrico* » fonctionne chez lui, de par son intrication et sa complexité, de telle manière qu'il échappe en réalité à la norme d'une présence du vrai à la conscience. Dans la mesure où il associe très étroitement flux de la pensée et flux du langage, le point de vue hiéroglyphique permet de rendre compte de cette apparente contradiction. Il fait apparaître que les « yeux de l'esprit » ne sont, comme l'a fait remarquer Deleuze, qu'une métaphore de laquelle on ne peut arguer pour faire de Spinoza un cryptomystique, mais aussi, puisque ces « yeux » sont définis par Spinoza comme des « démonstrations », que l'« intuition » en jeu dans la connaissance du « troisième genre » implique, contrairement à ce que Deleuze affirme, une certaine rupture avec l'immédiateté, au moins telle qu'elle est conçue à partir de la vision, et une certaine soumission à la linéarité du discours, au moins telle qu'elle est perçue à partir du discours démonstratif.

À l'inverse, le point de vue langagier adopté par Diderot reçoit de cette confrontation de nouvelles couleurs : il semble en effet tout à fait légitime de considérer l'« hiéroglyphe » comme le premier concept d'une poétique spinoziste, qui porterait l'idée de *système des significations* au niveau de la *signifiance globale* du discours. Ce que montre l'organisation hiéroglyphique du discours, c'est que, lors-

qu'on cherche à comprendre comment flue la pensée, il nous faut prendre *tout* le système discursif en compte, non seulement le système logique des raisons, mais aussi celui des accents, des timbres, des hauteurs, des accélérations, des ralentissements, celui des échos, des harmoniques et des réverbérations. Tout se passe en fait comme si les chaînes du signifié ne pouvaient se déployer et se tenir fermes sans la trame de la signifiante qui vient les croiser en tous sens. Et c'est pourquoi, les moments de fulguration de l'esprit, ces moments qui lui permettent d'imaginer ou de trouver une solution encore inconnue à un problème qu'il se pose, ces moments donc qui sont la raison ultime des progrès de la connaissance, ne doivent pas être ramenés à une saisie immédiate comme celle que l'on peut faire par la vue, ou même à une accélération infinie des corpuscules qui constitueraient son flux. Ils ne sont, en réalité, que le résultat d'une généralisation ou maximalisation inattendue de la réverbération interne au flux des sons-idées, flux lui-même nécessairement astreint à une certaine durée par la rémanence des vibrations propres aux fibres nerveuses, d'une part, et par le cours de l'énonciation verbale, de l'autre¹.

Tout se passe donc comme si Diderot, en commençant par la poétique, mettait en place l'opérateur conceptuel et la théorie du langage qui, en dépit de ce qu'affirme Meschonnic, manquaient encore à Spinoza mais dont la place encore vide était pourtant déjà marquée dans la doctrine de la connaissance du troisième genre. Et comme s'il annonçait, ce faisant, bien des découvertes récentes concernant l'organisation du flux de la pensée².

Tournons-nous maintenant vers Leibniz. Celui-ci, on l'a vu, laisse le plus souvent de côté l'intuition et sa clarté, qui restent dans son système seulement au titre de connaissance divine parfaite, et

1. Je rejoins, sur ce plan, Anne Elisabeth Sejten pour laquelle la *Lettre sur les sourds et muets* propose une véritable « pensée de l'oreille ». Cf. A. E. Sejten, *Diderot ou le défi esthétique. Les écrits de jeunesse 1746-1751, op. cit.*, p. 145-205.

2. Certaines découvertes récentes en neurosciences semblent montrer des phénomènes du même type. Voir à ce sujet, P. Michon, « Sur la mutation épistémologique en cours dans les neurosciences contemporaines », 7 avril 2011, <http://rhuthmos.eu/spip.php?article600>; « Les neurosciences face à la question de la pensée. Contribution à l'émergence d'un paradigme rythmique », 7 avril 2011, <http://rhuthmos.eu/spip.php?article601>.

cherche à transformer le fluement de la raison en calcul aveugle. L'organisation de l'écoulement de la pensée et le progrès de la connaissance résultent d'une analyse et d'une transposition des propositions sous forme symbolique, qui permettent de manipuler des grandeurs tout à fait distinctes comme l'infini, sans pourtant en avoir d'idée claire. Cette conception de la pensée, par certains côtés réductionniste et hyper-formaliste, s'accompagne toutefois d'une théorie de l'aperception qui lui permet de réintroduire au sein du rationalisme du XVII^e siècle des principes, courants à la Renaissance mais sévèrement pourchassés depuis la révolution scientifique du début du siècle, comme le continu entre le monde obscur des perceptions et la clarté de la conscience, l'approche oblique des idées, l'association, la puissance à la fois d'intégration et de génération de l'imagination¹. Or, cette théorie implique de redonner à l'intuition sa place éminente tout en lui attribuant un sens différent du sens visuel traditionnel. La monade perçoit en effet les événements extérieurs du monde mais ses perceptions ne suscitent pas en elle des images ou des signes, ce qui présupposerait des substances totalement indépendantes les unes des autres. Puisqu'elles sont le résultat des rapports entre l'ensemble des monades précalculés par Dieu, les traces produites intérieurement dans le cerveau par les perceptions se présentent plutôt comme des déformations de « plis » innés « se plissant » de nouveau au fur et à mesure, « vibrant ou oscillant » et produisant ainsi « une manière de son musical »². Or, ajoute Leibniz, cette toile vibrante en quoi consiste le cerveau nous permet non seulement de manipuler des idées, « traces » des objets extérieurs, mais aussi d'en « forme[r] encore de

1. S. Ansaldi, *L'Imagination fantastique. Images, ombres et miroirs à la Renaissance*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

2. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 12, § 2 : « Il faudrait supposer que dans la chambre obscure il y ait une toile pour recevoir les espèces, qui ne fût pas unie, mais diversifiée par des plis, représentant les connaissances innées ; que, de plus, cette toile ou membrane étant tendue, eût une manière de ressort ou force d'agir, et même une action ou réaction accommodée tant aux plis passés qu'aux nouveaux venus des impressions des espèces. Et cette action consisterait en certaines vibrations ou oscillations, telles qu'on voit dans une corde tendue quand on la touche, de sorte qu'elle rendrait une manière de son musical. »

nouvelles »¹, nouvelles idées dont on comprend que, lorsqu'elles sont adéquates, elles rentrent en résonance parfaite avec les vibrations propres aux objets perçus. Dès lors, la fulgurance ou l'immédiateté intuitive ne semble plus relever d'une saisie optique mais bien d'une vibration harmonique ; elle consiste en un redoublement de la musique de l'être par une musique intérieure.

Le point de vue poétique et l'héritage de Condillac permettent de donner un contenu anthropologique à ces intuitions. Certes, les hommes sont bien traversés par des résonances, des échos, des harmonies et des disharmonies, certes il semble bien que ce soit de manière sonore et non pas visuelle qu'ils intuitionnent l'inconnu, mais tous ces phénomènes n'ont rien à voir avec les interactions de « substances » créées par Dieu, ni avec les « vibrations » ou les « musiques » que chacune d'elles produirait. Ils sont purement corporels, purement langagiers, et s'expriment tout particulièrement dans la poésie. L'héroglyphe pourrait, en ce sens, être également considéré comme le premier concept d'une poétique leibnizienne, s'il était possible de débarrasser celle-ci de l'hypothèse divine. C'est dans et par l'exercice du langage, dans ses résonances sonores, son rythme signifiant, à partir de puissances qui viennent du corps et par la médiation toujours spécifique des langues humaines, que se font non seulement la synthèse du sensible et de l'intelligible mais aussi celle du sujet logique et des prédicats inédits ; et c'est ce double pouvoir synthétique et imaginaire qui nous permet en fait d'aller du connu vers l'inconnu, c'est-à-dire de découvrir des vérités nouvelles. L'origine des manières intuitives de faire progresser la pensée, que ce soit par pressentiment ou par conjecture, n'est donc à rechercher ni du côté d'une déflation « symbolique » du langage permettant un « calcul » en partie aveugle, ni de celui d'une « participation » à une « harmonie cosmique ». Certes, le premier permet d'alléger le jeu de la raison du poids d'une pleine conscience des concepts mais il ne possède aucune capacité d'invention propre. Quant au second, il présuppose l'existence d'une communication non-langagière entre l'*anthropos* et le *cosmos*, le sens et

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 12, § 2 : « Car non seulement nous recevons des images ou traces dans le cerveau, mais nous en formons encore de nouvelles, quand nous envisageons des idées complexes. »

la vérité du sens circulant toujours déjà réellement dans la Création comme expression des idées de Dieu. La seule source qui permet à l'homme de s'orienter vers l'inconnu et de le transformer en connu se trouve dans ses capacités poétiques c'est-à-dire à la fois dans l'expérience des corps, qui est le fondement de tout, la capacité de langage universelle, *last but not least* les langues et les littératures déjà constituées par les groupes humains.

Au XVIII^e siècle, la pensée baroque apparaît ainsi sensiblement différente de la description qu'en propose Deleuze dans *Le Pli. Leibniz et le baroque*. Celui-ci y reconnaît bien l'aspect rythmique du fonctionnement interne de l'esprit¹, mais il l'associe au modèle musical sans jamais prendre en compte le modèle poétique². Le résultat de cette réduction naturaliste et alangagière de la doctrine leibnizienne à la musique est de passer de la reconnaissance bienvenue de la rythmique monadologique à la postulation d'une arythmie « nomadologique » contemporaine tout à fait contestable³. S'il y a une rythmologie baroque, Diderot nous montre qu'elle prend moins sa source dans la musique que dans la poésie et le langage, et c'est pourquoi cette rythmologie reste toujours actuelle même si elle n'est plus soutenue par l'hypothèse divine et ne peut plus se réclamer de la musique cosmique.

1. G. Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 115 : « C'est comme si le fond de chaque monade était constitué d'une infinité de petits plis (inflexions) qui ne cessent de se faire et de se défaire en toutes directions. »

2. G. Deleuze, *Le Pli, op. cit.*, p. 186 : « Il semble difficile de rester insensible à l'ensemble des analogies précises entre l'harmonie leibnizienne et l'harmonie qui se fonde aux mêmes moments dans la musique baroque. »

3. G. Deleuze, *Le Pli, op. cit.*, p. 188-189 : « Dans la mesure où le monde est maintenant constitué de séries divergentes (chaosmos), ou que le coup de dés remplace le jeu du Plein, la monade ne peut plus inclure le monde entier comme dans un cercle fermé modifiable par projection, mais s'ouvre sur une trajectoire ou une spirale en expansion qui s'éloigne de plus en plus d'un centre [...] les monades s'entreprennent, se modifient, inséparables de blocs de préhension qui les entraînent, et constituent autant de captures transitoires. La question est toujours d'habiter le monde, mais l'habitat musical de Stockhausen, l'habitat plastique de Dubuffet ne laissent pas subsister la différence de l'intérieur et de l'extérieur, du privé et du public : ils identifient la variation et la trajectoire, et doublent la monadologie d'une "nomadologie". »

RETOUR SUR L'ONTOLOGIE DES *RHUTHMOI*

L'attention nouvelle donnée au discours et à la poésie, ainsi que les théories du langage et de la pensée qui en sont issues, ont un effet retour sur les conceptions ontologiques présupposées par Diderot.

Comme le « fonctionnement » qui permet à l'être vivant de se tenir et de se distinguer, l'« hiéroglyphe », la « manière » et le « rôle » incluent, nous l'avons vu, les notions de rapports, de jeu solidaire des parties du tout, de tensions internes. Ils constituent en quelque sorte des analogons sur le plan anthropologique et historique des principes déterminant l'individuation dans la sphère du vivant. Mais alors que ce « jeu » et ces « tensions » concernent pour cette dernière les *éléments du corps*, en particulier les organes et le réseau des fibres nerveuses, et qu'ils sont sous-tendus par une *identité naturelle* assurée par une masse moléculaire, ils relèvent maintenant des rapports des *éléments signifiants* du poème, du tableau ou de la pièce, dont la *clôture arbitraire* définit l'unité.

Par ailleurs, au lieu que les « tendances » soient vues comme des résultantes de ce fonctionnement qui guident simplement l'individu vivant dans son interaction avec son environnement, elles impliquent désormais une logique éruptive qui transforme l'ordre en place et ouvre, pour cet environnement aussi bien que pour l'individu en question, un avenir différent. Il ne s'agit plus seulement de décrire un fonctionnement interne de l'individu s'insérant dans le fonctionnement global de la nature, mais de montrer en quoi l'art en général, mais aussi le moindre poème, le moindre tableau ou le moindre spectacle, lorsqu'ils sont de qualité, introduisent dans l'histoire humaine de l'inattendu, de l'imprévisible, de l'inconnu, et la font échapper ainsi à la simple reproduction.

On passe ainsi d'un questionnement ontologique concernant la manière dont chaque *singularité* est dotée d'une certaine *continuité*, à un autre visant cette fois la production par chacune d'entre elles de *discontinuités*. Simultanément, toutefois, à la différence des êtres vivants qui sont toujours dans un *rapport conflictuel* se soldant souvent par la diminution ou la mort de certains d'entre eux, les œuvres d'art échappent à la conflictualité, – aucune n'efface les œuvres précédentes – et portent en elles une irrépressible *force de vie*. Si

bien que ces puissances singulières, d'une certaine manière porteuses de discontinu, le sont aussi tout autant, mais sur un plan éthiquement et politiquement supérieur, de *continu*. Elles créent en quelque sorte de « l'esprit de corps » mais au niveau de la culture.

Pour le dire en termes rythmologiques, l'hiéroglyphe, la manière et même le rôle sont des formes d'*individuation* qui sont en même temps des formes de *subjectivation*, au sens où elles permettent à un individu de se libérer, au moins en partie, du fonctionnement qui lui est imposé dans telle ou telle sphère de son existence et d'y devenir un agent, mais aussi à celui où elles possèdent par elles-mêmes une certaine capacité d'action, qui perdurera à l'avenir et créera ainsi, de manière potentiellement infinie, du « commun ». Une pièce, un tableau ou un poème de valeur constituent des systèmes signifiants, qui leur assurent une certaine singularité et constituent simultanément des puissances subjectives éruptives, susceptibles d'être réactualisées par d'autres individus sans aucune limitation. Ils sont donc à la fois des individus, des sujets et des *transsujets*.

L'hiéroglyphe, la manière et le rôle constituent ainsi clairement des équivalents des concepts qui sont apparus lors de l'analyse de la théorie diderotienne des êtres vivants. En même temps, ils impliquent des dimensions nouvelles qui n'apparaissaient pas au niveau de la seule vie biologique : les dimensions du langage, de l'art et *in fine* de l'histoire, donc de l'éthique et du politique. Théoriquement, hiéroglyphe, manière et rôle désignent des processus d'individuation situés sur un plan de complexité plus élevé que celui des seules molécules et organismes, notamment en ce qu'ils peuvent déboucher, sous certaines conditions, sur une subjectivation. Ils font passer la réflexion diderotienne de la vie au langage, de la nature à la culture, du *cosmos* à l'*anthropos*. Historiquement, ils constituent des passerelles entre la substance unique spinoziste ou les substances individuelles leibniziennes, qui étaient des réalités *essentiellement dynamiques*, et les rythmes poétiques et plus généralement artistiques, tels qu'ils apparaîtront quelques décennies plus tard chez certains auteurs allemands et dont le *dynamisme* sera, cette fois, *radicalement anthropologique et historique*. L'hiéroglyphe, la manière et le rôle

conjoignent l'idée de substrat dynamique des premiers et celle d'organisation subjective des flux du langage des seconds.

RETOUR SUR LA GNOSÉOLOGIE DES *RHUTHMOI*

Sur le plan gnoséologique, la question pendante était la suivante : si les « fonctionnements » et les « tendances », qui permettent aux individus de se tenir au fil de leurs transformations internes et des bouleversements de leur environnement, ne peuvent pas être approchés *a priori*, ils peuvent l'être en revanche *a posteriori* par le cycle de la connaissance scientifique. Toutefois, même si son efficacité est avérée, une telle approche n'atteint jamais qu'une connaissance générique et l'on bute sur l'impossibilité apparente d'une connaissance des particuliers. Une telle limitation n'est, il est vrai, que de peu d'importance tant que l'on ne s'intéresse qu'aux règnes minéral ou végétal. Tel ou tel fonctionnement, telle ou telle « tendance » permettent à telle ou telle espèce de se tenir et tous les individus appartenant à celle-ci la partagent. Cette limitation est plus dommageable, en revanche, lorsque l'on atteint les règnes animal et surtout humain. Dans ces niveaux supérieurs de l'échelle des êtres, les individus partagent certes les modes de fonctionnement et les tendances de leur espèce mais ils possèdent, chacun en particulier, une ou des tendances propres, qui lui donnent une certaine singularité.

Nous avons vu que Leibniz renvoyait leur connaissance, au moins en ce qui concerne les hommes, aux études historiques. C'est en reconstituant patiemment l'ensemble de ses « prédicats » que l'on pouvait s'approcher de l'« essence active » de tel ou tel personnage. Ce en quoi il annonçait, les progrès ultérieurs de l'histoire et d'une manière générale des sciences de l'esprit, ou des sciences humaines et sociales d'aujourd'hui. Mais, il faut bien constater que ces sciences, tout en rejetant de plus en plus clairement le présupposé essentialiste sur lequel s'appuyait encore Leibniz, n'ont jamais réussi, depuis le XIX^e siècle, à se donner les moyens d'une véritable connaissance des singularités et qu'elles n'ont jamais cessé d'osciller à ce propos entre holisme et individualisme, quantitatif et qualitatif, positivisme et subjectivisme, et donc de ramener celles-ci, soit à des

conditions extérieures établies statistiquement mais souvent très pauvres, soit à une intériorité parfois brillamment imaginée mais totalement invérifiable.

Il est vrai qu'à partir du XVIII^e siècle et surtout du siècle suivant, on a cherché à résoudre ces difficultés en assignant la connaissance des singularités à des approches de type esthétique. Puisque le concept ne pouvait atteindre que des généralités, il fallait, pour avoir quelque chance de saisir celles-là, abandonner la recherche rationnelle et passer par des analyses fondées sur les sensations et les sentiments. Ce n'est pas le lieu ici de faire la critique de ces tentatives, encore embryonnaires à l'époque qui nous concerne, mais il est clair qu'elles n'ont fait que renverser, sans le résoudre, le problème, prorogant la manière de penser dualiste, dans la plus grande indifférence à l'égard des avancées réalisées depuis le XVII^e siècle pour s'en défaire. Certes, les développements des sciences humaines et sociales montre que la reconstitution scientifique des événements d'une existence, qu'elle soit celle d'un singulier ou d'un collectif, qu'elle soit menée sur des bases individualistes ou holistes, ne suffit pas à identifier ce qui singularise une manière propre d'exister, d'agir, de vivre. Mais le commentaire esthétique de ses particularités, qui argue de la sensibilité du critique ou dans le moins pire des cas des effets de l'objet sur la sensibilité *en général*, ne débouche à son tour, du fait de son subjectivisme, que sur des caractérisations toujours très discutables.

Plus récemment, les sciences humaines ont adopté des méthodologies herméneutiques ou néo-dialectiques afin de tenter de dissoudre ces dualismes dans des spirales passant et repassant d'un pôle à l'autre, ou dans un jeu d'oppositions hétérogènes ne débouchant jamais dans aucune synthèse stable. Mais, même dans ces approches, beaucoup plus subtiles et pénétrantes que les précédentes, les singularités échappent en grande partie dans la mesure où les spirales ou les jeux d'oppositions restent des moyens de connaissance par eux-mêmes génériques¹.

1. Voir à ce sujet P. Michon, « Pour une histoire du sujet : quelques concepts et une esquisse de panorama théorique », A. Besnault-Levita, N. Depraz & R. Wintermeyer (dir.), *Construire le sujet*, Limoges, Lambert-Lucas, 2014, p. 63-76 ;

Parce qu'elle part de la poétique et pose le primat du langage, tout en intégrant la question du plaisir corporel, la réflexion de Diderot nous fait entrevoir une nouvelle manière de s'approcher des singularités qui contourne les difficultés propres à l'approche scientifique sans donner dans le renversement illusoire qui sera pratiqué par la plupart des démarches de type esthétique, ni dans le formalisme encore prégnant dans les démarches herméneutiques et néo-dialectiques. Les *rhuthmoi* auxquels on a affaire dans la sphère anthropologique – ces *rhuthmoi* qui associent, suivant des degrés variables, individuation et subjectivation – ne peuvent être atteints en effet par une approche simplement conceptuelle ni par une approche seulement sensible, ni même par l'application d'une méthode fût-elle apparemment « anti-méthodologique ». Ils relèvent bien du *jugement* mais celui-ci n'est ni une pure construction intellectuelle, ni le simple produit d'un plaisir personnel – même s'il l'est aussi –, ni le débouché d'un parcours dont les spirales seraient toujours les mêmes et qui s'exprimerait sous la forme d'un ensemble de signifiés ou d'énoncés, d'un *sens* intenté ou pas ; il est, pour Diderot, avant tout *l'explicitation par le discours d'une force de vie partageable par d'autres, parce que liée à l'organisation même de l'objet*. Autrement dit, il relève moins d'une science, d'une esthétique ou d'une herméneutique que d'une poétique.

Le plaisir provoqué en nous par un poème n'est que la conséquence du passage à travers nous, très souvent à notre insu, d'un sujet poétique, c'est-à-dire d'un système rythmique langagier qui nous apporte sa force intrinsèque. Connaître ce sujet peut donc commencer par le plaisir ressenti, notamment pour repérer les œuvres de valeur – sans que ce critère ne soit du reste toujours efficace –, il peut aussi continuer par des allers-retours entre le sujet et l'objet, mais on ne doit de toute façon jamais s'arrêter à ces premières approches ; il faut remonter de son fonctionnement hiéroglyphique à sa *tendance explosive propre*, qui fait qu'il pourra être repris à l'avenir indéfiniment par une infinité de lecteurs, en leur apportant à chacun un bouleversement de sa vie, une force pour aller

de l'avant et le plaisir qui accompagne le plus souvent l'un et l'autre. Il convient de reconnaître *une organisation globale de la chaîne parlée* capable de déranger, d'encapaciter et de charmer, d'abord celui chez qui elle apparaît, puis tout autre locuteur. Et pour cela, il faut l'explicitier par un discours critique.

Un parcours analogue allant du plaisir ressenti à l'explicitation discursive – cette fois celle de l'organisation du tableau et de la manière qui s'y exprime – est tout aussi nécessaire pour juger de la peinture. Alors que Leibniz ramenait, comme on le faisait souvent au XVII^e siècle, la qualité d'une œuvre poétique ou picturale à un « je ne sais quoi », c'est-à-dire à une idée déjà claire mais encore confuse, et donc impropre à être explicitée par un discours et à faire l'objet d'une connaissance distincte¹, Diderot y voit pour sa part quelque chose qui, certes, échappe à la *nomination* et à la *définition* mais qui, malgré tout – ou plutôt nécessairement –, relève du *discours*. Comme l'a fait remarquer Gérard Dessons, « l'entreprise même des *Salons* montre, [en effet] que l'art est irréductible à la seule perception des tableaux, que leur perception, même, est tributaire des discours qu'ils suscitent. Le voir y est un écrire »². Confronté à l'art, aux œuvres et à la question de leur valeur, l'induction sensualiste est insuffisante et il faut lui substituer une construction langagière du jugement. C'est dans le discours qu'elles suscitent que les œuvres deviennent les œuvres qu'elles sont : « Dans une œuvre visuelle, ce qui est à voir ne préexiste pas au voir ; [de même], dans une œuvre sonore, ce qui est à entendre ne préexiste pas à l'entendre. Voir ou entendre, par l'art, apparaissent ainsi irréductibles à une approche par la perception [...] L'art met en question le voir et l'entendre parce qu'il en fait immédiatement un problème de discours. L'art est alors ce moment où voir ou entendre sont indisso-

1. *Discours de métaphysique* (1686), § 24. Nous sommes capables de dire « si un poème ou un tableau est bien ou mal fait, parce qu'il y a un je ne sais quoi qui nous satisfait ou qui nous choque », mais nous ne pouvons « dire en quoi consiste ses différences ou propriétés ».

2. G. Dessons, *L'Art et la Manière. Art, littérature, langage*, Paris, Champion, 2004, p. 358.

ciables de dire. Où sans dire on ne verrait ni n'entendrait.¹ » Là encore, il convient de reconnaître, par un discours critique, une organisation globale de la représentation capable de déranger, d'encapaciter et de charmer – à l'infini.

On voit, enfin, un rapport du même type s'installer au théâtre, même si le parcours du plaisir à la connaissance et de la connaissance au plaisir y est analysé avec encore plus de détails. Si l'on observe ce qui se passe du côté de la scène, le théâtre a en effet recourt, pour une partie de son jeu, aux moyens de la poésie et de la peinture, mais surtout il fonctionne d'une manière systémique analogue. La mise en scène est, pour Diderot, très proche de la composition d'un tableau. L'une et l'autre répartissent des forces, équilibrent des tensions, dessinent des parcours, des « lignes de liaison ». De même, le rôle, quand il est totalement maîtrisé, fonctionne comme un hiéroglyphe poétique. Il en a l'organisation intégrée et tendue. Enfin, la mise en scène et le rôle constituent, comme le poème et le tableau, des machines signifiantes jouant sur tous les aspects du langage à la fois, tout particulièrement son aspect corporel. Or, si l'on se tourne maintenant du côté du parterre, c'est-à-dire de la réception, on voit qu'à l'instar du lecteur de poésie, mais aussi du spectateur pictural, le spectateur théâtral peut être traversé, bouleversé et charmé par les sensations provoquées par la représentation rythmée à laquelle il assiste. Mais comme le premier, qui est à la fois juge et partie prenante du poème qu'il lit², et comme le second, qui doit trouver la distance juste permettant à la manière du peintre de se manifester pleinement, il doit aussi imposer en lui-même un rythme juste à ses émotions et à ses idées. La connaissance de la singularité relève alors

1. G. Dessons, *L'Art et la Manière. Art, littérature, langage, op. cit.*, p. 355.

2. On voit bien ce rapport double dans l'un des rares témoignages de la manière dont Diderot lit la poésie : « Un jour Diderot ouvrit la traduction d'Young par M. de Bissy. Il y trouva cette phrase : *les pleurs que j'ai versés* et il referma le livre ; les pleurs que j'ai versés, cela est sec, on ne les voit point couler ; le lecteur ne s'y arrête pas ; il faut dire les larmes que j'ai versées : larmes est plus long et versées surtout prolonge l'image ; on croit voir couler ses larmes le long des joues et tomber sur le papier : tel est l'effet de l'harmonie. » S. Necker, *Nouveaux Mélanges extraits des manuscrits de Mme Necker*, Paris, Pougens, An X-1801, p. 271. Cité par M. Leca-Tsiomis, M. Leca-Tsiomis, « Hiéroglyphe poétique. L'oreille et la glose », *op. cit.*, p. 49.

d'une espèce de mise en tension des rythmes : s'il arrive à entrer dans ceux qui lui sont proposés tout en conservant un rythme propre, il pourra atteindre la vérité des *sujets* qui lui sont présentés.

Il est ainsi concevable de répondre à la dernière série de questions qui a motivé cet essai. Dans tous les cas, la connaissance des *rhuthmoi* dans leur singularité est possible. Elle peut se faire par une explicitation discursive du plaisir ressenti lors de la lecture ou de l'écoute d'un poème, de l'observation d'un tableau ou encore de l'assistance à une pièce de théâtre. Mais à chaque fois, il s'agira de reconnaître, par un échange et à la fois une tension des rythmes, ce qui, dans l'*organisation rythmique du flux sonore, visuel ou les deux à la fois*, produit un *effet de sujet*, ce qui fait passer cette individuation particulière dans le domaine du partageable c'est-à-dire du *commun*. La *nature* profonde d'un rythme est ainsi à chercher dans sa *valeur* poétique, qui est aussi une valeur éthique et politique.

La force de la réflexion de Diderot à cet égard apparaît très clairement si on la compare, non plus à celles de Spinoza ou de Leibniz mais à celle que développera plus tard Bergson, lorsque celui-ci sera confronté aux mêmes problèmes : la vie, l'individuation singulière et collective des êtres vivants et leur connaissance scientifique. On sait que Bergson pensera retrouver dans l'intuition le moyen de saisir les manières de fluer dans leurs singularités : « Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. Au contraire, l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres.¹ » L'intuition sera « l'investigation métaphysique de l'objet dans ce qu'il a d'essentiel et de propre »². Or, en l'absence du langage et de la poétique, cette solution ne pourra se déployer que par une mise en boucle de l'ontologie et de l'épistémologie. Bergson voudra établir une « théorie de la vie » qui soit aussi une « critique de la théorie de la connaissance » et *vice versa* : « Il faut que ces deux recherches, théorie de la connaissance et théorie de la vie, se

1. E. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, PUF, 1969, p. 181.

2. E. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, *op. cit.*, p. 187.

rejoignent, et, par un processus circulaire, se poussent l'une l'autre indéfiniment.¹ » À la différence de Diderot, Bergson rêvera ainsi de réconcilier pensée et nature, intelligence et instinct, en dehors de toute médiation du langage², qu'il considérera comme l'un des grands responsables de la spatialisation de la durée et sa réduction à un temps mesuré, et c'est pourquoi il réintroduira le principe de l'immédiateté de l'intuition, tout en rejetant sa forme traditionnelle de vision de l'essence et en la concevant comme un instinct « élargi et épuré » permettant de se porter *in medias res*. Diderot évite de tomber dans de telles difficultés car il ne renvoie pas la théorie de la vie et de la connaissance l'une à l'autre, dans un cercle indéfinissable, mais les place l'une et l'autre en tension avec une théorie du langage qui vient précisément rompre ce face à face.

RETOUR SUR L'ÉTHIQUE DES *RHUTHMOI*

Même si j'ai commencé l'analyse de l'apport de Diderot à la rythmologie par sa conception de la matière, cet ordre n'a été adopté que dans un souci de favoriser dans l'esprit du lecteur les comparaisons avec ses prédécesseurs. Le moment est arrivé de souligner que les questions de l'être, de la substance ou même de la matière ne sont que secondes à ses yeux et que le principe auquel il donne explicitement le primat est l'homme : « L'homme est le terme unique d'où il faut partir, et auquel il faut tout ramener.³ »

1. E. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2007, p. IX.

2. E. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, op. cit., p. 182 : « La science positive a pour fonction habituelle d'analyser. Elle travaille donc sur des symboles. [...] S'il existe un moyen de posséder une réalité absolument au lieu de la connaître relativement, de se placer en elle au lieu d'adopter des points de vue sur elle, d'en avoir l'intuition au lieu d'en faire l'analyse, enfin de la saisir en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique, la métaphysique est cela même. *La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles.* » (Italiques de Bergson)

3. Article « ENCYCLOPÉDIE », I, 395 : « Voilà ce qui nous a déterminés à chercher dans les facultés principales de l'homme la division générale à laquelle nous avons subordonné notre travail. Qu'on suive telle autre voie qu'on aimera mieux, pourvu qu'on ne substitue pas à l'homme un être muet, insensible et froid. L'homme est le terme unique d'où il faut partir, et auquel il faut tout ramener, si l'on

Toutefois, ce que nous venons de traverser montre que, contrairement à ce qu'un observateur pressé pourrait conclure, un tel point de vue ne le replonge pas dans la métaphysique dont il est en train de se défaire. L'anthropologie sur laquelle Diderot appuie sa théorie de la connaissance ne relève pas d'un modèle religieux : l'homme n'est pas la Fin ultime ou le Témoin de la Création ; ni d'un modèle humaniste : il n'est pas la Mesure de toute chose ; ni même d'un modèle cartésien : il n'est pas Maître et Possesseur de la Nature. Pour Diderot, l'homme perd toute centralité, toute position privilégiée, toute supériorité ; il est considéré à la fois, mais de manière hiérarchisée, dans sa naturalité et son historicité radicales.

Cette historicité ne relève pas, comme il est parfois suggéré par certains interprètes influencés par les modèles existentialistes, d'une espèce d'anthropologie négative, analogue à la théologie du même nom, pour laquelle l'homme serait défini comme un *Dasein*, essentiellement ouvert, sans consistance propre, fondamentalement labile, incessamment mutant. Elle n'annonce pas non plus les doctrines un peu postérieures qui, comme celles du second Heidegger, de Gadamer ou encore de Derrida, feront de *la langue* le concept paradigmatique permettant de rendre compte de l'organisation des flux du langage et de la pensée, et donc plus généralement de l'être historique de l'homme. Pour le dire simplement, l'historicité, chez Diderot, n'est pas un principe antinaturaliste. Mais elle n'est pas réductible non plus simplement à *la nature*, comme le soutiennent pour leur part Deleuze et Guattari qui, s'opposant aux doctrines précédentes, font de celle-ci le « plan d'immanence » unique auquel il faudrait ramener tout flux de pensée et plus généralement toute réalité humaine.

Diderot fait de l'homme un être fondamentalement historique, mais moins au sens où son historicité relèverait d'une donnée existentielle ou linguistique, ou encore d'une expression de la nature, qu'à celui où elle est le corrélat d'un *primat tout à fait naturel du discours, des sensations et des sentiments*, c'est-à-dire des *activités*

veut plaire, intéresser, toucher jusque dans les considérations les plus arides et les détails les plus secs. Abstraction faite de mon existence et du bonheur de mes semblables, que m'importe le reste de la nature ? »

du corps. L'échange langagier n'est pas réductible seulement au sens, à ces concepts, à des phénomènes purement spirituels. Il est fondé sur des phénomènes physiques, sonores ou visuels, ancrés dans les corps des interlocuteurs : « Remarquez qu'il n'y a dans le commerce des hommes que des bruits et des actions.¹ »

Diderot est donc très loin de s'inscrire dans la ligne de pensée qui court de Maître Eckhart au premier Heidegger, ou dans celle qui, partant des mêmes positions, aboutit au second Heidegger, à Gadamer et Derrida. Il est certainement plus proche de celle qui part de Lucrèce, passe par Spinoza et débouche sur le matérialisme biologique des XIX^e et XX^e siècles. Mais il ne s'y confond pas. Certes, comme pour Spinoza et Leibniz, l'homme est une part de la nature et il pense automatiquement, c'est-à-dire de lui-même, par le seul jeu de son corps dans son rapport aux autres corps, sans pilotage par un « je » substantiel. Mais cet automatisme est sensiblement différent de celui envisagé par Deleuze qui voit l'individuation, on se le rappelle, comme la résultante d'une infinité de mouvements corpusculaires informée par des forces cosmiques anonymes².

D'une part, le déploiement automatique de la pensée résulte, pour Diderot, de trois mouvements naturels entremêlés : la résonance des souvenirs, l'organisation des discours et la projection vers l'inconnu des fictions. Et cet automatisme fait intervenir à chaque fois *le langage* en tant qu'activité signifiante simultanément singulière et collective, et non pas les forces anonymes et muettes de *la nature*, ni du reste celle de *la langue*, qu'elle soit prise comme tradition (*Überlieferung*) ou comme structure de renvoi (*différance*). De l'autre, cette activité signifiante fait apparaître un nouveau type de *sujet*, qui est, nous l'avons vu, un *transsujet*, c'est-à-dire déconnecté de tout lien avec l'*ego* et l'individu. Ainsi la nature langagière de l'homme, au lieu de faire disparaître toute subjectivation, ne cesse au contraire de produire des formes subjectives partageables et mobiles,

1. *Le rêve de d'Alembert*, I, 620.

2. « 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. » – G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 172.

dont la durée est souvent séculaire, parfois millénaire. Elle ouvre vers une éthique et une politique de la subjectivation¹.

S'il se place dans le sillage de l'ontologie et de l'épistémologie dynamiques spinoziennes et leibniziennes, de leurs conceptions rythmiques de l'être et de la pensée, Diderot reprend aussi les acquis de Locke et de Condillac et, par ses propres recherches poétiques, artistiques et théâtrales, annonce l'anthropologie humboldtienne et sa conception du langage et de la pensée comme activités rythmiques fondées dans le corps. L'homme est donc, pour lui, un être naturel, corporel, avant tout capable de parler, de sentir et de s'émouvoir. Et c'est pour cela qu'il est historique. En posant le primat du langage, Diderot construit un naturalisme de degré supérieur, un naturalisme anthropologico-historique ou une anthropologie historique naturaliste.

1. Sur ce phénomène de subjectivation rythmique, ses rapports avec la subjectivation énonciative et ses enjeux éthiques et politiques, P. Michon, *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010.

Coda

Le rythme ou l'aujourd'hui encore aujourd'hui demain

Nous commençons juste à découvrir les effets des *rhuthmoi* théoriques et poétiques mis en mouvement par la pensée baroque ; un énorme travail reste à faire pour identifier leur parcours, leurs usages et leurs effets. Un certain nombre de travaux récents commencent toutefois à jeter un peu de lumière sur ces questions. J'aimerais, moins pour conclure qu'à titre d'ouverture, saluer quelques-unes de ces contributions et en profiter pour discuter un point de méthode.

Ces dix dernières années ont permis de mieux connaître l'extraordinaire efflorescence qui s'est produite à la fin du XVIII^e siècle en Allemagne dans un certain nombre de secteurs traversés par d'intenses échanges d'idées : la philologie, la poétique, l'esthétique, la philosophie et les sciences du vivant¹.

Clémence Couturier-Heinrich a étudié l'apparition et le développement des usages du terme *Rhythmus* dans la langue allemande. En 1760, il y est encore assez rare. À propos de la poésie, on parle plutôt de « mètre » (*Silbenmaß*), de « nombre poétique » (*poetischer Numerus*) ou de « nombre » tout court (*Numerus*). De même la prose se caractérise, elle aussi, par un « nombre ». C'est le mot propre au latin

1. Sur le passage de la pensée de Diderot aux Lumières allemandes et en particulier le *Spinozastreit*, voir Marian Hobson, « Diderot, Jacobi et le *Spinozastreit* », *Revue d'histoire littéraire de la France*, PUF, 2006/2 (Vol. 106) : http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=RHLF_062_0337. Pour la philologie, la poétique et la philosophie, voir C. Couturier-Heinrich, *Aux origines de la poésie allemande. Les théories du rythme des Lumières au Romantisme*, Paris, CNRS Éditions, 2004 ; C. Couturier-Heinrich, « Les emplois du mot *rythme* en Allemagne autour de 1800 : un terme technique s'émancipe », *Rhuthmos*, 16 janvier 2013, <http://rhuthmos.eu/spip.php?article718> ; pour les sciences du vivant, embryologie, physiologie, J. Wellmann *Die Form des Werdens : Eine Kulturgeschichte der Embryologie, 1760-1830*, Göttingen, Wallstein, 2010.

qui domine et non la forme latine du mot grec, *rhythmus*, qui est réservée aux traductions de textes français, où rythme traduit le grec ancien *rhuthmos*. *Rhythmus* est donc en allemand, avant le milieu des années 1760, un mot étranger, emprunté au grec ancien par l'intermédiaire du latin, puis du français.

À partir de 1760, les emplois du mot *Rhythmus* se multiplient aux dépens des termes tirés du latin. Chez Klopstock et chez Herder, qui enclenchent ce mouvement vers 1765, c'est lui qui désigne désormais l'organisation métrique des textes anciens, grecs, latins mais aussi hébraïques. Au cours des deux décennies qui suivent, ce modèle métrique est transposé à tous les arts diachroniques et signifie désormais, ce qu'il est encore le plus souvent aujourd'hui, « le principe organisant la succession des unités élémentaires et complexes dont se composent la poésie, la musique et la danse »¹. Le terme *Rhythmus* devient donc d'un usage courant au cours des années 1760-1785 mais sa signification reste, durant cette époque, entièrement liée aux conceptions métriques anciennes.

Un changement, presque imperceptible au départ, semble se produire autour de 1785. De nouveaux usages du mot *Rhythmus*, qui s'émancipent du modèle métrique hérité de Platon et d'Aristote, se multiplient au sein des réflexions poétiques de Moritz, Goethe, Schiller, Schlegel et Hölderlin. Émergent à cette époque une philologie et une poétique proprement *rhuthmologiques*, qui reprennent et développent l'élan que leur avait déjà donné Diderot et dont les effets dureront jusqu'à ce qu'ils soient contrebalancés puis refoulés après 1805 par la montée en puissance d'une philologie d'inspiration kantienne et des modèles philosophiques de l'art².

Janina Wellmann a étudié, pour sa part, la montée, de 1760 à 1830, des recherches scientifiques concernant le développement des êtres vivants et la reproduction de la vie. Confrontées à des phéno-

1. C. Couturier-Heinrich, *Aux origines de la poésie allemande*, op. cit., p. 244.

2. Sur tous ces aspects, C. Couturier-Heinrich, *Aux origines de la poésie allemande*, op. cit. ; C. Couturier-Heinrich, « Les emplois du mot *rythme* en Allemagne autour de 1800 : un terme technique s'émancipe », op. cit. ; je me permets de renvoyer ici le lecteur à la discussion de ces travaux présentée dans P. Michon, « Aux origines des théories du rythme. L'apport de la pensée allemande des Lumières au Romantisme », 11 juillet 2012, <http://rhuthmos.eu/spip.php?article632>.

mènes impossibles à comprendre à partir des paradigmes mécanistes de l'époque précédente, les nouvelles sciences du vivant ont massivement recours au rythme comme concept opératoire susceptible de tenir ensemble mouvement et forme. Or, Janina Wellmann montre, elle aussi, que cette émergence du rythme n'est pas sans rapport avec celle constatée à la même époque chez les poètes et théoriciens de la poésie, mais également, selon elle, chez les théoriciens de la musique. Le lien entre les uns et les autres s'incarne dans le personnage de Goethe qui, comme son prédécesseur français tant admiré, constitue une espèce de plaque tournante de tous les savoirs de l'époque. Quelques années seulement après ses discussions avec Moritz (1786) et quelques années avant celles qu'il aura avec Schiller concernant le rythme poétique (1795-1798), il publie un essai intitulé *Versuch die Metamorphose der Pflanze zu erklären* (1790), où il fait du rythme un élément essentiel de la métamorphose des plantes.

L'un des moments initiaux de l'émergence du concept de rythme dans les sciences du vivant est la controverse entre Albrecht von Haller (1708-1777), partisan de la « préformation », et Caspar Friedrich Wolff (1734-1794), défenseur de la conception « épigénétique ». Pour le premier, tous les organismes sont générés à partir de germes préformés, sortes d'organismes en miniature, qui n'ont plus qu'à croître et sortir de leur enveloppe ; pour le second, le développement consiste en un processus de genèse sérielle de la forme, faisant interagir des facteurs de répétition, de constance et de variation. Dans sa thèse *Theoria Generationis* publiée en 1759 puis dans son ouvrage *De Formatione Intestinorum* (1768-1769), Wolff remet au goût du jour la théorie de l'épigenèse, déjà avancée auparavant par Aristote et Harvey, et soutenue à l'époque par Maupertuis et Buffon, mais il y introduit, outre la théorie des couches germinales, les notions de circulation pulsée, de stades successifs et d'interaction. De là, sinon le terme du moins le concept de rythme se diffuse vers la physiologie, où des essais de Johann Christian Reil (1759-1813) sur les forces vitales, *De structura nervorum* (1796), et d'Ignaz Döllinger (1770-1841), sur la sécrétion, *Was ist Absonderung und wie geschieht sie?* (1819), font du rythme un élément essentiel du fonctionnement de l'organisme. Au XIX^e siècle, le modèle rythmique

se déploie tout en se complexifiant dans l'embryologie de Christian Heinrich von Pander (1794-1865) et Karl Ernst von Baer (1792-1876), tous deux certains que le développement embryonnaire peut se lire comme une transformation rythmique de membranes par torsions et plissements successifs dans différentes directions.

Tous ces travaux sont extrêmement précieux car ils nous fournissent de nouveaux matériaux historiques qui ne peuvent qu'améliorer notre compréhension d'un passé encore très obscur. Mais les interprétations générales qui y sont avancées sont parfois discutables. S'inspirant en partie de Foucault, dont elle prolonge avec bonheur certaines des analyses rythmiques de *Surveiller et Punir* concernant les exercices militaires, Janina Wellmann veut aussi réactualiser *Les Mots et les Choses* et propose de voir dans le moment 1800 le point de bascule où s'imposerait une nouvelle « épistémè », qui ne serait donc plus seulement celle de l'histoire mais aussi celle « du rythme »¹.

Une telle affirmation a l'avantage d'attirer l'attention sur l'importance nouvelle attribuée à la question de l'organisation du mouvant dans les discussions scientifiques, artistiques et philosophiques de l'époque. Elle retourne également très subtilement la réflexion foucauldienne sur le rythme des années 1970 contre son structuralisme des années 1960 en mettant en question le fameux passage de l'« ère du classement et de la mise en tableaux » à « l'ère de l'histoire », dont on comprend, comme on l'a vu du reste avec Diderot, qu'il commence au moins dans les années 1760. Enfin, elle replace les concepts produits dans les sciences de la vie dans un contexte culturel plus général, ce que les spécialistes d'histoire des sciences font rarement.

Mais elle a aussi le gros défaut de reprendre à son compte la notion a-rythmique sinon anti-rythmique d'« épistémè ». Tout d'abord, celle-ci n'a plus grand sens une fois qu'on l'a sevrée de sa notion jumelle de « rupture épistémique », certes jamais expliquée par Foucault, mais qui lui donnait sa rigueur et son tranchant théoriques. Ensuite, il existe une tension entre le concept et son usage, qui ne fait que donner un aspect plus moderne à ce que l'on appelait autrefois, du temps des conceptions historicistes de l'histoire, « l'esprit d'une époque », mais qui induit toujours, paradoxalement, la recherche

1. J. Wellmann, *Die Form des Werdens*, op.cit., p. 33, 116.

d'un point de bascule séparant deux périodes entre lesquelles on a précisément montré que les continuités sont en fait très nombreuses. Enfin et surtout, la reprise de cette notion amène à effacer les conflits théoriques propres à chacune de ces périodes, non pas bien sûr les controverses scientifiques dont Janina Wellmann rend compte de manière très précise mais ces conflits théoriques plus souterrains qui divisent l'avenir.

Car, s'il est clair que l'embryologie, telle qu'elle se développe au XVIII^e siècle, n'est pas sans rapport avec un point essentiel évoqué dans le *Rêve de d'Alembert*, où Diderot, précisément, pose l'œuf comme exemple paradigmatique d'un *processus formant*, c'est-à-dire faisant apparaître des formes sans qu'il soit nécessaire de présupposer une forme déjà existante, en soi et éternelle, la définition sérielle du rythme qu'elle adopte, est, elle, à l'opposé de la conception holiste et interactionniste produite dans la réflexion sur l'hiéroglyphe, la manière et le rôle, comme elle le sera du reste aussi des apports ultérieurs des romantiques. Contrairement à l'analyse des rythmes poétiques, picturaux ou théâtraux, qui présuppose toujours une durée certes variée en intensité mais continue, la mise en série d'images représentant les moments successifs de la manipulation des armes, des manœuvres d'une armée, de la danse de cour, du travail manuel ou de l'évolution de l'embryon fait apparaître une durée structurée en une série de temps forts (phases observées) et de temps faibles (interphases non observées), déterminés dans le dernier cas d'une manière strictement métrique (par le nombre de jours, d'heures, etc.). On comparera, à ce sujet, la complexité de l'analyse diderotienne de l'image picturale, sa description très ornementée des circuits du plaisir et du vrai, avec ces formes d'enseignement ou d'extraction de la vérité soumises à une maîtrise absolue du regard et à l'univocité de la signification. Par ailleurs, alors que les rythmes artistiques convertissent les puissances qui viennent du corps en forces novatrices et partageables, qu'elles produisent donc du nouveau, de l'historique, du *transsubjectif*, les rythmes biologiques structurent simplement l'expression d'une force vitale sans autre conséquence que la reproduction de l'espèce (*vis essentialis corporis* chez Wolff). Ce sont des rythmes de fonctionnement qui n'ont aucun caractère explosif. Enfin,

alors que les rythmes poétiques, artistiques et théâtraux resteront au XIX^e et XX^e siècles des puissances libératrices ou tout au moins transformatrices, la mise en série est une manière de standardiser la description scientifique et de rendre compte de manière analytique du mouvant, qui va vite rentrer en consonance avec la révolution industrielle et le développement du capitalisme, et offrir à ceux-ci un nouveau moyen de pénétration, de contrôle et de maîtrise de l'humain¹. Il n'y a en fait rien de commun entre ces conceptions rythmologiques, sinon le filet aux mailles trop régulières jeté sur les unes et les autres par l'analyste.

De même, l'idée qu'après 1800 une « épistémè du rythme », qui se serait petit-à-petit construite au cours du XVIII^e siècle, dominerait désormais le champ du savoir, efface le conflit très important qui se déclenche très précisément dans les toutes premières années du siècle entre rythmologies d'origine poétique et artistique, qui viennent à peine d'émerger, et rythmologies d'origine métrique, philosophique ou biologique, qui vont rapidement s'imposer. En effet, avec Hermann², d'une part, Hegel³, de l'autre, – le cas de Schelling étant à

1. Nick Hopwood, Simon Schaffer and Jim Secord (ed.), "Seriality and scientific objects in the nineteenth century", *History of Science*, xlviii, 2010.

2. C. Couturier-Heinrich, « Gottfried Hermann (1772-1848), un philologue kantien », *Revue Germ. Inter.*, n° 14, 2011, <http://rhuthmos.eu/spip.php?article1372> ; mais également : *Aux origines de la poésie allemande, op.cit.*

3. C. Couturier-Heinrich, *Aux origines de la poésie allemande, op.cit.* ; P. Sauvanet, « Existe-t-il un "concept" de rythme au XIX^e siècle ? Quelques réflexions à partir du mot "rythme" chez Hegel. », Journée d'études « Histoire du rythme, histoire des rythmes », CRAL-EHESS-UMR 8566, 12 décembre 2014.

La recherche menée par Pierre Sauvanet montre que le terme rythme apparaît chez Hegel dans la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807), où il prend encore un sens *rhuthmologique* inspiré par la réflexion de Hölderlin sur la tragédie : « La nécessité logique elle seule est le rationnel et le rythme de la totalité organique » (p. 49) ; la méthode scientifique n'est pas séparée de son contenu et « détermine elle-même son propre rythme » (p. 50) ; il faut alors « renoncer aux incursions personnelles dans le rythme immanent du concept. » (p. 51) ; « Le conflit de la forme d'une proposition en général et de l'unité du concept qui détruit cette forme est analogue à ce qui a lieu dans le rythme entre le mètre et l'accent. Le rythme résulte du balancement entre les deux et de leur unification. De même aussi dans la proposition philosophique l'identité du sujet et du prédicat ne doit pas anéantir leur différence qu'exprime la forme de la proposition, mais leur unité doit jaillir comme une harmonie. » (p. 54 – toutes pages indiquées dans la trad. de J. Hyppolite). Par la

distinguer du fait qu'il injecte des apports poétiques dans une doctrine fondamentalement idéaliste –, mais aussi avec tous les savants qui sont en train de poser les fondements de l'embryologie et de la physiologie, la contribution à la rythmologie des philologues et des poètes des décennies antérieures est fortement refoulée par des théories qui vont avoir désormais une très grosse influence. Or, ces théories réaffirment le primat du concept sur le signifiant, de l'énoncé sur l'énonciation, du mètre et de la période sur le rythme, de la philosophie et de la science sur la poétique. La réflexion sur le rôle du rythme dans l'artisticité des œuvres n'est plus, comme chez Diderot ou chez Schiller, Goethe, Hölderlin et Schlegel, irriguée par la pratique et la réflexion poétiques, mais elle devient soit l'objet d'un savoir philologique technique explicitement métrique, soit la servante d'une philosophie générale de l'art, d'une esthétique, qui réduit, elle aussi, de nouveau le rythme à son aspect numérique et linéaire. De leur côté, les spécialistes des sciences de la vie, Johann Christian Reil le fondateur de l'*Archiv für die Physiologie*, mais aussi Kielmeyer, Luca, Rudolphi, Döllinger et ses élèves Pander et Baer, tous présupposent les notions de rythme de développement et de rythme physiologique en leur donnant un sens proche de « cycle » et de « période ». La *rhuthmologie* des manières singulières de fluer

suite, il semble disparaître totalement de l'œuvre et faire un retour très tardif dans les *Cours d'esthétique* publiés de manière posthume (1835), où il prend cette fois un sens nettement plus proche de la métrique : « L'élément à proprement parler vivifiant pour le mètre rythmique n'est introduit que par l'accent et par la césure, qui sont parallèles à ce que nous avons rencontré dans la musique comme rythme métrique. » (p. 278)

Pierre Sauvanet fait remarquer, à juste titre, que Hegel n'emploie le terme « rythme » que de manière métaphorique dans la Préface de 1807, et que dans l'immensité de l'œuvre qui suit le terme n'apparaît plus, sauf dans ses derniers *Cours d'esthétique*. Il en conclut, peut-être un peu vite, qu'il n'y a pas de rythmologie chez Hegel. On pourrait se demander, au contraire, si la disparition du terme ne montre pas très précisément que, dans son esprit, il a tout à la fois, déconstruit, resynthétisé et dépassé dans un stade rythmologique supérieur la *rhuthmologie* baroque. D'où, peut-être, l'effacement de concepts difficiles à faire rentrer dans le moule dialectique comme ceux venant de la poétique, de l'étude du langage, mais aussi ceux développés au même moment par la biologie en formation.

promue par l'âge baroque s'efface alors – au moins pour un temps – au profit d'une *métrologie* ou d'une *cyclologie*, privilégiant tantôt un schème ternaire, tantôt un schème binaire, mais faisant toujours fond sur le paradigme platonicien traditionnel¹.

En Allemagne, le seul à maintenir et développer les acquis de la *rhuthmologie* baroque dans les premières décennies du XIX^e siècle est Humboldt, dont les recherches prolongent par bien des aspects non seulement les réflexions poétiques engagées par ses amis Schiller et Goethe, auxquelles il avait lui-même participé, mais aussi celles développées en France auparavant par Condillac et surtout Diderot au sujet du langage et de son assise corporelle. On sait également combien Humboldt doit à Herder et avant lui à Leibniz et donc, par ce biais, à la *rhuthmologie* du XVII^e siècle. On perçoit toutes ces influences dans la définition qu'il donne du rythme. À ses yeux, celui-ci « représente l'obscur flux et reflux du sentiment et du psychisme », il se révèle « au moyen de sons » qui saisissent « l'âme au plus profond »². Dans la mesure où il pose le primat du langage comme « activité » (*Thätigkeit*) fondée dans le corps, rejette le modèle de la langue, qui n'en est que le « produit momifié » (*mumienartig*), et développe les notions d'interaction (*Wechselwirkung*), de système interactif et d'organisation du flux du discours, il s'oppose frontalement puis, semble-t-il, avec plus de mesure au modèle techniciste hermannique, mais surtout il rejette radicalement le modèle idéaliste hégélien³. Toutefois Humboldt est bien isolé déjà de son vivant et la réception de son travail sera de plus en plus difficile dans

1. Sur tous ces aspects, P. Michon, « Aux origines des théories du rythme. L'apport de la pensée allemande des Lumières au Romantisme », *Rhuthmos*, 11 juillet 2012, <http://rhuthmos.eu/spip.php?article632>.

2. « [Le rythme] représente l'obscur flux et reflux du sentiment et du psychisme avant qu'il ne se déverse dans des mots, ou quand leur son s'est évanoui devant lui. [...] il se développe dans une plénitude voulue librement, se lie pour former des créations toujours nouvelles, il est une forme pure qu'aucune matière n'alourdit, et se révèle au moyen des sons, c'est-à-dire de ce qui saisit l'âme au plus profond parce que c'est ce qu'il y a de plus proche du sentiment intérieur. », *Übersetzungen – Agamemnon*, 1816, cité dans C. Couturier-Heinrich, *Aux origines de la poésie allemande*, op. cit., p. 166.

3. P. Michon, « Chap. IV – Le concept de langage chez Humboldt », *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010.

la deuxième moitié du siècle. Son apport à la rythmologie reste entièrement à redécouvrir.

On pourrait donner nombre d'autres exemples qui interrogent la notion d'une « épistémè rythmique » au XIX^e siècle, en allant au-delà, il est vrai, de la limite chronologique que s'est fixée Janina Wellmann. Est-il vraiment possible de subsumer les réflexions de Wordsworth¹, de Baudelaire² ou dans la deuxième moitié du siècle celles de Hopkins, de Mallarmé, sous une même définition indifférenciée du rythme où, au contraire, ne faudrait-il pas souligner leur caractère tout à fait irréductible au modèle métrique, à la réduction du rythme à une simple série, à des cycles ou à une succession de temps forts et de temps faibles ? Que dire également des recherches de Wagner et après lui de Debussy pour desserrer par le retour irrégulier des leitmotifs, les étirements du tempo, les jeux chromatiques, la quadrature musicale rythmique traditionnelle³ ? Que dire des travaux de Nietzsche qui, pendant presque une dizaine d'années (1869-1878), travaille sur la question des rythmes grecs en s'attachant à montrer la tension entre rythmes apolliniens et rythmes dionysiaques⁴ ? Ou encore de ceux de Bergson, qui certes rejette le

1. F. Gaillet-de Chezelles, *Wordsworth et la marche: parcours poétique et esthétique*, Grenoble, Ellug, 2007. On notera également cette remarque dans laquelle Hans Aarsleff compare Wordsworth à Humboldt: « Wordsworth also said that 'language and the human mind act and react on each other', and it was precisely the reason that the right choice of diction became the poet's first problem. » – H. Aarsleff, « Introduction », *On language. The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind. Wilhelm von Humboldt*, trans. P. Heath, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1988, p. xxviii.

2. P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, PUF, 2005, chap. VIII : « Rythmes et langage au XIX^e siècle » ; P. Michon, « Rhythm, Organization of Significance and Subjectivity in Baudelaire's Correspondances », *Rhuthmos*, 16 juillet 2010, <http://rhuthmos.eu/spip.php?article107>.

3. D. Hertz, *The Tuning of the Word. The Musico-Literary Poetics of the Symbolist Movement*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1987.

4. C. Corbier, « Alogia et eurythmie chez Nietzsche », *Rhuthmos*, 24 mai 2012, <http://rhuthmos.eu/spip.php?article647> ; « Entre l'harmonie et la mélodie : le problème du rythme dionysiaque chez Nietzsche », Journée d'études « Histoire du rythme, histoire des rythmes », CRAL-EHESS-UMR 8566, 12 décembre 2014.

mot « rythme », assimilé au mètre et à sa mécanique, mais pour mieux retrouver le *rhuthmos*¹ ? De même, on assiste dans les dernières années du XIX^e siècle et les premières du suivant, à une multiplication spectaculaire des réflexions dont les suites irrigueront toute la première moitié du XX^e siècle². Mais cette nouvelle efflorescence n'est-elle pas elle aussi très conflictuelle ? Peut-on mettre sur le même plan les conceptions de Bücher, de Simmel, de Dürkheim, de Mauss et de Boas, d'une part, et celles de Jaques-Dalcroze, Steiner, Klages et Bode, de l'autre ? Ne faut-il pas souligner au contraire l'immense écart entre les anthropologies – donc les éthiques et les politiques – qui s'y dessinent ? Et n'observe-t-on pas pendant tout le XX^e siècle et encore aujourd'hui des batailles du même type ?

Bref, dans tous ces cas, ce que nous voyons, ce ne sont pas les différentes facettes d'une même épistémè rythmique, d'une même rythmologie structurellement unifiée, mais bien plutôt les épisodes d'une guerre sans merci entre des *rythmologies de style platonicien*, et des pratiques et des théories scientifiques, philosophiques, artistiques, qui lancent leur *rhuthmoi* dans le sillage de la *rhuthmologie baroque*. Alors que les premières conçoivent le rythme comme un universel anhistorique, qu'elles fondent l'*anthropos* dans le *cosmos* ou dans la Création, les secondes font de lui « l'aujourd'hui encore aujourd'hui demain ».

1. G. Deleuze, *L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983 ; *L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985.

2. A. Rabinbach, *Le moteur humain. L'énergie, la fatigue et les origines de la modernité* (1^{re} éd. 1992), Paris, La fabrique, 2004 ; P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, PUF, 2005 ; P. Michon, *Les rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007 ; O. Hanse, *À l'école du rythme... Utopies communautaires allemandes autour de 1900*, Saint-Étienne, PUSE, 2011.

– Bibliographie récente sur le rythme –

Séminaires : « La poétique d’Henri Meschonnic » puis « Pour une anthropologie historique du rythme » – Séminaires de P. Michon – CIPh – 2000-2001 ; « AG RHYTHMUS » – Groupe de recherche sur le rythme – Die junge Akademie – 2004-2010 ; « Histoire des rythmes » – Séminaire de J.-C. Schmitt – EHESS – 2004-2014 ; « L’homme et ses rythmes » – Séminaire de C. Doumet et A. Wald Lasowski – Université Paris-VIII – 2006-2008 ; « D’un rythme à l’autre » – Séminaire du GREP – Université Paris-Diderot – 2011-13 ; « DAMON et école de métrique » – Martin Steinrück & Anne-Iris Muñoz, Université de Fribourg (Suisse) depuis 2010.

Colloques et journées d’études : 2010 – Colloque international sur le rythme « SEM – Materializing Signs in Rhythm, Gravity and Figures » – Université de Yale – 26-27 février 2010 ; Workshop « Tempo, Ritmo e... » Workshop multidisciplinare a più voci – Milano – 22 avril 2010 ; Colloque « Musique et Transe » – Pau – 18-19 juin 2010 ; **2011** – J. Lamy & J.-J. Wunenburger (dir.) « Rythmanalyse(s) I » – Université Lyon 3 – 3-6 mai 2011 ; Troisième congrès mondial de chronobiologie – Puebla (Mexique) – 5-9 mai 2011 ; Colloque international « Henri Lefebvre : une pensée devenue monde ? » – Université Paris Ouest Nanterre La Défense – 27-28 Septembre 2011 ; « Philosophy &...Rhythm » : A session of the Annual Conference of The Society for European Philosophy – York St John University, York, UK – 1 September 2011 ; Colloque « A la recherche de l’homme vivant : une rencontre entre chercheurs, praticiens et artistes autour de l’anthropologie linguistique de Marcel Jousse (1886-1961) » – Université Lyon-3-Manufacture des Tabacs – 28 septembre-1^{er} octobre 2011 ; Colloque d’écologie acoustique – « Crossing Listening Paths » – Corfu, GREECE – 3-7 October 2011 ; Journée « Le temps en sciences sociales » – Centre Norbert Elias (UMR 8562) – Avignon – 21 octobre 2011 ; Forum Le Monde-Le Mans, « Où est passé le temps ? » – Le Mans – 4-6 novembre 2011 ; **2012** – J. Lamy & J.-J. Wunenburger (dir.) « Rythmanalyse(s) II » – Université Lyon 3 – 9 février 2012 ; Cycle de Conférences et de

Performances : « Le rythme » – École Supérieure des Beaux-Arts du Mans – 13-21 mars 2012 ; Colloque « Paroles rencontres : ouvrir les archives « Henri Meschonnic » » Institut mémoires de l'Édition Contemporaine – Abbaye d'Ardenne, Caen – 28-29 mars 2012 ; « Le rythme de prose de Gorgias à Achille Tatius » – Paris – 25 mai 2012 ; Colloque international « De la “Danse de Shiva” à la *World Music*. Icône du rythme et langage des gestes entre l'Inde, l'Europe et les États-Unis » – Paris – 29-30 mai 2012 ; Colloque « Usages du temps. Philosophie et littérature en France et en Russie au XX^e siècle » – Genève (Suisse) – 1-2 juin 2012 ; P. Michon (dir.), « Première journée d'études RHUTHMOS » – Paris – 4 juin 2012 – <http://www.rhuthmos.eu/spip.php?rubrique77> ; M. Formarier & J.-C. Schmitt (dir.), « Rythmes et croyances au Moyen-Âge » – Paris – 23 juin 2012 – <http://rhuthmos.eu/spip.php?article941> ; Colloque « Temps de travail et travail du temps » – Strasbourg – 11-12 octobre 2012 ; « Henri Maldiney. Une existence philosophique » – Lyon et Paris – 12-14 octobre 2012 ; Workshop « Rhythmus der Vorstellungen » – Institut für Theaterwissenschaft der Ruhr-Universität Bochum – 2.-3. November 2012 ; « Séminaire autour du rythme : Mathématiques, musique et autres disciplines » – IRCAM Paris – Vendredi 9 novembre 2012 ; 6^e rencontre de Musicothérapie active : « Le temps rythmo-musical du geste parlé dans l'accès au langage » – Paris – 10-11 novembre 2012 ; Colloque : « Le Dire et le Temps. Le temps de le dire » – Fédération des Orthophonistes de France – Paris – 24 et 25 novembre 2012 ; Colloque « Accélération des temps. S'adapter ? Résister ? » – Lyon – 26 novembre 2012 ; **2013** – J. Lamy, P. Michon & J.-J. Wunenburger (dir.) Rythmanalyse(s) III – Séminaire-Rhuthmos : « Rythmes et Complexité » – Université Lyon 3 – 6 mars 2013 ; Ethnopoétique – « Changer de rythme, changer de sens » – Université Paris 7-Diderot – 25 avril 2013 ; Journées de métrique grecque, « Le rythme du rire » – 8^e session de l'École de métrique antique – ENS Paris – 2-4 mai 2013 ; Ouverture du cycle de conférences « Henri Maldiney - Espace Rythme Création » – Abbaye de Royaumont – 3 novembre 2013 ; Septième rencontre des musicothérapeutes : « Constructions rythmiques et transmission orale en musicothérapie active : des récits de vie qui peinent à se dire » – Paris 9-10 novembre 2013 ; Colloque « Explorer le temps au Liban

et au Proche-Orient » – Beyrouth – 19-21 novembre 2013 ; « L'État réactif : acteurs, politiques et temporalités de l'urgence » – ENS-Cachan – 21 novembre 2013 ; Colloque « FLUX » – Paris – 21-22 novembre 2013 ; Colloque « Autant de bébés – Au temps du bébé – Rythmes et développement du nourrisson » – Issy-les-Moulineaux – 6 décembre 2013 ; **2014** – J. Lamy et J.-J. Wunenburger (dir.) « Rythmanalyse(s) IV » : « Les rythmes du vivant », 20 mars 2014 – Université Lyon 3 ; – Journée nationale d'action médico-sociale, « À la recherche du juste moment... pour qui ? pour quoi ? » – Brive-la-Gaillarde – 27 et 28 mars 2014 ; Colloque de Cerisy : « A l'épreuve d'exister, Henri Maldiney » – Cerisy-la-Salle – 28 juillet-4 août 2014 ; Journées nationales d'études « Temporalité, rythme et contre-temps de l'orientation » – Strasbourg – 23-26 septembre 2014 ; Colloque « L'homme est mémoire » – L'anthropologie du geste et du rythme de Marcel Jousse et les sciences cognitives – Bordeaux – 24-27 septembre 2014 ; Centre Alexandre Koyré, « Temporalités et régimes d'historicités en histoire des sciences et des techniques » – Paris – 17 octobre 2014 ; 8^{es} Rencontres professionnelles de musicothérapie active : « La geste rythmo-musicale. Les rythmes de la créativité en musicothérapie active » – 8 et 9 novembre 2014 – Paris ; E. Buch, C. Corbier & M. Macé (dir.), « Histoire du rythme, histoire des rythmes » – Paris – 12 décembre 2014.

Thèses : 2002 – Clémence Couturier-Heinrich, « Le discours sur le rythme en Allemagne autour de 1800 » – Université de Paris 8 – novembre 2002 ; **2007** – O. Hanse, *Rythme et civilisation dans la pensée allemande autour de 1900* – Université de Rennes – 2007 ; J.-B. Viale, *Conduite psychomotrice du passant au sein d'un espace architectural et urbain : l'hypothèse rythmique*, Urbanisme et Architecture, Université Pierre Mendès-France, Institut d'urbanisme de Grenoble, École nationale supérieure d'architecture de Grenoble, 5 mars 2007 – <http://rhuthmos.eu/spip.php?article1178> ; **2009** – Michaela Müllner, *Stadtrhythmen*. Diplomarbeit, University of Vienna. Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft – 2009, <http://rhuthmos.eu/spip.php?article1296> ; Kamila Tabaka, *Vers une nouvelle socio-géographie de la mobilité quotidienne. Étude des mobilités quotidiennes des habitants de la région urbaine de Gre-*

noble – Université Joseph Fourier-Grenoble – 10 septembre 2009 ; Marie Formarier, *Entre rhétorique et musique : le rythme latin, de l'Antiquité au haut Moyen-Âge* – Université de Lyon 3 – 5 novembre 2009 ; Isabelle Davy-Query, *Art et langage : une poétique de l'art vers un "rythme des œuvres"* – Université Paris 8 – 07 novembre 2009 ; P. Zimmermann, *Rythme métrique et rythme rhétorique dans la poésie lyrique d'Horace : recherches sur une poétique du sens* – Université de Rennes 2 – 28 novembre 2009 – <http://rhuthmos.eu/spip.php?article1177> ; Maïe Gérardot, *Tourisme, métropole, métropolisation et métropolitaine. L'exemple de Paris*, Université de la Sorbonne – décembre 2009 ; **2010** – B. Fernandez, *Le temps du monde. Critique de la chronostratégie planétaire à l'âge de la mondialisation* – Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, 24 février 2010 – <http://rhuthmos.eu/spip.php?article1198> ; B. Pradel, *Rendez-vous en ville ! Urbanisme temporaire et urbanité événementielle : les nouveaux rythmes collectifs* – Université de Paris-Est – 27 novembre 2010 ; L. Guarrabé, *Les rythmes d'une culture populaire : les politiques du sensible dans le maracatu-de-baque-solto, Pernambuco, Brésil* – Université Paris 8 – 7 décembre 2010 ; Anne-Iris Muñoz, *Rythmes et dramaturgie du chœur dans les Suppliantes d'Eschyle* – Université de Rouen – 10 décembre 2010 ; **2011** – Lucie Lavergne, *L'écriture poétique, d'espaces et de rythme. Regards croisés sur six recueils de la poésie contemporaine* – Université de Clermont Ferrand – études hispaniques – 26 novembre 2011 ; Pierre Kabongo N'kishi, *Le rythme est liturgie. Performance, action et participation des chants liturgiques africains Luba du Kasayi* – Rome – 13 décembre 2011 ; **2012** – W. Van Heteren, *Ritme en Ruimte bij Mondriaan. Filosofisch onderzoek naar de eigen aard van het abstracte werk van Piet Mondriaan*, Afstudeerscriptie Wijsbegeerte van het Wetenschapsgebied Kunstgeschiedenis, Universiteit Leiden, 2012 – <http://rhuthmos.eu/spip.php?article1019> ; X. Piëtronbon, *L'Équilibre des Opposés. Du Taiji Quan 太極拳 comme principe d'harmonisation*, Doctorat de philosophie, Université de Paris Ouest Nanterre, 2012 – <http://rhuthmos.eu/spip.php?article796> ; Naoko Abe, *Vers une sociologie du mouvement : Application de la notation Laban à l'étude des phénomènes collectifs dans le métro parisien* – EHESS – 19 mars 2012 ; **2013** – A. Bonnet, *Qualification*

des espaces publics urbains par les rythmes de la marche : approche à travers la danse contemporaine – Université de Grenoble – Centre de recherche sur l'espace sonore et l'environnement urbain ; **2014** – E. Simon, *Gertrude Stein : l'identité à l'épreuve du rythme* – Université Paris 3 – 21 novembre 2014.

Publications récentes, articles non-compris : 1997 – L. Bourassa, *Henri Meschonnic. Pour une poétique du rythme*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1997 ; C. F. Hasty, *Meter as Rhythm*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1997 ; P. Bergé, Y. Pomeau & M. Dubois-Gance, *Des Rythmes au Chaos*, Paris, Odile Jacob, 1997 ; **1998** – R. Levine, *A Geography of Time : The Temporal Misadventures of a Social Psychologist*, New York, Basic Books, 1998 ; **1999** – P. Sauvanet, *Le Rythme grec, d'Héraclite à Aristote*, Paris, PUF, 1999 ; **2000** – P. Sauvanet, *Le Rythme et la Raison*, Paris, Kimé, 2000, 2 vol. ; **2001** – A. M. Mesturini, *Rhythmos : percorsi (alternativi) della tradizione classica*, Pubblicazioni del D.AR.FI.CLE.ET. Nuova serie 203, Genova (Università di Genova) 2001 ; **2002** – D. Henckel & M. Eberling (Hrsg.), *Raumzeitpolitik*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2002 ; M. Verdicchio & R. Burch (ed.), *Between Philosophy and Poetry : Writing, Rhythm, History*, New York-London, Continuum International, 2006 (first pub. 2002) ; **2003** – J. Dinersstein, *Swinging the Machine : Modernity, Technology, and African American Culture Between the World Wars*, Boston, Uni. of Massachusetts Press, 2003 ; **2004** – C. Couturier-Heinrich, *Aux origines de la poésie allemande. Les théories du rythme des Lumières au Romantisme*, Paris, CNRS Editions, 2004 ; A. Rabinbach, *Le moteur humain. L'énergie, la fatigue et les origines de la modernité* (1^{re} éd. 1992), Paris, La fabrique, 2004 ; V. Carayol, *Communication organisationnelle. Une perspective allagmatique*, Paris, L'Harmattan, 2004 ; **2005** – P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, PUF, 2005 ; B. Naumann, *Rhythmus : Spuren eines Wechselspiels in Künsten und Wissenschaften*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005 ; F. Laplantine, *Le Social et le Sensible. Introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre, 2005 ; **2007** – P. Michon, *Les rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007 ; M. Steinrück & A. Lukinovich, *À quoi*

sert la métrique ? *Interprétation littéraire et analyse des formes métriques grecques : une introduction*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007 ; V. Fabbri, *Danse et philosophie. Une pensée en construction*, Paris, L'Harmattan, 2007 ; P. Petitier et G. Séginger (dir.), *Les Formes du temps. Rythme, histoire, temporalité*, Strasbourg, Presse univ. de Strasbourg, 2007 ; L. Guido, *L'Age du rythme. Cinéma, musicalité et culture du corps dans les théories françaises des années 1910-1930*, Lausanne, Payot, 2007, 2^e éd. Paris, L'Age d'homme, 2014 – <http://rhuthmos.eu/spip.php?article341> ; M. Golston, *Rhythm and Race in Modernist Poetry and Science*, New York, Columbia University Press, 2007 ; M. Schwob, *Les Rythmes du corps. Alimentation, sommeil, santé*, Paris, Odile Jacob, 2007 ; F. Gaillet-de Chézelles, *Wordsworth et la marche: parcours poétique et esthétique*, Grenoble, Ellug, 2007 ; **2008** – F. F. Günther, *Rhythmus beim frühen Nietzsche*, Berlin/New York, De Gruyter, 2008, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 55 ; F. Testu *et al.*, *Rythmes de vie et rythmes scolaires. Aspects chronobiologiques et chronopsychologiques*, Préface d'A. Reinberg, Issy-les-Moulineaux, Elsevier Masson, 2008 ; A. Nassehi, *Die Zeit der Gesellschaft : Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008 ; **2009** – G. Gasparini, *Tempi e ritmi nella società del Duemila*, Milano, FrancoAngeli, 2009 ; L. Bourassa, *L'Entrelacs des temporalités. Du temps rythmique au temps narratif*, Québec, Nota Bene, 2009 ; V. Fabbri, *Paul Valéry : le poème et la danse*, Paris, Hermann, 2009 ; I. Baxmann *et al.*, *Arbeit und Rhythmus – Lebensformen im Wandel*, Paderborn, Wilhelm Fink Verlag, 2009 ; **2010** – P. Michon, *Marcel Mauss retrouvé. Origines de l'anthropologie du rythme*, Paris, Rhuthmos, coll. en ligne, 2010 – <http://rhuthmos.eu/spip.php?article92> ; R. S. Cunha, *Filosofia do Ritmo Portuguesa*, Sintra, Zéfiro, 2010 ; C. Doumet et A. Wald Lasowski (dir.), *Rythmes de l'homme, rythmes du monde*, Paris, Hermann, 2010 ; J. Wellmann, *Die Form des Werdens : Eine Kulturgeschichte der Embryologie, 1760-1830*, Göttingen, Wallstein, 2010 ; A. Goldbeter, *La vie oscillatoire. Au cœur des rythmes du vivant*, Paris, Odile Jacob, 2010 ; T. Edensor (ed.), *Geographies of Rhythm : Nature, Place, Mobilities and Bodies*, Farnham-UK, Burlington-USA, Ashgate, 2010 ; J.-C. Schmitt, *L'Invention de l'anniversaire*,

Paris, Arkhè, 2010 ; M. Becker & R. Krätschmer-Hahn (Hrg.), *Fundamente sozialen Zusammenhalts : Mechanismen und Strukturen gesellschaftlicher Prozesse*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 2010 ; **2011** – O. Hanse, *À l'école du rythme... Utopies communautaires allemandes autour de 1900*, Saint-Étienne, PUSE, 2011 ; M.-H. Delavaud-Roux (dir.), *Musiques et danses dans l'Antiquité*, Rennes, PUR, 2011 ; M. Mareggi, *Ritmi urbani*, Santarcangelo di Romagna, Maggioli Editore, 2011 ; J. D. Francesch, *Éloge de l'éducation lente*, Chronique sociale, 2011 ; V. Carayol & A. Bouloires (dir.), *Discordance des temps. Rythmes, temporalités, urgence à l'ère de la globalisation de la communication*, Bordeaux, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 2011 ; F. Bisson (dir.), Dossier « Rythmanalyses », *Multitudes* n° 46, Paris, Amsterdam Éditions, Automne 2011 ; M.-H. Delavaud-Roux (dir.), *Musiques et danses dans l'Antiquité*, Rennes, PUR, 2011 ; M. Macé, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, 2011 ; A. Bidet, *L'engagement dans le travail. Qu'est-ce que le vrai boulot ?*, Paris, PUF, 2011 ; E. Bockelmann, *Im Takt des Geldes : Zur Genese modernen Denkens*, Lüneburg, zu Klampen, 2012 ; **2012** – M. Cowan, *Technology's Pulse. Essays on Rhythm in German Modernism*, London, IGRS Books, 2012 ; M. Bigot et P. Sadoulet (dir.), *Rythme, langue, discours*, Limoges, Lambert-Lucas, 2012 ; M. Leopizzi, *Henri Meschonnic dans « tous ses états »*. Poème, essai, langage, Paris, Hermann, 2012 ; P. Zarifian, *Sociologie du devenir. Éléments d'une sociologie générale*, Paris, L'Harmattan, 2012 ; P. Jouët, *Études de symbolique celtique. Rythmes et nombres*, Rennes, Label Ln, 2012 ; J. Birnbaum (dir.), *Où est passé le temps ?* Paris, Gallimard, coll. Folio, 2012 ; J.-P. Mourey & B. Ramaut-Chevassus (dir.), *Art et ville contemporaine. Rythmes et flux*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012 ; N'guettia Martin Kouadio, *Poétique africaine, rythme et oralité : L'exemple de la poésie ivoirienne*, Paris, L'Harmattan, Paris, 2012 ; L. Dahan-Gaida (dir.), *Temps, rythmes, mesures. Figures du temps dans les sciences et les arts*, Paris, Hermann, 2012 ; H. Maldiney, *Regard, Parole, Espace* (1^{re} éd. 1973), Paris, Le Cerf, 2012 ; J.-P. Charcosset (dir.) : *Henri Maldiney : penser plus avant...*, Chatou, Les Éditions de La Transparence, 2012 ; R. Guillon, *Harmonie, rythme et sociétés :*

Genèse de l'Art contemporain, Paris, L'Harmattan, 2012 ; E. Bockelmann, *Im Takt des Geldes : Zur Genese modernen Denkens*, Lüneburg, zu Klampen, 2012 ; **2013** – G. de Soultrait, *La question du rythme (de la vague)*, Anglet, Surf Session, 2013 ; V. Valiavitcharska, *Rhetoric and Rhythm in Byzantium : The Sound of Persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013 ; M. Formarier & J.-C. Schmitt (éd.), *Rythmes et croyances au Moyen Âge*, Bordeaux, Ausonius, 2013 ; S. Menétréy & S. Szerman, *Slow attitude ! Oser ralentir pour mieux vivre*, Paris, Armand Colin, 2013 ; B. M. Pirani & T. S. Smith (ed.), *Body and Time : Bodily Rhythms and Social Synchronism in the Digital Media Society*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2013 ; R. J. Smith & K. Hetherington (ed.), *Urban Rhythms : Mobilities, Space and Interaction in the Contemporary City*, Wiley-Blackwell, 2013 ; P. Roquet, M J Gonçalves, L. Roger, A P Viana-Caetano, *Temps, temporalité et complexité dans les activités éducatives et formatives*, Paris, L'Harmattan, 2013 ; C. Bouton, *Le temps de l'urgence*, Lormont, Le bord de l'eau, 2013 ; M. Sheringham, *Traversées du quotidien. Des surréalistes aux postmodernes*, Paris, PUF, 2013 ; M. Korczynski et al., *Rhythms of Labour : Music at Work in Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013 ; D. Henckel et al. (ed.), *Space-Time Design of the Public City. Urban and Landscape Perspectives*, New York, Springer, 2013 ; Forschungsnetzwerk BTWH (hrsg. vom), Hans Richters 'Rhythmus 21'. Schlüsselfilm der Moderne, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2013 ; L. Bourassa, *Henri Meschonnic. Pour une poétique du rythme*, nouv. éd. revue et augmentée, Paris, Rhuthmos, coll. en ligne, 2013 – <http://rhuthmos.eu/spip.php?article885> ; M. Manca, *Cahiers de Littérature Orale : « D'un rythme à l'autre »* – n° 73-74 – 2013 ; **2014** – J. Landau, *De rythme & de raison. Lecture croisée de deux traités persans du XIII^e siècle*, Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, 2014 ; M. Formarier, *Entre rhétorique et musique. Essai sur le rythme latin antique et médiéval*, Turnhout, Brepols, 2014 ; C. Nielsen, *Zeitatomistik und « Wille zur Macht ». Annäherungen an Nietzsche*, Tübingen, Attempto, 2014 ; G. Fedrigo, *Idiorritmie*, Verona, QuiEdit, 2014 ; C. Grüny & M. Nanni (Hg.), *Rhythmus - Balance - Metrum : Formen raumzeitlicher Organisation in den*

Künsten, Bielefeld, Transcript Verlag, 2014 ; S. Monchatre & B. Woehl (dir.), *Temps de travail et travail du temps*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014 ; V. Grauer, *The Life and Times of a Musical Virus : A Critical History of the Rhythm Section*, Amazon Digital Services, 2014 ; E. Stratford, *Geographies, Mobilities, and Rhythms over the Life-Course : Adventures in the Interval*, London, Routledge, 2014 ; C. Maitte & D. Terrier (dir.), *Les temps du travail. Normes, pratiques, évolutions (XIV^e-XIX^e siècle)*, Rennes, PUR, 2014 ; A. Sueur, *Le Frein et l'Aiguillon : Éloquence musicale et nombre oratoire (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Garnier, 2014 ; S. Chiffolleau, *Les empreintes du temps. Calendriers et rythmes sociaux*, *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 136, Aix-en Provence, Presses univ. de Provence, 2014 ; J. Pigeaud (dir.), *Le rythme. XVIII^{es} entretiens de La Garenne Lemot*, Renne, Presses Universitaires de Renne, 2014 ; J. Henriques, M. Tiainen & P. Väliaho (dir.), *Body & Society*, « Rhythm, Movement, Embodiment », n° 20.3-4, Sep-Dec 2014 ; L. A. Reisch & S. Bietz, *Zeit für Nachhaltigkeit - Zeiten der Transformation : Mit Zeitpolitik gesellschaftliche Veränderungsprozesse steuern*, München, Oekom Verlag, 2014 ; P. Wöckel, *Die "Beschleunigte Gesellschaft" : Wie wir als Schöpfer der Zeit zu ihrem Opfer werden*, Hamburg, Diplomica Verlag, 2014.

– Index –

A

Aarsleff, 485
Abe, 490
Achille Tatius, 488
Adisson, 328
Agasia, 442
Agrippine, 432
Alembert (d'), 199, 202, 206, 231,
239, 240, 241, 242, 243, 244,
246, 247, 248, 251, 252, 253,
254, 255, 256, 257, 259, 260,
261, 262, 263, 264, 265, 267,
268, 269, 270, 271, 272, 273,
274, 275, 276, 277, 278, 308,
312, 313, 317, 318, 319, 320,
321, 323, 329, 331, 413, 431, 472
Alexandre, 41, 257, 374, 393, 394
Alquié, 115, 136, 143
Ansaldi, 13, 459
Apelle, 439
Appuhn, 17
Aristote, 11, 27, 38, 149, 202, 246,
283, 312, 325, 349, 478, 491
Armide, 215
Arnauld, 22, 24, 61, 186, 187
Athéos, 216
Aroux, 10, 365, 371, 374, 379

B

Bacon, 80, 114, 145, 162, 313, 344,
345, 346, 387, 449
Badiou, 89
Baer, 480
Basnage, 37, 38, 40

Batteux, 400, 402, 405, 407, 414,
441
Baudelaire, 141, 167, 420, 422, 434,
485
Baumann, 229, 230
Baxmann, 492
Bayle, 203, 284
Becker, 493
Belaval, 18, 25, 42, 45, 64, 70, 77,
196, 197, 198, 199, 200, 201,
202, 209, 211, 255
Benjamin, 124
Benoît de Maillet, 351
Benveniste, 9, 11, 121, 124, 125,
128, 150, 171, 415
Bergé, 491
Bergson, 236, 347, 469, 470
Berkeley, 180, 242, 243, 244, 247,
281, 285, 287, 290, 291, 292,
294, 295, 296, 297, 302, 303,
304, 328, 356, 357, 378
Berlioz, 184
Besnault-Levita, 465
Bidet, 493
Bietz, 495
Bigot, 493
Birnbaum, 493
Bisson, 493
Bissy, 468
Bloch, 198
Bockelmann, 494
Bodéüs, 181
Böhme, 183
Boileau, 418
Bordeu, 260, 262, 263, 264, 265,
269, 270, 271, 273, 274, 275,
277, 278, 331

Bosse, 426
 Boucher, 437, 442, 443
 Bouhours, 392, 402
 Bouldoires, 493
 Bourassa, 491
 Bourdin, 256
 Bourguet, 42
 Bouton, 494
 Bouveresse, 43, 413
 Bove, 145
 Breton (A.), 442
 Breton (S.), 88
 Brucker, 196, 209
 Bruno, 13, 206
 Bucéphale, 374
 Buch, 489
 Buffon, 209, 221, 228, 230, 232,
 233, 238, 251
 Burch, 491
 Buridan, 180
 Burnett, 61, 78, 80

C

Campanella, 206
 Canguilhem, 255
 Carayol, 493
 Cardano, 313
 Carrache, 428
 Cassirer, 424
 Cassuto, 113
 César, 66
 Chabanon, 445
 Charcosset, 493
 Chardin, 426, 427, 428, 438
 Charpentier, 392, 402
 Chepers, 45
 Cherni, 259
 Cheselden, 292, 296, 299
 Chiffolleau, 495

Christ, 171
 Cicéron, 402, 410
 Clarke, 39, 198, 217, 220
 Claude Bernard, 355, 358
 Coadou, 320, 324
 Compagnon, 113
 Condillac, 272, 281, 284, 285, 292,
 295, 304, 358, 360, 365, 379,
 380, 382, 384, 385, 387, 388,
 390, 391, 393, 394, 396, 397,
 398, 399, 400, 405, 407, 409,
 413, 415, 423, 424, 447, 448,
 449, 450, 453, 460, 473
 Conta, 234
 Copernic, 379
 Corbier, 485, 489
 Costes, 366
 Couperin (L.), 445
 Couturat, 41, 327
 Couturier-Heinrich, 477, 478, 482,
 484, 489, 491
 Cowan, 493
 Crowther, 204, 207
 Cunha, 492

D

Dahan-Gaida, 493
 Darius, 41, 393, 394
 Dascal, 45
 Davy-Query, 490
 de Soultrait, 494
 Delavaud-Roux, 493
 Deleuze, 19, 20, 21, 24, 31, 32, 57,
 59, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95,
 111, 117, 118, 119, 120, 121,
 123, 124, 136, 142, 143, 163,
 164, 171, 185, 186, 187, 188,
 191, 247, 336, 338, 456, 457,
 461, 471, 472, 486

Delon, 196
 Démocrite, 12, 222, 236, 276
 Démoris, 426
 Depraz, 465
 Derrida, 339, 471, 472
 Des Bosses, 39
 Descartes, 28, 34, 38, 40, 42, 52,
 61, 62, 63, 80, 82, 84, 108, 110,
 114, 115, 145, 162, 168, 179,
 183, 199, 202, 220, 237, 246,
 254, 265, 269, 281, 284, 285,
 313, 319, 322, 413, 449, 455
 Dessons, 426, 467
 Destutt de Tracy, 365, 379
 Didier, 445
 Dilthey, 6
 Dinerstein, 491
 Döllinger, 479, 483
 Dorval, 439
 Doumet, 487, 492
 Dubois-Gance, 491
 Duclos, 199
 Duflo, 196, 206, 210, 217, 221, 222,
 235, 242, 243, 244, 268, 269,
 286, 314, 321, 446
 Dumarsais, 445
 Duns Scot, 38, 55, 69

E

Eberling, 491
 Eckhart, 316, 472
 Edensor, 492
 Ehrard, 227
 Euclide, 51

F

Fabbri, 492
 Falconet, 442

Fauvergue, 209, 210, 211
 Fedrigo, 494
 Fénelon, 209
 Fernandez, 490
 Fichant, 21, 22, 23, 24
 Fontenelle, 196
 Formarier, 488, 490, 494
 Formigari, 365, 371, 374, 378, 379
 Foucault, 351
 Foucher de Careil, 320, 324
 Francesch, 493
 Friedmann, 321
 Fronterotta, 99

G

Gadamer, 338, 339, 471, 472
 Gaillet de Chezelles, 485, 492
 Galilée, 237, 285, 313
 Gasparini, 492
 Gaudemar, 41
 Gebhardt, 114
 Genette, 391, 392, 409
 Gérardot, 490
 Gerhardt, 42
 Gilson, 38
 Giovannoni, 111, 141, 145, 150,
 151
 Goethe, 386, 425, 448, 478
 Goldbeter, 492
 Golston, 492
 Gonçalves, 494
 Gorgias, 488
 Gougenot, 426
 Grauer, 495
 Grüny, 494
 Guarrabé, 490
 Gueroult, 57, 84, 85, 87, 88, 90
 Guido, 492
 Guillon, 493

Günther, 492

H

Hadamard, 348

Hamann, 386

Hanse, 489, 493

Harvey, 412

Hasty, 491

Heath, 485

Hegel, 6, 18, 25, 42, 45, 53, 64, 65,
77, 88, 196, 202, 341, 482, 483Heidegger, 7, 109, 316, 338, 339,
471, 472

Helvétius, 197, 312

Henckel, 491

Henriques, 495

Héraclite, 12, 29, 99, 202, 222, 276,
491

Herder, 386, 424, 478

Hermand, 204

Hermann, 266, 426, 492

Hermsterhuis, 244, 260

Hersé, 427

Hertz, 485

Hesse-Rheinsfels (Landgrave de),
38

Hetherington, 494

Hippocrate, 62

Hobbes, 80, 81, 180, 181, 198, 200,
205, 210, 313, 369

Hobson, 207, 412, 477

Hölderlin, 386, 425, 448, 478, 482,
483

Holmes, 218, 222, 227

Homère, 328, 419

Hopwood, 482

Huarte, 313

Humboldt, 80, 95, 116, 123, 125,
128, 139, 171, 179, 191, 316,
384, 386, 415, 424, 425, 484, 485

Hume, 7

Husserl, 7

Hylas, 243, 297

I

Ibn Ezra, 122, 123, 164, 173

Israel, 207

J

Jacobi, 207, 420, 449, 477

Jaquet, 32, 55, 111

Jean Frédéric II, 183

Jouary, 204, 206, 207, 220, 221,
242, 249

Jouët, 493

Jousse, 164, 487

Juda Halévi, 123

Judas, 41

K

Kabongo N'kishi, 490

Kant, 42, 80, 202, 243, 313, 316,
347, 413, 415

Kepler, 379

Klopstock, 478

Korczynski, 494

Kouadio, 493

Koyré, 114

Krätschmer-Hahn, 493

L

La Clairon, 432, 434

La Mettrie, 206, 227

La Peyronie, 275
 Lagrée, 202
 Lamy, 487, 488, 489
 Lamy (dom F.), 17
 Landau, 494
 Laplantine, 491
 Lavergne, 490
 Le Ru, 307, 308
 Le Sueur, 428
 Leca-Tsiomis, 419, 420, 448, 449,
 468
 Lecouvreur, 434
 Leduc, 23, 24, 39, 61, 69, 70, 71,
 77, 180, 211
 Lefebvre, 487
 Leopizzi, 493
 Lespinasse (Mlle de), 260, 263,
 264, 269, 270, 271, 274, 275, 277
 Levine, 491
 Levy, 320
 Linnaeus, 226
 Locke, 62, 80, 146, 179, 272, 281,
 283, 284, 287, 291, 292, 293,
 294, 296, 302, 303, 313, 318,
 356, 360, 365, 366, 367, 369,
 371, 372, 373, 374, 377, 378,
 379, 380, 382, 384, 385, 387,
 391, 396, 449, 453, 473
 Lucrèce, 19, 129, 161, 220, 221,
 222, 226, 418, 472
 Lukinovich, 491

M

Macé, 489, 493
 Macherey, 18, 107
 Maitte, 495
 Maldiney, 488, 489, 493
 Malebranche, 62, 146, 284, 326
 Mallarmé, 141, 167, 420, 434

Manca, 494
 Mareggi, 493
 Marmontel, 437
 Marx, 6
 Masham (Lady), 326
 Matheron, 48, 51, 52, 53, 107, 111,
 171, 336
 Maupertuis, 228, 229, 230, 235,
 262, 365, 379
 Mauss, 492
 Menétrey, 494
 Mersenne, 183
 Meschonnic, 10, 21, 105, 106, 107,
 108, 109, 110, 111, 112, 113,
 114, 117, 118, 119, 120, 121,
 122, 123, 124, 126, 127, 128,
 129, 130, 133, 134, 139, 141,
 142, 143, 148, 151, 152, 159,
 160, 161, 162, 163, 164, 167,
 168, 169, 171, 173, 174, 175,
 176, 177, 391, 392, 397, 415,
 423, 424, 448, 451, 458, 487,
 488, 491, 505
 Mesturini, 491
 Michel-Ange, 438
 Michon, 8, 9, 11, 12, 122, 152, 338,
 420, 458, 465, 473, 478, 484,
 485, 486, 487, 488, 491
 Misrahi, 107, 111
 Moïse, 122, 205
 Molyneux, 291, 292, 294, 299, 300,
 302, 303
 Monchatre, 495
 Montaigne, 84, 90, 221, 243, 276,
 322, 327
 More, 198
 Moreau (J.), 31, 32, 59, 198, 199
 Moreau (P.F.), 17, 32, 49, 55, 57,
 59, 108, 112, 115, 129, 145, 146,
 148, 152, 153, 158, 171, 173, 190

Morel, 99
 Morellet, 437
 Morère, 382
 Moritz, 386, 478, 479
 Mourey, 493
 Müllner, 489
 Muñoz, 487, 490

N

Naigeon, 431, 437
 Nanni, 494
 Nancy, 99
 Necker (Mme), 468
 Needham, 238, 242, 260
 Nef, 184
 Negri, 207
 Newcastle, 413
 Newton, 209, 217, 220, 231, 244,
 249, 292, 294, 296
 Nielsen, 494
 Nietzsche, 5, 7, 94, 95, 116, 492
 Nizolius, 180
 Noille-Clauzade, 322
 Norris, 111
 Noverre, 445

O

Occam, 180
 Oldenburg, 130
 Oribaze, 203

P

Pacaud, 42
 Pander, 480
 Parménide, 99, 202
 Parmentier, 293
 Parrhasius, 439

Pascal, 107, 326
 Pasteur, 238
 Pautrat, 17
 Peirce, 7
 Pektas, 183
 Pépin, 207, 211, 248
 Petitier, 492
 Philonous, 243, 297
 Philoxène, 203
 Pietrobon, 490
 Pigalle, 442
 Pigeaud, 495
 Pirani, 494
 Platon, 9, 10, 12, 99, 108, 158, 168,
 174, 202, 236, 478
 Pline, 439
 Poincaré, 348
 Pomeau, 491
 Pompée, 66
 Porus, 41
 Poussin, 428, 442
 Pradeau, 99
 Pradel, 490
 Proust, 204, 276
 Psychoyou, 446
 Puget, 442
 Pythagore, 12, 206, 286

Q

Quintili, 204, 206

R

Rabinbach, 486, 491
 Ramaut-Chevassus, 493
 Rameau, 435, 436
 Ramon, 111
 Raphaël, 428, 442
 Rauzy, 39

Réaumur, 299
 Redi, 242
 Reil, 479
 Reinberg, 492
 Reisch, 495
 Rey, 211
 Ricken, 391, 392, 405
 Rioux-Beaulne, 211
 Rivarol, 392
 Robinet, 320, 351
 Roger, 221, 254, 265, 344, 494
 Roquet, 494
 Rouelle, 199, 200, 209, 231, 244
 Rousseau, 255, 445
 Roux, 313, 493
 Rovère, 320

S

Sadoulet, 493
 saint Augustin, 155
 saint Thomas, 38
 Saint-Amand, 235, 236
 Salaiün, 225, 226, 256
 Sapir, 114
 Saulze, 235
 Saunderson, 217, 218, 221, 222,
 286, 301, 302, 304
 Saussure, 125, 128, 150, 171, 175,
 338, 414
 Sauvanet, 482, 483, 491
 Schaffer, 482
 Schiller, 386, 478
 Schlegel, 386, 425, 448, 478, 483
 Schleiermacher, 6
 Schmitt, 487, 488, 494
 Schulthess, 327
 Schwob, 492
 Secord, 482
 Séginger, 492

Sejten, 216, 419, 420, 422, 423,
 448, 458
 Serres, 19
 Shaftesbury, 205, 216, 441
 Sheringham, 494
 Simon, 491
 Simondon, 5, 12, 28
 Smith, 494
 Sophie Charlotte, 79, 225, 326
 Sophie Volland, 196, 213, 230, 231,
 232, 235, 438, 442
 Spallanzani, 238, 242
 Spitzer, 447
 Staquet, 204
 Steinrück, 487, 491
 Stratford, 495
 Strauss, 111
 Sueur, 446, 495
 Szerman, 494

T

Tabaka, 489
 Terrier, 495
 Testu, 492
 Théophile, 322
 Thom, 286
 Thomasius, 181
 Tiainen, 495
 Trabant, 178, 179, 415
 Tremasaygues, 42
 Trousson, 358

U

Uexküll (von), 43, 216

V

Valéry, 420, 434, 448, 451

- Väliaho, 495
 Valiavitcharska, 494
 Van Heteren, 490
 Vanini, 206
 Varignon, 327
 Verdicchio, 491
 Vernière, 204, 207
 Versini, 196, 197, 199, 204, 402,
 403, 432
 Viale, 489
 Viana-Caetano, 494
 Vienne, 366
 Voltaire, 196, 215, 217, 260, 292,
 294, 295, 296, 327, 328, 330
- W
- Wald Lasowski, 487, 492
 Walther, 202
 Wartofsky, 204, 207
- Wellmann, 446, 477, 478, 480, 481,
 485, 492
 Whitehead, 44
 Whorf, 114
 Wintermeyer, 465
 Wöckel, 495
 Woehl, 495
 Wolff, 42
 Wunenburger, 44, 320, 487, 488,
 489
- Y
- Young, 296, 468
- Z
- Zac, 112, 145
 Zarifian, 493
 Zeuxis, 439
 Zimmermann, 490

– Tables des matières –

| | |
|--|-----|
| Avant-propos | 5 |
| Première partie – Émergence d’une raison rythmologique | 15 |
| L’être comme rythme | 17 |
| Les êtres comme rythmes | 27 |
| L’individu comme manière | 31 |
| L’individu comme monade | 37 |
| Le rythme interactif de la participation | 45 |
| Le rythme systémique de la pensée | 51 |
| Le rythme intuitif de la pensée | 55 |
| Le rythme singularisant de la connaissance historique | 61 |
| Le rythme généralisant de la connaissance scientifique | 69 |
| Le rythme synthétisant de l’imagination | 77 |
| Le rythme algorithmique de la pensée | 81 |
| Rythmes de la pensée divine et rythmes de la pensée humaine | 87 |
| Expression et rythme | 91 |
| Première volute | 99 |
| Deuxième partie – Une rythmologie sans anthropologie | 103 |
| Le langage comme rythme ? | 105 |
| Meschonnic, procureur, rhéteur, boxeur | 107 |
| Le langage, la langue et l’écriture chez Spinoza : trois questions méconnues par la philosophie ? | 111 |
| Athéisme de l’immanence ou athéisme du rythme ? | 117 |
| Vers une théorie rythmique du langage ? | 125 |
| Vers une rythmanalyse de l’écriture théorique ? | 133 |
| Vers une théorie rythmique de la pensée ? | 139 |
| Vers une théorie rythmique du sujet ? | 141 |
| Prémices d’une théorie rythmique du langage | 145 |
| Obstacles à une théorie rythmique du langage | 153 |
| Limites d’une approche rythmique de la pensée | 159 |
| Les théories rythmiques de la pensée et du sujet comme artefacts | 167 |

| | |
|---|------------|
| Le langage comme rythme chez Spinoza ? | 171 |
| Le langage comme rythme chez Leibniz ? | 177 |
| Deuxième volute | 185 |
| Troisième partie – Radicalisation de la raison rythmologique | 193 |
| Le rythme d'un siècle à l'autre | 195 |
| Le rythme entre influences et problèmes | 209 |
| La nature comme flux | 215 |
| La nature comme flux matériel | 225 |
| La matière comme flux | 239 |
| Les rythmes comme flux | 251 |
| Les rythmes du vivant | 259 |
| Les rythmes du moi | 269 |
| Connaître les rythmes du monde | 281 |
| Les rythmes de la sensibilité | 289 |
| Les rythmes de l'esprit | 299 |
| Les rythmes de la pensée | 307 |
| Les rythmes mémoriels de la pensée | 317 |
| Les rythmes imaginatifs de la pensée | 325 |
| Les rythmes rationnels de la pensée | 333 |
| Les rythmes intuitifs de la pensée | 340 |
| Troisième volute | 349 |
| Quatrième partie – Émergence d'une anthropologie rythmique | 363 |
| Les rythmes des signes et de la signification | 365 |
| Les rythmes du langage | 377 |
| Les rythmes de la signifiante | 385 |
| Rythmes des langues et rythmes d'avant le langage | 399 |
| Les rythmes du discours | 409 |
| Les rythmes du dire poétique – l'hiéroglyphe | 417 |
| Les rythmes du peindre – la manière | 425 |
| Les rythmes de la représentation théâtrale – le rôle | 431 |
| Les rythmes de l'activité de juger – le bon goût | 435 |

| | |
|--|------------|
| Quatrième volute | 445 |
| LES <i>RHUTHMOI</i> DU LANGAGE | 447 |
| L' AUTOMATISME RYTHMIQUE DE LA PENSÉE | 452 |
| RETOUR SUR LE RYTHME CHEZ SPINOZA ET LEIBNIZ | 455 |
| RETOUR SUR L' ONTOLOGIE DES <i>RHUTHMOI</i> | 462 |
| RETOUR SUR LA GNOSÉOLOGIE DES <i>RHUTHMOI</i> | 464 |
| RETOUR SUR L' ÉTHIQUE DES <i>RHUTHMOI</i> | 470 |
| Coda – Le rythme ou l'aujourd'hui encore aujourd'hui demain | 477 |
| Bibliographie récente sur le rythme | 487 |
| Index | 497 |
| Table des matières | 505 |

