



HAL
open science

La subversion de la perspective : recherches philosophiques sur les origines du perspectivisme

Mathias Gibert

► **To cite this version:**

Mathias Gibert. La subversion de la perspective : recherches philosophiques sur les origines du perspectivisme. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2022. Français. NNT : 2022TOU20062 . tel-04190353

HAL Id: tel-04190353

<https://theses.hal.science/tel-04190353v1>

Submitted on 29 Aug 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE

En vue de l'obtention du
DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE
Délivré par l'Université Toulouse 2 - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par
Mathias GIBERT

Le 21 octobre 2022

**La subversion de la perspective: recherches philosophiques sur
les origines du perspectivisme**

Ecole doctorale : **ALLPHA - Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**

Spécialité : **Philosophie**

Unité de recherche :

**ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les
Savoirs**

Thèse dirigée par

Pierre MONTEBELLO et ALINE WIAME

Jury

M. Didier Debaise, Rapporteur

Mme Laurence Bouquiaux, Examinatrice

M. Bertrand Prévost, Rapporteur

M. Pierre Montebello, Directeur de thèse

Mme Aline Wiame, Co-directrice de thèse



Université Toulouse 2-Jean Jaurès
Laboratoire Lesphi-Erraphis

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ Spécialité Philosophie

LA SUBVERSION DE LA PERSPECTIVE

*Recherches philosophiques sur les origines du
perspectivisme*

GIBERT Mathias

Présentée et soutenue publiquement

Le 21 octobre 2022

Directeurs de Recherche

Montebello, Pierre,

Wiame, Aline,

JURY :

Didier Debaise

Bertrand Prévost

Laurence Bouquiaux

pour Gaël

Remerciements

À Véronique Pinet, José Lavaud, Renaud Barbaras et Marlène Zarader, parce qu'ils ont été mes professeurs et mes maîtres, et que leur souvenir est impérissable.

À Pierre Montebello pour avoir accepté de suivre cette thèse durant cinq années. Pour son aide précieuse, sa cordialité, ses encouragements.

Je remercie également Aline Wiame et Didier Debaise pour leurs conseils et encouragements, ainsi que toute l'équipe du laboratoire Lesphi-Erraphis de l'Université de Toulouse Jean Jaurès. Merci à tous ceux qui ont été à l'origine d'échanges fructueux, en particulier : Yannick Souladié, Charles T. Wolfe, Claudia Serban, Paul-Antoine Miquel, Raphaël Künstler, mais aussi Camille Chamois et Arnaud Rochereau pour m'avoir permis de lire leurs études. Mes remerciements vont en particulier à Valérie Debuiche pour m'avoir permis de lire sa thèse dans de bonnes conditions.

Je remercie aussi les étudiants de L1 et L2 de l'année 2021-2022 avec qui j'ai pu partager et mettre à l'épreuve des éléments de cette recherche au cours de mon enseignement à l'Université de Toulouse Jean Jaurès.

À Eduardo Viveiros de Castro pour m'avoir reçu chez lui un jour de février 2012. Merci à Barbara Vida Mefano Fares et Helena Ignez d'avoir rendu cela possible.

À Ricardo Miranda et Luiz Rosemberg Filho, *in memoriam*.

Merci à Renaud Garcia et Angéline Danaux pour leur relecture de certains chapitres. Je tiens également à remercier ces amis, collègues, chercheurs ou camarades : Diogo Silva Corrêa, Augustin Lefils, Emil Rothstein Christensen, Mikkel Bøg Clemmensen, Delphine Piffeteau, José Ribamar Bessa Freire, Arthur Slymak, Virginia Palacios Cortés, Tom Lerville, Paul Hamel, Laurie Klin, Romain Pesonel, Julie Cayrouse, Ana Ferreira Adão, Rafêu Sichel Bazin, Florian Britto, Joël Cuoq, Olivier Mathieu, Marthe Delaporte, Pierre Lupo, Adrien Turban, Frédéric Dessaigne, Nicolas Gherzi, Dolunay Yacizi, Hélène Jouanny, Eric Fraj, Youri Le Jannou, Frederico Lyra, Pierre Madelin, Thierry Offre, Balthazar Pupponi, David Carmona, Sylvain Ducamp, Bastien Lalauze, David Amalric, Julien Garcia, Benjamin Boutin, Florian Rezzoug, Benjamin Faure et bien d'autres qui me pardonneront de ne pas les citer ici.

Enfin, je remercie les membres de ma famille pour leur soutien ; en particulier Nora et Gaël, sans qui tout cela n'aurait absolument aucun sens.

Qu'ils me pardonnent les heures absentes, volées ou perdues dans de vieux grimoires, et qui auraient mérité d'être vécues auprès d'eux.

Introduction générale	p. 7
1. L'équivoque du « perspectivisme ».....	p. 8
2. Position du problème : humanisme ou naturalisme?.....	p. 13
PREMIÈRE PARTIE : RENAISSANCE	p. 19
Introduction	p. 20
Chapitre I. L'ordre de la perspective	p. 23
1. Le point sujet.....	p. 23
2. La forme symbolique.....	p. 48
Conclusion : la perspective comme forme sémiotique.....	p. 80
Chapitre II. Le tournant anthropologique	p. 89
1. La divine improportion.....	p. 89
2. La catastrophe humaniste.....	p. 103
Conclusion : finité et dignité.....	p. 132
II. DEUXIÈME PARTIE : BAROQUE	p. 137
Introduction	p. 138
Chapitre III. La disproportion de l'homme	p. 140
1. La révolution arguésienne : une métaphysique de la géométrie ?.....	p. 140
2. Pascal et la sphère infinie.....	p. 146
3. Leibniz et la perspective baroque.....	p. 167
Conclusion : la nature de l'expression.....	p. 193
Chapitre IV. La dissemblance du sensible	p. 198
1. Kepler philosophe : optique et perspective.....	p. 198
2. Descartes et le modèle des peintres.....	p. 205
3. Leibniz et le miroir de l'univers.....	p. 220
Conclusion : la défaillance de l'analogie.....	p. 248
TROISIÈME PARTIE : CLASSIQUE	p. 250
Introduction	p. 251
Chapitre V. Le prodige de l'analogie	p. 255
1. L'expression perspective.....	p. 255
2. Les âmes sensibles.....	p. 278
3. La fable du meilleur des mondes.....	p. 296
Conclusion : le meilleur ou le vrai.....	p. 324
Chapitre VI. La subversion de la finitude	p. 330
1. La destruction de l'analogie.....	p. 330

2. Nature et puissance.....	p. 347
3. L'archéologie de la morale.....	p. 371
Conclusion : finité et éternité.....	p. 409
CONCLUSION GÉNÉRALE	p. 417
1. L'autre âge classique.....	p. 418
2. Un naturalisme aléatoire ?.....	p. 425
Bibliographie.....	p. 449
Table des matières.....	p. 462
Résumé/abstract.....	p. 468

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Mais à quoi bon vous tirer de votre élément ? 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. Je vous reprochais tout à l'heure d'estimer la perfection des choses par votre capacité ; et je pourrais vous accuser ici d'en mesurer la durée sur celle de vos jours. Vous jugez de l'existence successive du monde, comme la mouche éphémère de la vôtre. Le monde est éternel pour vous, comme vous êtes éternel 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 occupions, ni le temps précis que nous aurons duré. Le temps, la matière et l'espace ne sont peut-être qu'un point¹.

¹. D. Diderot, « Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient », *Lettre sur les aveugles. Lettre sur les sourds et muets*, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 62-63.

1. L'équivoque du « perspectivisme »

Le dispositif de la perspective et l'impasse du réalisme contemporain

Dans un livre récent, Isabelle Thomas-Fogiel affirme que la volonté de dépasser le « dispositif de la perspective » rassemble les diverses approches contemporaines de la question du « réalisme » :

Par la perspective linéaire, le peintre a assigné au spectateur un lieu fixe, un point de vue d'où regarder le tableau [...] Dès lors, plus qu'une simple technique picturale, la perspective est devenue cette opération constitutive de l'esprit moderne, qui thématise le point référentiel par lequel le monde peut être vu de manière objective [...] En un mot, l'invention de la perspective a non seulement modelé notre relation à l'espace mais aussi façonné notre pensée de la relation à tout autre (espace, chose, autrui). Comment suis-je au monde ? Sur le mode du face-à-face, face à l'espace, face à l'objet, face à autrui. Le dispositif de la perspective, générateur d'une conception ordonnée de l'objet, a permis la transformation du monde en représentation¹.

D'après elle, que ce soit les tenants de la « tournure réaliste de la nouvelle phénoménologie » (Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Claude Romano, Natalie Depraz), ceux du « combat réaliste de la philosophie analytique » (Jocelyn Benoist, Hilary Putnam, Stanley Cavell, Jacques Bouveresse, Vincent Descombes), ou encore les défenseurs du « réalisme spéculatif » (Claudine Tiercelin, Quentin Meillassoux, Alain Badiou), tous ont en commun l'intention de dépasser ce « dispositif de la perspective » qui apparaît comme le trait constitutif de la pensée philosophique moderne. Elle se propose donc d'analyser ces démarches qui se réclament du réalisme et d'en montrer les impasses, afin de défendre un « contre-modèle de la perspective² » au moyen de ce qu'elle nomme « l'*a priori* relationnel », inspiré par la phénoménologie esthétique de Mikel Dufrenne³. Elle interprète donc non seulement la constitution noético-noématique de l'objet chez Husserl mais aussi son approfondissement merleau-pontien⁴ comme un effort de « pluralisation perspective⁵ ». Enfin, elle conclut au moyen d'un retour à l'idéalisme hégélien, c'est-à-dire à une pensée de « l'inachèvement » comme « illimitation de la limite⁶ ». Or, au cours de sa démonstration, Isabelle Thomas-Fogiel fait une remarque au sujet du « perspectivisme », au sens nietzschéen du terme.

¹. I. Thomas-Fogiel, *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris, Seuil, 2015, p. 14-16.

². *Ibidem*, « 3e partie, 6. Le contre-modèle de la perspective », p. 423-442.

³. *Ibid.*, « La notion d'*a priori* relationnel », p. 386-392.

⁴. *Ibid.*, « Les trois voies léguées par Merleau-Ponty : naturalisation, métaphysique, philosophie des relations », p. 383-386.

⁵. *Ibid.*, « 3e partie, 5. Pluralisation perspective et illimitation de la limite », p. 385-421.

⁶. *Ibid.*, « Hegel, la carte du fou », p. 431-435.

Selon elle, ce dernier ne serait qu'une sorte de « prodige et vertige de l'analogie¹ » que l'on aurait tort de prendre au sérieux, car il serait marqué par une contradiction. Face au problème de « l'impossible rétrocession hors du modèle de la perspective² », le « perspectivisme » ne ferait en effet qu'accentuer, d'où son nom, le cadre théorique hérité de la modernité et sans réussir à s'en émanciper. Ce dernier ne serait donc qu'une forme de narcissisme projectif de la forme-sujet cartésienne³ ; loin de la dépasser, le perspectivisme ne ferait que la « réaliser » en étendant son domaine au-delà de ses bornes naturelles :

Certes, [le perspectivisme] pense s'opposer à la perspective classique et à son sujet porteur en ce qu'il nie toute possibilité d'objectivité et ne considère plus que l'individu et l'incommensurabilité des interprétations (« son » point de vue). Mais cette position est moins une alternative au sujet cartésien que sa réalisation la plus achevée : la différence ne se trouve pas dans une quelconque sortie hors du cadre (ce que dit le terme même de perspectivisme) mais dans la négation de la possibilité d'un sujet universel et, partant, d'un rassemblement possible de tous les points de vue dans une espace unificateur, que Hilary Putnam appellera par la suite « le point de vue de nulle part »⁴.

Est-ce si sûr ? On peut regretter que ce soit moins la définition du « perspectivisme » qui pose problème ici que le sens philosophique que l'auteur accorde à l'idée de « perspective », lue à partir d'une conception subjectiviste de l'« interprétation » et de la perception : la « perspective » est ainsi admise au sens d'un cadre épistémologique fondé sur l'idée d'un « lieu fixe », « un point de vue d'où regarder le tableau » constituant un « dispositif » ayant progressivement généré une « conception ordonnée de l'objet ». Ce dispositif aurait ainsi rendu possible la découverte d'une synthèse transcendantale objectivante émanant d'un « point de vue » *sur* l'extériorité objective que percevrait le sujet, selon le jeu universel d'un « face-à-face » qu'il serait vain de vouloir dépasser. Or, peut-on se contenter d'une telle définition de la « perspective » pour comprendre l'idée de « perspectivisme » ? Il est vrai que ces deux notions n'ont jamais véritablement été considérées par la tradition philosophique comme des concepts majeurs : leur usage philosophique semble se restreindre au jeu de langage ordinaire se mouvant dans l'universalité supposée de la relation sujet-objet.

¹. J. Bouveresse, *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Paris, Raisons d'agir, 1999.

². I. Thomas-Fogiel, *ibid.*, « L'impossible rétrocession en deçà du modèle de la perspective », p. 365 et suiv.

³. Quand nous parlerons de « narcissisme », nous inspirerons du rapprochement opéré par Anselm Jappe entre la forme-sujet de la métaphysique moderne et le narcissisme et « l'absence de monde » du sujet moderne, voir : *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, La découverte, 2007, chap. 1. Du fétichisme qui règne en ce monde, p. 13-62.

⁴. I. Thomas-Fogiel, *ibid.*, p. 20.

Dès lors, pourrait-on reconstruire leur signification philosophique, écrire une histoire philosophique de la perspective et du perspectivisme, sans tomber dans ce piège réductionniste ou idéaliste auquel les vouent les métaphysiques modernes, kantienne ou phénoménologiques de la subjectivité ?

Il s'agit tout d'abord de comprendre de façon générale quel rapport au monde a rendu possible l'institution de la vision en perspective comme ce dispositif, en apparence indépassable, des métaphysiques modernes de la subjectivité, dans lequel nous pratiquons nos jeux ordinaires de langage. En ce sens, nous pouvons partir de la banalité relativiste du concept de « point de vue » et de « perspective », comme le rappelait Deleuze à Vincennes, lors d'un cours consacré à Leibniz :

Ce qui distingue une substance individuelle d'une autre, ce n'est pas difficile. D'une certaine manière, il faut que ce soit irréductible. Il faut que chacun, chaque sujet, pour chaque notion individuelle, chaque notion de sujet comprend la totalité du monde, exprime ce monde total, mais d'un certain point de vue. Et là commence une philosophie perspectiviste. Et ce n'est pas rien. Vous me direz : qu'est-ce qu'il y a de plus banal que l'expression « un point de vue » ?¹

Quoi de plus commun en effet qu'une « perspective »? Quoi de moins philosophique, quel poncif plus « bête à pleurer » que le non-sens selon lequel « tout dépend du point de vue »? Face à cette trivialité, nous aurions pourtant tort de passer notre chemin car « il est des philosophes chez qui le point de vue œuvre à l'encontre de toute banalisation et uniformisation² ». Deleuze suggère même l'existence d'« une école un peu secrète³ », une tradition « mineure » qui penserait avec la perspective quelque chose de plus consistant que le relativisme ordinaire, et dont il rassemble les auteurs sous la bannière du « perspectivisme⁴ ».

Néanmoins, si l'on tient à définir cette « école secrète » par le terme doctrinal de « perspectivisme » ou de « métaphysiques perspectivistes », cela demande discussion. Car le concept philosophique de « perspectivisme » est une création récente. Il est vrai que l'italien connaît *prospettivismo* et *prospettivista* (mais aussi *prospettico*) qui sont aussi anciens et usités que l'invention de la perspective à la Renaissance, mais ceux-ci ne désignent que la maîtrise ou le peintre qui est maître de cette technique de représentation.

¹. G. Deleuze, « Cours du 15 avril 1980 », voir : B. Timmermans (dir.), *Perspective Leibniz, Whitehead, Deleuze*, Paris, Vrin, 2006, p.7 et suiv. ; G. Deleuze « Sur Leibniz : année universitaire 1979-1980. 1 », <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k128272n.media> (site consulté le 20 février 2019).

². *Idem.*

³. G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 103.

⁴. *Ibid.*, p. 27 : « Le perspectivisme chez Leibniz, et aussi chez Nietzsche, chez William et chez Henry James, chez Whitehead, est bien un relativisme, mais ce n'est pas le relativisme qu'on croit. Ce n'est pas une variation de la vérité d'après le sujet, mais la condition sous laquelle apparaît au sujet la vérité d'une variation. »

En langue française, l'adjectif « perspectif », qui est vraisemblablement un calque de l'italien ou du latin, n'apparaît qu'en 1545, y compris comme adjectif substantivé (« *bon peintre et perspectif* ») dans la traduction par Jehan Martin des traités de Sebastiano Serlio¹. Un siècle plus tard en 1665, chez Abraham Bosse, disciple de Desargues, « perspectif » désignera « ce qui représente un objet en perspective » et, selon le Littré, en 1770, « ce qui est fait selon les lois de la perspective ». Entre le XVIIe et le XVIIIe siècle la métaphore du « point de vue » et de la « perspective » dépasse son sens strictement technique ou géométrique et passe dans le langage ordinaire pour devenir le jeu de langage que nous connaissons².

Ainsi, un concept philosophique de « perspective » est-il vraiment pensable au-delà de cette trivialité ? Quel peut donc être le sens du « perspectivisme » ? Quel serait l'enjeu d'une définition *forte* de la « perspective » et du « perspectivisme » pour la pensée philosophique.

Un autre relativisme : les deux sens du perspectivisme

Par définition « forte » nous entendons la proposition d'un concept de « point de vue » ou de « perspective », qui ne se limiterait pas à son usage ordinaire dans le registre de la « représentation », du « jugement » ou de l'énonciation d'une « opinion » subjective, langage lui-même ambigu et équivoque, dont l'extension pseudo- ou anti-philosophique dans le relativisme vulgaire, correspondrait à ce que nous appelons le perspectivisme au sens faible.

Il s'agirait en effet de proposer un concept de « perspective », et donc un sens philosophique au « perspectivisme », qui serait à la fois autonome, univoque et qui ne serait pas totalement indépendant de la compréhension des pratiques et des usages de ce dispositif de la perspective, dans l'histoire des arts et des techniques. Dès lors, face au risque d'une prolifération équivoque des significations possibles du « perspectivisme » aujourd'hui, il s'agirait pour nous de comprendre simultanément le rôle qu'a joué le dispositif de la perspective dans l'élaboration d'une nouvelle conception des rapports entre l'homme et le monde qui s'est instaurée à l'époque moderne et à laquelle nous l'associons spontanément.

Il nous faut donc sortir le « perspectivisme » de la menace de l'incohérence ou d'une équivocité liée à son usage métaphorique ordinaire et impensé. C'est pour cela que nous estimons nécessaire, par le moyen d'une analyse historique et conceptuelle de ses origines philosophiques, de mettre fin aux contresens induit par l'usage ordinaire du perspectivisme

¹. S. Serlio, *Le premier livre d'architecture ... Le second livre de perspective mis en langue françoise par Jehan Martin*, Paris, éd. Jean Barbé, 1545.

². Voir : <https://www.cnrtl.fr/lexicographie/perspective> [site consulté le 21 août 2020]

au sens faible, ou relativisme vulgaire, dont la conséquence est de le réduire à un langage auto-référentiel ou à la projection narcissique d'un « point de vue » subjectif philosophiquement inconsistante ou peu intéressante.

Ainsi, ce n'est pas le perspectivisme que l'on doit réduire à un relativisme vulgaire, mais le relativisme vulgaire qui doit être réductible à un perspectivisme faible, c'est-à-dire inconsistant et dont le sens philosophique fort demeure à nos yeux impensé. Car non seulement cette conception faible du « perspectivisme » tend à en réduire le sens et l'enjeu mais aussi elle masque l'appréhension rigoureuse de ce qu'était la « perspective » ou de ce que signifiait le « point de vue » chez les penseurs qui ont précédé cet usage ordinaire. C'est pourquoi nous avons besoin d'une histoire des origines philosophiques du perspectivisme, avant de pouvoir aborder, sans contresens subjectiviste, le problème du « perspectivisme » chez Nietzsche, c'est-à-dire lors de la première apparition de cette idée dans l'histoire de la philosophie. En effet, pris à la lettre, le « perspectivisme » est inexistant avant la publication des œuvres de Nietzsche et en particulier dans le §354 du *Gai Savoir* daté de 1886¹, c'est pourquoi son apparition dans le *Dictionnaire* d'André Lalande² est inséparable de l'histoire ambiguë de la première réception de son auteur³. Aussi, quel rapport l'idée philosophique de perspectivisme entretient-elle avec l'histoire de la perspective ?

Un coup d'œil rapide sur l'histoire de cette notion nous découragerait en effet d'y lire une quelconque unité, tant elle semble changer de sens et de domaine d'usage depuis son invention. On ne trouve en apparence rien de commun entre la « perspective naturelle » (*perspectiva naturalis* ou *communis*) c'est-à-dire l'optique philosophique médiévale des Oxoniens et de leurs héritiers (Grosseteste, Roger Bacon, Peckham, Vitellion etc.), la « perspective artificielle » (*perspectiva artificialis*), picturale et scénographique, des artistes et

¹ F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, V, §354, *Œuvres*, Paris, Flammarion, 2001, p. 270. « Voilà le véritable phénoménalisme (*der eigentliche Phänomenalismus*) et *perspectivisme* (*Perspektivismus*), tel que je le comprends : la nature de la conscience animale implique que le monde dont nous pouvons avoir conscience n'est qu'un monde de surfaces et de signes (*Oberflächen- und Zeichenwelt*), un monde généralisé, vulgarisé – que tout ce qui devient conscient devient par là même plat (*flach, inconsistent (dünn)*), stupide à force de relativisation (*relativ-dumm*), générique (*generell*), signe (*Zeichen*), repère pour le troupeau (*Heerden-Merkzeichen*), qu'à toute prise de conscience est liée une grande et radicale corruption (*gründliche Verderbniss*), falsification (*Fälschung*), superficialisation (*Veroberflächlichung*) et généralisation (*Generalisation*). »

² A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Puf, 1988 [1902-1923], entrée « Perspectivisme » p. 762-763 : « Perspectivisme : nom donné par Nietzsche au fait que toute connaissance est perspective, c'est-à-dire relative aux besoins et spécialement aux besoins vitaux, de l'être qui connaît. »

³ R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste. Tome 1 Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré*, Chapitre 1 : Le perspectivisme de Nietzsche, Paris, Félix. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1911, p. 33-81. Le perspectivisme nietzschéen apparaît aussi en Allemagne à la même époque, dans la littérature secondaire, voir : Hermann Nohl, « Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus : G. Teichmüller, *Die Wirkliche und Scheinbare Welt* », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 149 (1913), p. 106-115.

théoriciens de la Renaissance (Leon Battista Alberti, Piero della Francesca, Albrecht Dürer etc.) et son usage dans les théorèmes de géométrie projective (Desargues) et d'optique (Kepler) au XVII^e siècle. À ce constat, l'on doit ajouter les usages philosophiques et métaphoriques de cette notion, tantôt optique, esthétique et géométrique, parfois relativement proches de ses fondements scientifiques comme chez Pascal et Leibniz pour la géométrie, ou chez Descartes ou Locke pour l'optique, sans parler de l'usage ordinaire du « point de vue » dans le jeu de langage du relativisme vulgaire que nous connaissons.

Ainsi, au vu de ce panorama bigarré et dépourvu d'ordre, il semble impossible de déterminer une signification claire et évidente, au-delà du moins de la trivialité du concept « faible » de *point de vue*, qui tend à faire de la « perspective » un synonyme de « perception », « représentation » ou « interprétation » subjective, termes que l'on peut alors substituer sans effort à l'idée de perspective ce qui par conséquent retire tout intérêt à la notion « perspectivisme ». Car à quoi bon parler de « perspectivisme » si nous pouvons substituer au concept flou et métaphorique de « perspective » qu'il comprend, une notion plus claire comme celle de « jugement », « perception » ou « représentation » ? Comment dès lors comprendre la portée réelle du « perspectivisme » sans renier l'histoire de la perspective, et sans céder non plus à sa signification subjectiviste qui culmine dans le relativisme vulgaire ?

Il faut donc comprendre pourquoi la notion de « perspective » a pu donner naissance chez certains auteurs ou commentateurs à l'idée d'un « perspectivisme ». Quel problème philosophique sous-tend ces usages en apparence indéterminés et pluriels de la perspective et du perspectivisme ?

2. Position du problème : humanisme ou naturalisme?

Nous allons faire le pari d'une autonomie conceptuelle du perspectivisme et tenter de comprendre pour quelle raison celui-ci *doit être* un *perspectivisme*, et non un relativisme ordinaire ou une variante quelconque de ce dernier. Quel rapport au monde pourrait-on reconstruire entre l'idée de perspectivisme, la notion de perspective et les éléments fondateurs de la forme-sujet de la modernité à laquelle il est souvent associé ? Quel sens pourrait bien avoir un concept fort de perspective pour qu'un perspectivisme philosophiquement cohérent devienne pensable ?

Le problème est en ce sens de savoir si l'idée de perspectivisme est dotée d'une cohérence interne suffisamment forte pour être philosophiquement acceptable ou bien si elle n'est qu'une

dérivation de notre jeu de langage ordinaire, une métaphorique picturale vieillie que l'on aurait tout intérêt à ne plus utiliser hors de ses domaines d'application, c'est-à-dire en histoire des arts, des sciences ou des techniques.

Le perspectivisme semble ainsi répondre à deux déterminations contradictoires entre une philosophie relativiste insistant sur la figure de l'homme et de sa finitude, et d'autre part une philosophie de la nature qui semble décentrer précisément le monde humain de ses prérogatives et ouvre vers d'autres constructions conceptuelles, d'autres « récits » des rapports entre l'homme et le monde. Or, pour retrouver une cohérence à l'idée de perspective, nous ferons l'hypothèse que c'est la capacité du perspectivisme, compris au sens fort, à penser d'autres manières de « composer » ou de « mettre en scène » les rapports entre l'homme et le monde naturel, c'est-à-dire la possibilité de rechercher un *concept perspectiviste de nature*, qui nous permettrait de sortir des ambiguïtés et des limites qui restent attachées à l'idée de « perspective » en raison de ses origines humanistes et son relativisme subjectif apparent.

Première partie (chap. I-II) : Renaissance

Dans une première partie, nous reprendrons de manière critique le lien logique qui semble unir l'idée de « perspectivisme » et celle « d'humanisme ». C'est ce que nous étudierons à partir d'une reprise historique de ses origines esthétiques et picturales en posant la question de son éventuel « transfert » métaphysique dans la philosophie de Nicolas de Cues et sa métaphysique de la finitude. Pour tenter de sortir de ces équivoques, nous allons donc, dans un chapitre introductif (chapitre I^{er}), procéder à une genèse problématique de cette idée de perspectivisme, au moyen d'une analyse critique de son concept fondateur, la *perspective*. Notre objectif est d'échapper à ce concept abstrait et banal de « point de vue » subjectif auquel il demeure souvent associé. En effet, nous ferons l'hypothèse que si le perspectivisme n'est pas le « relativisme subjectif qu'on croit », c'est parce que le concept de « perspective » qu'il implique *n'est pas solidaire du concept ordinaire de « point de vue » que l'on connaît*.

Ainsi, nous mobiliserons une approche historique de la signification et des enjeux des usages de la perspective dans l'histoire de la peinture, afin de comprendre en quel sens le passage de la perspective au perspectivisme s'est fondé sur autre chose que sur l'idée de représentation ou de jugement subjectif, dont la forme transcendantale et l'« humanisme » pourrait prétendre à l'universalité. En quoi peut-on dire qu'un sens philosophique « fort » de l'idée de « perspective » renvoie à la formation historique d'une puissance spéculative de «

mise en scène » ou de « mise en intrigue » des rapports entre le fini et l'infini ? En quel sens cette conception de la perspective comme mise en scène du « drame » de l'incarnation (de l'infini dans le fini), rendrait possible son rapprochement avec la métaphysique de la finitude comme expression développée par la philosophie de Nicolas de Cues, contemporain de son invention ?

Nous proposerons (chap. II) de fonder philosophiquement le concept de « perspective » à partir de ce qui nous paraît être son premier « transfert » conceptuel à l'époque de son invention dans la philosophie de Nicolas de Cues. Cela entraîne une redéfinition d'un concept possible de perspective comme « enveloppement de l'infini dans le fini » dans lequel nous voyons la matrice conceptuelle de ce rapport au monde que nous visons à travers l'idée de « perspectivisme ». L'idée forte de perspectivisme nous aiderait ainsi à saisir la cohérence des tensions propres à la philosophie du Cusain, située entre une « inversion » de la perspective, inspirée par le néo-platonisme médiéval et l'idée d'une auto-institution du monde humain qui s'affirme à la Renaissance, effort que l'invention et les pratiques de la perspective semblent illustrer, et dont il sera à la fois le témoin et le penseur.

Reprenant la problématique du statut aporétique de la créature finie face à l'infini en acte dont elle est l'expression, nous interrogerons ainsi la notion de perspectivisme à partir de la conception heideggerienne de l'histoire de la métaphysique dans la mesure où nous défendrons que l'idée de « perspectivisme » comme *inclusion de l'infini dans le fini* rend possible une autre lecture de l'humanisme classique. Il s'agirait donc d'élaborer *un autre concept de finitude* comme « finité humaniste » dont nous interrogerons ensuite la continuité d'une mise en scène « perspectiviste » à l'âge classique.

Deuxième partie (chap. III-VI) : baroque

À partir de cette interrogation sur les liens supposés entre humanisme et perspectivisme, nous verrons que l'intégration de la « scène » de l'ordre perspectif dans la pensée de la Renaissance, associée à sa formalisation géométrique chez Desargues au XVII^e, a produit un renouvellement « baroque » de la mise en intrigue du « perspectivisme » chez Pascal, à partir de l'idée d'une « disproportion de l'homme » dans un monde devenu actuellement infini.

Contre l'inclusivisme expressif du néo-platonisme cusain, le perspectivisme pascalien pense ainsi le rapport au monde en termes de *séparation* ou de *déréliction* à des fins apologétiques, se développant dès lors sur le sol d'un certain *récit* tragique de l'être-au-

monde, celui de la misère de l'homme sans Dieu, abandonné dans un univers mort et hostile, qui lui est par nature étranger. Sur ce sol d'une autre mise en scène du fini et de l'infini, le sens du perspectivisme baroque chez Leibniz répond à Pascal, en retrouvant, d'une autre manière renforcée par la rigueur de la géométrie, les intuitions spéculatives du perspectivisme cusain étudié plus haut.

L'ordre projectif du dispositif de la perspective apparaîtrait ainsi comme la puissance spéculative de mise en scène d'un autre concept de monde, un monde devenu formellement infini. En d'autres termes, le sens du perspectivisme chez Leibniz nous indique que c'est en réalité le rapport inclusif et *expressif* entre l'homme fini et la Nature infinie qu'il s'agit de repenser par-delà la métaphorique géométrique pascalienne du « point de vue » qui, en dépit de sa connaissance rigoureuse des théorèmes projectifs, tend vers le relativisme que l'on connaît pour des raisons morales et religieuses. Dès lors, le perspectivisme comme mise en scène projective d'une inclusion de l'infini dans le fini, constituerait chez Leibniz, avec et contre Pascal, un fondement théorique important pour la compréhension de sa thèse monadologique, proposant une autre métaphysique de la finitude comme dissemblance expressive et finie d'un monde infini en acte dont les étants qui en sont comme les « points de vue », expriment chacun depuis leur « perspective » la gloire de Dieu.

Quels sont donc les enjeux de ce concept métaphysique d'*expression* qui, à partir d'un nouveau paradigme de la dissemblance et d'une mise en scène « anti-anthropologique » des rapports entre l'homme et le monde, anime cet effort de reconstruction d'*un autre concept de Nature*, dans le contexte post-cartésien d'une crise de la modernité ? Pour y répondre nous interrogerons donc les rapports entre la mise en scène perspectiviste et baroque de la finitude et cet « autre naturalisme » que la notion d'expression aurait rendu pensable dans un contexte post-cartésien chez Leibniz et Spinoza. Tout d'abord, afin d'approcher ce concept problématique d'expression nous étudierons les origines cartésiennes de ce rapport entretenu par le nouveau paradigme de la dissemblance (chap. IV) avec l'idée de la perspective comme expression qui semble s'être instauré chez Leibniz. Or, pour ce faire, une deuxième approche de l'histoire de la perspective est nécessaire, outre sa formalisation géométrique arguésienne.

On la retrouve en effet dans l'optique de Kepler, de laquelle découle cette conception du sensible comme défiguration et dissemblance chez Descartes, qui fonde le « nouveau monde » de la science et confirme la destruction mécaniste du concept de Nature, en s'appuyant sur un « perspectivisme » naturalisé. Or, le rapport de la pensée de Descartes avec cet ordre

sémiologique de la perspective et ses puissances de « mise en scène » dualiste et anti-naturaliste qui fonde la science moderne est bien plus important qu'on ne le croit. Nous mettrons ainsi en rapport la dissemblance « perspective » de la nature sensible, avec le concept d'expression repris par Leibniz.

Notre but est donc de montrer que chez Leibniz « l'expression perspective » sert à penser un tout autre rapport au sensible et au monde naturel que celui promu par la philosophie mécaniste et l'anti-naturalisme dualiste du cartésianisme, à savoir : la lutte contre une certaine « marche à l'univocité » de la philosophie occidentale après Descartes, incarnée de façon radicale par la pensée de Spinoza à l'âge classique.

Troisième partie (chap. V-VI) : classique

Nous confronterons dans les deux derniers chapitres, les deux métaphysiques de l'expression que l'on trouve chez Leibniz (chap. V) et Spinoza (chap. VI). Ces deux figures du post-cartésianisme détermineront donc pour nous, dans leur confrontation, l'origine duelle, ou mieux le *duel*, qui nous permettrait de mieux cerner les limites du perspectivisme contemporain et de cet autre concept de Nature qu'il aiderait de penser. En effet, il s'agirait de montrer de quelle façon, d'une part, la pensée de Leibniz s'est servie de la puissance de mise en scène de l'ordre perspectif pour reconstruire un récit théologique et harmonique de la Nature à partir d'une métaphysique de l'entr'expression dont le but est clairement de détruire les conséquences du mécanisme, assumées et systématisées avant lui par la pensée de Spinoza. D'autre part, nous ferons l'hypothèse que l'origine d'un concept « fort » de perspectivisme pourrait, en raison de son apparition « réactive » chez Leibniz, se trouver dans la conception spinozienne des rapports entre l'homme et le monde, Nature et subjectivité.

En effet, en dépit de l'absence de toute référence explicite au dispositif perspectif, il se pourrait que la « subversion éthique » du naturalisme spinozien soit la véritable origine, quoiqu'encore limitée par son paysage rationaliste, de ce concept fort de perspectivisme que nous recherchons comme subversion radicale de l'ordre anthropomorphe du dualisme moderne, dont on retrouvera l'héritage dans les « métaphysiques perspectivistes » de l'époque contemporaine. Dès lors, le refus leibnizien des conséquences morales de l'univocité spinozienne paraît s'exprimer par sa tentative d'une axiomatisation rationnelle et projective du concept aristotélico-thomiste « d'analogie de proportion », repris dans le cadre d'une mise en scène « perspectiviste » du monde, en tension entre l'immanence « expressive » de la thèse

monadologique, et une transcendance « entr'expressive » qui réintroduit le possible, la contingence, la finalité, la liberté dans un ordre général pensé comme univocité de la justice divine.

Le fondement spéculatif de l'intégration leibnizienne de l'idée de « perspective » nous semble soutenir ainsi l'effort conceptuel d'une restauration analogique des rapports entre l'homme et le monde naturel, à laquelle le « perspectivisme » univocitaire spinozien aurait donné avant lui un congé définitif, tendance qui s'affirmera plus nettement encore dans les « spinozismes » postérieurs, par exemple dans le matérialisme dynamique de Diderot ou encore, de façon plus ambiguë et dans un tout autre contexte, dans l'apparition de l'idée de « perspectivisme » chez Nietzsche. Dès lors, de quelle façon ce duel Leibniz-Spinoza, à l'origine de la possibilité d'un sens fort de la perspective et du perspectivisme, en tension entre d'un côté l'immanence, vitale et expressive d'un ordre naturel ruinant les prétentions absolutistes du monde humain, et la mise en scène théologique d'un ordre transcendant comme Justice de Dieu, nous aiderait à comprendre les usages contemporains du perspectivisme aujourd'hui, en particulier dans ce qu'on a appelé le « tournant ontologique de l'anthropologie » ?

De façon plus générale, peut-on dire que les métaphysiques contemporaines de la Nature auraient un intérêt réel à prendre en charge un concept fort de « perspective » et de « perspectivisme » ou bien faut-il définitivement renoncer à en faire usage en philosophie, au-delà de certaines applications techniques et historiques, en raison de leurs conséquences irréductiblement « relativistes » ou « subjectivistes » ?

Première partie

RENAISSANCE

*À ton image fait et divin, et humain,
Premier en son Rien clos se celoît en son Tout,
Commencement de soy sans principe, et sans bout,
Inconnu, fors a soy connoissant toute chose¹.*

¹. M. Scève, *Microcosme* (1562) éd. Michèle Clément, Paris, Garnier, 2013, p. 149.

Introduction

L'origine de la perspective comme problème philosophique

Dans ce chapitre nous allons procéder à une analyse critique de l'idée de *perspective*, afin de pouvoir comprendre en quel sens nous pouvons établir un lien entre perspective et perspectivisme. Notre but est de sortir du concept abstrait et banal de « point de vue » subjectif auquel ils demeurent souvent associés. Nous partirons en ce sens d'une position générale du problème entre la perspective et l'idée moderne de subjectivité, à partir de la notion de narcissisme. Puis nous étudierons l'interprétation néo-kantienne de l'origine de la perspective dont nous envisagerons les enjeux et limites, en particulier les liens qu'elle a pu établir avec l'idée de schématisme transcendantal. Pour tester cette hypothèse, nous mentionnerons les pratiques de la perspective à l'époque de son invention, afin d'en dégager une signification qui nous aiderait à sortir de son cadre subjectiviste et comprendre en quel sens un concept philosophique fort de perspective peut être relu à l'aune d'une analyse de ses effets narratifs, scéniques ou dramatiques, en tant que « signe » pictural ou récit d'un drame qui concerne la manifestation de la finitude humaine.

Enfin, nous concluons sur la possibilité d'une définition forte de « l'ordre de la perspective » comme *forme sémiotique*, c'est-à-dire comme l'invention d'un nouveau dispositif de visibilité, celui de la « mise en scène » ou du *récit* d'une inclusion de l'infini dans le fini qui accorde à l'esprit humain une puissance de composition nouvelle de l'ordre du monde : par là, c'est l'idée kantienne de schématisme transcendantal et sa *mise en scène* ou son *récit* de la finitude de la subjectivité humaine qui, loin d'expliquer l'émergence de l'ordre perspectif par les ressources d'une subjectivité universelle, en serait elle-même historiquement et matériellement dépendante.

Nicolas de Cues et la perspective, entre institution et inversion

Dans le deuxième chapitre nous étudions les enjeux fondamentaux d'un concept philosophique de perspective comme inclusion de l'infini dans le fini à partir d'une analyse de la présence d'un certain ordre expressif dans la philosophie de Nicolas de Cues qui ouvre au traitement des deux problèmes généraux qui nous semblent se rapporter à la perspective » du perspectivisme tel que nous le comprenons : celui du rapport entre l'invention et les structures de la perspective artificielle et l'idée d'un ordre transcendantal réduisant l'apparaître de l'objet au travail constructif d'une activité subjective ou finie et le rapport qu'entretient

l'histoire de cet ordre perspectif avec la figure philosophique de l'Homme et de sa finitude, conçue non plus selon les paramètres d'un récit théologique ou d'une dérélition morale mais comme l'*expression* finie d'un infini en acte, fondant sa puissance d'agir et de penser.

Nous essaierons donc de montrer en quel sens le « perspectivisme cusain » s'inscrit entre inversion médiévale et institution renaissante, entre l'affirmation nouvelle d'un infini actuel et d'une finité expressive ou inclusive de l'étant fini comme expression : une nouvelle « métaphysique de la finitude »¹ affirmant un « tournant anthropologie de l'ontologie » pour la compréhension duquel l'idée d'un ordre perspectif semble accorder une unité problématique forte en ce qu'on en retrouvera des propriétés centrales (relativité, expressivité, variation, unité inclusive) dans les questionnements développées par l'histoire ultérieure de la philosophie notamment à travers le problème central du statut aporétique de la créature finie et en particulier de la figure classique de la finitude de l'homme « jeté » dans un univers devenu actuellement infini.

Il nous faut dès lors procéder à une redéfinition de la signification philosophique de l'ordre perspectif lui-même, en insistant sur le fait que cette conception philosophique dépasse l'acception seulement esthétique et traditionnellement « humaniste » de ce dispositif, comme affirmation d'une puissance technique propre à l'homme, anticipant la domination rationnelle de l'étant ; lecture « humanisante » et anachronique du sens philosophique de l'institution du dispositif tel qu'il s'est mis en place historiquement à la Renaissance. Nous essaierons d'en montrer les ambiguïtés et la particularité à partir d'un retour au sens de l'invention de l'espace perspectif au XV^e. Il s'agira de mieux en dégager la valeur narrative, signifiante et sémiotique.

Ainsi, nous verrons que cette « catastrophe humaniste » de l'histoire de l'ontologie, plaçant la puissance de la technique humaine au coeur du déploiement de l'être, que l'on associe souvent au « perspectivisme » compris au sens étroit de la science et de la technique perspective, ne nous semble pas essentielle à la composition de cet ordre perspectif pris en tant que tel, sur le plan des effets philosophiques qu'il a pu et peut encore produire. C'est ce dont témoignerait la pensée de Cues et son héritage dans la philosophie moderne, qui ouvre, au contraire, à partir de sa considération de la finitude comme expression, à la possibilité de relire des moments importants de l'histoire de la métaphysique moderne à l'aune de certains modes de relation de la pensée avec cet ordre perspectif qu'elle institue à partir du *Quattrocento*.

¹. G. Befe, *Nicolas de Cues ou la métaphysique de la finitude*, Paris, Seghers, 1964.

Nous soutiendrons donc qu'une revalorisation spéculative de l'ordre de la perspective permettrait de penser l'unité d'une problématique originale concernant une synthèse inclusive entre Nature et subjectivité que la pensée de l'âge classique reprendra *mutatis mutandis* et prolongera en accord avec les découvertes scientifique de son temps (cosmologie copernicienne, optique képlérienne, géométrie arguésienne). Il y aurait, en somme, avec l'étude des origines de cet ordre perspectif à la Renaissance, la possibilité de tracer la genèse d'une *autre modernité* c'est-à-dire d'un autre *récit* de la finitude humaine, par-delà les récits d'origine religieuse, insistant sur la dérélition et la séparation, qui ont été associés à la figure classique d'un humanisme métaphysique et moral supposé indépassable.

Le perspectivisme, saisi dans ses origines cusaines et ses prolongements classiques, malgré ses hésitations et ses limites, pourrait donc être au service d'*un autre concept de finitude*, dont on retrouverait l'unité dans la question des rapports inclusifs entre fini et infini, homme et monde, dans le cadre post-cartésien du XVII^e siècle.

Nous étudierons ensuite la genèse et la structure à travers diverses étapes de la constitution et de l'intégration du dispositif perspectif dans les discours de la métaphysique modernes, chez Descartes, Pascal, Spinoza et Leibniz, tous héritiers en un sens des apories soulevées par le Cusain sur le statut de la créature finie et la menace d'un relativisme sceptique qui en découle. Le perspectivisme se retrouvera alors intégré et thématiqué chez Leibniz, qui reconstruira contre Spinoza une métaphysique analogique de la finitude comme expression, dont nous étudierons les enjeux généraux dans la dernière partie.

Chapitre I.

L'ORDRE DE LA PERSPECTIVE

1. Le point sujet

1. 1. La scène du sujet : narcissisme et perspectivisme

Le dispositif perspectif : anamorphose et égomorphisme

Dans le premier volume de son *Nietzsche*, Heidegger étudie la critique platonicienne des rapports entre l'art (*mimēsis*) et la vérité (*idéa*). Pour illustrer le renversement moderne du platonisme, il cite un entretien d'Érasme avec Dürer au sujet de l'usage de la perspective en peinture, qui exprimerait selon lui une « révolution » du sens de l'être, au sens où avec la possibilité de représenter en perspective les êtres du monde, la puissance de l'art apparaît comme la forme par excellence de ce projet moderne de « computation universelle de l'étant »¹ qu'accomplira l'essence de la technique. En effet, Heidegger se réfère à une aquarelle de Dürer (*Le lièvre*, 1502), dans laquelle l'artiste a pris soin de dessiner une fenêtre dans le miroir convexe de l'œil de l'animal, signalant ainsi sa présence par l'effet de la perspective.

Dès lors, selon Érasme, dont Heidegger glose le propos, le « naturalisme » de la représentation, en dépit de la relativité subjective de la situation de l'artiste au moment de sa réalisation, n'est pas comme le voulait Platon, un simulacre, car il peut « montrer l'objet isolé » en tant qu'il est « cet objet unique dans son unicité », c'est-à-dire qu'il rend visible « l'être même dans un lièvre, l'être-lièvre, l'être-animal de cet animal² ». Aux yeux de Heidegger, cette remarque d'Érasme sur la perspective nous permet d'affirmer que « l'art de la Renaissance et sa rationalité projective sont évidemment à l'origine de la technique moderne », puisque « l'art de la Renaissance a fait de la technique une *cosa mentale*, selon l'expression devenue proverbiale de Léonard de Vinci : « tout est conçu dans l'atelier de l'esprit, *seclusa*

¹. M. Heidegger cité par T. Gontier « Finitude du *Dasein*, finité humaniste » in Bruno Pinchard (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme. Faits, concepts, débats*, Paris, Puf, 2005, p. 15.

². M. Heidegger, *Nietzsche*, I, Paris, Gallimard, 1971, p. 170-171 : « Une proposition d'Érasme nous est parvenue qui doit caractériser l'art d'Albrecht Dürer. La proposition exprime une pensée qui de toute évidence a dû surgir dans l'esprit de l'humaniste au cours d'un entretien avec le peintre. Voici cette proposition : *Ex situ rei unius, non unam speciem sese oculis offerentem exprimit*. Lui, le peintre Dürer, en représentant un objet isolé à partir de sa situation fortuite, ne se borne pas à en faire apparaître un aspect isolé, offert au regard, mais (ainsi faut-il suppléer) – à montrer à chaque fois l'objet isolé en tant que cet objet unique dans son unicité – il rend visible l'être même dans un lièvre, l'être-lièvre, l'être-animal de cet animal. Érasme se prononce ici manifestement contre Platon. Il est plus que probable que l'humaniste ait connu le dialogue sur la *République*, notamment le passage sur l'art. Mais qu'Érasme et Dürer puissent parler de la sorte présuppose qu'à ce moment la notion de l'être est en pleine révolution. »

*materia*¹ avant toute réalisation. L'œuvre est faite et achevée avant même d'être exécutée. Une telle opération a pour nom, en art, "projet"² ».

Mais en quel sens pourrait-on dire que ce genre de lecture « ontologique » de l'ordre perspectif pourrait bien n'être qu'un effet en trompe-l'œil et que le lien entre subjectivité, humanisme métaphysique et « perspectivisme » n'est peut-être pas aussi nécessaire qu'il y paraît ? Caye fait remarquer que cette lecture heideggerienne de la Renaissance et du projet moderne de la technique est bien trop réductrice, car selon lui, le sens véritable de la perspective à la Renaissance n'est pas strictement identifiable au projet technique de maîtrise et de domination rationnelle de la nature que connaîtra la modernité classique. Au contraire, la rationalité de la perspective rendrait pensable une autre modernité, un autre humanisme, celui d'une « technique élégiaque qui intervient, non pour transformer le monde mais simplement pour en modifier les lignes, c'est-à-dire pour le dessiner³ ». En quel sens dès lors une histoire philosophique du « perspectivisme » à la Renaissance pourrait nous mener plus près de cette idée d'un monde qui ne s'identifie pas à la catastrophe subjectiviste que Heidegger associe au projet de l'humanisme et de la technique moderne ? Quel rapport pouvons-nous établir entre les métaphysiques modernes de la subjectivité et l'invention d'un ordre perspectif ? Comment pouvons-nous par là rejoindre l'idée contemporaine de perspectivisme ?

Pour y répondre, revenons aux origines. On considère souvent l'expérience des *tavolette* de Brunelleschi à Florence en 1415 ou 1425, comme l'acte fondateur de l'invention de cette nouvelle perspective, une « vision claire » ou *Durchsehung* (« vision au travers ») selon la traduction allemande de Dürer, et qui représente l'effort des peintres et géomètres modernes pour acquérir une maîtrise rationnelle de « la profondeur spatiale⁴ », s'appuyant sur une notion latine dont le sens s'est fixé depuis la traduction par Boèce du grec *optikē* dans son *Commentaire des Seconds Analytiques* de 510-512⁵.

¹. L. B. Alberti, *De re aedificatoria*, I, 1, t. I, Milan, Il Polifilo, 1966, p. 21.

². P. Caye, « La question de la technique à l'épreuve de la philosophie de Francis Bacon », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001, tome 128, p. 11.

³. P. Caye, *idem* : « L'art humaniste, loin de nous conduire à la mobilisation totale et à la computation universelle du monde, nous propose, grâce à la rationalité même de son projet, une véritable technique élégiaque qui intervient non pour transformer le monde mais simplement pour en modifier les lignes, c'est-à-dire pour le dessiner. Ici la technique a pour nom *disegno* [...] Il y aurait donc dans la rationalité projective et machinique de l'art de la Renaissance un autre rapport au pouvoir que le *Gestell* de la technique moderne, un rapport qui ne passe pas par l'être et par son déploiement. »

⁴. E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, Paris, Minuit, 1975, p. 37.

⁵. Boèce, *Posterium analyticorum Aristotelis interpretatio*, 1,7, in : *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, vol. 64, Paris, Migne, 1891, p. 720 et 721 : « *Sed neque quod duo cubi sit unus cubus, neque alterius scientiae, quod alterius est ... ut perspectivo ad geometriam et consonantia ad arithmetica[m] [...] Sed demonstratio non convenit in aliud genus aliter quam, ut dictum est, geometricae in machinativas, aut perspectivae, et arithmeticae in harmonicis.* » C'est en utilisant cette référence à Boèce que le Gaffiot (*Dictionnaire Latin-français*, Hachette,

Pourquoi parle-t-on de « perspective » et non simplement de « vision », d'« optique » ou de « vue » ? La réponse est peut-être à chercher dans le terme latin *perspectiva*, qui se construit sur la racine *speciō* (« voir »¹). Or, plus qu'à la simple vue, le verbe *perspiciō* (« percevoir en profondeur », « voir avec clarté »), renvoie à l'idée d'un examen et donc d'une connaissance plus approfondie que la simple vision : on retrouve cette idée d'une « percée » qui éclaire ou ouvre à une visibilité supérieure, ou encore celle du « jugement » actif d l'esprit, que l'on retrouve dans quelques uns de ses dérivés comme *perspicuus* (« transparent »), *perspectio* (« connaissance approfondie ») ou *perspector* (« sondeur, perspecteur »). En outre, toutes ces notions renvoient à la racine indo-européenne *spek** d'où proviennent des concepts évocateurs comme *inspectio*, *spectator*, *speculatio speculum*, eux-mêmes cognats du grec *skopēō* et *sképtomai*, « voir, regarder, réfléchir, examiner, juger »². En résumé, la perspective renverrait à l'idée d'une vue supérieure à la simple vision et donc à une activité de l'esprit : voir en perspective, ce n'est pas seulement voir, c'est aussi juger, ce dont se souviendront les penseurs de l'âge classique. Mieux, diront les peintres, construire une perspective, ce n'est pas seulement montrer, c'est *démontrer*. Mais que peut-on démontrer en peinture ?

Comme le suggérait Lacan³, l'ordre géométrique de la perspective peut être vu comme une *scène* originaire⁴ en un sens analytique autant que dramaturgique, où le sujet moderne se met en scène dans un ordre de visibilité qui manifeste la force constructive de son regard : le dispositif de la perspective apparaîtrait alors comme une scène *imaginaire* ou *mythique* de la pensée philosophique de la modernité où une subjectivité encore muette se serait donnée à voir dans un tableau devenu miroir des puissances de son esprit.

Il est vrai que la modernité, de Descartes à Berkeley manifeste un vif « intérêt pour la vision »⁵, dont la relation avec l'histoire de la perspective artificielle et de l'optique fait bien

Paris, 1934, p. 1161) donne l'adjectif : *perspectivus*, - a, - um, « relatif à la perspective. » voir aussi : É. Souriau, *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, Puf, 2010, entrée « Perspective », p. 1192 et suiv.

¹. Racine qu'elle partage avec son dérivé *species*, à la riche polysémie conceptuelle (« espèce », « apparence », « forme », « aspect », « figure », « représentation », « portrait », « image », « statue ») et philosophique, dont le spectre d'usage comprend la *species* intentionnelle des Médiévaux ou la *species* de l'éternité chez Spinoza.

². A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire de mots*, Paris, Klincksieck, 2001, entrée *speciō*.

³. Voir les textes topiques sur le regard, le tableau et l'interprétation analytique des structures de la perspective géométrale, en dialogue avec le dernier Merleau-Ponty : J. Lacan, *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, VI. « La schize de l'œil et du regard » (19 février 1964), p. 79-91 et VIII. « La ligne et la lumière » (4 mars 1964), p. 105-119 et IX. « Qu'est-ce qu'un tableau ? » (11 mars 1964), p. 120-135.

⁴. Sur la synthèse lacanienne d'un concept de *scène* relevant à la fois de la topologie perspective leibnizienne (l'espace étant conçu comme un ensemble de relations topologiques), de l'*Urszene* freudienne et de la scène du théâtre antique (*proscænium*), voir : J.-P. Cléro, *Le vocabulaire de Lacan*, Paris, Ellipses, 2012, p. 83 et suiv.

⁵. Voir à ce sujet l'anthologie de P. Hamou, *La vision perspective (1435-1740)*, Paris, Payot, 1995.

apparaître le *cogito* comme cet autre mythe fondateur de l'Occident moderne, analogue à l'invention de la perspective pour la peinture. Ainsi, le psychanalyste, lors d'une séance du *Séminaire* en 1964 où il étudie le sens du dispositif de l'anamorphose dans *Les Ambassadeurs* de Holbein, tout en rappelant l'importance des traités d'Alberti et de Vignola pour la mise en place picturale et architecturale de la perspective, interprète le « je pense » cartésien comme une « une manière de point géométral, de point de perspective⁶ » bien qu'il faille le distinguer du « sujet du désir » comme sujet de l'inconscient⁷. Dix ans plus tôt dans le *Séminaire* de l'année 1954-1955 dans une analyse de « l'egomorphisme » propre à toute anticipation de l'unité corporelle du sujet dans la projection narcissique, la perspective était comprise comme cette « image spéculaire » de l'unité du sujet, au sens où « l'objet est toujours plus ou moins structuré comme l'image du corps du sujet⁸ ».

À la suite des ces intuitions, nous aimerions faire l'hypothèse qu'un concept philosophique de perspective, ou plus exactement sa schématisation ou sa « scénarisation » dans le concept philosophique, pourrait nous permettre de saisir cet impensé narcissique et spéculaire qui semble se trouver à la racine même du régime de visibilité qui s'enracine dans l'histoire moderne de la subjectivité. Pourtant, ce rapprochement avec Descartes qui ferait de la perspective « la figure théorique du Moi occidental⁵ » a tout de l'anachronisme, projetant, deux siècles avant son heure, le *cogito* cartésien dans les tableaux du *Quattrocento*. En effet, Filippo Brunelleschi et Leon Battista Alberti, pour ne citer qu'eux, vivaient dans un monde intellectuel certes en mutation mais encore marqué par l'aristotélisme.

⁶. J. Lacan, *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, VII. « L'anamorphose » (26 février 1964), *op. cit.*, p. 100 : « C'est dans Vignola et dans Alberti que nous trouvons l'interrogation progressive des lois géométrales de la perspective, et c'est autour des recherches sur la perspective que se centre un intérêt privilégié pour le domaine de la vision – dont nous ne pouvons pas ne pas voir la relation avec l'institution du sujet cartésien qui est lui aussi une sorte de point géométral, de point de perspective. Et, autour de la perspective géométrale, le tableau - cette fonction si importante sur laquelle nous aurons à revenir – s'organise de façon toute nouvelle l'histoire de la peinture. »

⁷. Voir l'analyse des limites de cette association par H. Damisch, *L'origine de la perspective*, *op. cit.*, p. 67.

⁸. J. Lacan, *Le séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Paris, Seuil, 1978, p. 198-199 : « C'est l'image de son corps qui est le principe de toute unité que l'homme perçoit dans les objets. Or de cette image même, il ne perçoit l'unité qu'au-dehors, et d'une façon anticipée. Du fait de cette relation double qu'il a avec lui-même, c'est toujours autour de l'ombre errante de son propre moi que se structureront tous les objets du monde. Ils auront tous un caractère fondamentalement anthropomorphique disons même egomorphique. C'est dans cette perception qu'à tout instant est évoquée pour l'homme son unité idéale, qui n'est jamais atteinte comme telle et à tout instant lui échappe. [...] L'objet est toujours plus ou moins structuré comme l'image du corps du sujet. Le reflet du sujet, son image spéculaire, se retrouve toujours quelque part dans tout tableau perspectif, et c'est lui qui donne une qualité, une inertie spéciale. Cette image est masquée, quelquefois même complètement ? »

⁵. F. Farago, *L'art*, Armand Colin, 2011, 3^e édition, p. 83.

Or, la conception de l'espace albertien n'est pas cartésienne, bien que l'affinité entre lui et Descartes puisse prendre un autre sens que celui de l'illusion rétrospective du « précurseur » comme nous le verrons plus bas. On pourrait aussi illustrer cet anachronisme avec le cas Jean Pèlerin Viator, théoricien de la perspective au tournant du XVI^e siècle : gageons qu'il ne se doutait pas de ce que l'histoire de la philosophie des siècles suivants allait faire de la notion de « sujet », lorsque dans son *De artificiali perspectiva* (1505) il théorisa un « *point fix ou subject*¹ », point central de perspective qui assigne au regard le « bon lieu » d'où voir le tableau, c'est-à-dire un « sujet de la perspective en un sens différent de celui du *cogito*, encore qu'il n'y contredise pas² ». Mais en quoi peut-on dire qu'il n'y contredit pas ?

Car hormis quelques études récentes³, l'histoire de la perspective artificielle a peu intéressé la philosophie : si les historiens de l'art ont exploré en détail la « naissance et la renaissance de l'espace pictural⁴ », si les procédés à l'œuvre dans les différentes formes de perspective (linéaire, aérienne, curviligne, cavalière, etc.) ont été largement étudiés dans leur application et leurs enjeux techniques et esthétiques⁵, il semble bien que la perspective artificielle, une fois sortie de son contexte d'élaboration et des questions qu'elle peut poser aux historiens, ne paraît pas représenter un *problème* philosophique particulier. Entre le trompe-l'œil et l'anamorphose, le « cube perspectif⁶ » devient une sorte de « théorème de la peinture » et le tableau se définit comme une « fenêtre » qui s'ajoute au monde et en imite par là le mécanisme optique de manifestation. Le sens de la perspective paraît se résumer à une simple technique picturale ou architecturale, qui aurait émergé d'une pratique de marqueterie⁷, sans doute conjuguée à la survivance d'un savoir optique médiéval partiellement occulté,

¹ J. Pèlerin Viator, dans L. Brion-Guerry, *Jean Pèlerin Viator. Sa place dans l'histoire de la perspective*, Paris, les Belles Lettres, 1962. p. 175, cité dans : H. Damisch, *L'origine de la perspective*, op. cit., p. 141.

² J. Pèlerin Viator, *De artificiali perspectiva* (1505), Toul : 1^{ère} éd. P. Jacques, 1505-1509, dernière éd. New York, Da Capo Press, 1973. Voir : H. Damisch, *L'origine de la perspective*, Paris, Flammarion 1987, p. 42, 65, 141-142 ; E. Alloa, *Partages de la perspective*, op. cit., p. 157-158 ; P. Comar, *La perspective en jeu*, op. cit., p. 44.

³ H. Damisch, *L'origine de la perspective* op. cit. P. Hamou, *La vision perspective (1435-1740)*, op. cit. ; L. Vinciguerra, *Archéologie de la perspective. Sur Piero Della Francesca, Vinci et Dürer*, Paris, puf, 2007 ; E. Alloa, *Partages de la perspective*, Paris, Fayard, 2020.

⁴ J. White, *Naissance et renaissance de l'espace pictural*, Adam Biro, Paris, 2003.

⁵ J. White, *Perspective in Ancient Drawing and Painting*. London: Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1956 ; M. Kemp, *The Science of Art: Optical Themes in Western Art from Brunelleschi to Seurat*, Yale University Press, 1992 ; L. Wright, *Perspective in perspective*, London, Melbourne, Boston et Hendley : Routledge et Kegan Paul, 1983.

⁶ H. Damisch, *Théorie du nuage*, Paris, Seuil, 1978.

⁷ A. Chastel, « Marqueterie et perspective au XV^e siècle », *Revue des arts*, t. III (1953), p. 141-154. Voir l'analyse de H. Damisch, *L'origine de la perspective*, op. cit., p. 251 et la critique d'É. Valette, *La perspective à l'ordre du jour. Fonctionnements symboliques et esthétiques de la perspectiva artificialis*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 165-169.

donnant naissance à une grande production de traités théoriques et pratiques, à partir du *De pictura* (1435) d'Alberti.

En outre, au-delà d'un retour au savoir vitruvien et à l'Antiquité classique, l'enjeu était de libérer la peinture et l'artiste de la servitude « mécanique » et de l'élever au rang des arts « libéraux » : la perspective devint au fil du temps une science à part entière, indépendante de la peinture. Son effet demeure de représenter, par l'application de certaines lois géométriques et optiques, une simulation de la vision, une illusion de profondeur sur une surface plane où le cône visuel relie l'œil avec les droites formant les contours des objets représentés, suivant les règles d'une diminution relative au point central. En peinture, cette illusion instaure un jeu de regard avec le spectateur dont il s'agit pour chaque œuvre, chaque artiste, chaque époque étudiée, d'interroger le sens et la portée. Voilà tout.

Outre cet aspect purement technique et historique, y a-t-il réellement un sens philosophique et général pensable de l'idée de « perspective » ? Pour le dire brutalement : faut-il renoncer à tirer la perspective hors de son domaine esthétique d'origine et admettre avec Davidson qu'au fond, l'idée de « point de vue » n'a aucun sens¹ ?

Paradigme, schème, récit ?

Le risque d'un concept philosophique général de « perspective » serait sans doute de céder à ce que Damisch dénonce comme une « illusion d'homogénéité [...] de cohérence et de définition² » qu'aurait tendance à produire « une certaine manière d'histoire qui fonctionne, au regard de la perspective, comme un obstacle épistémologique³ ». Contre cette illusion d'une signification uniforme et factice, il s'agirait au contraire d'insister sur la diversité interne des usages et des formes de la perspective dans son histoire, afin de mieux mettre en valeur le caractère « signifiant » et non naturel, de son dispositif, dans ses utilisations déterminées, locales et toujours partielles. Or, c'est sans doute au nom de cette précaution que rares ont été les tentatives d'interprétation philosophique du *sens* de son apparition et de son usage dans l'histoire de la pensée⁴.

¹. D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p 183-199 cité par J. Elkins, *The poetics of perspective*, Ithaca & London, Cornell University, 1994, p. 40.

². H. Damisch, *L'origine de la perspective*, op. cit., p. 25.

³. *Ibid.*, p. 26.

⁴. *Ibid.*, p. 7 : « Tantôt, en effet, je déplorais qu'une matière aussi éminemment spéculative que peut être la perspective – celle des peintres, la *perspectiva artificialis*, dans sa différence avec l'optique traditionnelle, antique et médiévale, la *perspectiva* dite *naturalis* – n'ait donné lieu, à de rares exceptions près, qu'à des recherches souvent fort érudites [...] mais dont l'enjeu philosophique restait inaperçu. Et tantôt je constatais que, dans les textes de toute espèce et de toute plume qui faisaient sa place à la question de la perspective, sinon à la perspective comme question, le dogmatisme, les idées reçues, les préjugés et pis encore, la précipitation,

Néanmoins, à la différence de l'auteur de *L'origine de la perspective*, notre problème n'est pas d'élucider l'origine de cet objet paradoxal que serait la perspective artificielle : ce qui nous intéresse c'est la compréhension de la nature du lien qui relie la perspective et *l'origine du perspectivisme*. Dès lors, pour saisir cette origine, il nous faut tenter de comprendre ce que les *récits* et les discours consacrés à la perspective peuvent nous apprendre au sujet de son apparition dans l'histoire de la philosophie. À ce titre, les analyses de Damisch consacrées au « perspectivisme », c'est-à-dire à l'usage d'un dispositif perspectif dans la pensée philosophique, restent secondaires et allusives¹. De façon générale, le passage de la peinture à la philosophie est souvent anecdotique du point de vue de l'histoire du perspectivisme. Les allusions de Damisch à Leibniz et Nietzsche lui donnent toutefois l'occasion de formuler une des thèses de son ouvrage, au sujet du « narcissisme foncier² » de la vision et de la peinture, narcissisme auquel l'invention de la perspective n'est pas étrangère. S'il est vrai que chez Descartes, comme plus tard chez Kant, « le narcissisme et "l'absence de monde" du sujet moderne s'y trouvent déjà dans une forme si pure que l'on peut dire que les siècles successifs n'ont fait que développer peu à peu tout ce qui était déjà dans son intuition initiale³ », quel est ce rapport qui s'est construit entre ce « narcissisme foncier » de la peinture perspective et la forme-sujet de la métaphysique moderne ? Quelle est cette « origine mythique » de la perspective qui octroierait un sens à l'idée d'une histoire de la perspective et qui se confondrait avec l'histoire de la subjectivité moderne ? Pouvons-nous reconstruire un concept cohérent et fort de perspective par l'étude de certains récits qu'elle a suscité depuis son invention à la Renaissance ? Quels pourraient donc être ces différents *récits* qu'elle n'a eu de cesse de véhiculer ou susciter dans son histoire depuis son apparition à l'aube de la modernité ? Pour répondre à ces questions, quand nous parlerons de « perspective » en un sens large, nous éviterons d'en supposer une « philosophie spontanée » ou de postuler une forme absolue de la spatialité dont elle aurait été la découverte.

l'emportaient, en règle générale, sur les exigences du savoir et celles de la réflexion. »

¹. En effet celui-ci mentionne (*ibid.*, p. 69) rapidement chez Leibniz, un perspectivisme « classique » selon lequel « il n'y a pas de point de vue sur les choses », car ce sont « les choses et les êtres qui *sont* des points de vue » tandis que chez Nietzsche, on lirait un « perspectivisme radicalement autre » où les perspectives seraient pensées comme « des divergences qui s'affirment » ; perspectivisme d'un « art plus profond » qui ferait de la différence « un moyen de communication », ce qui est une reprise de la lecture qu'en donne Deleuze dans *Logique du sens* et sur laquelle nous reviendrons.

². H. Damisch, *id.* : « Que le paradigme perspectif prête à ces deux interprétations contradictoires mais non sans que le narcissisme foncier de la peinture ne redouble alors celui de la vision, ce sera l'une des thèses de ce livre. Comme c'en est une autre que de vouloir que la notion d'une "histoire de la perspective" n'ait en définitive de sens que rapportée au mouvement, constitutif du paradigme en tant que tel, qui lui fait opérer un retour constant sur sa propre origine, logique aussi bien qu'historique, et peut-être mythique. »

³. A. Jappe, *La société autophage*, *op. cit.*, p. 30.

Nous essaierons au contraire de la caractériser dans sa constitution théorique et historique propre, comme une forme temporelle, une mise en scène narrative d'effets de spatialité, c'est-à-dire comme le domaine ouvert de quelque chose qu'elle aurait rendu *pensable*. La question n'est donc pas « qu'est-ce qui a été pensé par les artistes et théoriciens depuis le *Quattrocento* ? » mais : *qu'est-ce que l'invention de la perspective artificielle a rendu pensable ?*

C'est pour cette raison que l'un de nos objectifs est de défendre l'idée que contrairement aux opinions reçues, le « perspectivisme » en philosophie ne découle pas de l'existence d'une forme universelle de la subjectivité, qui la constituerait *a priori*. Bien au contraire : nous ferons l'hypothèse que les origines du perspectivisme peuvent être interprétées à partir de l'idée d'un « dispositif¹ » de la perspective comme réseau signifiant qui fait tenir ensemble une série d'éléments en apparence hétérogènes. Ce serait en ce sens un certain nombre de *récits* qui sont souvent associés à l'origine de la perspective, se manifestant dans des dits ou des non-dits, de façon consciente ou inconsciente, qui dévoileraient la cohérence de ses origines et de sa destination philosophique, que ce soit dans l'expression d'un imaginaire de domination de l'étant par la puissance de la technique, le récit de l'émancipation humaniste, ou de la schématisation objectivante opérée par l'activité d'une subjectivité universelle etc.

Tous ces récits dériveraient ainsi eux-mêmes d'une certaine histoire produite par l'invention de ce dispositif de la perspective, un dispositif détaché du tableau et transféré dans le cadre symbolique plus large de l'histoire de la philosophie moderne dont il s'agit pour nous d'interroger les conséquences sur le devenir de la pensée. Dès lors, c'est par cette notion de « dispositif », compris comme un appareil de mise en scène de l'homme et de sa finitude, à travers la manifestation silencieuse d'une *histoire* qui se déroule sur la surface du tableau, que nous chercherons à délier le plus possible le dispositif perspectif de l'idée d'une quelconque véridiction objective sur la nature géométrique de l'espace ou sur l'universalité de la forme-sujet qu'elle aurait rendu visible.

Il s'agit donc, à partir de la définition générale de ce dispositif, de mieux comprendre l'importance, dans l'histoire de la philosophie moderne, de de cette mise en scène du sujet *dans* le tableau et *par* le tableau, manifestant l'ordre et les raisons d'un monde devenu

¹. M. Foucault, «Le jeu de Michel Foucault» (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman), *Ornicar ?*, Bulletin Périodique du champ freudien, no 10, juillet 1977, p. 62, in *Dits Ecrits* tome II, Paris Gallimard, 2001, texte n° 206 : « Ce que j'essaie de repérer sous ce nom, c'est, premièrement un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments. »

humain, quand bien même aucun homme concret ne s'y manifeste ; une *Cité Idéale* comme par exemple dans le *Panneau d'Urbino* (attribué à Piero della Francesca) où toutes les proportions et la mesure des lieux disent l'Homme, bien qu'aucune âme ne soit plus présente.

De quelle façon ce dispositif de la perspective a-t-il pu rendre pensable cette idée d'un ordre humain du monde, un ordre qui s'origine dans le regard impersonnel et abstrait d'une subjectivité universelle, qui deviendra avec Kant la mesure humaine de toutes choses ?

1. 2. Le mythe de la perspective : métaphysiques du trompe-l'œil

La costruzione legittima : le dispositif de Brunelleschi

« *Pareva che si vedessi'l proprio vero*. Il semblait que ce que l'on voyait était le vrai lui-même¹ » s'émerveillait Antonio Manetti, restituant l'impression des premiers spectateurs de l'appareil perspectif, dont il était sans doute avec Leon Battista Alberti², lors de cette « démonstration » publique, mise en scène par Brunelleschi devant le Baptistère Santa Maria del Fiore à Florence en 1415 ou 1425³. Le récit de l'invention des *tavolette* de Brunelleschi par Manetti dans une biographie datée de 1480, revêt une « valeur mythique »⁴, inscrivant la naissance (ou la « Renaissance ») de l'occident moderne dans une grande opération qui aurait construit et diffusé ce « mythe occidental de la perspective⁵ ». Afin de mieux explorer la fabrique de ce mythe occidental d'une « construction légitime » c'est-à-dire d'un dispositif seul à même d'accorder à la peinture une valeur de vérité objective, reprenons rapidement les éléments constitutifs du dispositif expérimental inventé par Brunelleschi.

¹. A. di Tuccio Manetti, *Vita di Filippo Brunelleschi*, Milan, 1976, p. 58-59, cité dans H. Damisch, *L'origine de la perspective*, op. cit., p. 135.

². A. di Tuccio Manetti, *ibid.*, p. 59 : « *e io l'ho avuto in mano e veduto più volte a'mia di, e posso ne rendere testimonianza* (et je l'ai eu dans la main et l'ai vu plusieurs fois par jour ; je peux en témoigner). » Cité in E. Alloa, *Partages de la perspective*, op. cit., p. 154. Not. Trad.

³. Sur la datation, voir : S. Y. Edgerton, *The Mirror, the Window and the Telescope. How Renaissance Linear Perspective Changed Our Vision of the Universe*, chap. 10 et suiv. Ithaca, Cornell University Press, 2009 ; E. Battisti, *Filippo Brunelleschi*, New York, Rizzoli, 1981, pour l'argumentation de ces deux auteurs en faveur de 1425 (la coïncidence avec la *Trinità* de Masaccio en 1424 et la présence à Florence de Toscanelli) : E. Alloa, *Partages de la perspective*, op. cit., p. 152, note 2.

⁴. H. Damisch, *L'origine de la perspective*, op. cit., p. 107.

⁵. M. Cegarra, « La perspective, un mythe occidental ? », in : *Communications*, 85, 2009. *L'homme a-t-il encore une perspective ?*, numéro dirigé par Philippe Mesnard, p. 65 : « Quelque chose s'est noué de façon très particulière avec cette fameuse perspective, disons une manière de fable ou de *mythe*, dont l'élaboration – étagée sur plusieurs décennies et conduite à plusieurs mains – demeure véritablement l'une des plus belles opérations de communication de l'Occident. Pour aller vite, disons qu'il convenait, à une époque précise de l'histoire humaine, de façonner la structure ombilicale de la mesure du monde, et qu'il sembla alors préférable d'en transférer les pouvoirs dans le champ de l'art, voire tout bonnement dans celui de l'*image*. Il serait à cet égard très instructif d'établir une *histoire de l'histoire de la perspective*, disons de Manetti et Alberti à John White et Hubert Damisch. »

Nous laisserons de côté la question de savoir si ce dispositif a été effectivement réalisé, car les tablettes dont il est question ont été perdues. D'autre part, nous ne chercherons pas à savoir s'il est effectivement réalisable, du moins tel que Manetti le décrit. Ce qui nous intéresse c'est seulement son sens et sa valeur « mythique » ou du moins fondatrice pour l'histoire des récits concernant la perspective :

Car c'est encore lui [Brunelleschi] qui vers cette époque produisit et mit lui-même en pratique ce que les peintres nomment aujourd'hui perspective, parce qu'elle est une partie de cette science qui consiste à bien déterminer, et avec raison, les diminutions et les accroissements, tels qu'ils apparaissent aux yeux des hommes, des choses proches et lointaines : bâtiments, plaines et montagnes, agglomérations de toute espèce, et, en tout lieu, les figures et autres choses selon la mesure qui correspond à la distance sous laquelle elles se montrent de loin ; et c'est de lui qu'est née la règle qui confère son importance à tout ce qui s'est fait en la matière depuis ce temps jusqu'à maintenant¹.

Selon Emmanuel Alloa², qui revient sur l'importance de ce moment fondateur de l'histoire de la peinture, il importe de se souvenir que les contemporains perçurent en effet l'invention de Brunelleschi comme un *événement* suffisamment important pour qu'il vaille à son auteur de recevoir du *quartiere* de San Giovanni, le titre honorifique de *priore* (représentant politique), de même : « le gouvernement florentin a rendu un hommage en érigeant un monument commémoratif près du mur d'entrée de la cathédrale, à l'endroit où il avait mené sa première expérience de perspective³ ». Grâce au récit biographique que nous pouvons lire chez Manetti, on peut considérer que Brunelleschi a vraiment été perçu comme le premier *artiste*, c'est-à-dire le premier à se distinguer de « l'*artifex* anonyme du Moyen-âge⁴ », ce qui a fait de lui une « véritable légende⁵ ». Le rôle de la perspective dans cette transfiguration sociologique de l'artiste n'est donc pas négligeable. Quel est donc ce dispositif ? Résumons-en très rapidement les principales caractéristiques : devant le *Duomo* de Santa-Maria-del-Fiore, Brunelleschi peint sur un petit panneau (une *tavoletta*, une « tablette ») une reproduction exacte du baptistère. Son objectif est de « démontrer » l'exactitude de sa reproduction suivant les règles de la perspective qu'il a pu connaître par une tradition de marqueterie (*intarsia*)⁶.

¹. A. di Tuccio Manetti, *Vie de Brunelleschi*, cité in J. White, *Naissance et renaissance de l'espace pictural*, op. cit., p.117.

². E. Alloa, *Partages de la perspective*, op. cit., p. 153.

³. H. Belting, *Florence et Bagdad*, Paris, Gallimard, 2012, p. 213.

⁴. E. Alloa, *Partages de la perspective*, op. cit., p. 153.

⁵. H. Belting, *Florence et Bagdad*, op. cit., p. 212.

⁶. A. Chastel, « Marqueterie et perspective au XV^e siècle », *art. cit.*, p. 319-320. :« [Il faut considérer] comme une articulation significative, pour toute l'histoire artistique du siècle, le fait que la technique nouvelle de la marqueterie et la mise au point de la perspective moderne sont proprement contemporaines. Tout se passe comme si elles s'étaient révélées à un moment indispensable l'une à l'autre. » Voir par exemple dans l'œuvre de

Pour réaliser son expérience il met ainsi au point un dispositif qui puisse « faire coïncider cette peinture avec l'édifice représenté¹ ». L'idée est permettre au spectateur de « comparer » la peinture avec son modèle et de pouvoir fusionner les deux images afin de produire l'illusion d'une ressemblance exacte :

Cette peinture, comme il faut au peintre présupposer un lieu unique d'où l'on doit voir sa peinture eu égard aussi bien à la hauteur qu'à la largeur et à la distance, de telle façon que ne puissent se produire, à la considérer, les erreurs qui font que, de tout lieu qui s'écarte de celui-ci, ce qui apparaît à l'œil est modifié, il avait percé un trou dans le panneau sur lequel elle était peinte, qui se situait dans la partie peinte du temple de San Giovanni, en ce lieu où percutait l'œil, au droit de qui regardait depuis ce lieu à l'intérieur de la porte centrale de Sainte-Marie-de-la-Fleur, où il se serait placé s'il l'avait représenté au jugé. Lequel trou était petit comme une lentille du côté qui était peint et de l'autre allait en s'élargissant en forme de pyramide, comme fait un chapeau de paille féminin, jusqu'au diamètre d'un ducat ou un peu plus. Et il voulait que l'œil se placât à son revers, là où le trou était large, et que celui qui devait y regarder, d'une main le collât contre son œil, et de l'autre tint, face à la peinture, un miroir plan, de façon que celle-ci s'y réfléchisse ; et cet éloignement du miroir, dans l'autre main, correspondait à peu près, en brasses réduites, à la distance en brasses réelles qui allait du lieu où il montrait s'être placé pour le peindre jusqu'au temple de San Giovanni, de telle façon qu'à le regarder, avec toutes les circonstances déjà mentionnées de l'argent bruni et de la place etc. et du point, il semblait que ce que l'on voyait était le vrai lui-même ; et je l'ai eu en mains et vu plusieurs fois à mon jour, et peux en rendre témoignage².

Conformément au témoignage de Manetti, pour que cette vision nouvelle puisse se réaliser, il faut que le spectateur se place en un point fixe privilégié, point qu'assigne la perspective, de sorte qu'un seul individu peut réaliser l'expérience en se tenant « au point exact où l'image et l'objet se superposent et s'offrent au regard comme une seule et même chose³ ».

Ainsi, sur sa tablette, à l'endroit de ce point privilégié, « point principal », fixe et central, qu'un seul œil peut occuper, le peintre a fait un petit trou de lentille. Puis, plaçant son œil à l'intérieur du trou pour voir « à travers » le tableau, il place face à lui un miroir dans lequel on voit et la tablette et l'œil. Chaque spectateur, prenant la place du peintre, peut donc reproduire l'expérience.

Enfin, le reflet dans le miroir laisse apparaître la tablette reproduisant le baptistère que l'on peut à loisir « comparer » avec son modèle : le tableau et le réel fusionnent dans l'unité d'un regard, la peinture donne à voir le « vrai lui-même » puisqu'on peut à loisir substituer l'image et son modèle.

Fra Giovanni da Verona (1457-1527) ou dans le Cabinet (*Studiolo*) du Palais ducal d'Urbino

¹. P. Comar, *La perspective en jeu. Les dessous de l'image*, Paris, Gallimard, 1992, p. 32

². A. di Tuccio Manetti, *Vie de Brunelleschi*, cité par J. White, *Naissance et renaissance de l'espace pictural*, op. cit. p. 120-121.

³. P. Comar, *idem*.

Le miroir et le problème de l'évidence

On pourrait se demander : pourquoi tant de sophistication ? Pourquoi le miroir ? Après tout, ne suffirait-il pas de comparer l'œuvre peinte et le baptistère ? Ce serait manquer le sens de l'expérience. Le miroir est une pièce centrale du dispositif, puisque grâce à lui « le tableau vivait aussi de la présence d'un spectateur qui y reconnaissait son regard. Il n'est plus le lieu de l'illusion mais le lieu d'une vérité nouvelle sur la vision¹ ». En effet, la démonstration de la perspective par Brunelleschi est multiple : tout d'abord la voici « légitimée » comme construction « vraie » de l'espace, et par là même, c'est le peintre qui s'affirme pour la première fois comme *artiste* en même temps que la peinture devient affaire de science, de savoir et de démonstration. On retrouvera en ce sens chez Léonard de Vinci une conception assez semblable de la peinture comme « écriture² » comparable à la philosophie en tant que « petite-fille de la nature et de Dieu³ ».

Or, une telle conception qui renverse radicalement l'hétéronomie classique de l'artiste face au philosophe, est rendue possible par l'invention brunelleschienne de cette nouvelle

¹. H. Belting, *Florence et Bagdad*, *op. cit.*, p. 216. : « C'est avec cette métaphore du miroir que la théorie optique de l'époque entre en jeu. Ses lois étaient mathématiques. Elles devenaient désormais iconiques. Sur la place du Dôme, Brunelleschi avait précisément « considéré ce que l'on voit dans le miroir », pour reprendre les termes de Filarète. L'œil était à la même distance du tableau que de la surface d'un miroir. Dans le miroir également, le point de distance semble se dédoubler derrière la vitre du miroir. Contrairement aux miroirs métalliques de l'Antiquité, le miroir plan en verre inventé par les Vénitiens parvenait à reproduire très distinctement le regard. Le nouveau tableau était un miroir d'une espèce particulière. À l'inverse d'un miroir véritable, il ne nous montre pas notre visage, car nous ne sommes pas visibles derrière le miroir lorsque nous nous approchons du trou pour regarder. Mais comme le miroir, le tableau vivait aussi de la présence d'un spectateur qui y reconnaissait son regard. Il n'est plus le lieu de l'illusion mais le lieu d'une vérité nouvelle sur la vision. »

². Léonard de Vinci, *Traité de la peinture*, trad. A. Chastel, éd. Berger-Levrault, 1987, p. 110-112 : « Et si tu me dis que ces sciences vraies et évidentes font partie des [sciences] mécaniques parce qu'on ne peut les conduire à leur fin autrement que par des opérations manuelles, j'en dirai autant de tous les arts qui ont besoin de la main du scribe ; et l'écriture est du même genre que le dessin, qui est une partie de la peinture. Et l'astronomie et les autres disciplines passent par les opérations manuelles, après avoir été mentales ; de même la peinture est d'abord dans l'esprit de celui qui la conçoit, et ne peut venir à sa perfection sans l'opération manuelle. Les premiers principes vrais et scientifiques de la peinture, établissant ce qu'est le corps opaque, l'ombre primitive et dérivée, ce qu'est l'éclairage, c'est-à-dire obscurité, lumière, couleur, volume, figure, emplacement, distance, proximité, mouvement et repos, se comprennent mentalement sans travail manuel. Cela constitue la science de la peinture, résidant dans l'esprit du théoricien qui la conçoit ; d'elle procède ensuite l'exécution, beaucoup plus noble que ladite théorie ou science. »

³. Léonard de Vinci, *idem* : « *Que la peinture comprend les surfaces, figures et couleurs des corps naturels, et la philosophie (= science) seulement les vertus naturelles*. La peinture s'étend aux surfaces, couleurs et figures de tout ce qui est créé par la nature, et la philosophie pénètre à l'intérieur de ces corps, considérant en eux leurs vertus propres ; mais elle n'a pas la récompense de cette vérité qu'atteint le peintre, qui saisit leur vérité première, car l'œil se trompe moins. *Que celui qui méprise la peinture aime ni le savoir ni la nature*. Si tu méprises la peinture, qui seule peut imiter tous les produits visibles de la nature, tu méprises à coup sûr une invention subtile, qui, par ses raisonnements philosophiques et difficiles, examine toutes les qualités des formes, les mers, les sites, les plantes, animaux, herbes, fleurs, tous baignés d'ombre et de lumière. Et cette science est vraiment la fille légitime de la nature, car c'est la nature qui l'a engendrée ; mais pour être précis, nous l'appellerons petite-fille de la nature, parce que la nature a produit toutes les choses visibles, et de ces choses est née la peinture. Nous l'appellerons donc justement, petite-fille de la nature et de Dieu. »

expérience d'une « vision claire » ou « vision au travers » (*per-spectiva*) de la vérité *en* peinture autant que la vérité *de* la peinture. L'expérience d'une visibilité nouvelle dans le tableau perspectif permet ainsi « de mettre en évidence ce vis-à-vis obligé entre le “point de vue” du spectateur et le “point principal” du tableau puisque ces deux points sont ainsi confondus, repliés l'un sur l'autre grâce à l'artifice du miroir. Mais surtout, en inscrivant au cœur même de l'image la trace de l'œil sous la forme d'un trou, l'expérience révèle la place centrale que l'homme s'attribue désormais dans la représentation de l'espace¹ ».

Cette démonstration d'une « transparence de l'image », d'une vision claire et distincte de la réalité qu'elle représente, inaugure une nouvelle conception géométrique du tableau comme « intersection de la pyramide visuelle² » selon la définition d'Alberti ainsi que comme « fenêtre ouverte (*aperta finestra*)³ », définition dont « vont découler quatre siècles de peinture⁴ » et qui est selon Alloa un « événement majeur dans l'histoire moderne de la perception⁵ ». En effet, c'est un jugement unanime : la composition par Brunelleschi d'un tableau où la convergence géométrique du point d'origine du regard avec le point de fuite permet de représenter le vrai en imitant les mécanismes de la vision, ferait de l'architecte florentin un « héros de la modernité⁶ », comparable à Galilée en son temps, car comme le physicien florentin et ses plan inclinés, il est l'auteur d'une « expérience princeps⁷ » qui apparaît comme un « moment constitutif⁸ » d'une époque fondatrice de la culture occidentale, « événement emblématique qui marquerait une nouvelle ère dans la représentation mathématique du réel⁹ ».

Or chaque mot de la petite phrase de Manetti (« il semblait que l'on voyait le vrai lui-même ») est lourd de sens. Car si cette « semblance » n'est qu'une illusion, cette illusion n'est pas *illusoire* : elle démontre la « vérité » de la nouvelle « composition » perspective du monde ; « le vrai » qui est démontré par le dispositif de la peinture, c'est bien moins l'épaisseur sensible du baptistère que la « légitimité » optique de sa « construction », légitimité de la place

¹. P. Comar, *ibid.*, p. 36.

². L. B. Alberti, *La peinture*, I, 13, Paris, Seuil, 2004, p. 71 : « La peinture est une section de la pyramide (*intercisionem pyramidis*). »

³. L. B. Alberti, *La peinture*, I, 19, *op. cit.*, p. 82-83.

⁴. P. Comar, *ibid.*, p. 36.

⁵. E. Alloa, *ibidem*, p. 152-153.

⁶. H. Damisch, *L'origine de la perspective*, *op. cit.*, p. 81. Pour une critique plus froide de l'enthousiasme de Damisch voir la thèse continuiste de D. Raynaud, *L'hypothèse d'Oxford. Essai sur les origines de la perspective*, Paris, Puf, 1998, p. 4 et suiv.

⁷. H. Damisch, *L'origine de la perspective*, *op. cit.*, p. 138.

⁸. H. Damisch, *ibidem*, p. 60.

⁹. D. Raynaud, *L'hypothèse d'Oxford*, *op. cit.*, p. 1.

nouvelle, car désormais centrale, qu'y occupe l'œil du spectateur¹, légitimité conquérante d'une « économie » de la vision que le dispositif de la perspective imposera durablement à la peinture, et - faisons-en l'hypothèse -, à la pensée philosophique de la modernité.

Mais cette « évidence » du réel que donne à voir la « démonstration » du tableau n'est pas immédiate : la transparence de la « fenêtre ouverte » est le résultat d'une série de « médiations » selon un jeu d'opacités contrôlées qui implique un certain nombre de conditions : tout d'abord, un respect strict des règles projectives mais aussi, et cela les peintres l'ont remarqué très tôt, un œil fixe, unique, « cyclopéen », dont le caractère artificiel pourrait bien faire douter de la « légitimité » du dispositif à mimer les mécanismes réels de la perception. Cela signifie que « l'image spéculaire et l'image perspective ne deviendront transparentes l'une pour l'autre qu'à condition de réduire le regard à un seul angle de vue² ».

La légitimité de la construction du dispositif implique donc une « schize entre l'œil et le regard³ », c'est-à-dire une séparation, une scission qui découle de l'assignation perspective au point central, sans quoi tout le dispositif s'effondrerait, « car ce que l'œil réduit à un point, voit dans le miroir, c'est le point de fuite dans l'image qui reste invisible à son tour, puisqu'il est obturé par l'œil qui s'y reflète⁴ ». La reconnaissance de cette « schize » artificielle entre l'œil et le regard dévoile ainsi le double jeu de la force démonstrative du dispositif brunelleschien, lui-même de nature spéculaire, puisqu'il renvoie simultanément à deux instances d'énonciation qui se fondent réciproquement l'une sur l'autre. En effet, d'une part « *le point de vue du spectateur institue le point de fuite*⁵ » en fusionnant, par l'artifice de la petite fissure dans le tableau, l'œil réel et le point de perspective. D'autre part, il démontre la validité formelle de la construction géométrique du point de fuite et par là c'est le dispositif qu'il met en place qui « *instaure la place du spectateur* » comme une place conquise par cette nouvelle économie du regard que rend possible la *costruzione legittima*.

¹. H. Damisch, *L'origine de la perspective*, op. cit., p. 139-140 : « Ce que démontre en effet l'expérience de Brunelleschi, c'est que le point que nous nommons aujourd'hui « point de vue », ce point se trouve coïncider, projectivement parlant, avec le point dit « de fuite » : l'un et l'autre ont leur lieu commun au point d'intersection entre la perpendiculaire conduite de l'œil jusqu'au tableau et le plan où celui-ci s'inscrit – cette perpendiculaire correspondant elle-même à la hauteur de la pyramide visuelle, ou comme la nommaient les perspectiveurs, au rayon centrique [...] et qui vient percuter (*in quello luogo dove percotava l'occhio*) le plan du tableau, ainsi que la pointe d'une flèche le ferait du centre de la cible, au droit de l'œil (*al dirimpetto*), en ce lieu, dans l'image, qui est l'homologue du point où le regard d'un spectateur établi à l'endroit voulu « percuterait » à la perpendiculaire l'objet réel. »

². E. Alloa, *Partages de la perspective*, op. cit., p. 156.

³. *Ibid.*, p. 157.

⁴. *Id.*

⁵. *Id.* Nous soulignons.

C'est donc ce point que Jean Pèlerin Viator désigne comme le « point principal en perspective » (*punctus principalis in perspectiva*) », point qui « doit être constitué et assis au niveau de l'œil (*debet ad normam oculi constitui*) », comme « point fixe ou sujet (*punctus dicitur fixus vel subjectus*)¹ », associant dès lors le « sujet » fixe du regard à un « point » perspectif, à partir duquel la visibilité du tableau s'organise et se manifeste. En quel sens peut-on parler non seulement de « stade du miroir de la peinture² » mais aussi de « stade du miroir du sujet perspectif³ » ? Il faut à présent interroger ce lien qui paraît associer la figure philosophique fondatrice de la subjectivité moderne, interprétée comme puissance constituante de l'objectivité, et un certain nombre d'opérations constitutives de l'invention du dispositif de la perspective artificielle.

Que penser de cette analogie entre le « point sujet » de l'illusionnisme perspectif, mimant par un artifice de géométrie optique les conditions de la vision et le « point fixe » du *subjectum* moderne dont l'importance pour les métaphysiques modernes du sujet ne fait aucune doute ? La perspective artificielle, comme expérience d'une reproduction esthétique du « vrai » où la réalité, la représentation et l'illusion convergeaient dans une même visée, pourrait-elle apparaître comme l'analogie sémiotique et iconique de l'opération fondamentale de la pensée moderne, à savoir l'institution cartésienne du « je pense » ? Quel type de lien peut-on reconstruire entre la forme moderne du sujet et l'invention de ce point central assigné par les lois du dispositif de la perspective ?

1. 3. La chose voyante : l'évidence du *cogito* et l'ordre du *video*

Videre et videor : sémiotique du cogito

Nous nous servons d'une étude de sémiotique menée par Jean-François Bodron⁴ qui propose de comparer en ce sens « la structure spéculative du raisonnement cartésien à celle de l'expérience que Brunelleschi fit à Florence en 1415 pour démontrer la validité de la perspective centrale⁵ ». Il ne s'agit pas bien sûr d'affirmer que Descartes aurait été « influencé » par Brunelleschi, car plus de deux siècles les séparent. Il s'agit davantage de comprendre « l'importance de la schématisation spatiale dans l'effectuation d'une pensée⁶ » et, plus

¹ J. Pèlerin Viator, *De artificiali perspectiva* (1505), *op. cit.*

² H. Damisch, *L'origine de la perspective*, *op. cit.*, p. 135 et suiv.

³ E. Alloa, *ibid.*, p. 157.

⁴ J.-F. Bodron « Descartes et Brunelleschi. La pensée au miroir », *L'iconicité et ses images*, Paris, Puf, 2011, p. 67-82.

⁵ *Ibidem*, p. 67.

⁶ *Idem*.

profondément, « le rôle de l'image dans la construction d'un raisonnement spéculatif en nous éclairant, à rebours, de la façon dont une image pense¹ ».

Ainsi, c'est sur le plan philosophique d'une homologie structurelle et d'une « communauté de problème² » entre deux types d'opérations qu'il nous propose de comprendre, non seulement de quelle façon l'opération constitutive du dispositif perspectif peut nous faire penser, mais aussi de quelle façon la perspective peut *se penser* elle-même, en tant qu'image ou signe, à travers l'expérience fondatrice de la philosophie moderne, en mettant littéralement « la pensée au miroir ».

Il n'est pas question de reprendre ici en détail tout le cheminement cartésien des *Méditations*. Nous nous contenterons de suivre les analyses de Bodron et essaierons d'en tirer les conséquences pour notre problème. Bodron remarque tout d'abord que, dans l'analyse des premières certitudes chez Descartes, il faut distinguer une « différence de régime entre la suite des énoncés et le déploiement de la pensée qui accompagne leur énonciation³ ». Le problème de Descartes, une fois dénombrées les anciennes croyances⁴, rejetée l'évidence de l'existence de l'étendue par l'argument du Malin génie, serait donc le suivant : « comment peut se faire la rencontre entre le sujet cherchant ce qu'il est et la propriété de penser⁵ » ?

L'auteur analyse alors l'objection de Hobbes sur la nature substantielle de *res cogitans*, qui soutient que Descartes « prend la chose intelligente et l'intellection, qui en est l'acte, pour la même chose⁶ ». L'objection hobbesienne lui permet d'explicitier ce qu'il pense être le sens véritable de la découverte cartésienne : non pas tant l'idée d'une substantialité de la *cogitatio* mais « l'exact moment vis-à-vis de l'acte de penser tel qu'il se découvre dans le *cogito* et au seul moment du *cogito*⁷ ». Dès lors, la question que pose la découverte cartésienne du caractère fondateur de la réflexivité est la suivante : comment est-il possible que l'acte même de la pensée puisse se penser soi-même, aller en quelque sorte à sa rencontre, comme s'il « sortait hors de lui pour se voir⁸ » pensant ?

À ce propos, il cite Alquié qui fait lui-même une autre objection de cet ordre sur la difficulté à comprendre ce « renvoi à l'être » en faisant l'économie du corps et de

¹. *Id.*

². *Id.*

³. *Ibid.*, p. 69.

⁴. *Ibid.*, p.70-73.

⁵. *Ibid.*, p. 74.

⁶. T. Hobbes « Troisièmes objections », AT, IX, 134.

⁷. J.-F. Bodron, *ibid.*, p.75.

⁸. *Idem.*

l'objectivité, car « s'il est évident qu'il y a de la pensée, et donc une chose qui pense, est-il aussi clair que cette pensée soit la mienne, et que la chose qui pense soit un moi ?¹ »

Pour échapper à ces objections ainsi qu'aux critiques bien connues de Nietzsche, Husserl ou Heidegger sur la substantialité et le caractère « représentationnel » du *cogito*, le phénoménologue Michel Henry a, dans une analyse fameuse, proposé d'interpréter la valeur phénoménologique réelle du *cogito* dans l'épreuve d'un sentir pathique et immédiat, une « auto-affection de soi par soi » que consacre la « semblance primitive² » d'un *videor* absolu et inconditionné. Cette « semblance » auto-affective et invisible de l'âme à soi-même révélerait le sens véritable du fondement pathétique de toute pensée objective et de toute représentation.

Elle permettrait en outre d'identifier l'âme avec le sentir et de redéfinir le sens de l'apparaître à partir d'une phénoménologie de la donation et de la passivité qui s'appuie sur ce passage célèbre des *Méditations où Descartes* affirme l'*immédiateté* de son *impression* (*videor*) de voir (*videre*)³. Il n'est pas question d'étudier ici l'interprétation de Michel Henry pour elle-même, au sujet du problème qui nous intéresse. Il nous faut simplement dire que c'est moins l'expérience de cette saisie « inextatique » de soi par soi dans l'auto-affection que nous cherchons à mettre en perspective, - car il nous paraît recevable de croire que toute forme de vie éprouve en elle-même dans le sentir ce *self-enjoyment* dont parlait Whitehead⁴ - que le régime *d'exception* supposé par le fondement inconditionnel de « l'évidence » cartésienne qu'il reprend à son compte, à savoir, le *video* (« je vois ») qui fonde le sens absolu du *videor* (« il me semble ») à la source de la « démonstration » même de Descartes. Partant, c'est moins le problème de la représentation et de l'objectivité qui est en jeu ici que son

¹. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Puf, 1987, p. 184, cité par J.-F. Bodron, *ibid.*, p. 76: « Le renvoi à l'être, à la chose qui pense, est chez Descartes renvoi du doute au moi, à l'ego. Et le dépassement vers le moi est encore plus malaisé à comprendre que le dépassement vers l'être, le principe de la substance ne semblant pas suffire à la fonder : car s'il est évident qu'il y a de la pensée, et donc une chose qui pense, est-il aussi clair que cette pensée soit la mienne, et que la chose qui pense soit un moi ? On peut d'autant plus en douter que la notion du moi semble réintroduire quelque appel au corps, et supposer quelque objectivité. »

². M. Henry, « Videre Videor », *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, Puf, 2003, p. 17 et suiv.

³. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF-Flammarion, 1979, p. 80-81 : « Enfin, je suis le même qui sens (*ego sum qui sentio*), c'est-à-dire qui reçois et connais (*animadverto*) les choses (*res corporeas*) comme par les organes des sens (*per sensus*), puisqu'en effet je vois la lumière (*lucem video*), j'ouïs le bruit (*streptum audio*), je ressens la chaleur (*calorem sentio*). Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses (*Falsa hæc sunt*) et que je dors. Qu'il soit ainsi, toutefois, à tout le moins, il est très certain (*certe*) qu'il me semble que je vois (*videre videor*), que j'ouïs (*audire*), et que je m'échauffe (*calescere*) ; et c'est proprement (*proprie*) ce qui en moi (*in me*) s'appelle sentir (*sentire*), et cela, pris ainsi précisément (*precise*), n'est rien autre chose que penser (*nihil aliud est quam cogitare*). »

⁴. A. N. Whitehead, « Nature et vie », chap. II, in *La fonction de la raison*, p. 195 : « Nous pouvons dire à présent en première approximation, que la notion de vie implique un certain absolu dans le plaisir d'être soi-même (*self-enjoyment*). Il faut entendre par là une certaine individualité immédiate. »

interprétation du « je pense » en tant que nécessité phénoménologique ou transcendantale comme condition universelle de l'apparaître.

Pour le dire en d'autres termes, nous faisons l'hypothèse qu'il existe des conditions à cette « évidence » en tant que *videor* et que celles-ci peuvent se trouver dans l'histoire de l'invention du dispositif de la perspective artificielle comme nouveau régime du *videre* qui s'illustrerait, comme dans une traduction métaphysique, dans la réflexivité cartésienne.

L'iconicité de l'ego

Le rapprochement sémiotique opéré par Bodron nous permettrait de retrouver l'origine de ce rapport entre la réflexivité métaphysique du « je pense » (*cogito*) cartésien et le dispositif muet du « je vois » (*video*) brunelleschien, à partir d'une étude de son prolongement théorique chez Leon Battista Alberti. Mais restons prudents. Car il nous faut éviter de tomber dans le piège que nous tend toute lecture « iconologique » ou néo-kantienne du rapprochement Alberti-Descartes, en ce qu'il s'agit de comprendre de quelle manière le dispositif perspectif du *video* a fait de l'évidence du *cogito* un *effet de surface* lié à la forme nouvelle de représentation de l'*historia* dans l'ouverture du tableau comme fenêtre.

Quelle est donc cette *forme* qui rendrait raison, par l'histoire et le développement de ses signes, de ce *récit* moderne d'un monde soumis aux puissances constituantes et « narcissiques¹ » d'une subjectivité transcendantale, dont les opérations paraissent analogues à l'acte de représenter le monde en perspective depuis l'assignation arbitraire d'un point central ou sujet condition de la validité de la représentation ?

Si l'on suit Bodron, on peut supposer que « l'évidence » (le *video*) de l'évidence cartésienne (*videor*) serait en effet elle-même conditionnée par un ordre sémiotique de nature spatiale, apte à décrire ce processus de retour à soi de la pensée par elle-même. Cet ordre serait homologue aux procédés picturaux et géométriques du dispositif perspectif. Il y aurait en ce sens « des opérations spatiales sous-jacentes au développement spéculatif qui amène Descartes à affirmer qu'il est *res cogitans* »². et partant, un régime conditionnant l'évidence même du voir, qui se trouverait matérialisé dans l'invention, l'événement brunelleschien, et qui opérerait donc comme une sorte d'*a priori* sémiotique au *cogito* lui-même, en dépit de l'écart historique qui les sépare. « L'évidence » de la perspective « démontrée » par

¹. Sur les rapports entre l'idée freudienne de « narcissisme » et la construction de la forme-sujet abstraite de la modernité (Descartes, Kant) : A. Jappe, *La société autophage*, op. cit., p. 27 et suiv. ; p. 48 et suiv.

². J.-F. Bodron, *ibid.*, p. 76.

Brunelleschi dans ses effets peut alors apparaître comme le schème spatial d'un nouveau régime du voir et du penser qui s'est en quelque sorte saisi lui-même en tant que fondateur dans le récit spéculatif de la découverte du « je pense » chez Descartes : toute la trame narrative et spéculative de la réduction phénoménologique des deux premières *Méditations* serait donc identifiable en ce sens à la geste d'un *point sujet* perspectif faisant en quelque sorte retour sur soi. Le dispositif quitterait son mutisme et s'énoncerait lui-même dans sa teneur symbolique et réflexive en tant que point d'origine de la pensée et fondement « irréductible¹ » - de l'évidence du vrai. La validité de cette évidence serait donc démontrée à partir de la position métaphysique d'une forme-sujet fondatrice d'un nouveau rapport au monde, bien qu'il faille reconnaître que Descartes n'emploie pas à la lettre le concept de *subjectum* et qu'on ne peut limiter la découverte cartésienne à une philosophie de la représentation².

Toutefois, en dépit de la proximité remarquée par les correspondants de l'époque (Arnauld, Mersenne, Mesland) entre le *cogito* cartésien et son prédécesseur augustinien, la portée métaphysique du *cogito* chez Descartes ne se limite pas à la découverte réflexive de la certitude de son existence, ce qui selon Descartes lui-même « aurait pu tomber sous la plume de n'importe qui³ ». Partant, nous faisons l'hypothèse que c'est sur le fondement d'une fonction sémiotique nouvelle rendue pensable depuis l'invention de la perspective à la Renaissance, celle d'une surface visible du tableau comme « fenêtre » ordonnée selon les lois de la projection centrale, procurant au regard le sentiment d'une évidence de la représentation, que l'on peut saisir l'un des aspects de l'originalité de la démonstration cartésienne du « je pense ». Cette originalité réside en effet dans la démonstration de l'évidence du caractère immatériel de la substance de l'*ego*, évidence que chacun doit éprouver dans sa propre pensée par le cheminement des étapes du doute, jusqu'à la saisie réflexive de soi.

¹. R. Descartes, AT, IX, 25.

². Sur l'objection à partir du *subjectum*, voir : J.-L. Marion, « Descartes hors sujet », *Les Études philosophiques*, 2009/1 (n° 88), p. 54-55.

³. R. Descartes, « Lettre à *** (à Colvius, selon l'éd. Alquié) » (novembre 1640), AT, III, 247-248 : « Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de saint Augustin, auquel mon *Je pense, donc je suis* a quelque rapport ; je l'ai été lire aujourd'hui en la Bibliothèque de cette Ville, et je trouve véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre être, et en suite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de La Trinité, en ce que nous sommes, nous savons que nous sommes, et nous aimons cet être et cette science qui est en nous ; au lieu que je m'en sers pour faire connaître que ce *moi*, qui pense, est *une substance immatérielle*, et qui n'a rien de corporel ; qui sont deux choses fort différentes. Et c'est une chose qui de soi est si simple et si naturelle à inférer, qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit ; mais je ne laisse pas d'être bien aise d'avoir rencontré avec saint Augustin, quand ce ne serait que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tâché de regabeler sur ce principe. »

Cette présence sémiologique du dispositif dans la construction de l'évidence cartésienne distinguerait précisément son *cogito* de son « prédécesseur¹ » augustinien² chez qui pourtant selon Gilson la « *cogitatio* cartésienne trouve manifestement son origine³ », bien que le *cogito* augustinien remplisse une fonction théologique qui ne se superpose pas à la pensée de Descartes. Dès lors, la découverte cartésienne du *cogito* ne se résume pas à un simple constat d'existence mais instaure un nouveau régime de la pensée qui selon Michel Henry « se confond avec le projet même de la philosophie⁴ » au sens où il rendra possible l'idée kantienne d'un schématisme transcendantal fondé sur l'unité du « Je pense », qui accorde à la subjectivité un statut fondateur et ordonnateur de la représentation.

Or, ce sujet pensant serait analogue à ce point fixe central porteur du partage des lumières, des couleurs et des dimensions dans le tableau, dans la mesure où il se fonde sur l'artifice d'une superposition du « point fixe ou sujet » assimilé à l'œil du spectateur et du « point de fuite » où convergence les parallèles à l'infini. Ce dispositif de la perspective serait en effet à interpréter comme la condition d'une « iconicité perspective » de l'*ego cogito* compris comme substance pensante et sujet du savoir, le « stade du miroir » non pas seulement de la peinture mais de la subjectivité moderne elle-même en tant qu'elle se prescrit elle-même comme fondement ordonnateur de la représentation.

¹. Parmi les « précurseurs » du *cogito*, on peut mentionner aussi l'argument de « l'homme volant » ou « flottant » que l'on trouve dans la partie psychologique (*al-Nafs*, « De l'âme », I, 1 et V, 7) du *Livre de la Guérison* (*Kitāb al-Shifā'*) d'Avicenne, voir : R. Arnaldez, « Un précédent avicennien du cogito cartésien? », *Annales islamologiques*, n°11, 1972, p. 341-349 et plus récemment : S. Ayada, « Le modèle avicennien de la subjectivité », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 83, n°3, Juillet 1999, p. 491-526. Pour une traduction (anglaise) du texte : M. Marmura, « Avicenna's "Flying Man" in context », *The Monist*, 69 (3), 1986, p. 383-395.

². Augustin d'Hippone, *La Trinité. Livres VIII-XV*, livre X, 16, éd. Bibliothèque augustinienne, Paris, 1997, p. 149 : « Leur commune méprise, c'est de ne pas remarquer que l'âme se connaît, lors même qu'elle se cherche, comme nous l'avons montré. Or, il est illogique de dire qu'on a la connaissance d'une chose dont on ignore la substance. Si l'âme se connaît, c'est qu'elle connaît sa substance ; si elle se connaît avec certitude, c'est qu'elle connaît sa substance avec certitude. Or, elle se connaît avec certitude, comme en témoignent les actes ci-dessus mentionnés. Par contre, elle n'a aucunement la certitude qu'elle soit air, feu, corps, ou quelque chose de corporel. Elle n'est donc rien de tout cela ; et le précepte de se connaître se ramène à ceci : qu'elle soit certaine de n'être aucune des choses dont elle n'est pas certaine, et qu'elle soit seulement certaine d'être ce qu'elle est certaine d'être. » Voir aussi : *De Civitate Dei*, XI, 26 ; *De Libero arbitrio* II, 7 ; *De Trinitate* XV, 12.

³. É. Gilson, *Introduction à la pensée de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 2003, p. 100-101, note (4). Gilson s'appuie sur *Les Confessions*, X, 11, Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 214 : « Ainsi, nous constatons qu'acquérir de telles connaissances, dont nous n'empruntons pas les images aux sens, mais que nous percevons en nous sans l'aide d'images, telles qu'elles sont en elles-mêmes, ce n'est pas autre chose qu'en rassembler par la pensée les éléments épars, désordonnés que refermait la mémoire [...] De la l'expression cogitare, car *cogo* et *cogito* sont entre eux comme *ago* et *agito*, *facio* et *factito*. Cependant l'intelligence a revendiqué ce mot (*cogito*) en propre ; si bien que cette opération de rassembler, de réunir dans l'esprit et non point ailleurs, c'est proprement ce qui se nomme penser (*cogitare*). »

⁴. M. Henry « Videre Videor », *Généalogie de la psychanalyse, op. cit.*, p. 17.

En ce sens, il pourrait paraître légitime de reprendre l'expression lacanienne du « stade du miroir » non pas comme une simple métaphore mais au sens strict d'une expérience fondatrice du « caractère imaginaire du moi¹ » constitué comme « “moi idéal” et “souche des identifications secondaires”² », étant donné que dans la réception de l'image spéculaire du semblable, l'enfant perçoit « une forme (*Gestalt*) dans laquelle il anticipe – d'où sa “jubilation” - une unité corporelle qui lui fait objectivement défaut » autrement dit, « il s'identifie à cette image³ ». Dans le stade du miroir selon Lacan :

Ce développement est vécu comme une dialectique temporelle qui décisivement projette en histoire la formation de l'individu : le stade du miroir est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation – et qui pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité, – et à l'armure enfin assumée d'une identité aliénante, qui va marquer de sa structure rigide tout son développement mental. Ainsi la rupture du cercle de l'*Innenwelt* à l'*Umwelt* engendre-t-elle la quadrature inépuisable des récolements du *moi*⁴.

Ce serait donc ce « drame » originaire de l'identification d'une unité de la perception subjective, que nous cherchons à circonscrire et qui concernerait le moment fondateur de la métaphysique moderne, dans l'expérience muette du tableau perspectif. Lacan lui-même, reprenant l'anachronisme panofskien, considérerait que la perspective était une sorte de « *cogito tacite*⁵ », ce qui est une formule contradictoire qui prend tout son sens si on lit le *cogito* comme un effet de ce dispositif perspectif, ce régime de visibilité nouveau qui conditionnerait les opérations du discours cartésien, ainsi que nous en faisons l'hypothèse. Dès lors, dans l'expérience spéculaire du *video* chez Brunelleschi et Alberti, c'est l'espace visible lui-même qui devient langage, texte, discours, voire même syntaxe de « l'histoire représentée » (*historia*). Autrement dit, le dispositif perspectif mis en place une première fois avec Alberti apparaît comme une rhétorique du visible, une pensée en peinture⁶, qui est aussi une « fenêtre ouverte sur l'histoire du sujet⁷ ».

¹. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Puf, 2007, 5^e éd. p. 452.

². J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », *Revue française de Psychanalyse*, 1949, XIII, 4, p. 450.

³. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., p. 452.

⁴. J. Lacan « Le stade du miroir », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 93-94.

⁵. H. Damisch, *L'origine de la perspective*, op. cit., p. 55 : « C'est donc le *cogito* qu'il faut “recommencer” obstinément : ce même *cogito* dont il semblait à Lacan que le dispositif perspectif en offrait comme l'*analogon*, la version imaginaire sinon muette. »

⁶. B. Prévoist, *Peindre sous la lumière*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 12 : « Si la peinture a valeur de pensée, c'est que ses monstrations valent désormais comme démonstrations. »

⁷. G. Wajcman, *Fenêtres. Chroniques du regard et de l'intime*, 9. La scène de l'histoire, Lagrasse, Verdier, 2004, p. 296.

Par conséquent, en quel sens peut-on dire que la démonstration brunelleschienne est comparable à la découverte cartésienne du *cogito* en ce qu'elle lui prescrit inconsciemment une nécessité nouvelle, à savoir que la forme-sujet du « je pense » *doit* accompagner la représentation, comme le point fixe *doit* se superposer au point de fuite, sans quoi, comme le dira Kant, la représentation serait « impossible » ou « rien pour moi¹ » ?

Le trucage de l'évidence

Dans la suite de son analyse Bodron détaille la structure sémiotique de cette homologie possible entre Brunelleschi et Descartes, au-delà du fait de la « démonstration » par la comparaison entre le tableau peint et l'objet réel. Cette homologie se trouverait dans le point de fuite, c'est-à-dire dans ce lieu vers lequel convergent les parallèles, où Brunelleschi a fait un « trou de lentille » afin qu'un spectateur y contemple « le vrai lui-même ». Dès lors, puisque « le point de fuite est aussi le lieu d'un point de vue à la seule condition que l'on retourne la tablette devant un miroir² », loin de se limiter à une expérience banale dans laquelle viendrait à coïncider sujet et objet, Bodron distingue dans l'expérience de Brunelleschi deux opérations qui se superposent, et qui constituent son « caractère démonstratif³ ».

Tout d'abord, il note la présence d'une forme de *conflictualité* ou d'*instabilité* du dispositif. Une tension palpable dans l'homologie entre l'acte de voir dans l'expérience brunelleschienne et celui de penser dans le *cogito* en ce que « l'acte de regarder vient à entrer en conflit avec la réalité à laquelle la peinture se superpose exactement comme l'acte de penser dans le *cogito* vient à entrer en conflit avec l'affirmation d'existence⁴ ». Ainsi, cette « instabilité » du voir renvoie à l'instabilité posée par Descartes dans le rapport entre être et penser. En effet, c'est elle qui constitue le sens métaphysique fondateur du *cogito*. Car de la même manière qu'il se pourrait que je cessasse d'être si je cessais de penser, de même si je cessais de regarder « à travers » la perspective, l'illusion objective produite par la superposition de l'image au baptistère ne « fonctionnerait » plus, une fois que la peinture est retournée vers le peintre : le « truc » apparaît et « l'évidence » démonstrative s'effondre, comme lorsque l'on perçoit un trompe-l'œil en tant que tel, c'est-à-dire lorsque son illusion ne fait plus effet.

¹. I. Kant, *Critique de la raison pure*, Analytique des concepts - Dédution transcendantale, §16. De l'unité originellement synthétique de la perception, B131-132 (AK, III, 108-109), trad. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 198-199.

². J.-F. Bodron, *ibid.*, p. 80.

³. *Ibidem*, p. 80.

⁴. *Id.*

En d'autres termes, sans la présence soutenue de l'artifice « le dispositif que mon œil perçoit cesserait de fonctionner¹ ». Le deuxième argument, est celui de la démonstration de *l'autonomie du dispositif*. Si l'œil du peintre ou du spectateur se trouve derrière la tablette, conformément au dispositif décrit par Manetti, on peut dire que « le corps du peintre se réduit à un regard - on aimerait dire : à une chose voyante », une sorte d'œil désincarné qui vivrait d'une vie substantielle propre à son statut de *res videns*. En effet, dans le dispositif brunelleschien : « la pyramide visuelle provient du point de fuite et non du corps du peintre, fût-il réduit à un œil. En d'autres termes, le mécanisme même de la construction en perspective prend la forme d'un dispositif extérieur au peintre et prouve son autonomie. Par là s'en trouve exhibée sa structure interne. Il n'y a plus alors d'illusion possible, au moins au sens subjectif du terme (mais il restera toujours la possibilité d'une illusion métaphysique)² ».

Or, chez Descartes on trouverait de façon analogue le même cheminement dans le mouvement méthodique d'abstraction et d'universalisation de la nature substantielle et autonome de la chose pensante. De fait, dans la *Méditation deuxième*, après avoir affirmé sa certitude d'être (« *ego sum, ego existo* etc. »), Descartes s'interroge sur sa nature : si je sais que je suis, qu'est-ce donc, ce que je suis ? Cela serait la preuve, selon Bodron, « d'un risque d'illusion qui se situe depuis le point de vue du *cogito*³ », illusion que la certitude d'être ne suffit à désamorcer. On retrouve ici le problème que Jean Beaufret a nommé chez Descartes, le « trucage de l'évidence »⁴ du vrai lui-même, trucage qui oblige l'auteur des *Méditations* à la fonder en réalité sur la garantie de la véracité divine, qui se révèle être le véritable point fixe, - « plus originaire en moi que moi-même » -, le point de perspective caché, situé à l'infini et incompréhensible, qui soutient l'édifice épistémologique et métaphysique de l'être comme certitude⁵.

L'enjeu réel du *cogito* s'éclaire donc à la lumière des objections de Hobbes et d'Alquié que nous avons citées et qui en révèlent l'impensé perspectif que l'on retrouve dans le schématisme spatial inventé par Brunelleschi : il s'agit avant tout pour Descartes de « rendre clair le dispositif de la pensée en l'objectivant⁶ » autrement dit, d'affirmer que « la chose qui

¹. *Id.*

². *Ibid.*, p. 81.

³. *Id.*

⁴. J. Beaufret, *Dialogues avec Heidegger*, t. 2. *Philosophie moderne*, Paris, Minuit, 1973, p. 41.

⁵. R. Descartes, AT, IX, 25 : « Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis ; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant. »

⁶. J.-F. Bodron, *ibidem*, p. 81.

existe au moment du *cogito* ne peut pas être formulée autrement que par un énoncé à la première personne : “j’existe”¹ ».

Mais ce moi qui est *res cogitans* est-il « celui qui s’énonce dans le *cogito* ou celui qui est sujet d’existence ?² » Descartes soutiendra qu’il est les deux, puisqu’il cherche une réponse la question « qu’est-ce donc que je suis ?³ » Cette double identification, entre un sujet de l’énonciation et sujet de l’existence est en réalité une pétition de principe : l’un et l’autre se soutiennent mutuellement dans un même mouvement d’auto-position. Pour clarifier la position de Descartes, Bodron propose alors de distinguer deux sens de la subjectivité, entre un sujet « à partir duquel on interroge (sujet du “je pense”) » et un sujet en direction duquel on interroge (sujet du “je suis”)⁴ » afin de montrer de quelle manière la réponse de Descartes consiste à « retourner le dispositif de telle sorte que la substance même du sujet interrogeant se trouve être la nature du sujet interrogé⁵ ».

Pourtant, ce mouvement de synthèse immédiate dans l’évidence d’un sentir originaire qui fonderait substantiellement l’absoluité de l’être de l’*ego*, n’est pas aussi immédiat qu’il le prétend : ou plutôt son évidence est celle d’un trompe l’œil dont le « trucage » ne nous serait pas encore apparu. Comme l’écrit Jean Beaufret : « pourquoi la première vérité de la métaphysique cartésienne est-elle *je suis* et non par exemple l’axiome de causalité ou 2 et 3 font 5, qui n’ont pas plus besoin que je suis de la garantie divine pour être vrais ?⁶ » En un mot : « pourquoi est-il évident que *je suis* ?⁷ » C’est « parce que ces dernières propositions ne sont pas existentielles, tandis que le thème des *Méditations* est d’un bout à l’autre : *de re existente, an ea sit. Je suis* est la première vérité *de re existente*, sans qu’il y ait besoin marquer aucune différence de niveau entre une telle évidence et les autres⁸ ».

Or, pour répondre à ce problème nous aimerions faire l’hypothèse que cette « force de persuasion »⁹ existentielle qui habite la définition de l’évidence comme « dépassement du *cogito* vers la substance¹⁰ » se retrouve déterminée par le caractère « fascinant et terrorisant du point de fuite comme “chose voyante”¹¹ », c’est-à-dire par la construction sémiotique d’un

¹. *Id.*

². *Id.*

³. R. Descartes, AT, IX, 28.

⁴. J.-F. Bodron, *ibid.*, p. 82.

⁵. *Id.*

⁶. J. Beaufret, *Dialogues avec Heidegger*, t. 2, *op. cit.*, p. 41.

⁷. *Id.*

⁸. *Id.*

⁹. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l’homme*, *op. cit.*, p. 190.

¹⁰. *Ibidem*, p. 197.

¹¹. J.-F. Bodron, *id.*

régime de visibilité nouveau, le dispositif de la perspective, dont l'évidence existentielle du *cogito* apparaît comme un *effet* spéculatif et métaphysique.

Ainsi, de même que Descartes questionne le sens de son être et le dévoile comme « je pense », Brunelleschi : « Questionnant même la nature de ce qu'il construit comme centre de l'organisation spatiale (le point de fuite), ne peut faire mieux, en retournant la tablette, que d'attribuer au point de fuite la position même du "je vois"⁴ ». En d'autres termes, par l'effet du dispositif de la perspective, l'œil du peintre, ou du spectateur, s'éprouve soi-même dans l'expérience de sa propre vision et s'autonomise comme puissance objective de voir. Ce schème spatial serait en effet au fondement de l'expérience nouvelle d'un *video* dont la formule pourrait être : « *je vois une chose voyante* » (*ego video rem videntem*) schématiquement analogue au « *je suis une chose qui pense* » (*ego sum res cogitans*) censé assurer de l'existence objective d'une substance ontologiquement distincte de l'étendue. Dès lors, de même que l'intersection visuelle du cône et du plan démontre la validité objective de la vision perspective, Descartes démontre la nature substantielle de la pensée et peut s'assurer de l'être du fondement comme *res cogitans*. L'évidence métaphysique du *cogito* reposerait finalement sur une é-vidence plus « originaire » encore que son énonciation, évidence qui serait construite sémiotiquement par le dispositif matériel et autonome d'un *video* dont Brunelleschi aurait été l'inventeur mythique. Mais refusant une interprétation trop affirmative, Bodron conclut son analyse de l'autonomie du *video* perspectif sur l'idée qu'on peut seulement constater une « communauté de forme » et non d'une explication de type herméneutique qui voudrait que « l'un des domaines soit la vérité de l'autre » dans la mesure où son projet consistait seulement à proposer que l'on rapporte le texte de Descartes et l'expérience de Brunelleschi à une « forme plus générale de la schématisation » qui dépasse le cadre du dispositif perspectif.

Par conséquent, sur le fondement de cette hypothèse de lecture de Descartes, nous allons voir de quelle façon une refonte de l'interprétation de la perspective dans les termes d'un schématisme comme forme symbolique chez Panofsky, en introduisant la philosophie critique dans l'analyse du dispositif, peut étendre considérablement la portée de cette approche sémiotique qui postulait prudemment une « communauté de forme » entre le *cogito* cartésien et le *video* brunelleschien ou albertien.

⁴. *Id.*

2. La forme symbolique

2. 1. L'idéalisme iconologique

Le concept de forme symbolique : de Cassirer à Panofsky

Très riche en termes de documentation et d'analyses détaillées, nous ne pouvons décrire que très brièvement le contenu philosophique de l'interprétation panofskienne de la perspective comme « forme symbolique. » Panofsky s'appuie sur cette notion théorisée par Ernst Cassirer pour montrer que la rationalisation de la représentation par l'introduction du dispositif de la *perspectiva artificialis* à la Renaissance, anticipe d'une certaine façon les conceptions modernes, chez Descartes et Kant de l'espace infini et de l'activité transcendante de la subjectivité :

Si la perspective n'est pas un facteur de la valeur artistique (*Wertmoment*) du moins est-elle un facteur de style (*Stilmoment*). Mieux encore, on peut la désigner – pour étendre à l'histoire de l'art l'heureuse et forte terminologie d'Ernst Cassirer, – comme une de ces « formes symboliques » grâce auxquelles « un contenu signifiant d'ordre intelligible s'attache à un signe concret d'ordre sensible pour s'identifier profondément à lui » ; c'est en ce sens qu'une question va prendre, pour les diverses régions de l'art et ses différentes époques, une signification essentielle, la question de savoir, non seulement si les uns et les autres ont une perspective, mais encore quelle perspective elles ont (*welche Perspektive sie haben*)¹.

Panofsky cite en ce sens une définition de l'espace chez Giordano Bruno comme « quantité physique constante et continue à trois dimensions² », en mettant en rapport l'invention de la perspective et l'affirmation de l'infini en acte qui émerge chez Nicolas de Cues et que Cassirer lui a fait connaître³. Plus loin il va jusqu'à affirmer que la rationalisation de cette « impression subjective » par la maîtrise du dispositif a non seulement pu servir de « fondement » à l'affirmation moderne d'un monde infini en acte mais aussi qu'elle a anticipé clairement le rôle central du travail de la subjectivité dans la constitution de l'objectivité transcendante. Si le sens de la perspective antique était d'être l'analogue d'un dispositif rhétorique sceptique, la perspective moderne serait l'anticipation iconologique du criticisme kantien comme « objectivation du subjectif » : « Alors que la fonction de la perspective de la

¹. E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, *op. cit.*, p. 78-79, cité avec l'original par M. Hagelstein, *Origine et survivance des symboles*, Warburg, Cassirer, Panofsky, Hidelstein, Olms, 2014, p. 201.

². E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, *op. cit.*, p. 159.

³. E. Panofsky, *ibid.*, p. 158 : « Le passage de la conception cosmologique du Moyen-Âge à la cosmologie des temps modernes se marque comme M. le professeur Cassirer eut l'extrême bonté de nous l'indiquer avec une particulière netteté, chez Nicolas de Cues. En effet, pour ce dernier, le monde n'est certes pas encore à proprement parler "infini" (*infinitus*), mais bien "illimité" (*indefinitus*) ; il relativise ainsi le centre spatial du monde (son centre spirituel étant toujours en Dieu) dans la mesure où il explique que tout point de l'espace, quel qu'il soit, "peut être considéré" comme le centre de l'univers – tout comme la construction perspective peut déterminer en toute liberté le "point de vue" qui va chaque fois "centrer" le monde représenté dans le tableau. »

Renaissance pourrait se comparer à celle du criticisme, on pourrait mettre en parallèle la fonction de la perspective romano-hellénistique et celle du scepticisme. En fait, on avait réussi à opérer la transposition de l'espace psychophysiologique en espace mathématique, en d'autres termes, l'objectivation du subjectif¹. Dès lors, l'idéalisme critique constitutif de la thèse de Panofsky sur le sens de la perspective, reprend la valeur transcendante du symbolique théorisée par la philosophie de Cassirer. Cassirer définit en effet la forme symbolique comme « toute énergie de l'esprit par laquelle une signification spirituelle est attachée à un signe sensible concret et intimement appropriée à ce signe. En ce sens, le langage, le monde mythico-religieux et l'art se présentent à nous comme autant de formes symboliques particulières² ». L'ambition et le sens de la création de ce concept chez Cassirer est ainsi de « comprendre le monde », c'est-à-dire « non plus seulement de déterminer les conditions de sa connaissance »³ mais de comprendre les formes qui sont à l'œuvre dans le travail symbolique de l'esprit et de la culture, dont la synthèse donne au monde une certaine forme particulière. Le sens du symbolique est de penser la valeur toujours relative de cette forme du monde, dans sa particularité et sa contingence si on la rapporte à son fait, mais aussi toujours nécessaire, si on la rapporte à son droit, qui réside non dans l'*a priori* d'une innéité universelle, mais dans celui d'une unité spirituelle de l'esprit humain comme *visée de l'universel*, unité régulatrice à laquelle on doit rapporter toutes la diversité et la différence des réalisations culturelles (langage, mythe, connaissance etc.).

Mais cette unité de l'esprit humain n'est pas substantielle, elle n'est pas une âme ou un « point de vue de nulle part ». On doit la penser comme une *fonction* que le philosophe postule partout à l'œuvre, dans la réalisation historique et culturelle des diverses formes symboliques.

¹. E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, Préface de Marisa Dalai Emiliani, Paris, Minuit, 1975. p. 159 : « Or, toute mystique qu'elle puisse encore paraître dans ses termes, cette vision de l'espace [chez Bruno] est pourtant déjà celle que le cartésianisme devait plus tard rationaliser et la doctrine kantienne formaliser. Il peut paraître assez étrange aujourd'hui qu'un génie comme Léonard de Vinci ait qualifié la perspective de « gouvernail et de guide de la peinture » et que Paolo Ucello, ce peintre à l'imagination si riche ait opposé à sa femme lui conseillant d'aller enfin se coucher la réponse stéréotypée : « O combien douce est la perspective » [...] Seulement, il faut nous efforcer de nous représenter ce qu'une telle conquête signifie à l'époque. Outre qu'elle a permis à l'art de s'élever au rang de la « science » (et pour la Renaissance, il s'agissait bien de s'élever), elle pousse si loin la rationalisation de l'impression visuelle du sujet que c'est précisément cette impression subjective qui peut servir désormais de fondement à la construction d'un monde de l'expérience solidement fondé et néanmoins infini au sens tout à fait moderne du terme. Alors que la fonction de la perspective de la Renaissance pourrait se comparer à celle du criticisme, on pourrait mettre en parallèle la fonction de la perspective romano-hellénistique et celle du scepticisme. En fait, on avait réussi à opérer la transposition de l'espace psychophysiologique en espace mathématique, en d'autres termes, l'objectivation du subjectif. »

². E. Cassirer, « Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften », *Vorträge der Bibliothek Warburg, 1921-1922*, cité par P. Quillet, *Ernst Cassirer*, Paris, Ellipses, 2001, p. 13.

³. P. Osmo, « Vie et culture dans la pensée d'Ernst Cassirer », in J. Seidengart (dir.), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York*, Paris, Cerf, 1990, p. 177.

L'anthropologie cassirérienne s'identifierait à un « humanisme ouvert, un universalisme reconnaissant à une pluralité de principes un rang d'égale importance¹ ». En effet le sujet selon lui « n'est déjà plus l'*ego* transcendantal kantien, car il est historique ; il est encore moins l'esprit absolu de Hegel, car il ne se résume par à un principe logique unique² ».

C'est pour cette raison que l'« humanisme interminable » ou l'« universalisme pluriel³ » de la philosophie cassirérienne l'a conduit à se rapprocher du structuralisme naissant⁴ et que, plus tard, Lévi-Strauss mais aussi Foucault, ont pu voir dans son « histoire des idées » une sorte de « précurseur » de l'anthropologie structurale ou de l'archéologie, ou du moins une « histoire restée muette⁵ » dont il fallait se démarquer des postulats kantien et humanistes. Or, c'est précisément cette ambition d'un « universalisme ouvert qui ne prétend pas avoir fait le tour par avance, ou *a priori*, des formes du monde à venir et qui se constitue de manière dynamique au fur et à mesure de la prise en compte de nouvelles données historiques »⁶ qui fonde la valeur authentiquement kantienne de son projet. Car l'universalité recherchée n'est pas un « dogmatisme » *a priori* dont la validité serait assurée dès le commencement mais plutôt une « tâche » de la pensée « qui renvoie son achèvement à l'infini⁷ », une tâche « démesurée, au-delà en tout cas des forces qui pourrait mobiliser un seul individu⁸ ».

La conséquence, qui approfondit la leçon kantienne dans le cadre de l'étude des formes symboliques et de la culture, est d'une certaine façon néoleibnizienne : si nous devons renoncer à l'idée d'accéder à l'infini ou à l'absolu de façon directe et positive, c'est pour tenter d'en recomposer la pluralité *perspective* dans une visée universelle, constructive et synthétique, par l'organisation philosophique de séries « d'invariants⁹ » que l'étude des formes symboliques peut permettre de faire émerger.

¹. M. van Vliet, *La forme selon Ernst Cassirer. De la morphologie au structuralisme*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 331.

². M. van Vliet, *ibid.*, p. 330.

³. M. van Vliet, *ibid.*, chap. VII. Universalisme pluriel et « humanisme interminable », *ibid.*, p. 289 et suiv.

⁴. Sur les contacts de Cassirer, bien avant Lévi-Strauss, avec les œuvres et les personnes de Roman Jakobson et de Nicolas Troubetzkoï, voir : M. van Vliet, *ibid.*, « Cassirer et le structuralisme », p. 308 et suiv.

⁵. Voir la recension de *La philosophie des Lumières* de Cassirer par M. Foucault dans « Une histoire restée muette », in *Dits et Écrits I (1954-1975)*, op. cit., texte 40.

⁶. M. van Vliet, *ibid.*, p. 336-337.

⁷. *Ibid.*

⁸. *Idem.*

⁹. *Ibid.*, p. 337 : « Puisque l'infini (ou toute forme d'absolu) nous est inaccessible et que finalement, il reste pour nous une idée régulatrice, il nous reste à parcourir en tout sens le fini, à construire à partir de « cas saillants » des séries, des groupes, des ensembles, à orienter ces groupes suivant des points de convergence ou de divergence, à mettre en relation les particularités sans effacer justement ce qui fait leur particularité et à organiser le petit nombre d'invariants trouvés, sous une forme diversement polarisée en donnant à voir, au loin, une anthropologie qui ne renonce pas à sa prétention légitime à l'universel. »

En ce sens, si la perspective selon Panofsky est transcendantale cela signifie que son invention aurait « informé », par un travail schématique et ordonnateur de la perception, les intuitions sensibles et culturelles de la perception, dans le sens d'une reconnaissance toujours plus grande de la part d'idéalité transcendantale dans la formation de l'objectivité. En d'autres termes, cela revient à dire que le dispositif perspectif aurait participé, depuis son terrain artistique, à la rationalisation et à la formalisation de la subjectivité, tout au long du devenir de la pensée moderne, de Nicolas de Cues ou Descartes, et jusqu'à Kant.

Conformément à son étymon grec, parler de « symbole¹ » pour caractériser le travail de la perspective, permettrait alors de comprendre son œuvre de « réunion » ou de synthèse, à la fois idéale et sensible, d'un double mouvement d'intériorisation des données brutes de la vision empirique et d'extériorisation de la puissance constituante de l'esprit, dont elle serait la « mise en scène² » matérielle et sémiotique. Mais au sens historique qui nous intéresse, cela signifierait que l'introduction ou l'invention du dispositif dans la culture visuelle occidentale à partir de la Renaissance, aurait rendu possible son intégration philosophique dans la grammaire moderne de la représentation, c'est-à-dire dans la « culture visuelle » ou le « régime scopique » de la modernité. Georges Didi-Huberman a analysé en détail les raisons de cette projection panofskienne de Kant à la Renaissance : face à l'iconologie nietzschéenne de Warburg marquée par l'« impureté du temps³ », la « survivance » (*Nachleben*) et « l'image-pathos⁴ », le discours panofskien réécrit sa « *Kunstgeschichte* comme une *histoire d'exorcismes*, de garde-fous et de mises à distance raisonnables⁵ » les récits « humanistes », auxquels renvoient les « mots magiques⁶ » (humanisme, iconologie, forme symbolique et schématisation) du « ton kantien » de Panofsky⁷.

¹. « Symbole » provient de *sum-bállō*, « jeter ensemble, mettre ensemble, réunir. » Le *súmbolon* était un objet coupé en deux, servant de signe de reconnaissance entre deux personnes, une fois réuni.

². A. Stanguennec, « Néokantisme et hégélianisme chez Ernst Cassirer » in J. Seidengart (dir.), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York, op. cit.*, p. 79 : « Ce en quoi le concept de fonction symbolique est néokantien et non seulement kantien, c'est bien ce que, toutes les fonctions synthétiques *a priori* de l'esprit opèrent par et dans des symboles, c'est-à-dire des formes sensibles (signes, images) « mettant en scène » le contenu spirituel en tant que sens représenté. De même que le néokantisme consistait, en un premier moment, à élargir le concept de fonction *a priori* à l'ensemble des opérations présentes dans les œuvres de la culture, complémentirement, cet élargissement va de pair avec l'introduction du symbole par lequel d'un côté l'esprit intériorise, en lui donnant sens, la réalité empirique et d'un autre côté s'extériorise par lui-même, dans la matérialité de ce symbole. »

³. G. Didi-Huberman, *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Minuit, 2002, p. 96.

⁴. « L'exorcisme du *Nachleben* : Gombrich et Panofsky », *ibid.*, p. 90 et suiv.

⁵. G. Didi-Huberman, « L'exorciste », in G. Didi-Huberman, M. Ghelardi, R. Recht, M. Warnke, D. Wuttke, *Relire Panofsky*, Paris, Beaux-arts de Paris-Musée du Louvre, 2008.

⁶. G. Didi-Huberman, *Devant l'image. Question posée aux fins d'une histoire de l'art*, « 3. L'histoire de l'art dans les limites de sa simple raison », Paris, Minuit, 1991, p. 105 et suiv.

Dès lors, contre les archétypes antithétiques de Wölfflin (« l'œil » et « l'état d'esprit »¹) la profession de foi kantienne de Panofsky est claire et éloquente : le rapport de l'œil au monde est en réalité un rapport de l'âme au monde de l'œil² ». Mais il ne faut pas superposer le kantisme des conceptions de Panofsky et celui de Cassirer. Celui-là déplace considérablement la signification de la notion de celui-ci puisqu'il va délaissier son analyse « transcendantalo-scientifique³ » de « *l'esprit* comme activité productrice⁴ », analyse qu'il prend davantage comme un postulat opératoire, pour la mettre au service de son étude iconologique de la *signification* de ses produits historiques dans le domaine exclusif de l'art, mouvement qui est conforme à l'esprit du philosophe de Marbourg⁵, même s'il en trahit la lettre en distinguant des « formes logiques » (scientifiques) des « formes symboliques⁶ » qu'il réserve au domaine esthétique.

7. G. Didi-Huberman, *Devant l'image*, op. cit., p. 138 : « Non seulement avec Vasari le métier "libéralisé" de l'art s'était découvert une autorité comparable à celle de la connaissance conceptuelle (ce qu'à sa façon Alberti avait déjà revendiqué), mais encore le moment était réellement venu de célébrer les noces entre l'entendement qui connaît et l'intuition qui produit les objets de l'art. Que le *disegno* pût procéder de l'intellect, cela signifiait en droit que l'art et la science pouvaient être congruents. Cela signifiait, de plus, qu'une science de l'art était possible, qui s'appellerait Histoire de l'Art. Toutes choses nées à la Renaissance, et propres à se décliner pour toujours sous le vocable d'*humanisme*. Bref, *Vasari fut déjà kantien* puisqu'il travaillait, selon Panofsky, d'une façon que Kant eût nommé "objective" ou "désintéressée", travaillant par la même occasion d'une façon intemporellement et "strictement conforme à l'histoire de l'art" la plus exigeante. Mais le rapprochement ne s'arrête pas là : Panofsky va donner le contre-sujet de cette structure, en nous suggérant que *Kant lui-même fut encore humaniste*. » L'auteur reprend une anecdote citée par Panofsky sur la profondeur du « sens de l'humanité » (*Gefühl für Humanität*) exprimé en ces propres termes par Kant dans sa vieillesse : E. Panofsky, « L'histoire de l'art est une discipline humaniste », *L'œuvre d'art et ses significations. Essai sur les « arts visuels »*, Paris, Gallimard, 1969, p. 43.

1. G. Didi-Huberman, *Devant l'image*, op. cit., p. 119.

2. E. Panofsky, « Le problème du style dans les arts plastiques » (1915) in *La perspective comme forme symbolique*, op. cit., p. 185 : « Il ne peut y avoir qu'une seule réponse : seule l'âme est coupable. Du coup, cette antithèse, si convaincante au premier abord- ici état d'esprit, là optique, ici sentiment, là œil -, cesse d'en être une. Il est certain que les perceptions visuelles ne peuvent acquérir de forme linéaire ou picturale que grâce à une intervention active de l'esprit. En conséquence, il est certain que l'"attitude optique" est, rigoureusement parlant, une attitude intellectuelle en face de l'optique et que le "rapport de l'œil au monde" est en réalité un rapport de l'âme au monde de l'œil. »

3. A. Rieber, *Art, histoire et signification. Un essai d'épistémologie d'histoire de l'art autour de l'iconologie d'E. Panofsky*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 76.

4. P. Osmo, « Vie et culture dans la pensée d'Ernst Cassirer », in J. Seidengart (dir.), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York*, op. cit., p. 177.

5. On peut lire l'approbation de la méthode de Panofsky (dans *Idea*) par Cassirer lui-même dans l'article « Eidos et Eidolon », note p. 52, cité par A. Rieber, *Art, histoire et signification*, *ibid.*, p. 78, note 3 : « Pour ce développement, qui ne peut être poursuivi plus loin ici, je renvoie à l'excellent travail d'Erwin Panofsky, qui, se rattachant aux problèmes ici traités, accompagne l'influence persistante des pensées platoniciennes fondamentales dans l'esthétique et la théorie de l'art des temps modernes. »

6. A. Rieber, *Art, histoire et signification*, *ibid.*, p. 77-78 : « Panofsky accomplit donc un double déplacement par rapport à Cassirer. D'abord, il réserve l'usage du concept de forme symbolique au domaine de l'art. Alors qu'il traite de la conception de l'espace propre à une époque, il déclare en effet que les artistes, les philosophes et les scientifiques partagent « une sensation spécifique de la métamorphose de l'espace perceptif, sensation qui dans un cas, apparaît sous des formes symboliques, dans l'autre, sous une forme logiques. » Il suggère par là une distinction entre les formes symboliques (artistiques) et les formes logiques (scientifiques). Ensuite, Panofsky se consacre de façon prioritaire à l'étude de la signification des œuvres d'art. »

En effet, le sens de la philosophie des formes symboliques était d'établir une « critique de la culture » en un sens plus général que l'iconologie panofskienne, dans laquelle des ensembles *a priori*, à la fois transcendants et historiques (le langage, l'art, la connaissance, les mythes), prendraient en quelque sorte la place de l'*a priori* catégoriel et inné de la « critique de la raison ». Le primat de la fonction sur l'objet implique alors de poser en d'autres termes la question du fondement : « La question décisive est en effet toujours la même : d'une formation donnée et de la fonction correspondante, laquelle essayons-nous de comprendre à partir de l'autre, laquelle considérons-nous comme fondée sur l'autre ?¹ »

Dès lors, faire avec Panofsky du dispositif de la perspective une « objectivation du subjectif », c'est-à-dire une forme symbolique au sens de Cassirer, pourrait avoir pour conséquence que ce dispositif reçoive une valeur schématisante en lui-même et en quelque sorte se retourne contre l'interprétation de Panofsky lui-même : est-ce l'idéalité de la fonction transcendantale, comme forme symbolique, qui rend raison du sens historique et sémiotique de la perspective, ou bien ne serait-ce pas plutôt l'histoire matérielle du dispositif perspectif, qui rendrait raison de l'invention du postulat de l'idéalité transcendantale comme unité *a priori* de la représentation ?

Les limites du récit panofskien : entre le transcendantal et l'histoire

L'usage de la notion de « forme symbolique » comme *a priori* historique a rendu possible une des premières définitions conceptuelles des origines de la perspective artificielle. Mais du caractère relativement « indéterminé » de son usage du concept cassirérien, naît immédiatement une difficulté quant à sa signification réelle, tension qui appartient d'ailleurs à la notion de « forme symbolique » elle-même qui décrit autant la forme de l'activité intelligible de la pensée que le produit qui se matérialise dans les signes et la fait penser en retour².

¹. E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques. 1. Le langage*, « Avant-propos », Paris, Minuit, 1972, p. 20 : « Car le principe fondamental de la pensée critique, celui du “primat” de la fonction sur l'objet, revêt dans chaque domaine spéciale une figure nouvelle et exige à chaque fois d'être fondé de manière indépendante. À côté de la pure fonction de connaissance, il s'agit d'appréhender les fonctions de la pensée linguistique, de la pensée mythico-religieuse, de l'intuition artistique, de telle façon qu'il apparaisse clairement comment à l'intérieur de chacune d'elles une certaine organisation – organisation non pas tant du monde que dirigée vers le monde – se réalise comme système objectif de sens ou comme ensemble objectif de l'intuition. La critique de la raison devient alors une critique de la culture qui cherche à comprendre et à montrer comment tout contenu culturel, pour autant qu'il n'est pas isolé mais repose sur un principe formel général, suppose un acte originaire de l'esprit. C'est ici seulement que la thèse fondamentale de l'idéalisme apparaît pleinement confirmée. »

². H. Damisch, *L'origine de la perspective*, *op. cit.*, p. 36-37 : « Symbolique, la forme dite “perspective” mais symbolique de quoi ? La question peut paraître naïve, ou mal posée, et elle l'est en effet. Elle n'en manifeste pas moins, en termes clairs, l'inflexion, voire la dégénérescence qu'a connue dans le texte de Panofsky [...] une

Comme nous l'avons vu, la thèse panofskienne s'insère dans une forme de récit humaniste à propos des origines de la perspective dont le caractère anachronique a été dénoncé depuis longtemps¹. En effet, si elle ont perdu de leur acuité historique, il faut toutefois comprendre la dimension novatrice des thèses proposées par « l'universalisme pluriel » de Panofsky face à ce qu'on pourrait appeler un « mythe du progrès artistique² ». Ce « mythe » est en effet défendu notamment par Gombrich ou Danto, qui s'inscrivent à la suite des thèses naturalistes comme celles de Pirenne³, tout en s'appuyant sur la psychologie de la forme⁴, afin de s'opposer à la thèse de Panofsky que leur promoteur associe à un « conventionnalisme ».

Contre le relativisme critique de Panofsky, ils soutiennent l'universalité scientifique du dispositif de la perspective, dont l'émergence serait la preuve de la « maturité » de l'art de l'Occident moderne. En effet, par l'invention de ce dispositif, celui-ci aurait permis aux artistes de saisir le « vrai » en peinture, en s'émancipant du « symbolisme » de la cellule gothique et de la lourdeur hiératique des icônes byzantines.

Par exemple, Gombrich, dans *L'Art et l'illusion*, alors qu'il analyse l'importance du caractère culturellement construit de la vision et le rôle de la participation du spectateur dans

notion qui excluait, au moins dans un premier temps, toute détermination circonstancielle, fût-elle, précisément, une détermination « d' époque. » L'honnêteté oblige à dire que toute la partie du texte de Panofsky consacrée à la genèse de la construction perspective à point de fuite unitaire constitue un modèle d'analyse jusqu'ici inégalé, et dont le retentissement dans l'ordre critique et analytique n'a pas été bien mesuré. On y voit en effet [...] comment l'art a pu être, à sa façon, le lieu et l'instrument d'un travail de pensée qui tendait à remettre en cause la vieille opposition aristotélicienne entre l'imagination et la pensée conceptuelle – la pensée dont la perspective est le produit, mais qu'elle fournit en retour de modèles, sinon d'outils dont la puissance est avérée dans l'ordre conceptuel autant que représentatif. »

¹. Difficulté de l'anachronisme que Lucien Vinciguerra résume ainsi dans son *Archéologie de la perspective*, *op. cit.*, p. 9 : « Dans son grand livre sur la perspective, Panofsky voyait dans la perspective la structure induisant en partie le partage, dans le savoir moderne, entre le sujet et l'espace, tel que la philosophie et la science l'instaureront à l'Âge classique. Dans l'invention de la *perspectiva artificialis*, il y aurait dès lors bien plus qu'un procédé pratique pour la représentation picturale : la double invention à la fois d'un espace homogène unifié, en lequel les lignes des corps et des lieux où ils se tiennent, des figures et des intervalles vides qui les séparent, relèvent toutes de la même raison et de la même construction ; et d'un point de vue par lequel l'œil voyant inscrit dans cet espace des inflexions et des déterminations qui lui appartiennent en propre. L'unité rationnelle des représentations architecturales du *Quattrocento* en Italie, la découverte par les peintres flamands et hollandais de la liberté avec laquelle le point de fuite oriente et ordonne l'image, définissent en quelque sorte les deux pôles de ce partage, à la fois de l'objectif et du subjectif. De lui découleraient en partie à la fois le sujet de l'Âge classique et l'espace de sa physique. »

². O. Hazan, *Le mythe du progrès artistique*, Presses de l'Université de Montréal, 1999.

³. M. H. Pirenne, « The Scientific Basis of Leonardo da Vinci's Theory of Perspective », *The british journal for the philosophy of science*, Vol. III, 10, août 1952, p. 169-185. en ligne: <https://www.jstor.org/stable/685555>.

⁴. É. Valette, *La perspective à l'ordre du jour*, *op. cit.*, p. 85, note 167 : les constances désignent en *Gestaltpsychologie* la tendance des observateurs à « minimiser les diminutions perspectives en fonction de [leur] connaissance des figures observées. » Ce que Gombrich prend comme base pour un argument en faveur de la naturalité de l'ordre perspectif, défendant que « les images photographiques ou peintes en perspective reproduisent les phénomènes de constance dans notre perception des choses. » Preuve de leur objectivité. Voir : E. Gombrich, « Voir la nature, voir les peintures », *Les cahiers du M. N. A. M.*, art de voir, art de décrire, II, n° 24, été 1988, p. 22.

l'interprétation d'une œuvre affirme que « le fait que la perspective constitue une méthode valable pour la composition des images qui se proposent de créer l'illusion du réel¹ » ne suffit pas à la réduire à une simple « convention »². De même, Danto soutient que l'apprentissage de la vision perspective en peinture se fait sans effort et que sa compréhension aisée est une preuve de sa validité non seulement optique mais pour ainsi dire épistémologique, assurant donc de son « innéité³ ».

Ces positions apparaissent comme des réactions à l'hégémonie théorique de la thèse d'Erwin Panofsky dont nous allons tenter de reprendre l'héritage tout en le délestant de son poids idéaliste. En effet, le double déplacement de Panofsky est ambigu : s'agit-il de dire que la perspective est une objectivation progressive des impressions subjectives, anticipant le travail de la raison et de la science moderne ? On insisterait alors d'une part sur la valeur formelle et *a priori* du dispositif, renvoyant à des structures transcendantales nécessaires et universelles : la perspective serait une *forme* symbolique. Mais s'agit-il de montrer l'ancrage culturel et temporel de l'invention du dispositif et de ses différentes techniques ? On insisterait d'autre part sur sa valeur contingente et relative : la perspective serait alors une *forme symbolique* :

La forme symbolique est introduite en philosophie par Cassirer comme une reprise du transcendantal kantien : chaque forme surgit dans le contexte d'une expérience historique particulière mais n'en dérive pas ; elle en rend possible l'expression au contraire. Aussi reste-t-il toujours, après Panofsky, à définir le statut de vérité de la "vision perspective", ce lien qui donne au "symbole" perspectif sa motivation particulière, la rattachant au signifié "nature" de manière non arbitraire. Autrement dit, une interprétation philosophique de l'illusionnisme perspectif reste à faire⁴.

En effet, la conception panofskienne de la perspective comme « forme symbolique » oscille constamment une tendance à considérer, en accord avec le « mythe du progrès

¹. E. Gombrich, *L'art et l'illusion. Psychologie de la représentation picturale*, Gallimard, Paris, 1971, p. 312, cité par Éric Valette dans *La perspective à l'ordre du jour*, op. cit., p. 85.

². E. Gombrich, *L'écologie des images*, Paris, Flammarion, 1983, p. 92 : « Une image peinte selon les lois de la perspective suscitera généralement une reconnaissance immédiate et facile. À tel point que cette image rendra véritablement l'impression de la réalité, constances y compris ce qui est capital. » Voir l'analyse critique d'Éric Valette, *La perspective à l'ordre du jour*, op. cit. p. 85 et suiv.

³. A. Danto, *L'assujettissement philosophique, de l'art*, Seuil, Paris, 1993, p. 121 : « Certains philosophes ont affirmé avec insistance que la perspective est entièrement une question de conventions et qu'elle doit être spécialement apprise, comme tout ce qui est symbolique – en opposition peut-être à la perception de représentations dont les contours sont congruents avec les limites des objets, car pour lequel tout un ensemble de témoignages suggèrent que la reconnaissance est spontanée et peut-être innée. C'est un fait qu'on a mis longtemps à découvrir la perspective, conçue comme un ensemble de techniques de la représentation, mais si les artistes devaient apprendre à montrer les choses en perspective, personne n'avait besoin d'apprendre à voir les choses ainsi. » Voir l'analyse critique des positions de Danto par É. Valette, *La perspective à l'ordre du jour*, op. cit., p. 87 et suiv.

⁴. P. Hamou, *La vision perspective (1435-1740)*, op. cit., p. 16.

artistique », que la perspective n'est pas un produit arbitraire de l'histoire de la culture mais une rationalisation et une formalisation pré-scientifique des impressions visuelles. D'autre part, son attachement à l'idéalisme et à l'humanisme néokantien le pousse à adhérer à une conception qui tend à montrer l'ancrage pluraliste des différentes techniques de perspectives selon les époques et les cultures : chaque « époque » aurait donc « sa » perspective, sa propre signification idéale et iconologique du dispositif. La thèse panofskienne hérite en ce sens de la tension qui habite la notion cassirérienne de « forme symbolique » entre l'apriorité de la forme et l'historicité du symbolique. Il faut donc tenter, par-delà les ambiguïtés du récit panofskien, de définir le sens philosophique possible de « l'illusionnisme perspectif ». C'est pourquoi notre problème pourrait être formulé de la façon suivante : de quelle façon la conception panofskienne de la perspective, en utilisant de manière indéterminée le concept de « forme symbolique » s'est insérée dans le récit humaniste du mythe occidental de la perspective, tout en laissant la voie ouverte à sa relativisation du fait de son caractère contingent ?

La contradiction théorique que l'indétermination du concept panofskien de « forme symbolique » laisserait émerger serait donc la suivante : la perspective artificielle n'est-elle au fond qu'une « vision du monde », passive, historique et contingente, ou bien relève-t-elle d'une représentation de l'« activité » transcendante de l'esprit, d'une puissance symbolique de construction et de composition qui impose à la nature sa nécessité ? En quel sens peut-on douter du récit panofskien de la conquête renaissante de l'espace perspectif, en ce qu'il contient de postulats hégéliano-kantiens, tant au niveau de l'analyse structurale de l'ordre perspectif lui-même - la relation sujet-objet posée comme une nécessité universelle de l'appréhension de la visibilité - et d'autre part au niveau du sens historique que Panofsky accorde à la perspective (un progrès dans l'objectivation du perçu), selon un schéma téléologique qui n'est pas sans rappeler les grandes fresques de l'esthétique hégélienne ?

Contre cette interprétation idéaliste et téléologique, en quoi pourrait-on dire que le sens du dispositif perspectif à la Renaissance était davantage d'être la *mise en scène* d'un récit humaniste de la *finitude*, que d'être l'anticipation esthétique d'une réalité spatiale et subjective universelle que les concepts de la science et de la philosophie moderne formaliseront plus tard ? Mieux, de quelle façon une inversion du récit panofskien de la perspective permettrait-elle d'interpréter la découverte kantienne de la subjectivité comme un *effet* de l'histoire du dispositif de la perspective et non pas comme son origine ?

2. 2. L'anti-Narcisse

L'optique de Blaise de Parme : entre al-Haytham et Alberti

Le mythe d'une « invention » de l'espace pictural perspectif à la Renaissance, mis en scène par Brunelleschi et après lui dans les récits de Manetti, a clairement tendu à masquer la généalogie médiévale du perspectivisme des Modernes. Les Perspectivistes (*perspectivi*) de l'école oxonienne étaient essentiellement des théoriciens de la *perspectiva communis* ou *naturalis*, autrement dit de l'optique, de la lumière et de la vision¹. De façon très générale, l'« ontologie² » des théoriciens perspectivistes, de Robert Grosseteste à Peckham et Vitellion en passant par Roger Bacon, est une synthèse éclectique et complexe du réalisme aristotélicien et de l'optique d'al-Haytham, l'inventeur du dispositif de la chambre noire, dispositif essentiel pour comprendre l'histoire de l'optique, dans l'Antiquité (Euclide, Ptolémée), avec une première rupture épistémologique au moyen-âge (al-Haytham et les Perspectivistes oxoniens) et enfin à l'époque moderne (Kepler, Newton)³.

S'il est impossible de donner ici tous les détails, retenons que l'innovation qui a conduit à cette première rupture épistémologique chez al-Haytham provient de sa conception de la perspective comme « science de l'apparence optique en tant qu'aspect⁴ ». Contre le réalisme sensible aristotélicien de la vision qui considère que la sensation visuelle naît « d'un mouvement excité par le corps sensible dans le milieu intermédiaire, qui se propage successivement jusqu'à l'œil⁵ », al-Haytham propose dans son *Optique* de considérer la vision binoculaire de façon mécanique et géométrique : il s'agit désormais de placer l'étude physiologique et géométrique de la structure et du fonctionnement de l'œil et de son rapport avec la lumière au cœur de la théorie optique. Le but est d'expliquer de quelle manière les rayons lumineux produisent des images des choses. Pour al-Haytham, « les rayons ne sont pas émis par l'œil mais par les choses du fait qu'elles “frappent l'œil” » car « celui-ci est l'organe de la vertu visuelle⁶ ».

¹. G. Federici Vescovini, « De la métaphysique de la lumière à la physique de la lumière dans la perspective des XIII^e et XIV^e siècles », *Revue d'histoire des sciences*, Armand Colin, 2007/1 Tome 60, p. 101-118.

². É. Mehl, *Descartes et la fabrique du monde. Le problème cosmologique de Copernic à Descartes*, §. 19 l'ontologie des perspectivistes, Paris, Puf, 2008, p. 232-248.

³. Ce traité, traduit d'ailleurs par *De Aspectibus ou Perspectiva* (1270-1278) par Vitellion, est réédité par Risner en 1572 dans l'*Opticae Thesaurus Alhazen Arabi*. Son étude par Kepler en 1604 donnera naissance à l'optique moderne, voir : J. Kepler *Les fondements de l'optique moderne : Paralipomenes à Vitellion (1604)*, trad. & notes par C. Chevalley, Paris, Vrin, 1980.

⁴. G. Federici Vescovini, « Introduction », in Blaise de Parme, *Questiones super perspectiva communi*, Paris Vrin, 2009, p. 21.

⁵. G. Federici Vescovini, « Introduction », in Blaise de Parme, *Questiones super perspectiva communi*, op. cit., p. 21. Nous reprenons les explications de cet auteur dans la suite de notre texte.

⁶. G. Federici Vescovini, *ibid.*, p. 21.

Son optique est un progrès vers la constitution de l'optique physiologique¹, en raison notamment de son étude de la constitution du nerf optique, de sa définition de l'acte de la vision comme « intersection » du nerf optique avec une « vertu visuelle » qui « sent et juge tout visible² » dans la constitution binoculaire de l'image³. Sa méconnaissance du chiasme optique, le croisement dans le cerveau des deux nerfs, lui permet paradoxalement de géométriser les processus optiques en relativisant l'importance des humeurs et des structures physiologiques : ainsi l'œil est comme une sphère sur laquelle pénètrent les rayons convergents de la pyramide visuelle⁴. En somme, la rupture d'al-Haytham est d'avoir pensé l'image visuelle (« l'aspect ») comme le résultat d'un procédé géométrique compréhensible à partir de la physiologie de l'œil, ce qui introduit scientifiquement la problématique - centrale dans la théorie moderne de la perception - de la nature judicative de la perception et du sentir : voir, c'est déjà juger.

Il y a donc chez lui un « jugement des sens⁵ », une géométrie du regard, qui peut être comprise par l'étude mécanique de la structure physique des rapports entre l'œil et la lumière. C'est pour cela que la synthèse des Perspectivistes oscillait en effet entre la reconnaissance d'une passivité et d'une activité du sujet, qui se traduit d'un point de vue optique par la thèse de « l'extramission » des rayons visuels dont l'origine remonte à Platon⁶ et la thèse haythamienne, plus physique et optique, de « l'intromission », selon laquelle l'âme reçoit passivement les « espèces intentionnelles » et dans laquelle ils croyaient retrouver le réalisme aristotélicien⁷.

¹. D. Raynaud, « Ibn al-Haytham sur la vision binoculaire, un précurseur de l'optique physiologiste », *Arabic Sciences and Philosophy*, 13 (2003), p. 79-100, cité *ibid.*, p. 22, note 1.

². Ibn al-Haytham, *Optica thesaurus*, I, 4, éd. Risner, p. 3-4 cité par G. Federici Vescovini, *ibid.*, p. 21.

³. Ibn al-Haytham, cité par G. Federici Vescovini, *ibid.*, p. 21-22 : « La forme (ou l'image) reçue sur la surface de l'humeur glaciale (du cristallin) traverse ce corps en ligne droite, puis se propage à travers le corps subtil qui est dans le nerf optique, en atteignant la partie antérieure du cerveau : le dernier sentant, qui possède la vertu sensitive comprenant les sensibles, si bien que dans le nerf commun aux deux yeux la vision se réalise complètement. »

⁴. Ibn al-Haytham, *Optica thesaurus*, I, 26, *ibid.*, p. 16 cité par G. Federici Vescovini, *ibid.*, p. 22

⁵. Pour al-Haytham, en effet « dans l'acte de la vision sensible se produisant selon la pyramide optique, ce ne sont pas seulement la pure sensation de la vue et de l'action de la lumière en ligne droite selon les pyramides visuelles qui entrent en jeu. Il y a aussi l'interaction de toutes les facultés cognitives de l'âme sensible : il faut prendre en compte les activités "distinctives" qui dépendent de la faculté estimative (ou de calcul), de la faculté évaluative, de la faculté cogitative, de la mémoire. » (G. Federici Vescovini, *ibid.*, p. 23.)

⁶. Pour Platon (*Timée*, 45b-47b), la vision a une origine dans l'âme et l'action de l'œil est semblable à celle d'un feu.

⁷. On peut le lire dans cette synthèse de Robert Grosseteste, *De iride*, cité par G. Federici Vescovini, « introduction » in Blaise de Parme, *Questiones super perspectiva communi*, op. cit., p. 20, note 3 : « Les philosophes naturels qui considèrent ce qui dans la vision est naturel et passif, disent que la vision se produit en ce recevant (*intussuscipiendo*). Par contre, les mathématiciens et les physiciens, lesquels considèrent les choses qui sont au-delà de la nature et traitent de ce qui dans la vision est au-dessus de la nature et est actif, affirment que la vision se produit en émettant (*extramittendo*). »

En dépit du contexte culturel de l’Islam du Xe siècle¹ et d’une « pratique du regard² » qui diffère des conceptions occidentales³, l’histoire médiévale du perspectivisme permet de mieux pour comprendre l’invention albertienne du dispositif⁴, à travers l’importance de l’œuvre de Blaise Pelacani de Parme (1355-1416), proche d’Alberti et de Brunelleschi, qui enseignait d’ailleurs à Florence, « à l’aube de la révolution perspective⁵ ». En effet, la « découverte de l’espace mathématique⁶ » par Blaise de Parme est un retour, au-delà de l’aristotélisme éclectique de la tradition perspectiviste oxonienne, à la rigueur géométrique de l’optique d’al-Haytham. En effet selon lui : « si la *species* ou image n’est pas une *similitudo* ou une forme substantielle, mais une opération, le rayon qui l’explique n’est lui non plus rien de substantiel : il est un terme géométrique, un nom utile pour expliquer géométriquement le mouvement de la perception visuelle dont l’image se constitue comme une pyramide de rayons optiques. Ils n’ont aucune réalité ontologique⁷ ».

On retrouve dès lors l’origine mathématique de la perspective albertienne dans l’importante *Question 16* qui clôt la première partie de ses *Questions sur la perspective commune*⁸. Dans ce texte clé en effet, prenant de la distance avec la tradition perspectiviste des Oxoniens, Blaise de Parme « construit, en interprétant la gnoséologie et l’optique géométrique d’Alhazen,

¹. H. Belting, *La double perspective. La science arabe et l’art de la renaissance*, Lyon : Les presses du réel / Presses universitaires de Lyon, 2009.

². H. Belting, *Florence et Bagdad*, *op. cit.*, p. 122.

³. *Ibid.*, p. 79 et suiv.

⁴. G. Simon, *Archéologie de la vision : l’optique, le corps, la peinture*. Paris, Seuil, 2003, IIe partie : « Ibn al-Haytham, la lumière et la vision », p. 80-202, en particulier : « Optique et perspective d’Ibn al Haytham à Alberti » p. 167-181.

⁵. H. Belting, *Florence et Bagdad*, *op. cit.*, p. 189-190 : « La théorie de Blaise de Parme mérite qu’on s’y arrête, ne serait-ce que parce qu’il appartenait également au cercle de Brunelleschi. Bien que son nom ne soit pas cité dans les textes qui nous sont parvenus, sa présence à Florence, à l’aube de la révolution perspective, est attestée. Dès le printemps 1388, Blaise de Parme enseigne au “studium” de l’université florentine. Et l’année suivante, ses amis du “jardin” d’Alberti, un cercle de savants, le célèbrent comme “le philosophe universel et le mathématicien qui surpasse tous ceux de son temps.” » Sur la relation entre les transformations gnoséologiques opérées par Pelacani et le point de départ théorique de la perspective chez Alberti, voir : G. Federici Vescovini, « Introduction », *ibid.*, p. 41 et 51-52.

⁶. H. Belting, *Florence et Bagdad*, *op. cit.*, p. 23-24. Voir : *ibid.*, p. 189 : « Blaise de Parme articula une théorie du vide à une mathématique, pour ainsi dire “concrète”, du monde physique. L’espace ne peut selon lui être défini que par “l’extension” (*latitudo*) et par la place des corps dans l’espace (*distancia*). En introduisant l’espace dans la théorie visuelle postislamique, Blaise de Parme posait les fondements de la théorie de l’image qui sera celle de la perspective linéaire inventée à Florence dans les dernières années de sa vie. »

⁷. G. Federici Vescovini, « Introduction », in Blaise de Parme, *Questiones super perspectiva communi*, *op. cit.*, p. 28. Elle ajoute plus loin : « Pour expliquer la délimitation de la pyramide visuelle qui schématise la forme, Blaise se sert aussi de la notion d’image reflétée dans un miroir, laquelle n’est pas *mon* espèce (si je me regarde dans le miroir), mais l’objet même reflété qui par ses rayons parachève la vue : c’est donc moi-même. Ce concept est assez important, au début d’un processus qui va ramener la forme à l’objet optiquement reconstitué par ma perception rationnelle, ainsi qu’il adviendra lors de l’invention de la *perspectiva artificialis*. »

⁸. Blaise de Parme, *Questiones super perspectiva communi*, I, 16, *op. cit.*, p. 220-233.

l'image visuelle d'après le schéma de la pyramide visuelle fermée et délimitée à sa base, qui va être le point de départ de la construction artificielle du tableau de Leon Battista Alberti¹ ».

Ainsi, contre le récit de l'invention radicale du dispositif chez les « humanistes », il semble donc bien que ce retour de Blaise de Parme à l'optique d'al-Haytham contre l'aristotélisme oxonien, influencé par son nominalisme matérialiste², fasse de ce proche du cercle intellectuel de Brunelleschi, le chaînon essentiel d'un long processus de transformation des « théories arabes de la vision³ » en une « nouvelle théorie de l'image⁴ » fondée sur la « mesure du regard⁵ », dont Brunelleschi et Alberti seront les représentants illustres au XV^e siècle. En ce sens, dans la conclusion de son *Hypothèse d'Oxford* consacrée à la réhabilitation de la continuité historique qui relie le perspectivisme renaissant au savoir des Perspectivistes médiévaux, Dominique Raynaud insiste sur l'opposition du sens optique de la *perspectiva* au XIII^e siècle avec toute forme de narcissisme « oculocentriste⁶ », que l'on trouvera au XV^e siècle chez Léonard de Vinci⁷ ou Leon Battista Alberti⁸. On peut mesurer en effet la différence, introduite par la théorie perspectiviste de Blaise de Parme, avec l'aristotélisme médiéval, qui implique de fait chez lui que la connaissance si elle « est certes une connaissance *objective* » est néanmoins « destinée à un *sujet* qui veut la dégager de la réalité⁹ », alors que chez Roger Bacon, on retrouve l'idée d'une « *perspectiva universalis*¹⁰ » comme « science [permettant] de rendre compte du rapport des cinq sens au monde extérieur¹¹ »,

¹. G. Federici Vescovini, « Introduction », *op. cit.*, p. 28-29.

². G. Federici Vescovini, *ibid.*, p. 51 : « Blaise comprend mieux et considère avec davantage de sympathie les plus originales parmi les idées optiques et psychologiques développées par Alhazen [...] Ceci est probablement dû aussi à la théorie gnoséologique de Blaise, fondée sur le principe de l'évidence sensible, à son ontologie matérialiste et à une logique terministe qu'on peut trouver dans ses *Questions sur les traités de logique de Pierre d'Espagne*. » Voir : J. Biard, A. Robert (dir.), *La philosophie de Blaise de Parme. Physique, psychologie, éthique*, Micrologus Library, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2019.

³. H. Belting, *ibid.*, p. 23-24.

⁴. *Idem*.

⁵. *Ibidem* : « Brunelleschi mesure le regard. La perspective mathématique et le théâtre », p. 211-258.

⁶. Pour une étude de « l'oculocentrisme » albertien, voir l'analyse de son *Autoportrait* de 1436 et de son emblème héraldique (« un œil doté de deux ailes d'aigle ») gravé sur médaillon par Mateo de'Pasti : H. Belting, *Florence et Bagdad*, *op. cit.*, p. 268 et suiv.

⁷. Voir ses considérations sur l'excellence de l'œil in P. Hamou, *La vision perspective (1435-1740)*, *op. cit.*, « Léonard de Vinci, Notes sur la vision, la peinture et la perspective », p. 101-129, Voir aussi Léonard de Vinci, *Carnets*, Paris, Gallimard, 2019, p. 1684.

⁸. L. B. Alberti, *Intercenales*, Bologne, Bacchelli, 2003, p. 775 : « Rien n'est plus puissant (*potentius*), plus rapide (*velocius*) et plus digne (*dignius*) que l'œil, qui se distingue des organes du corps. Il est un roi et presque un dieu (*quasi deus*). » Voir le commentaire de H. Belting, *Florence et Bagdad*, *op. cit.*, p. 268 et suiv.

⁹. H. Belting, *Florence et Bagdad*, *ibid.*, p. 192 : « Les concepts de corps et d'espace, qui ont tous deux leur lieu dans la géométrie, se complètent l'un l'autre dans une théorie du visible qui incita bientôt les Florentins à se tourner vers l'image. Dans la géométrie de Blaise, l'image en perspective peut garantir au regard que tout est effectivement tel qu'il le voit. »

¹⁰. D. Raynaud, *L'hypothèse d'Oxford*, *op. cit.*, p. 369-370.

¹¹. *Ibid.*, « La réduction du champ », p. 367 et suiv.

autrement dit une théorie « perspectiviste » du sensible¹, opposée en cela à « réduction vers une perspective optique² » ou « oculaire³ » qui prévaudra, notamment par une application stricte de la géométrie aux concepts de corps et d'espace, chez les auteurs du *Quattrocento*⁴.

Il nous faut donc mettre à l'épreuve la thèse iconologique et reprendre la « genèse » de la perspective à partir du sens du tableau comme « fenêtre » dans la construction de l'espace perspectif qu'Alberti développera dans son traité *La peinture* en 1435, et qui est selon Damisch un véritable acte « fondateur de la pensée occidentale⁵ ».

Le dispositif albertien : fenêtre ouverte sur l'histoire

Dans un passage très célèbre du *De Pictura* qui est souvent l'objet de contresens, Leon Battista Alberti écrit :

Ainsi, laissant le reste de côté, je ne mentionnerai que ce que je fais quand je peins. D'abord, j'inscris sur la surface à peindre un quadrilatère à angles droits aussi grand qu'il me plaît, qui est pour moi en vérité comme une fenêtre ouverte à partir de laquelle l'histoire représentée (*historia*) pourra être considérée ; j'y détermine la taille que je souhaite donner aux hommes dans la peinture. Je divise la hauteur de ce même homme en trois parties, que je fais proportionnelles à cette mesure appelée vulgairement « bras. » En effet, comme il ressort clairement de la symétrie des membres de l'homme, la longueur du corps humain moyen est très communément de trois bras. Je divise alors à l'aide de cette mesure la ligne inférieure du quadrilatère tracé en autant de parties qu'elle compte de mesures ; et je fais cette même ligne inférieure du quadrilatère proportionnelle à la quantité transversale qui apparaît la plus proche et parallèle sur le pavement. Après cela, je place un point unique qu'on puisse voir dans le quadrilatère ; et selon, comme ce point occupe le lieu même vers lequel se dirige le rayon de centre, il faut l'appeler « point de centre »⁶.

Le tableau pour Alberti n'est donc pas une fenêtre qui s'ouvre sur « le monde » comme on le dit souvent. Mais il ne s'ouvre pas plus sur la « nature » et encore moins sur l'objectivité d'une *res extensa*.

¹. R. Bacon, *Opus tertium*, 36, cité par D. Raynaud, *L'hypothèse d'Oxford*, op. cit., p. 367: « Et par [la perspective] est ouverte la voie pour connaître toutes les choses qui sont en ce monde. En toutes choses, savoir : la vision, l'ouïe, le toucher ou les autres sens ... Et par là est apprise la science magnifique qu'on appelle la perspective et qui ne peut être connue autrement. »

². *Idem*.

³. *Id.*

⁴. Tendance « oculocentrée » dont on pourrait cependant remarquer l'inflexion dès 1279, d'après Raynaud, dans la pensée de John Peckham, voir : J. Peckham, *John Peckham and the Science of Optics: Perspectiva Communis*, ed. D. C. Lindberg, Madison : University of Wisconsin Press, 1970, cité par D. Raynaud, *L'hypothèse d'Oxford*, op. cit., p. 370.

⁵. H. Damisch, *L'origine de la perspective*, op. cit., p. 17.

⁶. L. B. Alberti, *De la peinture*, I, 19, op. cit., p. 83.

Il s'agit d'une *historia*¹ dont la composition représente « le grand œuvre du peintre² ». Quel statut accorder à la cette « histoire » qui est au coeur de la théorie albertienne du dispositif perspectif et à laquelle, « le livre II, qui forme le noyau de l'ouvrage, lui est presque entièrement consacré³ » ? Selon Jacqueline Lichtenstein il s'agirait d'une « représentation narrative⁴ » qui reprendrait le sens de « l'intrigue (*mûthos*)⁵ » dans la *Poétique* d'Aristote. Chastel en tire une conclusion anti-panofskienne : le travail des peintres du XVe siècle est davantage lié « aux problèmes de composition (*historia*) qu'à l'intelligibilité abstraite de l'espace⁶ ». Le problème tient dans le simple fait que Alberti ne donne jamais de définition « formelle » de *l'historia*, il s'agit d'une notion « moins expliquée qu'impliquée et mise en jeu dans l'ensemble du *De pictura*⁷ ». Bien qu'il l'utilise aussi dans un sens qui correspond aussi à la signification rhétorique, il désigne une composition sculptée avec plusieurs personnages dont on représente « l'histoire » (mythologique, biblique etc.)⁸. *L'historia* dans le *De Pictura* témoignerait d'un « infléchissement sans pareil » et d'une « consistance théorique » qui autoriserait à affirmer qu'elle ne signifie pas « récit, narration⁹ » au sens purement discursif du terme. C'est un concept « ambivalent¹⁰ » en tant qu'il peut désigner « non seulement ce qui est peint, mais encore la surface picturale elle-même, l'étendue de la peinture¹¹ ». Il ne s'agit pas de nier l'élément narratif mais de montrer que son sens se fonde sur la « congruence¹² » des rapports entre des corps en mouvements, « des actions et des passions¹³ » que rend possible le « cadrage » du dispositif.

¹. La version italienne est une glose intéressante de ce que pouvait entendre Alberti par *historia* : « *quello che quivi sarà dipinto.* » (*ibid.*, p. 227.)

². L. B. Alberti, *La peinture*, II, 33, *op. cit.*, p. 122-123 : « Le grand œuvre du peintre (*amplissimum opus pictoris*), c'est la représentation d'une histoire (*historia*). »

³. T. Golsenne, B. Prévost, « Glossaire » in L. B. Alberti, *La peinture*, *op. cit.*, p. 331.

⁴. J. Lichtenstein, entrée « *Mimêsis <2>* », Dans : *Le Seuil / Dictionnaires Le Robert*, 2003.

⁵. *Idem.*

⁶. A. Chastel, préface à R. Klein, *La forme et l'intelligible. Écrits sur la renaissance et l'art moderne*, Paris, Gallimard, 1983, p. 14.

⁷. *Idem.*

⁸. *Ibid.*, p. 332 : les auteurs citent un commentaire par Alberti de la *Navicella* de Giotto (*La peinture* II, 42, *ibid.*, p. 150 151).

⁹. *Idem* : « Osons cette première proposition (...) *Historia* ne signifie aucunement histoire, si par histoire on entend un fait de discours se déterminant comme récit ou narration. » Ils citent en exemple la recommandation d'Alberti au sujet du placement d'un visage, Zéphyr ou Auster soufflant dans les nuages, dans « l'angle de la représentation (*historiæ angulum*) » (II, 45, *ibid.*, p. 161)

¹⁰. *Ibid.*, p. 333 : « l'ambivalence de la notion, - entre discours narratif et surface peinte - doit être prise au sérieux comme un trait constitutif. »

¹¹. *Ibid.*, p. 332.

¹². Autrement, on ne comprendrait plus ce passage : « il est nécessaire que tout ce que les personnages peints font entre eux et avec ceux qui regardent concoure à accomplir et à enseigner l'histoire représentée. (*omnia ad agendam et docendam historiam congruant esse*) » (L. B. Alberti, *ibid.*, p. 151)

¹³. *Ibid.*, p. 333 : « De ce point de vue, l'*historia* désigne un agencement d'actions et de passions, formant un ensemble unifié. »

L'ambivalence du concept d'histoire est ainsi interprétée comme la réunion d'un caractère « intelligible (œuvrant avec une matière sémiologique dont l'atome est constitué par des actions et des passions) », et « sensible (œuvrant avec une matière minérale ou métallique – pigments, marbre, bronze – dont l'atome est constitué par des surfaces)¹ ». Cette synthèse de deux instances métaphysiques justifie selon les auteurs que la traduction de l'*historia* soit associée à l'idée classique, et donc plus tardive dans l'histoire de la pensée, de Représentation : « elle est fille de la Représentation. Si son nom latin peut être traduit tour à tour par “représentation d'une histoire” et par “histoire représentée”, c'est justement en vertu de cette double nature² ». Il serait possible de rapprocher Alberti de Descartes, non en raison d'une influence de l'un sur l'autre, mais au nom de cet intérêt commun pour la construction d'un régime d'évidence, un souci du « clair et du distinct » en dépit des différences théoriques qui les séparent quant aux conceptions scientifiques de l'espace. S'il est vrai que « l'espace d'Alberti n'est évidemment pas celui de Descartes et encore moins celui de Leibniz, et surtout, [que] le propos d'Alberti vise tout sauf à la constitution d'une Physique ou d'une théorie générale de la matière et de l'espace³ », du moins, on peut constater dans le *De pictura*, justement dédié à Brunelleschi, ce que Prévost appelle « l'image de la pensée » des inventeurs de la perspective et premiers théoriciens de la peinture. Or, cette « image de la pensée » serait plus « euchroniquement » proche de celle du rationalisme cartésien, ce qui justifierait que l'on parle d'« une sorte *cogito pictural*⁴ » pour qualifier la conception albertienne du tableau comme « fenêtre ouverte⁵ ».

Selon Bertrand Prévost, en effet, il faut élargir la question du rapport entre le *cogito* et la *finestra* albertienne au problème de la *surface* afin de ne pas la limiter à la simple question de « l'analogie » avec le point géométral ou « point sujet » que reprenait à son compte Damisch contre Panofsky pour le « remettre à sa place⁶ » en tant que simple *rapport*.

¹. *Idem*.

². *Ibid.*, p. 333.

³. B. Prévost, *ibid.*, p. 36.

⁴. B. Prévost, *ibid.*, p. 47 : « Adosser le *De Pictura*, sinon à la théorie de l'*historia*, à une pensée classique de la Représentation semblera d'abord contrevenir à l'évidence chronologique, puisque plus de deux siècles séparent l'humaniste des logiciens de Port-Royal. Du reste, un certain nombre de motifs théoriques, à commencer par le statut de l'évidence, nous ont en réalité déjà fait toucher le sol de cet âge de la représentation. On pourrait même aller plus loin et concevoir l'ouverture de la fenêtre comme une sorte de *cogito pictural*, par l'instauration souveraine d'une intériorité – la représentation comme *historia* indéterminée – qu'elle met en œuvre [...] mais ce n'est pas contrevenir à l'unité culturelle de la Renaissance italienne que de soutenir que la théorie albertienne de la peinture a plus de rapports avec Descartes ou la logique de Port-Royal qu'avec les cosmologies de Marsile Ficin ou de Giordano Bruno. »

⁵. L. B. Alberti, *La peinture*, I, 19, op. cit., p. 82-83.

⁶. *Idem*, note 24, qui cite H. Damisch, *L'origine de la perspective*, op. cit., p. 66-67.

Le risque majeur de ce rapprochement serait de retomber dans l'erreur anachronique de l'iconologie néo-kantienne et d'interpréter la perspective comme une anticipation « symbolique » du *cogito* et des conceptions mécanistes de la science moderne, c'est-à-dire de vouloir voir dans le dispositif de la perspective un « précurseur » des théories scientifiques d'une spatialité homogène, *partes extra partes*, d'une métaphysique de la subjectivité, de l'émancipation « humaniste » de la figure de l'homme etc. Contre cette illusion rétrospective du « précurseur », il y aurait selon Prévost une autre manière de construire la filiation Alberti-Descartes, en analysant le « régime esthétique » propre au dispositif perspectif lui-même. Celui-ci pourrait en effet « rendre compte d'une dimension picturale nouvelle dans l'Italie de la Renaissance », dont le rapport avec la pensée moderne, c'est-à-dire un certain « primat des quantités extensives », serait d'être en quelque sorte la construction muette d'une nouvelle « image de la pensée » (clarté, distinction, évidence), ce qui ferait bien de lui un « moment originaire » dont il s'agit de questionner les conséquences sur l'histoire de la philosophie mais non pas une « anticipation » dont il on pourrait expliquer après-coup la « validité¹ ».

Dès lors, l'*historia* relève d'un travail de la matière sensible par une idéalité, rendue réalisable grâce à la composition spatiale du dispositif perspectif « seul en mesure d'articuler le dicible au visible² » et dont les rudiments mathématiques occupaient tout le premier livre³. L'*historia* albertienne est à comprendre comme la construction d'un *plan* de la représentation, dont la fonction, organisée et soutenue par la maîtrise mathématiques des rudiments du dispositif perspectif, rend possible :

1° « l'*identité* entre les parties de l'image peinte et les parties d'une histoire »⁴ fondant une unité de la représentation des actions et des passions.

2° « la *ressemblance* entre la perception visuelle de l'image et la perception intellectuelle ou imaginaire qui se forme en nous quand nous nous représentons une histoire⁵ ».

¹. *Ibid.* p. 128 : « C'est donc la constitution d'une pensée de l'image corollaire d'une image de la pensée qui a permis de faire du *De Pictura* d'Alberti un moment originaire, si l'on entend par origine non l'occurrence de la première fois mais la répétition de quelque chose d'insistant. En sorte que Descartes et Kant sont devenus les contemporains de l'humaniste, non pas du tout au titre d'une proximité conceptuelle, mais en tant que c'est une même image de la pensée qui se dessinait, sur un mode artistique pour l'un (la clarté de l'image), sur un mode philosophique pour l'autre (l'image de la clarté). »

². *Ibid.*, p. 334.

³. L. B. Alberti, *ibid.*, Livre Premier « Rudiments » (1-24), p. 43-95. Il est notable que le concept de « perspective » soit absent du *De pictura*.

⁴. T. Golsenne, B. Prévost, *ibid.*, p. 334.

⁵. *Id.*

En ce sens, on peut noter que l'invention albertienne du dispositif concernerait donc moins une géométrisation de l'espace « préfigurant la substance étendue cartésienne⁶ » que la « composition » d'une *historia*, au sens d'un nouveau régime de visibilité qui annonce l'idée de représentation, c'est-à-dire d'un redoublement construit du voir, d'une mise en scène du visible, dont le drame se déroule sous la « lumière » et « l'évidence⁷ » produite par la géométrie du dispositif. C'est pour cela que le dispositif perspectif serait moins l'anticipation symbolique de la subjectivité et de la spatialité moderne, qu'une nouvelle forme sémiotique fondatrice d'une exigence de clarté et d'évidence qui le rapproche autant de la « science de la lumière⁸ » d'al-Haytham que d'une image cartésienne de la pensée⁹ :

J'appelle « signe » ici tout ce qui est situé sur une surface de telle sorte que l'œil puisse l'apercevoir. Quant aux choses qui ne se laissent pas appréhender par la vue, personne ne niera qu'elles ne concernent en rien le peintre ; car le peintre aspire à imiter celles-là seules qui peuvent se voir sous la lumière⁵.

On peut alors retenir plusieurs propriétés fondamentales du dispositif albertien, outre ce souci général de l'évidence et de « ce qui peut se voir sous la lumière » : d'une part la représentation unitaire d'une histoire par l'organisation « gestuelle » du tableau qui donne à voir un « arrangement harmonieux » ou une « harmonie⁶ » si l'on peut traduire ainsi l'emprunt à Vitruve du terme technique de *concinnitas* pour dire la « *ratio symmetriarum*⁷ » dont Alberti en fera le « principe universel » d'une « congruence » entre les divers éléments de la représentation : « C'est donc une logique de congruence ou de concordance, cette fameuse *concinnitas* dont Alberti fera un principe universel d'harmonie, qui tient ensemble les différents mouvements corporels pour les synthétiser en un mouvement : l'action⁸ ».

⁶. P. Hamou, *La vision perspective (1435-1740)*, *op. cit.*, p. 14.

⁷. B. Prévost, *Peindre sous la lumière. Leon Battista Alberti et le moment humaniste de l'évidence*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 22 : « Toute science de la peinture sera du même coup science de la lumière, parce que la lumière nomme sa condition absolue. »

⁸. B. Prévost, *Peindre sous la lumière*, *op. cit.*, p. 22: « Avec AlHazen en effet, "l'optique, tout en restant science de la vision, devient expressément science de la lumière" (Gerard Simon, *Archéologie de la vision*, *op. cit.*, p. 88). »

⁹. *Ibid.*, p. 31 : « Il faut donc affirmer, avec Alberti autant qu'avec Descartes, que l'évidence se fonde sur le clair et le distinct. »

⁵. L. B. Alberti, *La peinture*, I, 2, *op. cit.*, p. 45.

⁶. L. B. Alberti, *La peinture*, II, 42, *ibid.*, p. 149-151 : « En premier lieu, je pense qu'il faut que tous les corps entretiennent des rapports de mouvements harmonieux (*concinnitate*) en fonction de l'action dont il s'agit. Ensuite, il me plaît que dans l'histoire représentée (*historia*) il y ait quelqu'un qui attire l'attention des spectateurs sur ce qui se passe [...] Enfin, il est nécessaire que tout ce que les personnages peints font entre eux et avec ceux qui regardent concoure (*congruendam*) à accomplir et à enseigner l'histoire représentée. »

⁷. T. Golsenne, B. Prévost, « Glossaire », *op. cit.*, p. 311.

⁸. B. Prévost, *Peindre sous la lumière*, *op. cit.*, p. 93.

Autrement dit, le dispositif a pour fonction de régler la disposition des lignes et des angles visuels¹ afin d'ordonner la composition des corps, de leurs actions et passions, dans l'histoire représentée : en cela elle rejoint l'idée classique du beau (*venustas, pulchritudo*) comme convenance (*convenientia*) : « Dans cette composition il faut d'abord veiller à ce que tous les membres s'accordent bien (*pulchre*) et avec convenance (*convenient*). On dira qu'ils s'accordent très bien quand ils concourent à la vénusté et à la beauté par la taille, le rôle, les couleurs et toutes les autres choses de ce genre² ». Dès lors aspect important qui découle de la création du dispositif albertien comme « histoire représentée » est ainsi lié, en raison de l'importance de la proportion et de la convenance, au problème de la composition et donc de la mesure, de la proportion, entre la figure de l'homme et le plan, c'est-à-dire le problème de la *commensuratio*³. Celle-ci, reprenant la théorie vitruvienne de la proportion⁴, apparaît en effet comme un nouvel instrument théorique permettant de penser et composer la scène de l'histoire représentée de cette figure l'homme et de sa place centrale qui émerge dans la modernité puisqu'elle permettra à Alberti de se réclamer, comme le fera son contemporain, Nicolas de Cues⁵, ouvertement du relativisme de Protagoras⁶.

¹. L. B. Alberti, *La peinture*, I, 8, *op. cit.*, p. 61 : « En effet, elle apparaîtra ou plus petite ou plus grande, ou enfin changée en fonction de l'arrangement des lignes et des angles entre eux. »

². L. B. Alberti, *La peinture*, II, 36, *ibid.*, p.131. Voir l'analyse de la convenance par Thomas Golsenne, B. Prévost, « Glossaire », *ibid.*, p. 313 et suiv.

³. L. B. Alberti, *La peinture*, II, 36, *ibid.*, p.131-133 : « Si dans un image la tête est très large la poitrine minuscule, la main très grande, le pied enflé, le corps boursoufflé, une telle composition aura un aspect vraiment difforme (*deformis*). C'est pourquoi il faut respecter une certaine mesure réglée (*magnitudinem ratio*) dans la taille des membres : commensuration pour laquelle, dans la peinture des êtres animés, il est très utile de commencer par disposer mentalement les os en dessous, car ne pliant que très peu, ils occupent toujours une place fixe. »

⁴. L. B. Alberti, II, 36, *ibid.* p. 132-133 : « Que les peintres appliqués à l'étude fassent donc l'effort de comprendre que tout leur application, toute la quantité de travail qu'ils auront employée à reconnaître la symétrie des membres, leur aura permis d'inscrire fermement dans leur mémoire ce qu'ils auront appris. Je rappelle seulement que pour mesurer un être animé, il faut prendre un des membres de ce même être animé grâce auquel on pourra mesurer tous les autres. L'architecte Vitruve calcule la taille d'un homme en pieds. Quant à moi, je pense qu'il est plus digne de rapporter toutes les autres parties à la quantité de la tête [...]. » Voir : Vitruve, *De l'architecture*, III, I, 7-8 cité *id.* en note.

⁵. Nicolas de Cues, *Le béryl* (1458), chap. V, in *Œuvres choisies*, éd. M. de Gandillac, Paris, Aubier Montaigne, 1942, p. 477.

⁶. L. B. Alberti, *La peinture*, I, 18, *op. cit.*, p. 80-81 : « C'est pour cette raison en vérité que les surfaces apparaissent très pures et brillantes dans la peinture, s'il y a entre le blanc et le noir la même proportion qu'entre la lumière et l'ombre dans les choses mêmes. Ainsi, tout cela s'apprend par des comparaisons : en comparant des choses on trouve une force permettant de comprendre ce qu'il y a de plus, de moins ou d'égal. À partir de là, nous appelons « grand » ce qui l'emporte sur le petit, « immense » ce qui l'emporte sur le grand, « brillant » ce qui est plus clair que l'obscur, et « éclatant » ce qui est plus brillant que le clair. Sans doute la comparaison s'applique-t-elle à des choses parfaitement connues. Mais puisque l'homme est ce que l'homme connaît le mieux, peut-être Protagoras, qui disait que l'homme est la règle (*modum*) et la mesure (*mensuram*) de toute chose, entendait-il par là qu'on connaît correctement les accidents de toutes les choses en les comparant correctement aux accidents de l'homme. Cela vise à nous faire comprendre que les corps dans la peinture, aussi petits que tu les auras peints, sembleront ou grands ou minuscules, par rapport à l'homme qui y aura été peint (*ea pro illic picti hominis commensuratione grandia aut pusilla videri*). »

D'une certaine manière, ce statut du rapport de l'histoire représentée avec la question de la commensuration nous indique que le dispositif de la perspective enveloppe le corps et ses proportions. L'événement albertien réside dans l'idée que *le corps est dans la perspective* comme la « raison picturale » de sa visibilité¹. Plus encore que pour la peinture, la valeur du dispositif s'étend donc chez cet « édificateur de l'espace humain² » qu'est Alberti, à une « architecture « anthropomorphe³ » du monde, une « anthropologie de l'espace construit⁴ » fondée sur ce corps-mètre ; « anthropologie fondamentale dont l'activité de l'architecte est le paradigme qui en ouvre le chemin⁵ » pour composer une nouvelle histoire de l'homme : « la scène de l'histoire », qui est aussi simultanément « l'histoire du sujet⁶ » comme le dit Wajcman.

Pourtant, la place centrale du corps dans la peinture n'entraîne chez Alberti aucune mention du problème chrétien de l'incarnation, ni sur celui des philosophes contemporains d'une métaphysique de la finitude comme expression⁷. C'est sans doute pour cette raison que l'on est obligé, pour le comprendre, de « situer » le rationalisme albertien deux siècles après son temps, à l'âge classique, âge de la Représentation⁸. Car, il est clair, et non pas seulement pour raison religieuses extrinsèques, que l'usage de la perspective au *Quattrocento* entretient un rapport étroit avec le problème de la représentation de ce « drame » ou de l'histoire de l'incarnation. Au-delà du fait que l'ouvrage d'Alberti n'a peut-être pas été aussi influent en son temps qu'on veut le croire, comment comprendre ce paradoxe ?

¹. B. Prévost, *Peindre sous la lumière*, op. cit. 2013, p. 77.

². L. Callebat, *Le De Architectura de Vitruve*, « Vitruve, Alberti et le métier d'architecte », Paris, Belles-Lettres, 2017, p. 45.

³. C. Norbert-Schulz, *La signification dans l'histoire de l'architecture occidentale*, Paris, Mardaga, 1977, p. 232.

⁴. M. Perelman, *Construction du corps, fabrique de l'architecture*, Paris, Passion, 1994, p. 12.

⁵. F. Choay, « Le *De re aedificatoria* comme métaphore du fondement », F. Furlan, P. Laurens et S. Matton (dir.) *Leon Battista Alberti. Congrès international*, Paris, 10 avril 1995, Vrin / Nino Arago, Paris / Torino, p. 852.

⁶. G. Wajcman, *Fenêtres. Chroniques du regard et de l'intime*, 9. La scène de l'histoire, Lagrasse, op. cit., p. 296 : « L'histoire est désormais le lieu de l'événement. Mais l'histoire a elle-même un lieu : le monde. Et le monde a un lieu, qui est la fenêtre. La fenêtre est le corrélat de l'histoire. Pour qu'il y ait de l'histoire et pour qu'il y ait le monde, il faut qu'il y ait une fenêtre ouverte. Et aussi pour qu'il y ait un sujet. Regardant l'histoire de sa fenêtre, l'homme est en même temps regard et acteur sur la scène du monde où a lieu l'histoire, qui est désormais sa propre histoire. En instituant un regard sur l'histoire, la fenêtre institue un regard sur le monde de l'homme, sur le monde mis en scène par l'homme, et sur le monde où l'homme est mis en scène. “Le spectateur et le peintre sont, chez Alberti, dans la position de témoin, qui est là pour témoigner de la vérité du récit qui est fait, en peinture, de l'histoire.” Par là il faut tenir que la fenêtre du tableau chez Alberti fait du spectateur le témoin de son histoire. La fenêtre du tableau ne fait donc pas qu'inventer le sujet spectateur, elle l'institue en témoin de lui-même. La fenêtre du tableau albertien est une fenêtre ouverte sur l'événement qu'est le sujet. Sur ce qui peut se raconter et se décrire du sujet. Une fenêtre ouverte sur l'histoire du sujet. »

⁷. B. Prévost, *Peindre sous la lumière*, op. cit. p. 84-85.

⁸. B. Prévost, *ibidem*, p. 32 : « Le peintre albertien est beaucoup plus proche du penseur de l'âge classique du philosophe, mage ou physicien renaissants. »

Le drame de l'incarnation : critique et clinique du dispositif

Cette solitude théorique du « formalisme rationnel et mathématique¹ » d'Alberti, explique sans doute pourquoi une vue rapide sur les pratiques réelles de la perspective ne peut manquer d'étonner en raison de l'écart et du jeu permanent qu'elle révèle : en effet les peintres pratiquaient le plus souvent le dispositif de la perspective de manière incomplète, partielle, volontairement fautive². Mieux, dès la fin du XVe siècle, l'effet de nouveauté ayant passé, la perspective se banalise, elle devient l'ordre régulier de la syntaxe picturale et du dessin pratique, rien de plus. Dès lors son tropisme architectural et scénique devient encore plus clair, si l'on pense à nouveau à l'ordre que déploie la célèbre *Città ideale*³, une scène urbaine où l'homme est absent mais où la synthèse immédiate du point de fuite et de l'espace commensurable qui habite tous les bâtiments dans l'organisation du tableau, en exprime partout la présence paradoxale.

Ainsi, un retour rapide sur l'usage réel de la perspective, du moins avant l'âge de son épistémologisation géométrique définitive puis son prolongement technique dans le dessin architectural et industriel, nous montre des scénographies théâtrales, des scènes d'architecture : c'est d'ailleurs le sens de son usage antique, un simple décor de théâtre, un instrument de mise en scène. Pourtant nous trouvons aussi des batailles, comme dans le triptyque de la *Battaglia di San Romano* (1438), des scènes d'histoire, des annonces, qui renvoient effectivement à la situation terrestre de l'homme et au « drame » de son être-incarné. On peut penser également à l'étonnante *Caccia notturna* (1470) d'Ucello, où c'est le quadrillage subtil et fascinant d'une forêt qui dessine l'espace d'une « perspective dynamique et temporelle⁴ », où se déroule une scène cynégétique qui se trouve en réalité être une authentique « chasse au réel » qui, précisément en raison de son originalité et de sa fluidité, s'oppose à la rigidité géométrique de la perspective albertienne⁵.

Le formalisme albertien, qui fait penser à ce formalisme perspectiviste et anti-esthétique du théoricien Abraham Bosse à l'âge classique, et qui lui causera tant de souci avec les peintres⁶, manquerait donc ce rapport à la temporalité, en dépit de l'importance de l'*historia* dans sa

¹. J. Lavaud, *Grands courants artistiques et esthétiques depuis la Renaissance*, Paris, Ellipses, 1996, p. 13.

². F. Vengeon, *Nicolas de Cues : le monde humain. Métaphysique de l'infini et anthropologie* Grenoble, Millon, 2011, p. 150.

³. H. Damisch *L'origine de la perspective op. cit.*, « Troisième Partie. La représentation suspendue », p.189 et suiv.

⁴. J. Darriulat, *Ucello. Chasse et perspective*, Paris : Kimé, 1997, p. 67.

⁵. J. Darriulat, *ibid.*, p.76.

⁶. Sur les tensions entre géométrie pure et peinture au XVIIe : M. Le Blanc, *D'Acide et d'Encre : Abraham Bosse (1604?-1676) et son siècle en perspectives*, Paris, Éd. CNRS, 2004 ; P. Hamou, *La vision perspective (1435-1740) op. cit.*, « L'œil du géomètre et le regard du peintre. La querelle française de la perspective, » p. 223-328.

théorie picturale, ce qui expliquerait l'absence de toute problématisation de l'incarnation dans sa pensée, correspondant à une notable absence de référence à Dieu ou à la religion chrétienne dans le *De Pictura*. Néanmoins, si le dispositif perspectiviste de composition par la mesure du corps et la commensuration sera utilisé souvent de manière fautive par les peintres italiens, comme l'a montré Arasse étudiant le détail de la mesure de certains objets dans les *Annonciations* italiennes, par exemple la courge de Crivelli (1486)¹ placée sur la bordure du tableau, entre les mondes, ou encore l'escargot disproportionné de Francesco del Cossa (1470)², on constate que les peintres usent de la commensuration de manière volontairement fautive. Or, si le peintre n'est pas ignorant de la géométrie, c'est que le tableau renvoie à « autre chose³ » qu'à un souci de représentation mathématique., contrairement à ce qu'affirmait Panofsky : « Dès l'origine de sa pratique donc, loin d'exprimer, comme le pensait Panofsky, une vision “déthéologisée du monde”⁴, la construction de la perspective régulière constitue un instrument figuratif permettant au peintre de donner figure à la venue de la Divinité dans le monde humain⁵ ».

Si l'on pouvait se risquer à caractériser à grands traits l'usage disparate, singulier et toujours lacunaire du dispositif perspectif dans l'histoire de la peinture à la Renaissance, il faudrait peut-être retenir l'idée que la pratique réelle de la perspective, et ce sans doute contre la lettre albertienne, avant d'être une forme mathématique pure de rationalisation de la spatialité et de l'organisation de la composition narrative, marque l'espace d'un *écart*, d'un *seuil* ou d'un *jeu* entre le visible et l'invisible, qui nous donne à voir l'histoire d'un monde traversé par le drame humain de l'incarnation⁶, une dramatique humaine de l'espace visible et du « mystère incompréhensible de cette venue⁷ » auquel elle donne une « figure dissemblable⁸ » aux corps et aux choses qu'elle met en scène.

¹. D. Arasse, *L'Annonciation italienne, Une histoire de perspective*, Paris, Hazan, 2012, p. 189 et suiv.

². *Ibid.*, p. 203 et suiv.

³. L. Marin cité par Arasse, *ibid.* p. 189.

⁴. E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, *op. cit.*, p. 72.

⁵. D. Arasse, *L'Annonciation italienne, op. cit.*, p. 51.

⁶. *Idem* : « Par le jeu de son dispositif, la perspective permet de mettre en scène ce qui, dans l'Annonciation, est pas essence irréprésentable, l'Incarnation. Loin de seulement rationaliser la conception de l'espace pictural, la perspective régulière suscite un type nouveau de représentation spatiale, susceptible d'être simultanément porteur des “quatre sens” (littéral, topologique, anagogique et allégorique) que la tradition exégétique ne manquait pas d'attribuer à l'Annonciation. »

⁷. *Id.*

⁸. *Ibidem*, p. 38 : « Ainsi par ses propres moyens, en instaurant un écart à l'intérieur de son dispositif de “commensuration”, la perspective crée un effet discret dont le sens théologique sera, près d'un siècle plus tard, manifesté par un élève de Raphaël, Perino del Vaga [...] On y voit en effet des anges apporter à la Vierge, depuis le ciel, une porte de bois à deux battants [...] Substituée à la représentation de Dieu le Père et de la colombe du Saint-Esprit, cette “simple porte” n'est pas seulement l'image de l'attribut traditionnel de Marie, *porta clausa* ; sa mise en scène en fait aussi, incontestablement, une figure de la Divinité – et la condensation de l'humain et du

Cette figuration de l'irreprésentable¹ se construirait dès lors paradoxalement à même le regard du spectateur par l'effet de la reproduction illusoire d'un ordre rationnel et géométrique, dont l'exhibition a pour but de produire des effets de spatialité, des *effets de réel* afin de mieux *figurer*; à défaut de pouvoir le représenter, ce mystère du surnaturel.

Il ne s'agissait donc pas de contribuer à la recherche pure d'une essence rationnelle de la spatialité ou à l'élaboration d'une théorie philosophique de la subjectivité humaine, qui imposerait au peintre un corset rigide de lois géométriques *a priori* ou un monde soumis aux pouvoirs de la raison. Le sens « pratique » ou « poétique » du dispositif, du moins si l'on s'en tient à l'usage qui s'observe dans les *Annonciations*, avait au contraire pour fonction au contraire de « déchirer les mesures ordinaires de l'ordre humain² » c'est-à-dire de *figurer* par la construction d'une *représentation* de la finitude, « la venue de l'Infini dans le fini³ ».

La perspective n'apparaîtrait donc pas tant comme ce « produit » historique d'un effet de structure ou d'une forme universelle de la représentation objective qu'elle aurait anticipée, selon une volonté de vérité que les siècles de raison et de science viendront accomplir, mais plutôt comme une puissance autonome de « mise en intrigue » de la finitude humaine et du drame de son incarnation, autrement comme *l'inscription figurale de l'infini dans une représentation finie*, rendant possible grâce à un jeu subtil des artistes avec l'ordre perspectif, la manifestation de cette « venue de l'incommensurable dans la mesure » que la perspective « figure par un désordre, un écart interne, une disproportion, une “discommensuration” qui illustre le mystère de l'Incarnation⁴ ».

divin qu'implique cette mise en scène en fait une “figure dissemblable” du mystère de l'Incarnation. » Sur la notion de figure dissemblable : G. Didi-Huberman, *Fra Angelico. Dissemblance et figuration*, Paris, Flammarion, 1990, p. 59.

¹. Sur la distinction entre « figurer » et « représenter », G. Didi-Huberman, *Fra Angelico, ibid.*, p. 126-128.

². H. Damisch, *L'origine de la perspective*, op. cit., p. 152-158, cité par D. Arasse, *L'annonciation italienne, op. cit.*, p. 92, à propos de la représentation de l'apesanteur.

³. D. Arasse, *ibid.*, p. 93.

⁴. D. Arasse, *Histoires de peintures*, Paris, Gallimard, 2006, p. 78-79 : « Ce qui m'a beaucoup passionné, c'est de voir que cent ans plus tard, dans les années 1440, à Florence, va réapparaître cette problématique de la perspective, de l'Annonciation et de l'Incarnation. Comment la perspective construit un monde mesurable, commensurable à l'homme, et donc comment, s'il est possible d'y représenter l'histoire visible de l'Annonciation, on ne peut pas y représenter l'Incarnation qui est invisible. Certains peintres vont alors trouver le moyen de figurer (et non de représenter) l'Incarnation par un désordre de la perspective. Quelque chose est là dans la perspective, mais qui lui échappe, qui est incommensurable à la perspective, et c'est évidemment Dieu s'incarnant, puisqu'il est infini. C'est d'ailleurs un prédicateur qui le dit, Saint Bernardin de Sienne, qui écrit surtout une page une définition de l'Incarnation, à savoir que Dieu vient dans l'homme, l'éternité vient dans le temps, le Créateur dans la créature, l'artiste dans son œuvre... et aussi que l'infigurable vient dans la figure, l'indicible dans le discours, l'immense dans la mesure, qui est l'Incarnation dans l'Annonciation. À Florence, dans les années 1440, un siècle après Lorenzetti, certains peintres posent le problème de la perspective, qui ne peut représenter l'Incarnation, mais peut lui donner figure par un désordre, un écart interne, une disproportion, une “discommensuration” qui illustre le mystère de l'Incarnation. »

Si l'on reprend la genèse du « sujet » *du* tableau et *dans* le tableau, afin de mieux saisir l'énigmatique « origine de la perspective », on peut concevoir cette dernière comme une puissance instrumentale de production d'un certain *récit* déterminé à partir d'une commensuration que *représente* la perspective mais qui doit pourtant toujours faire face à la figuration d'un infini qui la précède et l'englobe, au risque de sombrer et de périr, tel Narcisse, dont Alberti fait l'inventeur de la peinture¹, dans la contemplation idolâtre de sa propre image. L'invention du dispositif ne signe donc pas la fin de la « théocratie »² médiévale au profit d'une « anthropocratie³ », d'un « triomphe du sens du réel⁴ » et de « l'élargissement de la sphère du moi⁵ », processus effectivement constitutifs de la pensée de la modernité classique et de son humanisme métaphysique, auxquels on peut anachroniquement rattacher Alberti. Dès lors, vouloir rendre compte des origines du dispositif par l'idée d'un anthropocentrisme humaniste et narcissique qui exprimerait une « forme » symbolique universelle serait une vue partielle du dispositif, étant donné que « l'origine de la perspective⁶ » répond à des « contraintes d'ordre structural qui ne doivent rien, en tant que telles, à la culture humaniste, ni aux aléas de l'histoire⁷ ». Cette indépendance du dispositif vis-à-vis de son récit humaniste viendrait alors du fait que l'ordre syntaxique produit par la perspective doit être compris comme « un effet de structure » semblable aux productions du langage lui-même⁸, du moins tel que la linguistique de Benveniste le comprend. La perspective ne serait donc pas une « forme » - en dépit de son idéalité mathématique pensable et du caractère géométrique de sa méthode - mais « un dispositif paradigmatique singulier, éminemment paradoxal, et qui obéit, par-delà la référence au réel et à l'imaginaire, à une détermination proprement symbolique⁹ ».

¹. Sur la fiction albertienne de Narcisse, inventeur de la peinture : *La peinture*, II, 26, *op. cit.*, p. 101.

². E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, *op. cit.*, p. 182.

³. *Idem.*

⁴. *Ibid.*, p. 160.

⁵. *Idem.*

⁶. Sur le rapport entre origine de la perspective (Brunelleschi) et origine de la géométrie (Thalès), en lien avec la pensée de Husserl et la question de l'idéalité, voir : H. Damisch, *L'origine de la perspective*, V. La question de l'origine, *op. cit.*, p. 98 et suiv.

⁷. H. Damisch, *L'origine de la perspective*, *op. cit.*, p. 43.

⁸. H. Damisch, *ibid.*, p. 43 : « La chose nous paraît aujourd'hui aller de soi pour ce qui est du langage, dont l'exercice n'est possible que sous la condition pour que chaque locuteur d'être en mesure de s'identifier comme "personne", sous le titre du *je*, et de se poser à son tour comme "sujet." Mais la peinture ? Pour qu'un tableau soit bien ce dispositif [...] où il appartient au sujet de se repérer comme tel, le point y est-il nécessaire et suffisant que, dans cet art, la perspective assigne ? » Damisch s'appuie sur É. Benveniste, « La nature des pronoms », *Problèmes de linguistique générale. Tome 1*, Paris, Gallimard, 1966, p. 254.

⁹. H. Damisch, *L'origine de la perspective*, *op. cit.*, p. 42-43 : « À travers la question comme le dira Pèlerin Viator, du point fixe ou "sujet", la perspective nous est donnée à penser non seulement comme "forme" solidaire de toute une constellation épistémologique, mais – pour en retourner la métaphore et la dépouiller de

Ainsi, on peut penser une autonomie sémiotique du dispositif pictural¹ qui sans être un *a priori* universel, demeure un ordre syntaxique d'énonciation dans lesquels s'articulent les drames et les récits de notre incarnation, car c'est l'ordre lui-même qui nous produit comme ses « sujets », qui nous y « assujettit » par ce travail structural du symbolique. La perspective à la Renaissance devrait donc apparaître comme ce schème figural c'est-à-dire comme une *scène*, un dispositif à la fois spéculatif et narratif de mise en scène du drame de la finitude humaine et du mystère de l'incarnation, dispositif formalisé et intégré plus tard dans le champ de la métaphysique moderne sous la rubrique du sujet. Mais en quel sens peut-on dire que la perspective ne se limite pas à une manière d'« *a priori* historique » ? En effet, une enquête sur les origines de la perspective révélant un lien entre l'invention de la perspective et l'histoire des philosophies du sujet, ne nous inclinerait-elle pas à penser que *le transcendantal lui-même est historique*, c'est-à-dire soumis à un régime d'historicité matériellement dépendant d'une certaine production du visible que la perspective a rendu possible ?

Il ne s'agirait donc pas tant de parler d'un « *a priori* historique qui serait non pas seulement condition de validité pour des jugements, mais condition de réalité pour des énoncés² », autrement dit non pas seulement d'un *a priori* perspectif qui devient dès lors *démonstration* de la peinture, condition de validité de l'acte de peindre, que, au travers de la reconstruction conceptuelle d'une histoire philosophique de la perspective saisie en tant que scène dramatique et ordre scénique ou narratif, de montrer un régime de visibilité nouveau, une économie du regard qui circule entre la géométrie, la peinture, l'optique et la métaphysique.

Nous devons interpréter philosophiquement le « perspectivisme » non pas seulement comme une *a priorité de l'histoire*, mais par-delà le récit de sa « confirmation » dans les métaphysiques kantienne de la subjectivité, comme démonstration de « l'historicité de l'*a priori*³ » en tant que tel : loin de rendre compte de l'origine du dispositif, ce sont les métaphysiques de l'idéalisme subjectif qui se trouveraient à leur tour, prises dans les mailles de ce dispositif dont elles ne feraient qu'exprimer un récit possible, une histoire, un effet.

toute connotation totalisante – comme un dispositif paradigmatique singulier, éminemment paradoxal, et qui obéit, par-delà la référence au réel et à l'imaginaire, à une détermination proprement symbolique. »

¹. H. Damisch, *idem* : « Quels que soient les détours et les détournements auxquels il a pu prêter, le paradigme perspectif est astreint, dans son fonctionnement réglé, à des déterminations et à des contraintes d'ordre structural qui ne doivent rien, en tant que telles, à la culture humaniste, ni aux aléas de l'histoire. Car c'est un fait, sinon un effet de structure, qui veut que l'homme, quand il en vient à penser l'ordre symbolique, c'est qu'il y est pris dans son être et produit par lui en tant, non pas qu'"homme", mais que sujet. »

². M. Foucault, *Archéologie du Savoir*, Gallimard, Paris, 1969, chp. V, p. 174.

³. Nous empruntons cette formule à Jocelyn Benoist (cours sur *l'Archéologie du savoir*, Université Paris-Sorbonne, séance du 21 Mars 2011).

Et même si l'humanisme au sens historique et philologique du terme n'a pas pu « s'accommoder » de la perspective centrale, « non plus que de sa définition ponctuelle du sujet¹ », bien trop abstraite et mathématique, pour s'assimiler sans difficultés avec la nouvelle « figure de l'homme » qui émerge, il reste à comprendre le lien que l'on peut reconstruire entre le sujet de la métaphysique moderne et cette figure d'un « nouveau Narcisse² », produit par l'histoire de l'ordre perspectif dont les « effets » sont susceptibles d'avoir dépassé de loin « le temps qui l'a vue naître³ ». Or, c'est toute la raison de ces effets du dispositif perspectif qu'il nous faut décrire dans l'histoire de la philosophie moderne, en conservant l'idée du rapport philosophique qui semble s'établir entre la perspective artificielle et les conceptions de la représentation et de la subjectivité modernes, loin de devoir postuler une forme subjective, transcendante et universelle, à l'origine de la perspective, il semblerait que ce soit la figure de « l'homme » lui-même dans son historicité qui se trouve saisie par l'ordre symbolique qu'instaurerait la perspective, ce que Louis Marin définit comme une « structure formelle de l'énonciation-représentation⁴ », une « syntaxe perspective⁵ », un dispositif archéologique en deçà du partage entre transcendantal et empirique⁶ qui a « produit l'homme comme *sujet*⁷ » ; suivant la même intuition d'une inversion du rapport de constitution entre perspective et subjectivité, Jean-Louis Déotte affirmera quant à lui que la forme-sujet de l'humanisme métaphysique, d'Alberti à Descartes, serait réductible à un « effet d'appareil⁸ ».

En ce sens, on oublie souvent que l'interprétation néo-kantienne du fait perspectif avait déjà été en quelque sorte anticipée par le penseur et mathématicien russe Pavel Florenski, dans *La perspective inversée*⁹, conférence d'octobre 1919, prononcée en 1920 à Moscou, qui

¹. H. Damisch, *ibidem*, p. 11.

². H. Belting, *Florence et Bagdad*, *op. cit.*, « Le sujet, nouveau Narcisse », p. 285 et suiv.

³. H. Damisch *L'origine de la perspective*, *op. cit.*, p. 49 : « Le danger est grand d'en venir à traiter la perspective comme un objet parmi d'autres, sinon comme un simple produit ou un effet, alors qu'elle nous intéresse ici, en premier lieu, en tant qu'elle est une productrice d'effets [dont] la capacité, la puissance d'information, au sens le plus fort du terme, excèdent les limites du temps qui l'a vue naître. »

⁴. L. Marin, *Détruire la peinture*, Paris, Flammarion, 1997, p. 57.

⁵. *Ibidem*, p. 63.

⁶. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1990, p. 331.

⁷. H. Damisch *L'origine de la perspective*, *op. cit.* p. 43.

⁸. J.-L. Déotte, *L'époque de l'appareil perspectif (Brunelleschi, Machiavel, Descartes)*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 22 : « La subjectivité (au cœur de l'humanisme) est un effet du dispositif perspectif [...] Le point de vue sur le monde, l'objectivation, ne sont pas le fait d'un arraisonnement par un sujet (cartésien ou « homme » albertien) mais la conséquence de l'appareil [perspectif] lui-même. On peut dire que le sujet est déjà dans le tableau (point de fuite) avant d'être projeté à l'extérieur du tableau (point de vue). C'est un effet d'appareil. »

⁹. Écrit en 1919 pour la *Commission de sauvegarde des monuments de l'art et des objets anciens de La Laure de la Trinité-Saint-Serge*, « La perspective inversée » (*Obratnaja perspektiva*) a été lu pour la première fois lors d'une séance de l'Institut de Recherche en Histoire de la Peinture et de Muséologie de Moscou, le 20 octobre 1920. Le texte est sorti sous la forme d'extraits dans *Trudy po znokovym sistemam* (Travaux sur les systèmes de connaissances), vol. 3, Tartu, 1967. Puis publié dans son intégralité dans *Sobraniye sochineniy*, (Œuvres

associait déjà avec sagacité, toutefois dans une lourde charge critique au profit d'une défense de l'esthétique traditionnelle orthodoxe, le perspectivisme renaissant à ce qu'il nommait « l'humanisme », le « naturalisme » et « les fruits amers du kantisme¹ », tout en citant à cet égard l'école néo-kantienne de Marbourg, quelques années avant la parution de l'article de Panofsky.

Selon Florenski, le kantisme illustrerait « l'approfondissement de la conception humaniste et naturaliste du monde propre à la Renaissance [...] et représente[rait] la conscience de soi de cette ère historique qui se nomme “la nouvelle civilisation européenne” [...] », dont il dénonce le « caractère [...] fictif, tant du point de vue scientifico-philosophique qu'historique, et plus particulièrement artistique² ». Cette affirmation d'une puissance de « véridiction » de la peinture occidentale face à d'autres traditions qui ignorent en effet l'ordre perspectif, le symbolisme « gothique » occidental moqué par les peintres et associé à la barbarie de l'ère médiévale, l'art prestigieux de Byzance dont Chastel a montré l'influence sur l'art italien³, est marqué par un contresens sur la fonction de la peinture du *Quattrocento* autant que par un ethnocentrisme que la critique historique a pu heureusement mettre à distance.

L'ordre perspectif, dans sa puissance figuration et d'illusion ne représente donc pas une norme universelle de la peinture. Sa fonction doit être comprise comme une force de composition, de mise en scène de l'intrigue du monde et de la figure de l'homme en son incarnation spatiale et temporelle⁴. D'une manière perspicace bien qu'engagée dans les présupposés théologiques de la tradition orthodoxe, Florenski interprète la perspective moderne à point de fuite central comme un des phénomènes les plus emblématiques de ce qu'il rejette comme « l'illusionnisme propre au subjectivisme de l'homme nouveau » et qu'il associe à une « passion, qui consiste à se défaire de toute Réalité, afin que “je veux” ait force de loi⁵ », et de trancher : « Normaliser mathématiquement les procédés de représentation du monde, cela relève de l'outrecuidance d'un fou [...] La figure du monde en perspective n'est

choisies), t. I, Paris, 1985.

¹. P. Florenski, *La perspective inversée*, Paris, Allia, 2013, p. 28-29.

². *Idem*.

³. A. Chastel, *L'Italie et Byzance*, Fallois, Paris, 1999.

⁴. D. Arasse, *L'homme en perspective*, Hazan, Paris, 2008, p. 255 : « La perspective est une “forme symbolique” dans la mesure où elle dessine l'image du monde ; mais elle n'est qu'un élément de “l'espace pictural” : elle vise à présenter, dans un cadre historique vraisemblable, des figures en acte, mues par un “esprit” dont la vie se manifeste à travers l'action corporelle, gestuelle et expressive. Ce qui se met en place, c'est la cohérence d'un monde “humain”, c'est-à-dire pour l'époque, historique : la dimension humaine se construit et se saisit à travers l'histoire. »

⁵. P. Florenski, *La perspective inversée*, op. cit, p. 29.

rien d'autre qu'un moyen parmi d'autres, du dessin »¹ ; opinion qui rejoint les réserves de Merleau-Ponty, lecteur de Panofsky, qui cherche sous la synthèse rationnelle du dispositif spatial de la perspective, l'expérience d'un « être brut et sauvage² » qu'il retrouve chez Cézanne. La perspective comme forme symbolique n'est donc pas un langage de la peinture « institué de nature » car celui-ci est toujours « à faire et à refaire » : « La perspective de la Renaissance n'est pas un "truc" infaillible : ce n'est qu'un cas particulier, une date, un moment dans une information poétique du monde qui continue après elle³ ».

Toutefois, le concept florenskien de « perspective inversée » n'est pas dénué d'ambiguïtés. En effet, puisqu'il s'agit avant tout de « se libérer de la norme de la perspective par rapport à laquelle tout le reste constituerait un écart⁴ », on peut se demander : « comment quelque chose qui n'a pas été inventé se laisse-t-il "inverser" ? » En cela, bien que cela dépasse le cadre de nos analyses, l'enjeu de la critique esthétique du récit panofskien de la perspective n'est donc pas étranger à un certain refus de l'hégémonie visuelle de son narcissisme subjectif, « mondialisation de la perspective⁵ » qui conçoit son dispositif technique comme la preuve scientifique de la supériorité artistique des canons occidentaux⁶.

En outre, cette hégémonie culturelle du dispositif rend aveugle à la créativité et à la signification des esthétiques pré-modernes qui entretiennent un rapport conflictuel avec le narcissisme de la forme-sujet produite par le dispositif. Par exemple, dans les pensées médiévales de l'image, Olivier Boulnois décrypte une « métaphysique de la perspective⁷ » qui contredit le narcissisme de l'œil moderne et de son point central car il n'y a « aucune ligne de fuite essentielle à la construction qui dessine la place d'une subjectivité, car celle-ci n'est pas

¹. P. Florenski, *ibidem*, p. 75.

². M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, 1967, p. 237.

³. M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1994, p. 51. Sur la lecture merleau-pontienne de Panofsky, voir : D. Courville « La naissance de l'espace moderne: Merleau-Ponty et Panofsky sur la perspective linéaire », *Ithaque*, 7, 2010, p.21-46.

⁴. H. Belting, *Florence et Bagdad*, *op. cit.*, p. 33.

⁵. H. Belting, *ibidem*, « La mondialisation de la perspective », p. 62-68.

⁶. *Ibid.*, p. 64 : « En Inde, la perspective est devenue une composante essentielle de la rééducation coloniale. Lockwood Kipling [...] a officié à la *School Art Industry*, de Bombay à partir de 1865. Le nom de cette école montre aussi l'intérêt naissant que l'Angleterre manifestait pour l'apprentissage du design. Tandis qu'on établissait à Londres la *School of Ornamental Art*, à côté de l'Académie des arts, on enseignait à Bombay l'art figuratif en perspective. Bien que Kipling considérât les indiens incapables de produire l'art au sens occidental du terme, Sir Richard Temple les forma rigoureusement à l'art de l'Occident. Les Indiens devaient : "apprendre quelque chose que, des siècles durant, ils n'avaient pas appris : dessiner correctement. Ils pourront ainsi se défaire de leurs défauts mentaux innés (*mental faults*) et faire attention à ces gloires dont ils raffolent aussi." [...] Il ne fait aucun doute que la perspective fonctionnait comme un instrument colonial. Elle constituait la norme du "regard", et son réalisme était considéré comme un progrès qui devait aussi apporter les bienfaits de la modernité aux colonies. »

⁷. *Ibid.*, chapitre VI, « Une métaphysique de la perspective », *op. cit.*, p. 251-287.

centrée sur l'œil unique du spectateur¹ ». Cette absence de « point de vue privilégié », absence de « place de la subjectivité » aurait ainsi autorisé certains historiens de l'art médiéval, à parler de « perspective renversée² ». L'icône est ainsi une « fenêtre ouverte sur le royaume³ », sur l'espace intime d'une intériorité « plus intime que moi-même⁴ » non pas en raison d'un refus de la subjectivité du spectateur mais par son enveloppement dans le point de vue divin, selon une « dématérialisation sensible⁵ » de l'image, lui permettant toutefois de saisir son « aspect intelligible⁶ ». Le « spectateur » médiéval de l'icône serait donc semblable à ce « spectateur plotinien⁷ » qui dans l'épreuve intérieure de ce que la tradition orthodoxe nommera « l'hésychasme »⁸, est incapable de dire « jusque-là, c'est moi⁹ ». Dans ce renversement plotinien du regard, l'expérience du beau est en effet au service d'une expérience ascétique de l'intériorité, qui exige ce travail de *purification*¹⁰ de l'œil, c'est-à-dire un dépassement de la fascination « narcissique¹¹ » pour le corps et l'œil sensible. La manifestation sensible du « beau intelligible¹² » a pour tâche de nous « ravir » et de nous « appeler » à notre vrai « nous-mêmes », c'est-à-dire de nous perdre pour mieux nous retrouver au-delà de notre « moi¹³ », à l'image d'une grande lumière qui inonderait le sensible au-delà des ressources du langage¹⁴.

¹. *Ibid.*, p. 253.

². A. Grabar, *Les origines de l'esthétique médiévale*, Paris, Macula, 1992, p. 38.

³. M. Quenot, *L'icône. Fenêtre ouverte sur le royaume*, Paris, Cerf, 2001.

⁴. Augustin d'Hippone, *Les confessions*, III, 6, 11, *op. cit.*, p. 57 : « Mais, tu étais, au-dedans de moi plus profondément que mon âme la plus profonde, et au-dessus de mes plus hautes cimes (*intimior intimo meo et superior summo meo*). »

⁵. A. Grabar, *ibid.*

⁶. *Ibidem*, p. 21.

⁷. *Ibid.*, p. 38.

⁸. L'hésychasme (du gr. *hēsukházō*, « être en paix, garder le silence ») est dans la théologie orthodoxe de l'image (par exemple chez Jean Cassien, Grégoire Palamas, Saint Syméon le Théologien), une expérience ascétique qui vise à éprouver la présence de Dieu comme Lumière dans la prière et l'intériorité contemplative. Cette expérience intérieure est une véritable théophanie qui non seulement dépasse l'idée de symbole ou de représentation mais vise à une déification ou une divinisation de la figure de l'homme, voir : J. Meyendorf, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, Seuil, 2002, p. 38 : « [...] Jamais le novice n'est appelé à se figurer une image extérieure à lui-même : c'est la présence de Jésus à l'intérieur de son être, à laquelle la vie sacramentelle donne une réalité pleine et existentielle, indépendante de l'imagination, que le moine est appelé à prendre en conscience. La vision lumineuse dont il pourra alors bénéficier ne sera donc ni un symbole, ni un effet de l'imagination, mais une théophanie aussi véritable que celle du Mont Thabor, puisqu'elle manifesterait le même corps déifié du Christ. » Voir aussi l'anthologie du texte fondateur de cette tradition, la *Philocalie des Pères neptiques : Diviniser l'homme. La voie des Pères de l'Église*, Pocket, Paris, 2008.

⁹. Plotin, *Ennéades*, VI 5 [23], 7, 10-15, in *Traité 22-26*, Paris, GF-Flammarion, 2004, p. 61 : « Mais par la suite, parce qu'on ne trouve pas de point où en s'arrêtant, on puisse se fixer une limite et dire "jusque-là, c'est moi", et parce qu'on cesse de s'exclure de la totalité de l'être (*apò tou óntos hápantos*), on ira soi-même vers l'univers tout entier (*eis hápan tò pan*), n'avançant vers aucun point, mais en demeurant là même où l'univers (*tò pan*) se dresse. »

¹⁰. Plotin, *Ennéades*, V, 5, [32] 12, 35.

¹¹. Sur le mythe de Narcisse, fasciné et abîmé dans l'image sensible : *Enn.* I, 6 [31], 8.

¹². Plotin, *Ennéades*, I, 6 [1] « Sur le beau » ; V, 8 [1] « Sur le beau intelligible. »

¹³. Plotin, *Ennéades*, II, 1, 13.

¹⁴. Plotin, *Ennéades*, V, 8 [31], 10.

On retrouve effectivement ces conceptions philosophiques et mystiques dans le portrait iconique et ses grands fonds d'or, sans profondeur, à peine dessinés, comme dans la fresque *Macaire le Grand* (1378) de Théophane le Grec (1350-1410), contemporain des Primitifs italiens¹, où la figure lumineuse du saint est à peine reconnaissable, au seuil même d'une visagité abstraite. On pourrait même mettre en regard l'anti-narcissisme de cette tradition, qui est aussi un littéral contre- ou anti-perspectivisme pictural, les trois grands *Autoportraits* de Dürer (1493, 1498, 1500), sans doute les premiers autoportraits autonomes de l'histoire de la peinture occidentale, qui viennent clore plus d'un siècle de recherche esthétique. Or, il apparaît que si l'autoportrait dürerien, en particulier celui de 1500², fait preuve d'un réalisme troublant et minutieux, issus des travaux de l'artiste sur la théorie des proportions humaines et la perspective³, on aurait tort d'y voir la simple preuve d'une marche à la réalité accomplie par le travail de la peinture occidentale. En effet, sous le voile du réalisme, se cache la permanence d'une sensibilité médiévale et d'un symbolisme chrétien, sinon christologique, que la maîtrise et l'usage de la perspective ne fait que renforcer. En effet, l'inscription latine (*ipsum me proprius sic effingebam*, « je me suis dépeint/représenté/créé moi-même ainsi ») peut s'interpréter comme un écho à la *dignitas homini* de Pic de La Mirandole⁴ et conforter l'hypothèse d'une affirmation « humaniste » de la subjectivité créatrice de l'artiste⁵.

Pourtant, cette « peinture de soi » dont la pompe humaniste et le narcissisme manifeste ne partage pas la modestie troublée de Montaigne⁶, ne se sépare pas d'une conscience métaphysique et d'une inquiétude religieuse. En effet, on peut noter la ressemblance du visage de l'artiste avec l'iconographie médiévale du Christ. Aussi, on lit près de la signature, la date symbolique du changement de siècle avec au-dessus un monogramme « AD » pour Albrecht Dürer (ou *Anno Domini*). Enfin, on constate la reprise d'un geste codifié de la main au-dessus de la poitrine, signe traditionnel de bénédiction. Dans cette ambiguïté entre peinture de soi et peinture religieuse, on retrouverait ce passage, étudié en détail par Hans Belting, de « l'image de culte » au « culte de l'image »⁷ qui caractérise la modernité occidentale.

¹. Théophane le Grec, *Saint Macaire le Grand*, (1378) Église de la Transfiguration, Novgorod

². A. Dürer, *Autoportrait* (1500), Alte Pinakothek, Munich.

³. E. Panofsky, *L'art et la vie d'Albrecht Dürer*, Hazan, Paris, 2012.

⁴. « Moi, Albrecht Dürer de Nuremberg, je me représentais moi-même ainsi avec des couleurs appropriées à l'âge de vingt-huit ans (*Albertus Durerus Noricus ipsum me proprius sic effingebam coloribus ætatis anno XXVIII*). »

⁵. J. Campbell Hutchinson, *Albrecht Dürer A Guide to Research*, New York, Garland, 2000, p. 3.

⁶. M. de Montaigne, *Les Essais*, « Au lecteur », *op. cit.*, p. 3 : « Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naurelle et ordinaire, sans contention et artifice : c'est moi que je peins ».

⁷. H. Belting, *Image et culte*, Cerf, Paris, 1998.

De même, on peut constater l'usage détourné de la perspective, dont le but est essentiellement de situer l'espace du monde humain dans l'économie divine, sans prise en considération particulière de la place du spectateur¹, dans *La Trinité* (1410-1425?) de l'illustre élève de Théophane le Grec, Andreï Roublev², ou encore dans son *Annonciation* (1408)³, œuvres qui sont contemporaines des recherches italiennes sur la perspective. Contre le mythe du « progrès artistique » dont la perspective serait la preuve, un tel rapprochement de l'usage détourné la perspective, comparé avec l'usage plus rigoureux de la perspective dans *La sainte Trinité* de Masaccio (1425-1428)⁴ et la façon dont les *Annonciations* italiennes interprétées par Arasse, pourrait en effet révéler la convergence relative des buts (rendre visible l'invisible, figurer l'infini par le fini) en dépit de la divergence culturelle et « symbolique » absolue des moyens (perspective centrale contre perspective inversée). Enfin, comme nous l'avons dit, si le « Moyen-Âge connaissait déjà la perspective comme science », il « n'y soumettait pas ses œuvres⁵ », car chez les Médiévaux celle-ci « organis[ait] des rapports entre des objets concrets. Elle les situ[ait] dans leurs "lieux", les formes enveloppantes des objets selon Aristote, et dans un espace vide, fini, homogène⁶ ».

La singularité philosophique de la perspective artificielle vis-à-vis des systèmes de pensée médiévaux proviendrait donc du fait qu'avant elle il était « impossible de réduire des objets à des règles de proportionnalité selon le rapport entre leur distance et leur forme apparente » étant donné que la *perspectiva* y désignait « des relations objectives entre les objets éclairés » en l'absence de tout « point de vue privilégié⁷. » On trouverait, pour conclure, une éloquente illustration de cette rencontre entre une conception médiévale de la « mesure du monde » et les effets narcissiques et subjectivistes de la perspective dans le roman de l'écrivain turc Orhan Pamuk, *Mon nom est rouge*. En effet, l'intrigue criminelle tourne autour de l'introduction – subversive - de la perspective artificielle des « Occidentaux » dans un atelier de miniaturistes ottomans du XVI^e siècle.

¹. Ce point a très bien été mis en valeur par l'étude sémiotique détaillée de J.-M. Floch, *Lecture de la Trinité de Roublev*, Paris, Puf, 2009.

². A. Roublev, *La Trinité* (1410?-1425?), Galerie nationale Tretiakov, Moscou. Devenue canon de la peinture orthodoxe, *La Trinité* (ou philoxénie d'Abraham) est une réussite telle que, selon Véra Traimond, (*La peinture de la Russie ancienne*, éd. Bernard Giovanangeli, Paris, 2010, p. 383) son restaurateur, le peintre et historien Igor Grabar (1871-1960), l'associait à une improbable rencontre du peintre slave avec son contemporain latin Fra Angelico.

³. A. Roublev, *L'Annonciation* (1408), Galerie nationale Tretiakov, Moscou.

⁴. Masaccio, *La trinité* (1425-1428), Fresque, Santa Maria Novella, Florence.

⁵. O. Boulnois, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel Ve-XVIe siècle*, Paris, Seuil, 2008, p. 12.

⁶. *Idem*.

⁷. O. Boulnois, *ibidem*, p. 253.

Pamuk fait ainsi parler le personnage de « l'Assassin », un miniaturiste ottoman que les effets narcissiques produits par la centralité perspective des canons de proportionnalité occidentaux ont rendu fou, égotique et finalement, meurtrier :

Les éléments que nous avons peints séparément – l'arbre, le cheval, le Diable, la mort, et la femme – étaient, selon leur taille, distribués sur les deux pages de telle façon que, grâce en outre aux dorures qui les encadraient, on avait l'impression de regarder non une image dans un livre, mais le monde par une fenêtre. Au centre du monde, à l'endroit où devait se tenir notre Sultan, il y avait mon portrait. J'en étais fier, mais aussi un peu ennuyé, dans la mesure où, malgré des journées d'essais et de retouches, et avec l'aide d'un miroir, je n'avais pas réussi à la faire ressemblant. Néanmoins, je jubilais, non seulement parce que l'image me figurait au centre du monde, mais aussi pour la raison étrange, diabolique sans doute, que j'y paraissais plus profond, complexe et mystérieux que je ne suis en vérité. Et je désirais que mes chers amis perçoivent cette jubilation, la comprennent, et partagent mon enthousiasme : je trônais au centre de tous, comme un roi d'Orient ou bien d'Occident, et c'était Moi¹.

Dans le délire narcissique du personnage de Pamuk, la structure de la vision perspective donne le sentiment à l'artiste de placer sa subjectivité au « centre du monde » (« l'image me figurait au centre du monde ») tout en créant l'illusion d'une profondeur réelle du tableau, qui s'ouvre dès lors comme une « fenêtre » (« on avait l'impression de regarder non une image dans un livre, mais le monde par une fenêtre »). On y retrouve les thèmes classiques de l'interprétation du sens et des enjeux de la perspective dans une mise en scène extérieure à la tradition occidentale, ici pour les mettre à distance depuis cette fois l'attachement à la « pratique du regard » de l'esthétique traditionnelle perse et ottomane.

En quel sens cette relativisation de l'universalité narcissique du regard perspectif rendrait-elle possible un retour spéculatif sur la valeur *sémiotique* générale de l'ordre perspectif humaniste comme « forme symbolique », faisant de la perspective le signe iconique dont la valeur et le déploiement historique aurait rendu pensable dans la modernité, l'idée d'un schématisme transcendantal et son « récit » humaniste et kantien ?

¹. O. Pamuk, *Mon nom est rouge*, Paris, Gallimard, 2001, p. 711-712. Pour un commentaire esthétique et historique de l'intrigue de Pamuk, voir : H. Belting, *Florence et Bagdad*, *op. cit.*, « 3. Déplacement du regard : Orhan Pamuk et la « trahison » de la perspective », p. 68-76.

Conclusion : la perspective comme forme sémiotique

Du schème au drame : le dispositif perspectif comme mise en scène

Avec l'invention de ce dispositif de la perspective, comme l'écrit Lucien Vinciguerra, c'est la forme philosophique de « l'âme classique¹ » qui s'est historiquement définie. C'est donc vers une interprétation des origines et du statut historique de cette activité transcendante ou « constitutive » de la perspective elle-même, que nous devons nous acheminer afin d'en refaire la genèse, hors des présupposés idéalistes et néo-kantiens qui se trouvent être à nos yeux davantage à ranger du côté des effets de la puissance synthétique de la vision perspective que de celui de l'élucidation de ses origines, sans pour autant, que nous reniions le caractère de puissance *schématisante* autonome qu'ils nous ont appris à reconnaître dans la « syntaxe » perspective. En prenant la suite de l'hypothèse selon laquelle l'interprétation de la perspective comme « forme symbolique » se trouve en tension entre deux lectures contradictoires, il nous faut reconnaître le caractère profondément historique et empirique de « l'invention » de la perspective, de laquelle nulle forme mathématique et optique, idéale et universelle, ne peut être rigoureusement déduite, tout en assumant avec elle la valeur transcendante des effets de ce dispositif, ce qu'Emmanuel Alloa nomme sa valeur « réalisante² ». La perspective est donc moins une forme symbolique qu'une « forme constitutive³ » de notre rapport à l'objectivité, qui nous a paradoxalement rendu aveugles à son usage théologique originel (inscrire l'infini dans le fini) qui n'est pas si distinct d'autres modes de représentation en rupture avec elle⁴.

¹. L. Vinciguerra, *Archéologie de la perspective*, *op. cit.*, p. 16-17 : « Par là, on ne sort pas sans doute du projet panofskien, que l'on retrouve par un autre bout. Il s'agit bien encore de comprendre comment la perspective a pu prendre sa place au point du savoir où survient un sujet ou une âme. Mais en se défaisant de l'idée que la perspective constitue une forme ou une structure, en lui rendant son caractère composite, en montrant en elle l'hétérogène, on lui retire sans doute sa part idéaliste. Elle n'est pas une forme organisant à un moment de l'histoire les modes de la connaissance. Elle est faite tout entière de petits procédés matériels, qui rassemblent chez chaque peintre des éléments issus d'origine distinctes. Elle relève ainsi d'une archéologie des savoirs plutôt que d'une histoire des formes symboliques [...] À la généalogie foucauldienne de l'âme moderne, on voudrait ajouter ici quelques fragments d'une généalogie de l'âme classique. Aux minuscules procédés graphiques en lesquels se figure la perspective dans la peinture, il faut peut-être accorder semblables puissances. L'âme effet de surface : dans la surface du tableau, entre les regards et les règles, est jouée en silence dans la pièce qui la laisse un jour entrer sur scène. »

². E. Alloa, « Réaliser. Pourquoi le perspectivisme n'est pas un relativisme » in E. Alloa, É. DURING, *Choses en soi. Métaphysiques du réalisme*, Paris, puf, 2017, p. 149-163.

³. M. Hagelstein, *Origine et survivance des symboles*, *op. cit.*, p. 202 et suiv.

⁴. P. Florenski, *La perspective inversée*, *op. cit.*, p. 33 : « Il faut reconnaître que, du point de vue de la représentation du monde, la perspective inversée n'est absolument pas une perspective linéaire ratée, incomprise, ou mal apprise, mais une vision originale du monde, qu'il faut prendre en compte comme un procédé indépendant et mûr de la figuration, quitte à le haïr, comme un procédé adverse, mais en tout cas dont il ne convient pas de parler avec commisération ou avec une complaisance pleine de condescendance. »

Ainsi, c'est le « naturalisme¹ » dont la portée peut s'étendre au sens « ontologique² » de Descola comme une « vérité » optique et géométrique de la peinture, qui devient problématique, en tant que simple « effet » du dispositif, et non sa cause ou son sens réel. Mieux, ce serait tout le sens du schématisme transcendantal, que Panofsky nous a appris à déchiffrer dans le dispositif, qui se retourne contre son créateur. S'il est possible avec Prévost de rapprocher la conception albertienne de l'invention du « dynamisme spatio-temporel »³ produit par le travail synthétique de l'imagination transcendantale chez Kant, en ce que chacun d'eux procède d'une double nature sensible et intelligible, « image pure » ou « concept sensible⁴ », il nous apparaît que cette indéniable puissance symbolique de synthèse propre au travail de la perspective artificielle ne peut plus être conçue comme un effet de l'unité synthétique d'une fonction qui trouverait sa source dans l'activité transcendantale de l'esprit humain, comme pouvait encore le penser Cassirer⁵.

Il nous semble en effet que c'est une certaine « volonté de croire » en la nécessité d'une unité transcendantale de l'esprit humain qui est produit par le dispositif, fondant le récit néokantien et son « idéalisme » critique. Bien que la multiplicité des compositions du monde soit indéniable, puisque Cassirer lui-même y fait droit et admet que « les déterminations comme les relations que nous admettons pour “l'existant” sont appelées à varier », le récit de l'idéalisme est contraint de postuler, par-delà cette multiplicité des formes symboliques et empiriques, l'universalité idéale et nécessaire d'une unité transcendantale et spirituelle, qui

¹. La notion (esthétique) de « naturalisme perspectiviste » est employée par Panofsky lui-même pour décrire le Christ du retable d'Issenheim peint par Matthias Grünewald (1512-1516), voir : *La perspective comme forme symbolique*, *op. cit.*, p. 242.

². P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2015, « l'autonomie du paysage », p. 114-124. Sur les liens entre « ontologie » et production artistique, voir : P. Descola, (dir.), *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, coédition musée du quai Branly/Somogy, 2010. Voir également l'interprétation esthétique de la naissance de cette conception à partir de l'idée d'un « contrôle de la nature par la rationalité humaine » : D. Arasse, « L'espace de la perspective et le lieu du paysage », in F. Furlan, P. Laurens, S. Matton (dir.), *Leon Battista Alberti, Congrès international, Paris, 10 avril 1995*, Paris /Torino : Vrin/ Nino Arago Editore, 2000, p. 589-597.

³. G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, Puf, 1963, p. 29.

⁴. B. Prévost, *Peindre sous la lumière*, *op. cit.* p. 112-113 : « On ne quitte en rien la question de l'invention humaniste et classique si l'on comprend bien que le schème désigne la règle de production, ou la méthode de construction d'un concept [...] Le rapprochement de l'invention humaniste et classique avec le schématisme transcendantal permet en outre de préciser sa localisation. Où réside l'invention ? Elle n'est pas dans l'histoire ou l'action (comme le schème n'est pas dans le concept), mais elle ne coïncide pas non plus avec la peinture, ni même avec le dessin préparatoire (comme le schème ne se confond pas avec l'objet empirique). Il faut dire que l'invention est dans la pensée, qu'elle est la pensée – pensée artistique ou esthétique, pensée de cette peinture ou de ce tableau. »

⁵. E. Cassirer *La philosophie des formes symboliques. Tome 1*, *op. cit.*, p. 55 : « en ce sens, chaque nouvelle “forme symbolique”- non seulement le monde conceptuel de la connaissance, mais aussi le monde intuitif de l'art, du mythe ou du langage – représente selon la formule de Goethe, une révélation de l'intérieur vers l'extérieur, une “synthèse du monde et de l'esprit” qui seule nous garantit véritablement l'unité de l'un et de l'autre. »

demeure toujours leur véritable « *fundamentum divisionis*¹ ». Voilà pourquoi si en un sens « le monde a pour nous la figure que l'esprit lui donne² », cette « perspective » du symbolique est toujours *a priori* ramenée à un « point de fuite » central et anhistorique qui est le lieu d'une unité spirituelle de l'humain : toute variation symbolique demeure une variation contingente de la nécessité d'un esprit dont on ne connaît pas adéquatement les lois de production ni « l'art caché », mais que l'on doit néanmoins postuler car sans lui, l'universalité morale requise par le récit humaniste s'effondrerait et laisserait la place à ces monstres qui surgissent du sommeil de la raison ou de la reconnaissance de sa finitude absolue.

Ce serait donc la possibilité même de penser une synthèse subjective universelle qui se trouverait en effet conditionnée par l'organisation symbolique des structures syntaxiques propres à ce mythe occidental de la perspective », dont les effets dynamiques et synthétiques ont pu rendre à ce titre *pensable* des « schèmes » transcendants et des « images » qui ont participé de l'organisation et de la distribution de nos catégories philosophiques et pratiques les plus familières, ce que l'anthropologie de Descola désigne par le concept d'*ontologie*, à savoir « notre » composition « naturaliste » du monde, notre récit moderne d'une âme et d'un monde humain auto-institué par les ressources actives et productives de son esprit. C'est en ce sens « naturaliste » en effet que Panofsky, que reprend Descola, interprète l'émergence de la perspective. Elle est un « triomphe du sens du réel » qui s'accompagne d'un « triomphe de ce désir de puissance qui habite l'homme » impliquant une « systématisation et une stabilisation du monde » autant qu'« un élargissement de la sphère du Moi³ ».

Ainsi, pour reprendre ce qu'écrit Deleuze dans *Différence et répétition*, le sens du « dynamisme spatio-temporel » propre au schématisme transcendantal n'est pas d'être une *forme* mais un *drame*. La finitude de l'activité synthétique de l'esprit que Kant pense à travers le schématisme de l'imagination transcendantale comme sensibilité pure, une réceptivité originaire que Heidegger opposait à l'intellectualisme des lectures néo-kantiennes⁴, n'est

¹. E. Cassirer, « Die begriffsform im mythischen Denken », *Studien der Bibliothek Warburg*, I, Leipzig, Berlin, B.G. 1922), trad. fr. « La forme du concept dans la pensée mythique », dans : *Trois études sur le symbolique. Œuvres VI*. Paris, Cerf, 1997, p. 49-111 : « Le véritable *fundamentum divisionis* est dans l'esprit. »

². *Idem*.

³. E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, *op. cit.*, p. 159-160.

⁴. M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1965, p. 250 : « La sensibilité pure (le temps) et la raison ne sont pas seulement homogènes, elles appartiennent ensemble à l'unité d'une même essence, celle qui rend possible la finitude de la subjectivité humaine totale. » Pour le débat qui opposa Cassirer et Heidegger sur l'interprétation de Kant, voir : E. Cassirer, M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, Mars 1929)*, prés. et trad. P. Aubenque, J.-M. Fataud, P. Quillet, Paris, Beauchesne, 1972, p. 29 ; A. Philonenko, *L'œuvre de Kant. tome I. La philosophie critique*, Paris, Vrin, 2003, p. 176 ; A. Renault, *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1997, p. 96-107.

donc pas conditionnée par une *forme* ni même une *fonction* transcendantale et universelle, dont « l'union obscure¹ » serait *donnée* et s'identifierait à ce mystérieux « art caché dans les profondeurs de l'âme² » dont parlait Kant et que Heidegger interprète de façon ontologique comme créativité³, identifiant le temps avec l'évidence du « je pense », auto-affection de la temporalité originaire⁴ » dont l'unité demeure impensée⁵. Or, au-delà de l'ontologie heideggerienne de la temporalité, nous estimons qu'un décentrement véritable de l'intellectualisme néokantien pourrait être plus radical s'il était réalisé selon les termes d'une histoire sémiotique du dispositif perspectif, en mesure de fournir le cadre historique et matériel de l'expérience de cet « art caché » du transcendantal et de son unité *a priori*, fût-elle symbolique et historique, et non plus seulement schématique comme chez Cassirer.

Le dispositif de la perspective serait donc un transcendantal construit et objectivé dans une histoire particulière, par l'autonomie géométrique et ses usages narratifs, qui permettrait peut-être de rendre compte du sens de ce « dynamisme intérieur⁶ » à l'Idée kantienne, un dynamisme transcendantal dont la mise en scène idéaliste et subjective nous paraît être le produit historique fini plus que le producteur véritable d'une idéalité universelle insondable ou inachevable, car située dans un horizon infini du sens. Dès lors, si la pensée est bien ce qui surgit « sous l'irruption violente du signe⁷ », une histoire transcendantale de la perspective comme forme sémiotique ferait de celui-ci la condition de possibilité de l'idée de synthèse

¹. C. Dubois, *Heidegger, introduction à une lecture*, Paris, Seuil, 2000, p. 122 : « Il y a sous le nom d'imagination transcendantale, un temps plus originaire, qui est la possibilité même, avant tout sujet donné, de la "subjectivité" du sujet et de l'objectivité de l'objet. Le sujet "rationnel" est originé dans un sujet "temporel", qui n'est précisément plus seulement sujet, mais temporalité originaire. »

². I. Kant, *Critique de la raison pure*, A141/B180 (AK, III, 136), trad. Renaut, *op. cit.*, p. 226.

³. M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, *op. cit.*, p.104 : « L'intuition pure doit donc être, d'une certaine façon, "créatrice." ». La fameuse « violence herméneutique » de Heidegger est ainsi de réintroduire dans la finitude kantienne, sa « disposition affective » (*Befindlichkeit*) comme « dépendance ouvrant à l'égard du monde, à partir de laquelle l'étant qui nous concerne peut faire rencontre. » Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 137-138, cité par F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, Puf, 1990, p. 52-53.

⁴. M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, *op. cit.*, §34, « Le temps comme affection pure du soi et le caractère temporel du soi. p. 243. et suiv.

⁵. M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 246: « Le temps et le "je pense" ne sont plus désormais inconciliables, ne s'opposent plus par une différence de nature mais ils sont identiques. Kant, grâce au radicalisme avec lequel, dans l'instauration du fondement de la métaphysique, il a interprété, pour la première fois, transcendantalement le temps et le « je pense » pris à part, les a par là même unis dans leur foncière identité – sans que cependant il ait explicitement conçu cette identité. »

⁶. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Puf, 1969, p. 281-282, cité par B. Prévost, *Peindre sous la lumière*, *op. cit.*, p. 113, note 14 : « Car si le dynamisme est extérieur au concept et à ce titre schème, il est intérieur à l'Idée, et à ce titre drame ou rêve. [...] Le dynamisme comprend alors sa propre puissance de déterminer l'espace et le temps, puisqu'il incarne immédiatement les rapports différentiels, les singularités et les progressivités immanentes à l'Idée. Le plus court n'est pas simplement le schème du concept de droite, mais le rêve, le drame ou la dramatisation de l'Idée de ligne, en tant qu'il exprime la différenciation de la droite et de la courbe. »

⁷. A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, Puf, 2010, p. 12.

transcendantale elle-même. Elle en relativiserait l'universalité subjective, même symbolique, et l'ouvrirait à une multiplicité de mises en scène, de récits, de dynamismes dramatiques possibles de la finitude, dont l'interprétation kantienne ne serait qu'un cas particulier. Cette méthode de « dramatisation de l'Idée¹ » comme « cinématique de la pensée² », renverserait le schème kantien, fondé sur l'unité de la subjectivité comme effet du dispositif perspective, au profit d'un « empirisme transcendantal » comme « clinique de la pensée »³, dont le sens serait d'en être précisément l'*expérience limite*⁴, l'expérience de la « violence » sémiotique du dispositif perspectif dans sa puissance de monstration et de narration, « violence du signe⁵ » qui auraient en un sens *contraint* la pensée en la forçant à en intégrer pathologiquement⁶ les formes et les récits dans son contact avec l'extériorité⁷. Or c'est cette *expérience* de la limite du sens de la perspective dans les effets humanistes de son dispositif kantien, qui rendrait pensable selon nous sa « pluralisation⁸ » et de son ouverture au-delà du sujet humain dans le sens fort du « perspectivisme » que nous recherchons.

En somme, la perspective comme ordre symbolique ou mise en scène de l'espace sémiotique du narcissisme foncier de la subjectivité moderne apparaîtrait ici dans l'histoire de

¹. Sur la méthode deleuzienne de « dramatisation », voir : A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, chap. VII. Dramatisation de l'Idée, *op. cit.*, p. 210 : « Mais contrairement à Platon, l'Idée ne peut baigner dans l'atmosphère séparée de l'éternel intelligible : elle doit être pensée comme une multiplicité réelle, soumise à une cinématique virtuelle, animée de mouvements temporels aussi bien que spatiaux, des rythmes et des vitesses différentielles. Déterminer en courants différentiels et en tendance à l'actualisation, en cela consiste la dramatisation de l'idée. » Le concept deleuzien de dramatisation (passage de la question « qu'est-ce que ? » à « qui, quand, où ? ») nous semble en partie redevable du concept nietzschéen « d'interprétation » et donc de ce qu'il nomme son « perspectivisme de la critique totale » voir : G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf, 2010, p. 103 et suiv.

². A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, *op. cit.*, p. 213.

³. *Ibidem*, p. 9 : où l'empirisme transcendantal est défini comme « Une clinique de la pensée, qui cherche à garantir un empirisme purgé des illusions de la transcendance, en exposant les modes opératoires de la pensée, qui rendent compte de son inventivité mais aussi de son conformisme. »

⁴. F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 35 : « La découverte des conditions de l'expérience suppose elle-même une *expérience* au sens strict : non pas l'exercice ordinaire ou empirique d'une faculté [...] mais cette même faculté portée à sa limite »

⁵. Sur le thème de la « violence du signe » chez Deleuze : A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, *op. cit.*, p. 77 et suiv. Voir : G. Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, Puf, 1996, p. 123, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 181.

⁶. A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, *op. cit.*, p. 53 : « La philosophie tout entière est une symptomatologie et une sémiologie. »

⁷. A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, *op. cit.*, p. 57 : « penser, c'est faire l'expérience de l'extériorité. »

⁸. F. Zourabichvili, « À propos de l'interprétation de la volonté de puissance comme "principe plastique" », *Conséquence*, vol. 1, 2015, p. 116, cité par C. Chamois, *En perspective. Le perspectivisme au prisme des sciences humaines contemporaines*, Thèse, Université Paris-Nanterre, 2019, 2 vol., p. 72 : « Pluraliser le transcendantal en même temps que l'empirique, pluraliser le transcendantal pour pouvoir affirmer la pluralité essentielle de l'expérience, [...] cette tentative a un nom : perspectivisme. »

la perspective comme en tension entre une historicité empirique et une valeur transcendantale¹ qui aurait rendu pensable à un moment donné de l'histoire de la métaphysique, la métamorphose du « point sujet » des théoriciens de la perspective, celui d'un œil immobile², en « point fixe » des métaphysiques de la représentation et, partant, en fondement archéologique du sujet pensant de l'anthropologie moderne. Ce point, d'abord purement optique et géométrique, aurait été *assujetti* par l'ordre symbolique de la perspective artificielle et serait devenu le point narcissique et métaphysique fondateur de la pensée moderne et de son exploration de l'apparaître depuis la relation sujet-objet.

Ce ne serait donc pas la subjectivité transcendantale dont les structures *a priori* reposent dans l'innéité de l'esprit humain qui aurait fait la perspective, pour le dire en ces termes, ce serait plutôt l'extension historique du point central en perspective, qui a rendu pensable le narcissisme phénoménologique de la forme-sujet une *subjectivation anthropologique* du transcendantal dont le récit humaniste et idéaliste n'est qu'un cas particulier de son « diagramme iconique³ ». C'est pour cela que le dépassement des limites du récit de l'humanisme kantien a eu pour effet de rendre possible la *déssubjectivation*⁴ radicale de sa structure transcendantale au siècle suivant. La voie qui part de la « perspective » classique intégrée et subjectivée par l'humanisme kantien, au « perspectivisme » de Nietzsche est ainsi dégagée. Dès lors la matérialité visuelle du dispositif des praticiens et théoriciens renaissants⁵, apparaîtrait alors comme une « révolution sémiotique » qui aurait instauré une iconicité nouvelle de la subjectivité. Le point-sujet de la perspective serait alors une icône de référence à partir de laquelle, de la même façon que s'organise l'espace narratif de « l'histoire représentée » (*historia*), les grands récits de la pensée occidentale se mettront en scène dans

¹. M. Hagelstein, *Origine et survivances des symboles*, *op. cit.*, Introduction: l'historique et le transcendantal en tension, p. 5 et suiv. et 3e partie: idée et perspective (Panfosky), p. 179 et suiv.

². P. Hamou, *La vision perspective (1435-1740)*, *op. cit.*, p. 27.

³. C. S. Peirce, *Manuscripts*, Houghton Library of Harvard University, Ms 293 (1906) cité par Jean-Marie Chevalier, « Peirce lecteur de Kant », *Philosophia Scientiæ* [En ligne], 20-1 | 2016, mis en ligne le 25 février 2019, consulté le 31 mars 2021, p. 157 : « Le diagramme iconique et son interprétant symbolique initial pris ensemble constituent ce que nous appellerons, sans trop distordre le terme de Kant, un schème (*Schema*), qui est d'un côté un objet capable d'être observé, et d'un autre côté qui est 'général' » Pour une interprétation de la sémiotique peircéenne dans le sens d'une critique et d'un prolongement du schématisme transcendantal kantien, voir : Claudine Tiercelin, *La Pensée-signe : Études sur C. S. Peirce*, Collège de France, (URL <http://books.openedition.org/cdf/2209>) et Karl-Otto Apel, *Charles S. Peirce : From Pragmatism to Pragmaticism*, Amherst, University of Massachusetts, 1981 ; *From a Transcendental-Semiotic Point of View*, Manchester, Manchester University Press, 1998.

⁴. J.-C. Goddard, « La déssubjectivation du transcendantal (1804-1805) », Vol. 72, n° 3, J. G. Fichte 1804-1805 : Lumière et existence (Juillet-septembre. 2009), p. 423-441.

⁵. Nous avons volontairement limité l'étude historique à Brunelleschi et Alberti en raison de leur statut fondateur, mais une approche plus précise devrait inclure l'ensemble la production théorique et pratique de la perspective jusqu'à l'âge classique.

l'espace du pensable. Mais afin de définir la « violence » contraignante de cette activité sémiotique et transcendantale du dispositif de la perspective, c'est-à-dire une forme *réalisante* et non purement fictive bien qu'elle ne puisse prétendre à une quelconque nécessité ou universalité, nous aimerions employer le langage structural du « mythe » voire celui de la « fabulation¹ » en conservant par l'idée de mise en scène et de récit, la métaphore d'un rapport narratif au temps qui se dit dans le langage ou le signe².

Nous pourrions ainsi reconstruire un lien entre la force symbolique, narrative et transcendantale, du dispositif et cette « puissance du faux » que défend l'empirisme deleuzien, c'est-à-dire l'« acte capable de créer le mythe plutôt que d'en tirer le bénéfice et l'exploitation³ ». Le perspectivisme apparaîtrait alors comme une « anthropologie » de la philosophie qui cherche à en déceler ce qu'on pourrait le point de fabulation, le moment critique où le dispositif produit la mise en scène d'une expérience de la finitude et d'un récit qui s'insère dès lors dans la production conceptuelle d'une philosophie particulière qui en fait usage, comme nous allons tenter de le montrer par exemple chez Nicolas de Cues, Pascal ou Leibniz. Or quel type de « fabulation » spéculative, de *récit* ou de « mise en scène », la perspective a-t-elle été capable de produire dans l'histoire de la philosophie moderne ?

L'infini dans le fini : Nicolas de Cues

En dépit des présupposés kantien qui constituent le « récit » iconologique des origines du perspectivisme et de l'anachronisme foncier de sa thèse, dans la mesure où comme nous l'avons vu, la signification vraisemblable de la perspective centrale au XV^e siècle, du point de vue de la pratique picturale était moins de représenter une spatialité abstraite et étendue ou les opérations synthétiques d'une subjectivité transcendantale, qu'une *commensuration* entre l'homme et un espace homogène à même le tableau, dans l'idée de mieux pouvoir inscrire par le jeu de la figuration géométrique, la venue de l'infini dans l'infini, « l'incommensurable dans la mesure ».

¹. *Fabulation*, pourrait en effet s'entendre au sens de la fonction fabulatrice propre à la religion statique décrite par Bergson (*Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Puf, 2008, p. 111-114), et qui serait selon Frédéric Worms (*ibid.*, p. 418) un concept que Bergson emprunterait à Descartes ou à Fontenelle (*L'origine des fables*, 1684) afin d'expliquer les fictions pré-scientifiques des hommes primitifs, ou encore à « l'état théologique ou fictif » d'Auguste Comte.

². Le grec *muthéomai* et le latin *fābulor* pouvant se traduire (comme ses dérivés ibériques, l'esp. *hablar*, port. *falar*) par « raconter » et « parler ».

³. G. Deleuze, *Cinéma 2*, Paris, Minuit, 1985, p. 353. Voir : P. Montebello, *Deleuze. Philosophie et cinéma*, Paris, Vrin, 2016, chap. IV, « Nihilisme et incroyance au monde », p. 77-91.

D'autre part, nous avons mentionné l'importance de la conception albertienne de *l'istoria*, centrale dans le texte inaugural des théories de la perspective artificielle, afin de reconnaître le caractère fondamentalement poétique et narratif de sa puissance de schématisation, en dépit du biais kantien par lequel Panofsky nous a permis de l'élucider, il serait toutefois juste d'affirmer, bien que cela ne fût jamais leur intention, que la perspective des peintres à la Renaissance aurait en ce sens *montré* ce que l'époque n'était pas encore en mesure de *penser*, à savoir, une représentation de *l'infini en acte* et qui dès cet époque émergea de manière subversive, mais isolée, en métaphysique dans la pensée de Nicolas de Cues, comme Panofsky l'a découvert grâce aux travaux de Cassirer.

Une fois assumé le caractère symbolique, ou plus exactement scénique et sémiotique de l'ordre perspectif, nous tenterons de comprendre de quelle façon cet ordre optique puis esthétique de la perspective artificielle s'est trouvé intégré dans la métaphysique de Nicolas de Cues à partir d'une étude du problème des rapports entre fini et infini que sa métaphysique pose à nouveaux frais et d'*un autre concept de finitude* que la perspective et le perspectivisme nous permettrait de penser à partir de sa définition comme « enveloppement (*complicatio*) de l'infini dans le fini », constitutive d'un « tournant anthropologique de la métaphysique » en un sens original. La perspective comme concept philosophique aurait donc à voir non pas tant avec une forme mathématique pure de la spatialité géométrique qu'avec la question d'une certaine spéculation relativement à l'intelligibilité du drame de *l'incarnation* et de sa finitude, une économie spatiale de la « finité » temporelle de la créature dont elle montre l'écart avec un infini inscrit en elle, qu'elle « com-lique », selon un dynamisme ontologique « d'enveloppement » (*complicatio*) et de « développement » (*explicatio*). Il semble bien que la cohérence de la philosophie du Cusain, entre moyen-âge et modernité, se rapporte à ce qui semble être « le sens de la perspective à la Renaissance », à savoir, « d'inscrire l'infini dans le fini¹ ». En quel sens dès lors, l'invention du schème perspectif moderne, réalisant sur la surface même de l'œuvre et de son *istoria*, une représentation de la « coïncidence des opposés », entre finité et infinité, nous permettrait de déceler une « métaphysique de la perspective », un « perspectivisme » propre à la philosophie de Nicolas de Cues, qui apparaîtrait alors comme le « chaînon manquant » à la description de la circulation de l'ordre schématique du perspectif entre son invention picturale à la Renaissance et son usage métaphysique et spéculatif élargi à l'âge classique ?

¹. T. Gontier, « une catégorie historiographique oblitérée : l'humanisme », in Y.-C. Zarka, B. Pinchard (dir.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?* Paris, Puf, 2005, p. 279.

Quelle mise en intrigue l'invention picturale de la perspective a pu produire, en tant que composition d'une « rhétorique » du visible transférée dans le discours philosophique, dans l'évolution de la métaphysique moderne depuis Nicolas de Cues jusqu'à son intégration finale et explicite dans la métaphysique de Leibniz ?

Chapitre II.

LE TOURNANT ANTHROPOLOGIQUE

1. La divine improportion

1. 1. L'omnivoyant : l'icône et le tableau

« L'homme ne peut juger qu'humainement¹ » affirme Nicolas de Cues. En effet, dans *L'icône ou la vision de Dieu* (1453) il médite, à partir d'un autoportrait de Rogier Van der Weyden qu'il envoya avec son livre aux moines de Tegernsee, sur les relations de la *mens humana* avec la vision de Dieu. L'original de cette œuvre a été perdu lors de l'incendie du Palais de l'Hôtel de Ville de Bruxelles, mais une copie – une tapisserie, *La Justice de Trajan* dont l'autoportrait omnivoyant est un détail - se trouve aujourd'hui au Musée de Berne.

Nicolas de Cues aurait demandé à « un peintre » une copie de l'omnivoyant, qu'il possédait, pour l'envoyer aux moines de Tegernsee². Or, cet autoportrait de Van der Weyden donnerait, par l'application de la perspective, l'illusion que le regard épouse simultanément tous les points de vue en suivant le spectateur où qu'il se place et qui devient le fondement selon Michel de Certeau, d'une véritable « liturgie mathématique³ » :

Quand donc, étant placé à l'orient je regarde (*inspicio*) cette face peinte (*faciem pictam*), il apparaît qu'elle me regarde aussi de manière semblable (*similiter ipsa me respiciat*), et pareillement (*pariformiter*) si je suis placé à l'occident ou au midi. Ainsi, quelle que soit la façon (*qualitercumque*) dont ma face se meut, ta face apparaît tournée vers moi (*videtur a me conversa*). Et, de même ta face est tournée vers toutes les faces qui te regardent (*Ita est facies tua ad omnes facies te intuentes conversa*). Ton regard (*visus tuus*), Seigneur, est ta face (*facies tua*). Celui qui te regarde avec une face aimante (*amerosa facie te intuetur*) ne trouvera que ta face la regardent avec amour (*amerosose intuentem*). Et il trouvera d'autant plus d'amour sur ta face qu'il s'appliquera à te regarder avec plus d'amour (*amerosius inspiciere*). Celui qui te regarde avec dédain (*indignanter inspiciit*) trouvera sur ta face le même dédain ; celui qui te regarde avec joie (*laete intuetur*) trouvera dans ta face la même joie, comme celle de celui que je regarde⁴.

Alors même que l'Empire byzantin vient de sombrer, la méditation cusaine sur l'impossibilité de toute analogie entre une vision finie et l'infinité du regard divin⁵ paraît

¹. Nicolas de Cues, *L'icône ou la vision de Dieu*, chap. VI, 19, Paris, Puf, 2016, p. 65-67.

². Nicolas de Cues, *Le tableau ou la vision de Dieu*, trad. présentation, notes et glossaire, Agnès Minazzoli, Paris, Cerf, 1986, p. 32, note 1.

³. M. de Certeau, « Nicolas de Cues : le secret d'un regard », *La fable mystique (XVIe-XVIIe)*, tome II, Paris, Gallimard, 2013. Voir l'étude de Jocelyne Sfez, « Michel de Certeau, lecteur de Nicolas de Cues », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 172 | octobre-décembre, mis en ligne le 26 avril 2018, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27220> ; DOI : 10.4000/assr.27220

⁴. Nicolas de Cues, *L'icône ou la vision de Dieu*, chap. VI, 19, *op. cit.* p. 66.

⁵. Nicolas de Cues, *L'icône ou la vision de Dieu*, chap. XXIII, 101, p. 149 : « entre le fini et le fini il n'y a aucune proportion. »

rester fidèle à ses canons traditionnels du portrait iconique qui, comme le rappelle Gilbert Dagron, s'oppose à toute présence de la « subjectivité de l'artiste¹ ».

Pourtant, dans ce *Traité de la vision de Dieu* qui prendra aussi le nom *De icona*², il ne serait pas tout à fait juste de dire que « la créativité de l'artiste » et « la subjectivité du spectateur » y soient négligées, car ce serait moins l'icône byzantine qui inspirerait le Cusain que « la perspective des peintres et des architectes de l'époque [qu'il utilise] comme paradigme d'un relativisme généralisé à tous les créatures³ ». Le Cusain lui-même fait une référence explicite aux œuvres de son temps⁴. Certes, il est permis de supposer que Nicolas de Cues n'ignore rien des trésors de l'art byzantin, qu'il a pu connaître sur place lors de ses voyages diplomatiques, puisqu'il est connu par son propre témoignage qu'il reçut la vision fondatrice de sa pensée, - la coïncidence des opposés – lors de son retour en bateau de Constantinople vers l'Italie⁵.

D'une part, en raison des références explicites qu'il fait à la peinture du primitif flamand Rogier van der Weyden (« *illa facies Rogieri maximi pictoris* »⁶), ainsi qu'à d'autres œuvres

¹. G. Dagron, *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*, Paris, Gallimard, 2007, p. 10 : « Au projet antique de laisser transparaître une idée par l'intermédiaire d'une forme visible [...] la nécessité de distinguer radicalement la matérialité du support et l'immatérialité de la personne représentée. Le portrait devint désignation. Par principe, une telle optique faisait peu de cas de la créativité de l'artiste et guère plus de la subjectivité du spectateur mot qui, au reste, convient assez mal s'agissant d'une relation entre un fidèle et Dieu, dans laquelle il est difficile de dire, comme le suggère Syméon le Nouveau Théologien à propos d'une image du Christ Pantocrator et Panéopte (« tout-puissant » et « voyant tout »), qui regarde et qui est regardé. »

². Dans ses œuvres ultérieures, le Cusain nommera lui-même ainsi son *Tractatus de visione Dei* (Nicolas de Cues, *De Possessio*, 58, 20 et *De apice theoriae in fine*) justifiant le double emploi que les premières éditions du texte, notamment l'édition parisienne de 1514 par Lefèvre d'Étaples, ont consacré, qui a donc été écrit quelques mois après la chute de Constantinople. Pour les détails de l'édition du texte voir : H. Pasqua, in Nicolas de Cues, *L'icône ou la vision de Dieu*, *op. cit.*, p. 167, note xxiii. Le siège de Constantinople prit en effet fin le 14 mai 1453. Nicolas de Cues composa le *De visione Dei* (ou *De Icona*) « entre le 14 septembre et le 23 octobre » de la même année (H. Pasqua, in : Nicolas de Cues, *L'icône ou la vision de Dieu*, « Introduction », *ibidem*, p. 9 et suiv.

³. F. Vengeon, *Nicolas de Cues, Le monde humain*, *op. cit.*, p. 111.

⁴. Nicolas de Cues, *L'icône ou la vision de Dieu*, préface 3. *op. cit.*, p. 47-49 : « On trouve de nombreuses et excellentes peintures de ces visages, comme celles du grand peintre Roger (*illa facies Rogieri maximi pictoris*), à Bruxelles, dans un tableau de grand prix, qui se trouve au Palais de justice ; celle de Véronique, dans ma chapelle à Coblenze ; celle de l'Ange tenant les armes de l'Église, au château de Brixen et beaucoup d'autres un peu partout. »

⁵. En effet, en 1437 il faisait partie de la délégation diplomatique chargée d'accompagner l'empereur Jean VIII Paléologue au laborieux XVIIe Concile Œcuménique ayant lieu cette fois à Florence en janvier 1439, un an avant la publication de *La docte ignorance*, voir : Nicolas de Cues, « Lettre de l'auteur à son maître, le cardinal Julien », in *La docte ignorance*, Paris, GF-Flammarion, 2011, p. 41 : « Reçois aujourd'hui, vénérable père, ce que depuis toujours par les voies de diverses doctrines, j'avais désiré atteindre, mais sans succès, jusqu'au jour ou en mer, à mon retour de Grèce, j'ai été amené, je crois pas un don venu d'en haut et prodigué par le Père des lumières de qui vient tout don excellent, à embrasser de manière incompréhensible les réalités incompréhensibles dans une docte ignorance, par une transcendance à l'égard des vérités incorruptibles humainement connaissables. »

⁶. E. Panofsky, « *Facies illa Rogieri maximi pictoris* », in K. Weizmann (dir.), *Late classical and mediaeval studies in honor of Albert Athias Friend*, New Jersey, Princeton University press, 1955, p. 392-400. Voir aussi : H. Kaffman « Ein Selbstporträt Rogers van Der Weyden auf den Berner Trajansteppichen », in *Repertorium d. Kunstgeschichte*, 39, 1916, p. 15-30 ; G. Bakos, « The Mirror, the Painter and the Infinity. Images and Concepts in the Manuductive strategy of *De Visione Dei* », in I. Bocken, H. Schwaetzer (dir.), *Spiegel und Porträt: Zur*

usant d'artifices similaires qu'il a pu directement contempler à Coblenche et à Brixen, même si la critique historique n'a pas réussi à les identifier, nous sommes autorisés à penser que c'est bien l'invention de la perspective et ses effets iconologiques qui inspirent l'originalité de sa spéculation sur le regard divin, ce que la conception cusaine de la contraction comme un « pli anthropologique de l'infini », nous autorise à penser. Or, c'est précisément pour cette raison que Minazzoli a choisi de traduire *icona* par « tableau¹ », précisant bien que l'iconographie évoquée par le Cusain se situe en domaine occidental. Dans sa défense de la traduction de *contractio* par « réduction » Minazzoli se sert d'une référence explicite « aux miroirs convexes de la peinture flamande du XV^e siècle² » ce qui illustrerait la « réduction » (*contractio*) de l'univers dans l'espace perspectiviste du tableau, reflétant dans le miroir la « présence en miniature d'un espace illimité³ » que l'application des règles de la perspective aurait en ce sens rendu pensable. En ce sens, on estime souvent que l'« ontologie relativiste ou perspectiviste » qui « assume avec beaucoup plus de sérénité que le néoplatonisme la multiplicité⁴ », ce en quoi le Cusain « inaugure la modernité que confirmera la révolution scientifique galiléenne puis cartésienne⁵ ».

Sa philosophie de la « docte ignorance » est en effet une pensée de l'« improportion » entre le fini et l'infini dont il s'agit pourtant de penser la « synthèse » comme une « coïncidence des contraires » située au-delà des limites du discours sans pour autant quitter le sol d'une finitude dont il s'agit de repenser la signification expressive. Or, méditant sur les relations de participations du fini et de l'infini, « il n'est aucun philosophe médiéval ou renaissant, et surtout pas Ficin, à avoir eu ce genre d'audace, à avoir à ce point “osé”, pour reprendre un terme cher à Plotin⁶ ».

Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolas Cusanus, Maastricht, Shaker, 2005, p. 231-246.

¹. A. Minazzoli, « Glossaire : *icona* », in Nicolas de Cues, *Le tableau ou la vision de Dieu*, op. cit., p. 101.

². A. Minazzoli, « Glossaire : *contractio* » in : Nicolas de Cues, *ibidem*, p. 99. On peut penser à celui situé au niveau du point de fuite des *Époux Arnolfini* (1434) de ce contemporain de Nicolas de Cues et d'Alberti qu'est Jan van Eyck – où l'on peut voir un miroir convexe ayant lui-même la forme d'un œil situé au niveau de l'un des points de fuite du tableau, au-dessous de la signature de l'artiste et convergeant avec la vision spéculaire du peintre de la scène, englobant par l'effet de la perspective, celle du spectateur -

³. *Idem*.

⁴. P. Caye, « Nicolas de Cues et la question néoplatonicienne », *Noesis*, 26-27, 2016, p. 39 : « Cues assume avec beaucoup plus de sérénité que le néoplatonisme la multiplicité : elle-même renvoie à la diversité, et la diversité à son tour à la discontinuité. De la multiplicité à la diversité, et de la diversité à la discontinuité : telle est la logique de l'altérité en œuvre chez Cues. Sous cette forme, l'ontologie est libérée de la crainte de l'entropie [à la différence du néo-platonisme de Proclus tétanisé par la crainte de l'entropie qu'implique nécessairement le caractère imparticipable de ce qui est censé pourtant être participé]. Et c'est en quoi évidemment la philosophie de Cues inaugure la modernité, modernité que confirmera la révolution scientifique galiléenne puis cartésienne.

».

⁵. *Idem*.

⁶. *Id.*

Le Cusain inaugurerait ainsi un « tournant » anthropologique de l'ontologie qui s'est manifesté dans sa pensée, faisant de lui ce « champion et fondateur de la philosophie moderne¹ » que célèbre Cassirer, renversant le récit idéaliste qui plaçait la frontière de la modernité au moment de l'énonciation du *cogito*. Mais chez Cassirer, ce déplacement nécessaire de la naissance de la pensée moderne deux siècles plus tôt ne sera au fond qu'une réforme du récit humaniste et kantien de l'histoire de la philosophie, en ce qu'il aura précisément pour tâche « d'enrôler » le Cusain dans le programme du criticisme², au prix d'une étonnante reconstruction. En effet, c'est le kantisme qui demeure dans le cadre cassirérien le *telos* historique de la rationalité de l'occident moderne, dont la philosophie du Cusain serait, par son accent original mis sur la finitude « symbolique » et humaine de la connaissance, le premier représentant³. Il faut toutefois reconnaître un mérite au récit de la « transcendantalisation » du Cusain, en ce qu'il arrache le Cardinal à l'héritage médiéval auquel on a trop eu tendance à le rattacher pour en nier l'originalité. Il semblerait que l'idée d'une influence du dispositif perspectif, qui s'institue exactement à l'époque de Nicolas de Cues permette de donner une certaine unité problématique aux remaniements spéculatifs opérés par le Cusain des rapports entre fini et infini, créateur et créature.

Le concept de « perspective », ainsi compris à partir de l'analyse que nous avons élaboré l'usage « symbolique » du dispositif comme figuration de la « venue de l'incommensurable dans la mesure⁴ », nous donnerait alors les moyens de relire certains gestes fondamentaux de la philosophie moderne de la subjectivité à partir des puissances constituantes de l'ordre perspectif lui-même, sans avoir à supposer une forme universelle *a priori* du Sujet qui pré-existerait à l'institution de l'ordre lui-même et qui en serait comme l'origine.

¹. E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie des temps modernes, tome I. De Nicolas de Cues à Bayle*, Paris, Cerf, 2004, p. 29.

². Sur les « intuitions » cassirériennes d'une possible lecture kantienne du Cusain, voir : T. Gress, « De Kant à Nicolas de Cues et retour. Réflexions sur une intuition de Cassirer », *Noesis*, 26-27, *op. cit.* p. 219-246.

³. K. Flasch, « Ernst Cassirer, interprète de Nicolas de Cues », *Revue germanique internationale* [En ligne], 15, 2012, mis en ligne le 06 juin 2015, consulté le 01 mai 2019 : « La philosophie de la *coincidentia oppositorum* conçue comme la théorie du dépassement intellectuel de contradictions rationnelles est aussi peu conciliable avec le kantisme qu'avec l'aristotélisme. Cassirer est passé à côté d'elle. Il l'a mal à propos interprétée comme un principe méthodique ou comme théorie de la connaissance. Cela joue sur la présentation qu'il en fait : il ignore la philosophie de la Trinité, il ne mentionne pas, autant que je sache, la spéculation du Cusain sur le *quodlibet in quolibet*, qui signifie l'abandon d'un point de référence unitaire pour la prédication [...] Cassirer a eu raison de souligner la nouveauté et l'originalité de la philosophie du Cusain. Il a écarté pour toujours toute analyse antidatée des sources. Il a rejeté toute preuve de la « continuité » présumée entre le Cusain et ses prédécesseurs, cette thèse conduisant à considérer sa pensée comme ayant « toujours déjà été là », que ce soit comme platonisme ou comme thomisme, tentation qui était grande dans les années cinquante et soixante. »

⁴. Chez Daniel Arasse, la référence à Nicolas Cues, plus encore qu'à Bernardin de Saint-Pierre, est déterminante pour son analyse esthétique du fonctionnement « symbolique » ou « figural » du dispositif, tout comme chez Panofsky d'ailleurs, mais dans le cadre néokantien que nous voulons précisément renverser.

Il est pourtant tentant de voir dans la pensée du Cusain l'incarnation de « l'esprit d'une époque », celle de l'Humanisme, de l'affirmation d'une subjectivité humaine conquérante, triomphant des « obscurités » théocratiques jusqu'à son apogée dans la philosophie des Lumières. La perspective serait une « théorie de la soumission de la substance à la subjectivité », qui « aurait investi le XV^e siècle italien¹ ». En effet, selon Hegel, dans le tableau en perspective, « on dirait que le spectateur est là dès le début, que l'œuvre est faite à son intention, qu'on a tenu compte du point fixe où il sera placé »². En introduisant l'illusion d'une profondeur spatiale, l'esprit par lui-même dépasserait les limites de la surface bi-dimensionnelle et répondrait à cette vocation hégélienne de l'art qui est la « *spiritualisation* de l'objet représenté³ ». La perspective n'est pas la déformation fictive de la réalité intelligible⁴, mais l'ajout à la représentation d'une forme spirituelle qui soumet la substance du monde à la subjectivité de l'œil, permettant au devenir de l'esprit d'accéder, à cette « sorte de reproduction de soi-même qu'est une œuvre d'art⁵ ». Le sens de l'art serait dès lors d'être cette contemplation narcissique de l'esprit par lui-même, par l'objectivation du fondement subjectif de ses opérations.

Or, nous allons voir que les relations entre la philosophie de Nicolas de Cues et l'idée de perspectivisme ne peuvent pas se superposer au narcissisme spirituel qu'implique cette lecture hégélienne ou post-kantienne de la dimension subjectiviste du dispositif. Car il est sans doute possible d'affirmer que c'est la conception transcendantale du symbolique chez Cassirer, prolongée par le récit panofskien sur les origines de la perspective, qui contracte une dette théorique à l'égard de l'ontologie « perspectiviste » de Nicolas de Cues dont nous allons à présent développer les aspects les plus saillants pour notre problème.

¹. T. Gress, *L'Œil et l'intelligible. Essai sur le sens philosophique de la forme en peinture*, tome 2, Paris, Kimé, 2015, p. 7.

². G. W. F. Hegel, *Esthétique*, III, 227, cité par J. Darriulat, « Hegel et la peinture » in *Introduction à la philosophie esthétique*, <http://jdarriulat.net> : « [...] L'intérêt que suscite la peinture est purement théorique : c'est l'intérêt pour le reflet extérieur de l'intériorité, ce qui exclut la nécessité d'une réalité et d'une organisation totales et spatiales. »

³. T. Gress, *ibid.*, p. 8.

⁴. E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, *op. cit.*, p.179.

⁵. G. W. F. Hegel, *Esthétique. Textes choisis*, Paris, puf, 1995, p. 22-23 : « Et il [l'homme] le fait [transformer le monde] pour encore se reconnaître lui-même dans la forme des choses, pour jouir de lui-même comme d'une réalité extérieure [...] Ceci s'observe dans de multiples occasions et sous les formes les plus diverses, jusqu'à cette sorte de reproduction de soi-même qu'est une œuvre d'art. »

1. 2. Le monde humain : la finitude comme expression

L'infini en acte : une inversion métaphysique de la perspective

Au-delà d'une simple coïncidence historique ou biographique, en quel sens peut-on dire que la pensée du Cardinal est la « rencontre de Proclus avec la perspective florentine¹ » ? Selon Frédéric Vengeon en effet son « perspectivisme » est un tournant intellectuel majeur dans l'histoire des idées. Sa conception du monde comme « infini contracté » serait assimilable à une « cosmologie perspectiviste et variationnelle² » que Copernic³ et Kepler n'ignoreront pas en raison de son affirmation d'« un univers infini qui abolit définitivement le cosmos aristotélicien⁴ ».

Ainsi, la conception cusaine du monde comme « contraction » de l'infini s'identifierait à un « univers perspectif »⁵ dont aucune connaissance « précise » ne peut découler. Sa proximité avec les innovations esthétiques des Florentins, en particulier Alberti, dont le Cardinal fréquentait le cercle à l'époque de la rédaction du *De Pictura*, en particulier le mathématicien Toscanelli avec qui il réalisera une première carte de l'Europe centrale⁶. L'idée de lire l'usage de la perspective albertienne à partir la notion de « discommensuratio⁷ » dont parlait Arasse, nous permettrait donc de mieux comprendre le sens de la finitude comme expression chez Nicolas de Cues, selon une *inversion* de la conception « narcissique » du regard que nous avons hérité et de la Renaissance et de son récit kantien, inversion qui demeure dans une tension, entre le cadre médiéval du « spectateur plotinien » et l'affirmation « renaissante » de l'institution de l'œil humain et de son monde : c'est dans cette tension entre participation intelligible du fini et de l'infini et auto-institution matérielle de la puissance humaine que réside précisément « l'audace » du Cusain, la finitude de la créature n'est déjà plus totalement d'être « chute » à l'origine du fait de sa « dégradation » dans le relatif et le sensible, hors de l'espace absolu et intelligible de l'infini.

¹. F. Vengeon, *Nicolas de Cues. Le monde humain, op. cit.*, p. 13.

². F. Vengeon, *ibid.*, p. 11.

³. J.-M. Nicolle, « Montaigne et Pascal : la docte ignorance après Copernic », *Noesis*, 26-27, 2016, p. 155-171.

⁴. F. Vengeon, *idem*.

⁵. F. Vengeon, *ibid.*, III, 4, « Un univers perspectif et imprécis », *op. cit.*, p. 60-72

⁶. F. Vengeon, *ibid.*, p. 149 : « Nicolas de Cues a pu les rencontrer [Filippo Brunelleschi et Leon Battista Alberti] lors de l'exil et du séjour prolongé à Florence du Pape Eugène IV en 1434. Très tôt Nicolas de Cues se lie d'amitié avec le mathématicien et astronome Toscanelli, qu'il rencontre jeune homme à Padoue et dans les bras duquel il meurt, après l'avoir fait appeler, en 1464, à Todì. Toscanelli est cartographe, il applique la méthode de la perspective à la recherche de l'exactitude dans l'établissement des cartes. Nicolas de Cues et Toscanelli établiront ce qui est considéré comme la première carte de l'Europe centrale. »

⁷. D. Arasse, *Histoires de peinture, op. cit.*, p. 78 et suiv.

Chez Nicolas de Cues, sans quitter le néoplatonisme médiéval dont il hérite, les éléments du récit platonico-chrétien se transforment. Le « destin » de la créature n'est plus tout à fait de s'abolir en Dieu dans une contemplation apophasique. Au contraire, en tant que « contraction », une « réduction » c'est-à-dire, « défiguration » perspective, la créature fini exprime « finiment » la puissance de cet infini dans son domaine propre. Le fini et son monde sensible et relatif n'est plus un être dégradé et vil, mais un pli dynamique et expressif, le développement partiel, lacunaire et perspectif de ce nouvel infini impensable jusqu'alors. Le destin des créatures, et en particulier de l'homme comme image divine réside ainsi dans la réalisation d'œuvres techniques ou d'arts, les sciences et connaissances pratiques (« mécaniques ») n'ont plus rien d'inférieur ou de dégradant.

En ce sens, l'inversion cusaine du sens de la perspective est intelligible dans l'extrait du chapitre VI du *De Icona* que nous citons plus haut, où une richesse adverbiale soutient la description des variations intentionnelles ou des différentes manières de se rapporter au tableau (*amorosa, amorosius, indignanter, læte*) : le tableau peut être vu de multiples manières. Mais toutes ses variations sont cependant corrélées par la constance univoque et infini de la vision de Dieu (*similiter, pariformiter, qualitercumque, quemadmodum*) qui enveloppe la multiplicité des vues humaines, par ce regard « pantéoptique » qui est l'essence d'une Face *ab-solue* c'est-à-dire « détachée de toute contraction (*ab omni contractione absoluta*)¹ », « Face de toutes les faces (*facies facierum*)² » qu'aucun jugement fini ne peut circonscrire bien que tous les jugements finis et les perspectives expriment depuis leur propre « point de vue » :

De même, en effet, que cet œil de chair (*oculus carneus*), en voyant à travers une vitre rouge (*per vitrum rubeum intuens omnia*) juge (*judicat*) que tout ce qu'il voit (*quæ videt*) est rouge, ou s'il voit à travers une vitre verte, que tout est vert ; de la même façon l'œil de l'esprit (*oculus mentis*), voilé par la contraction et la passion (*obvolutus contractione et passione*), te juge (*judicat te*), toi [Dieu], qui es objet de l'esprit (*mentis objectum*), selon la contraction et la passion (*secundum naturam contractionis et passionis*). L'homme ne peut juger qu'humainement (*homo non potest judicare nisi humaniter*). Quand en effet, l'homme t'a attribué une face, il ne l'a pas cherchée au-delà de l'espèce humaine (*extra humanam speciem*), puisque son jugement (*judicium suum*) est contracté (*contractum*) à l'intérieur de la nature humaine (*infra naturam humanam*). Et dans son jugement (*in judicando*) l'homme n'échappe pas (*non exit*) à cette contraction qu'il subit (*hujus contractionis passionem*). De même si un lion t'attribuait une face, il jugerait (*judicaret*) qu'elle ne peut être que celle d'un lion, et pour un bœuf, ce serait celle d'un bœuf, pour un aigle, celle d'un aigle³.

¹. Nicolas de Cues, *L'icône ou la vision de Dieu*, VI, 17, *op. cit.*, p. 65.

². *Idem*.

³. *Ibidem*, VI, 19, *op. cit.*, p. 65-66.

L'infinité du tableau nous regarde davantage que nous le regardons, dans la mesure où notre regard n'est que la contraction ou la réduction du sien, de la même façon que chaque créature finie enveloppe en elle l'infini en acte qu'elle exprime de façon réduite ou « perspective ». Pourtant, cette inversion cusaine du dispositif n'est pas un retour à l'inversion médiévale qui abolit le sens du perspectif et ignore l'ordre et la mesure de son regard, puisqu'elle intègre au contraire les puissances constituantes de l'œil perspectif et son ordre fini, dans un ordre infiniment supérieur qu'il s'agit d'exprimer à *travers* lui. Pour que l'absolu se manifeste, le Cusain pose donc la nécessité d'une vision « au travers¹ » d'une vitre colorée une vision « réductrice² » et déformante analogue à la finitude de cette faculté humaine de juger (*judicium*) se trouvant « voilée » par sa *contractio* et sa *passio* du fait de son anthropomorphisme en un sens d'abord littéral, c'est-à-dire « réduit (*contractum*) à l'intérieur (*infra*) de la nature humaine » et donc par essence liée à la passivité, « passionnelle » et « pathique », de son incarnation. En ce sens, c'est par un « renversement de la métaphore du miroir qui était au cœur de la nouvelle perspective »³ que le Cusain affirme que la présentation de Dieu dans l'image iconique est la « matière première formable » qu'il définit comme « miroir vivant de l'éternité » ou « forme des formes⁴ ». L'inversion cusaine du dispositif nous permettrait donc de comprendre ce que Lacan avait remarqué en commentant le dernier Merleau-Ponty : il y a dans l'ordre de l'apparaître comme une vérité du regard, une vision naturelle, première et fondatrice, qui précède l'œil perspectif et sa vision subjective tout court : « je ne vois que d'un point mais je suis regardé de partout⁵ ». Dans une telle approche de l'inversion, ce n'est donc plus l'ordre perspectif mesuré sur notre regard qui fonde l'apparaître phénoménologique du monde, c'est l'apparaître, ce « spectacle omnivoyeur du monde⁶ », qui inclurait dans sa structure formelle une pré-vision, la « préexistence d'un regard⁷ », infini et immanent au monde lui-même.

¹. On peut donc dire en un sens très littéral une *perspective* - puisque *per-spicio* veut précisément dire « voir au travers. »

². Pour les justifications d'A. Minazzoli, voir : *Le tableau ou la vision de Dieu*, « Glossaire : *contractio* », *op. cit.* p. 99.

³. *Ibidem*, p. 281.

⁴. Nicolas de Cues, *L'icône ou la vision de Dieu*, XV, 63, *op. cit.*, p. 111 : « Quand quelqu'un regarde dans ce miroir, il voit sa forme dans la forme des formes qu'est le miroir. Puis il juge que la forme qu'il voit dans ce miroir est la figure de sa forme, parce que cela se passe ainsi dans un miroir matériel poli, bien que ce qui est vrai soit le contraire, car ce qu'il voit dans ce miroir de l'éternité n'est pas la figure mais la vérité dont celui qui voit est la figure. Par conséquent, la figure, en toi, mon Dieu, est la vérité et l'exemplaire de toutes les choses et de chacune de celles qui sont ou peuvent être. »

⁵. J. Lacan, *Le Séminaire, XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, VI. La schize de l'œil et du regard, *op. cit.*, p. 84.

⁶. *Ibidem*, p. 85.

⁷. *Idem*.

Loin de fonder l'apparaître du monde sur notre regard, c'est notre œil et sa perspective finie qui en sont finalement comme des expressions analogiques, contingentes et particulières. L'inversion cusaine de la souveraineté narcissique de l'œil perspectif est dès lors peut-être un retournement critique du dispositif contre lui-même, c'est-à-dire contre ce premier récit humaniste qu'il aura produit à son époque : « Le monopole du regard divin ne doit pas être détourné au profit d'un spectateur qui veut faire une icône de son propre regard¹ ».

Ainsi, entre expression théologique de l'infini et institution humaine du fini, la pensée du Cusain explore une inversion christologique autant qu'humaniste des puissances constitutives de l'œil, par son inclusion dans un regard iconique, une « fonction de la voyure² » comme inclusion expressive de la perspective dans un ordre supérieur du regard, relativisant ses prétentions à subvertir l'ordre de l'infini par l'institution d'une toute-puissance de l'œil subjectif et du monde humain ; vision par ailleurs plutôt conforme à la signification de ce qu'ont réellement *fait* les peintres du *Quattrocento* qui se sont appropriés, de façon toujours singulières, locales, discontinues et partielles, les puissances formelles de la perspective. Quelle serait donc la conséquence philosophique que nous pourrions tirer de ce rapport entre la perspective et le problème de l'intégration philosophique de cet infini en acte, entre le « point de vue » de la créature finie, « point » que le point « d'origine » de la perspective au sens géométrique aurait donné à voir et par conséquent, d'autre le rapport de ce « point » fini de la représentation avec ce « nouvel infini » qui s'ouvre à lui et d'où il provient ?

La revanche de Protagoras

Sans pouvoir rentrer dans toute la complexité de la pensée du Cusain, au risque de nous éloigner de la question de la perspective et du perspectivisme, nous allons tout de même tenter d'en faire sortir les principaux points de ruptures avec la tradition.

¹. H. Belting, *Florence et Bagdad*, *op. cit.*, p. 278 : « Ce n'est presque pas un hasard si le texte souvent cité d'un célèbre contemporain d'Alberti, le théologien Nicolas de Cues (1401-1464), n'a jusqu'à présent guère suscité d'attention. Dans *De la vision de Dieu (De visione Dei)*, il critique le nouveau regard perspectif. Le Cusain, qui a dû rencontrer l'humaniste Alberti à la cour pontificale, revient avec une grande subtilité sur la prétention à un regard autonome revendiquée par la perspective comme forme symbolique. En soulignant le contraste entre le regard infini de Dieu et la finitude du regard de ses créatures, il évoque le tabou qu'Alberti a introduit avec son emblème de l'œil. Pour convaincre ses lecteurs et leur prouver par un exemple qu'un abîme sépare leur regard de celui de Dieu, il les invite à entrer dans le chœur et à se mettre devant une icône. Le monopole du regard divin ne doit pas être détourné au profit d'un spectateur qui veut faire une icône de son propre regard. Le texte donnait en même temps un coup de griffe au portrait moderne qui s'était approprié le regard des icônes. »

². J. Lacan, *Le Séminaire*, XI, VII. L'anamorphose, *op. cit.*, p. 95 et suiv.

Tout d'abord, on peut noter que *La docte ignorance* représente dans l'histoire de la pensée occidentale une conception radicalement positive, en dépit de son approche apophatique¹, de l'infini en acte², qui représente l'objet constant de la réflexion philosophique et fonde même sa signification socratique³ en raison de son inexactitude foncière⁴. Puisque « toute recherche est comparative et utilise le moyen de l'analogie⁵ », l'infini en acte, sans proportion ou analogie est donc inaccessible à la pensée comme tel, à la façon d'un « hibou qui s'efforce de voir le soleil⁶ » selon une image reprise d'Aristote⁷ : « Dieu n'est connaissable ni aujourd'hui ni demain, puisque toute créature, qui ne peut comprendre la lumière infinie, est donc ténèbre par rapport à lui. Il n'est connu que de lui seul⁸ ». Comme le résume Frédéric Vengeon, « l'infini n'est pas une notion inadéquate comme les autres, il est la raison de l'inadéquation des notions communes⁹ ». Pourtant, l'originalité de l'ontologie du maximum de Nicolas de Cues est de saisir d'une nouvelle manière, la possibilité de penser symboliquement et figuralement ce rapport d'inadéquation entre les créatures finies et cette infinité au-delà de toute mesure et analogie, à partir de laquelle pourtant toutes choses sont en rapport et mesurées¹⁰. Les premiers physiologues éprouvaient certes peu de difficultés à concevoir l'infini comme un principe positif, par exemple avec la pluralité des mondes de l'atomisme, voire même comme principe divin avec par exemple l'*ápeiron* (« l'infini » ou indéterminé) d'Anaximandre¹¹.

¹. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, I, 26, « De la théologie négative », *op. cit.*, p. 99 : « [...] selon la considération de l'infini, Dieu n'est ni un ni multiple. En réalité, selon la théologie de la négation, on ne trouve rien d'autre en Dieu que l'infini. »

². Pour un bref récapitulatif de l'histoire du tabou de l'infini actuel dans la pensée occidentale, voir le résumé de F. Vengeon : *Nicolas de Cues. Le monde humain*, chap. 2, 1 : Les propriétés de l'infini en acte, *op. cit.*, p. 25 et suiv. ; dans une perspective cosmologique brunienne : Antonella Del Prete, *Bruno, l'infini et les mondes*, Paris, Puf, 1999, p. 7-35.

³. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, I, 1, « Que savoir, c'est ignorer », *ibid.*, p. 44 : « Mais la précision des combinaisons dans les corps et l'adaptation exacte du connu à l'inconnu dépassent à ce point la raison humaine qu'il semblait à Socrate qu'il ne connaissait rien que le fait qu'il ignorait [...] »

⁴. *Id.* « Toute recherche repose par conséquent sur une analogie, tantôt facile, tantôt difficile ; et c'est pourquoi l'infini, qui en tant que tel échappe à toute analogie, reste inconnu. L'analogie exprime en une même chose à la fois le même et l'autre, et de ce fait ne peut se comprendre sans le nombre. Dès lors, le nombre embrasse tout ce qui est susceptible d'analogie. »

⁵. *Ibid.*, p. 43.

⁶. *Idem* : « [...] nous rencontrons, à l'égard des réalités naturelles les plus évidentes, les mêmes difficultés que le hibou qui s'efforce de voir le soleil. »

⁷. Aristote, *Métaphysique*, α, 1, 993b9-11.

⁸. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, I, 26, « De la théologie négative », *op. cit.*, p. 99.

⁹. F. Vengeon, *Nicolas de Cues. Le monde humain*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, I, 2, *ibid.*, p. 45 : « J'appelle « Maximum » ce par rapport à quoi il n'est rien qui puisse être plus grand. Or la plénitude ne convient qu'à l'un. C'est pourquoi l'unité, qui est aussi l'entité coïncide avec la maximalité. Or, si une telle unité est absolue, totalement étrangère à toute relation et à toute contradiction, il est alors manifeste que rien ne s'oppose à elle puisqu'elle est la maximalité absolue. C'est la raison pour laquelle le maximum est l'un absolu qui est tout tout et en quoi tout est, parce qu'il est le maximum. »

Mais la « nette dévaluation de l'infini matériel¹ » qui s'opère chez Platon et Aristote, sans être renversée, sera fortement relativisée par la « docte ignorance » du Cusain sous la figure mathématique du *Maximum*. L'affirmation de l'infinité en acte représente son audace spéculative la plus radicale, ne serait-ce que par sa forme, en rupture avec la tradition scolastique. Elle retrouve et prolonge des intuitions de la « mystique rhénane² » ; ou plus loin encore, de la patristique orientale de Denys l'Aréopagite³. L'affirmation de l'infinité en acte comme coïncidence des opposés rend alors possible une nouvelle conception du monde, c'est-à-dire une cosmologie spéculative qui anticipe la révolution copernicienne, puisque, selon l'image hermétique bien connue que le Cusain applique au monde, on affirme qu'« la machine du monde est une sphère dont le centre est nulle part⁴ ».

Dès lors, l'irruption métaphysique de l'infinité actuelle induit la position théorique d'un nouvel *organon* qui accepte une logique non-aristotélicienne à travers le thème de « la coïncidence des opposés⁵ ». Enfin, de cette position d'un infini créateur en acte, qui se contracte en un Pli métaphysique dans le monde, selon le double mouvement de complication et d'ex-plication, apparaît la figure nouvelle d'une métaphysique de l'expression qui dépasse le problème néo-platonicien classique de la procession et de la participation en inversant l'ordre de la causalité émanative : le monde sensible et fini n'est plus le copie lointaine d'un modèle intelligible et infini dont le fondement « supra-essentiel » échappe à l'ordre de l'être, mais bien plus exactement la contraction de l'infini induit une compréhension de la causalité émanative comme enveloppement de l'infini dans le fini, et apparaît alors comme une pré-figuration, encore platonicienne, de la causalité immanente spinozienne selon une ambiguïté qui vaudra au Cusain les soupçons d'un panthéisme dont lui-même se défendra dans sa controverse avec Jean Wenck⁶.

¹¹. Anaximandre, *Fragments et témoignages*, trad. et comm. M. Conche, chap. II. L'« apeiron », p. 63 et suiv. Paris, Puf, 1991.

¹. A. del Prete, *Bruno, l'infini et les mondes*, Paris, Puf, 1999., p.7.

². A. de Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Seuil, 1994.

³. Denys L'aréopagite, *Œuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier Montaigne, 1943. Voir l'hypothèse philologique récente et stimulante, fondée sur l'étude comparative des manuscrits, ferait de Davit Anhağt, contemporain de Proclus et Damascius aussi connu sous le nom de David l'Arménien ou l'Invincible, l'auteur du corpus dionysien : S. S. Arevšatyan, « David l'Arménien et Denys l'Aréopagite » in : S. S. Arevšatyan, *L'Arménie et Byzance : Histoire et culture*, Paris, Éd. de la Sorbonne, 1996, p. 1-5.

⁴. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, II, 12, *op. cit.*, p. 152.

⁵. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, I, 4. « Le maximum absolu est pensé sur le mode de l'inconnaissable, avec lui coïncide le minimum », *op. cit.*, p. 48-50.

⁶. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, II, 6. « De l'enveloppement et des degrés de contraction de l'univers », *op. cit.*, p. 125-128.

Ainsi, cette expression contractée de l'infini dans le cosmos et la créature, réinterprète en un sens radicalement nouveau l'immanence d'Anaxagore (« tout est dans tout »⁷) tout en maintenant l'exigence ordinale et hiérarchique d'une théologie négative posant la relation « d'improportion », l'impossibilité, relativement classique au niveau onto-théo-logique de toute proportion (*analogia*) entre fini et infini, mais aussi, et cela nous fait basculer dans un perspectivisme « moderne » entre les diverses expressions « conjecturales » de cet infini, « sans proportion les unes aux autres⁸ ». La finité des expressions conjecturales, noétiques, épistémologiques, théologiques, est donc fondée dans l'immanence expressive et contractée du Principe ou de Dieu, selon la théologie traditionnelle, dont on retrouve chez Cues le souci, sans doute liée à sa connaissance du pseudo-Denys, du nommer adéquatement ce qui ne peut recevoir de *nom*, et dont on retrouve tous les figures conceptuelles (*non-aliud, posset* etc.) au fur et à mesure de l'évolution de sa pensée.

En ce sens, si le thème de l'ineffabilité du Principe est classique en contexte néoplatonicien médiéval, il prend une tout autre dimension chez Cues. L'impossibilité de nommer adéquatement le Principe, l'improportion entre les productions conjecturales et finies de l'esprit et l'infini actuel qui les produit toutes, ne soumet pas la raison humaine à une servitude théologique. En relativisant l'importance de l'analogie de l'être⁹ par cet écart ontologique qu'il place entre le fini et l'infini, il « libère » en réalité la puissance créatrice de la finitude humaine et ouvre la voie à une science relative de la mesure des étants, selon une redéfinition étymologiquement parlante de la réalité mentale comme esprit-mesure (*mens est mensura*¹⁰), qui anticiperait la révolution moderne.

Le Cusain s'inscrit dans l'histoire d'un relativisme non sceptique, qui voit l'esprit humain comme point de référence d'une nouvelle mesure du monde, dont le parallèle avec l'invention de la *commensuration* produite par l'invention de la vision perspective à point de fuite central fait sens, bien que le Cusain s'intéressera à tout type de mesure et d'expérimentation « artisanale » ou « profane ».

⁷. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, II, 5, « Tout est dans tout », *op. cit.*, p. 121-125.

⁸. Nicolas de Cues, *Les conjectures*, prologue, 3, trad. fr. J.-M. Counet, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 4-5 : « les diverses conjectures des divers hommes qui sont des degrés du même vrai insaisissable sont pourtant sans proportion les unes aux autres (*improportionabiles*). Personne ne peut jamais concevoir parfaitement la compréhension d'autrui. » Pour un commentaire de « l'improportion » cusaine en lien avec sa conception disjonctive de la discontinuité du réel, voir : P. Caye, « Nicolas de Cues et la question néoplatonicienne », *Noesis*, 26-27, 2016, p. 38. Sur la conjecture comme contraction du tout : Nicolas de Cues, *Les conjectures*, I, 4.

⁹. Sur l'importance de ce geste théologique de « libération » de l'activité technique de l'esprit, voir : H. Pasqua, « Introduction », *Noesis*, 26-27, 2016, p. 7-9.

¹⁰. Nicolas de Cues, *De l'esprit*, 57, in *Dialogue de l'idiot. Sur la sagesse et l'esprit*, Paris, Puf, 2011, p. 105.

Partant, si chez Cues « la *mens* est *mensura* de l'univers : en tant qu'image de Dieu créant les entités, elle mesure et crée des nombres et des proportions et construit la science du monde¹ », l'idée de perspectivisme comme « mise en scène de l'infini dans le fini » peut nous donner un moyen de comprendre l'unité problématique de sa pensée : intégrer la centralité relative de la commensuration perspective du monde qui s'affirme à la Renaissance, tout en se gardant de sombrer dans son narcissisme subjectif ou humaniste, qui congédierait toute relation du monde humain avec l'absolu et transformerait la docte ignorance en un scepticisme ruineux pour la foi. Or, selon Vengeon Nicolas de Cues intègre précisément ce qu'il nomme « le paradigme de la perspective artificielle » afin de proposer une « nouvelle théorie de l'intellect² », lui permettant « d'assumer les apories anthropologique métaphysique de l'absolu³ ».

Telle est la raison pour laquelle l'idée d'une intégration dans sa pensée du dispositif perspectif permettrait d'affirmer une « fécondité de la mesure⁴ » qui ne serait plus fondée sur l'arbitraire protagoréen et « esthétique » de « l'apparence » (*phantasia*) telle que Socrate la réfute dans le *Théétète*⁵, mais sur « l'instauration du site humain comme système de proportion rationnelle⁶ » analogue avec les opérations géométriques des théoriciens et des praticiens la *perspectiva artificialis* qui consacrerait la revanche de Protagoras que l'on lit dans le traité *Le béryl* (1458) et qui fait écho à celle que l'on pouvait lire dans le *De pictura* d'Alberti :

Vous noterez en troisième lieu l'affirmation de Protagoras, lorsqu'il dit que l'homme est la mesure des choses. Car avec ses sens c'est bien lui qui mesure le sensible, avec son entendement l'intelligible, et ce qui est au-delà de l'intelligible, il l'atteint par dépassement de l'entendement. Cela en vertu de ce qu'on a déjà admis. Car si l'on considère l'âme connaissante comme terme final des objets connaissables, on sait que la puissance sensitive doit être telle dans les objets sensibles qu'ils puissent être sentis. De même pour les intelligibles, afin qu'ils soient compris par l'entendement, et de même encore pour les trans-intelligibles afin qu'ils transcendent l'entendement. Et l'homme ainsi trouve bien en soi comme dans une définition, qui est en même temps mesure, la totalité du créé⁷.

¹. G. Federici-Vescovini, « L'humanisme christologique de Nicolas de Cues. L'anthropologie religieuse du « *De ludo globi* » », *Noesis*, 26-27, 2016, p. 127.

². F. Vengeon, *Nicolas de Cues : le monde humain*, *op. cit.*, « Le paradigme de la perspective artificielle : une nouvelle théorie de l'intellect » p. 159 et suiv.

³. F. Vengeon, *Nicolas de Cues. Le monde humain*, *op. cit.*,

⁴. M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, chapitre II. « Fécondité de la mesure », Paris, Aubier, 1941, p. 149-163.

⁵. Platon, *Théétète*, 151e-152a, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 153 : « Il [Protagoras] dit en effet que l'homme est mesure de toutes choses (*pántōn khrēmatōn métron ánthrōpon*), de celles qui sont, au sens où elles sont (*tōn mèn ontōn ōs ésti*), de celles qui ne sont pas, au sens où elles ne sont pas (*tōn dè mē ontōn ōs ouk éstin*). »

⁶. F. Vengeon, *Nicolas de Cues. Le monde humain*, *op. cit.*, p. 159 et suiv.

⁷. Nicolas de Cues, *Le béryl* (1458), chap. V, in : *Œuvres choisies*, *op. cit.*, p. 477.

Nicolas de Cues présenterait donc à partir de son intégration critique et théologique du dispositif de la perspective, l'idée de perspectivisme comme « relativisme rationnel » ou « spirituel¹ ». Il s'agirait d'un « Protagoras renouvelé, élevé à une dignité métaphysique que sous-tend la perspective artificielle² » qui correspondrait dans le contexte théologique du Cusain à celui d'un monde humain qui ne serait pas seulement le monde organisé par l'homme mais une *mesure humaine du monde*, une contraction humaine et fini de l'infini, qui dorénavant « s'organise à partir de lui-même », c'est-à-dire dans la relativité d'un « ordre de rationalité finie³ ».

Cependant, à la différence de ce que Platon laissait entendre du grand sophiste, cette mesure humaine de l'être, ne se fonde plus sur la réalité individuelle de « l'apparaître » (*phantasia*) « esthétique⁴ » qui serait le fruit d'un arbitraire sensible mais davantage sur l'effet d'une contraction perspective de l'infini en acte dont le monde humain ne serait qu'une expression. L'institution « humaniste » des puissances constitutives de l'esprit se trouverait relevée par la permanence du spectateur plotinien qui maintient le monde humain fini dans un rapport d'inversion face à la puissance absolue de l'infini, infini qu'elle *exprime* toutefois « incompréhensiblement » dans sa finité, selon le principe de la coïncidence des opposées. Dès lors, comme chez Alberti, mais en un sens plus spéculatif, chez Nicolas de Cues « l'homme prête son corps comme module pour le système de proportion de son esprit⁵ ». C'est pourquoi on peut retrouver un sens commun du perspectif entre eux, eu égard aux usages « poétiques »⁶ et théoriques de la perspective artificielle que nous avons déjà observés : autour du concept de *commensuratio*⁷ comme mesure du monde, dans l'idée figurer l'infini par un déchirement immanent à la représentation finie, l'ordre perspectif et humain unifié par la « fenêtre ouverte sur l'*historia*⁸ ». La pensée du Cusain pourrait dès lors à bon droit être considérée comme la première apparition philosophique d'un authentique « perspectivisme » dans l'histoire de la métaphysique occidentale.

¹. F. Vengeon, *Nicolas de Cues : le monde humain*, *op. cit.*, p. 153.

². F. Vengeon, *ibid.*, p. 152. Contre les oppositions simplistes, nous rejoignons la thèse de Marc-Antoine Gavray (*Platon héritier de Protagoras. Un dialogue sur les fondements de la démocratie*, Paris, Vrin, 2017) sur l'importance du dialogue avec la pensée de Protagoras dans la formation de la philosophie de Platon.

³. F. Vengeon, *Nicolas de Cues : le monde humain*, *ibid.*, p. 153

⁴. Platon, *Théétète*, 152 b.

⁵. F. Vengeon, *Nicolas de Cues : le monde humain*, *ibid.*, p. 153.

⁶. J. Elkins, *The poetics of perspective*, Cornell University Press, 1994.

⁷. D. Arasse, *L'annonciation italienne. Une histoire de perspective*, *op. cit.*

⁸. G. Wajcman, *Fenêtre Chronique du regard et de l'intime*, Paris, Lagrasse, Verdier, 2004 ; Voir aussi B. Prévost, *Peindre sous la lumière. Alberti et le moment humaniste de l'évidence*, chap. VI. : L'instauration de la représentation, *op. cit.*, p. 77 et suiv. ; H. Belting, *Florence et Bagdad*, *op. cit.*, « L'horizon, le regard, la fenêtre » p. 298-324.

Ainsi, s'il est non seulement l'auteur d'une audacieuse métaphysique de l'infini en acte¹ et de la conception d'un « monde humain (*mundus humanus*) »², a-t-il intégré l'ordre de la perspective artificielle dans sa noétique et sa cosmologie³, afin d'en dépasser certaines prétentions « trop humanistes⁴ », par l'affirmation spéculative centrale d'une *improportion* essentielle dont la docte ignorance décrit pourtant les enveloppements et les développements, du monde dans l'homme, de l'infini dans le fini ? En quel sens en s'émancipant de ses origines esthétiques, optiques et géométriques, le perspectivisme à la Renaissance pourrait-il être considéré comme l'institution métaphysique d'un « mythe » visuel, structurant de façon inconsciente le développement de la pensée philosophique moderne, en apparaissant comme une puissance de fabulation spéculative ayant rendu pensable en un sens inédit, l'idée d'un « Pli » ou plus précisément d'une relation d'enveloppement-développement (*complicatio-explicatio*) du monde et de l'homme, de l'objet et du sujet, de l'infini et du fini, de l'être et de la pensée ?

2. La catastrophe humaniste

2. 1. Le dieu humain : une théologie de l'humanisme

La dignité de l'homme-microcosme

L'introduction du paradigme de la perspective rendrait possible de comprendre sous un jour nouveau la tension problématique centrale du geste philosophique du Cusain. C'est pour cela qu'Agnès Minazzoli a choisi de traduire *contractio* par « réduction⁵ ». Sans nier l'intérêt de ce parti pris, nous nous rangeons au choix d'Hervé Pasqua de conserver le calque latin de ce concept important de la pensée cusaine. Comment l'absolu peut-il se contracter ou se réduire dans la puissance finie l'homme, sans cesser d'être le Maximum ? Comment d'autre part le fini peut-il avoir une consistance, puisqu'il n'est au fond que de l'infini contracté ou réduit ? En effet, si à ce contemporain d'Alberti, la figure de l'homme-microcosme apparaît comme « le Dieu humain du monde humain », se pose d'autre part le problème de réussir à « affirmer la puissance libre de l'homme en face de la puissance infinie du principe⁶ » ?

¹. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, II, 1, *op. cit.*, p. 107.

². Nicolas de Cues, *Les conjectures*, II, 14, Paris, Beauchesne, 2011, p. 149.

³. F. Vengeon, *Nicolas de Cues : le monde humain*, *op. cit.*, Ière partie, 3. 3 : Le paradigme de la perspective artificielle : une nouvelle théorie de l'intellect, p. 149-154.

⁴. H. Belting, *Florence et Bagdad*, *op. cit.*, p. 278.

⁵. Voir son édition : *Le tableau ou la vision de Dieu*, *op. cit.*, p. 41-42 : « De même l'œil de l'esprit, voilé par la réduction et la passion » ; « son jugement est réduit à l'intérieur de la nature humaine » ; « dans son jugement l'homme n'échappe pas à cette réduction qui l'affecte. »

⁶. F. Vengeon, *Nicolas de Cues : le monde humain*, *op. cit.*, p. 7.

Selon Frédéric Vengeon, la solution du Cusain résiderait dans l'idée d'une *inversion* qui fonderait la dynamique onto-théo-cosmologique de sa métaphysique expressive et qui donnerait à nos yeux une première signification historique et métaphysique possible au concept de perspectivisme : « la solution de Nicolas de Cues sera de renverser l'ordre des termes en montrant que l'infinité de la puissance divine s'exprime *à travers* les êtres créés et exalte les réalisations de l'esprit humain¹ » autrement dit, la solution cusaine à l'aporie classique du caractère méontologique de la la créature depuis Augustin jusqu'à Eckhart, résidera dans l'élaboration d'un perspectivisme qui inverse l'institution autonome de l'être de l'homme propre à l'humanisme renaissant, en transformant le récit auto-instituant en une puissance relative exprimant l'absolu divin dans sa dimension contractée et particulière².

La question qui traverse toute la pensée du Cusain est donc de chercher comment concilier la nécessaire limitation finie de l'homme et de ses productions intellectuelles avec cette nouvelle affirmation d'un *infini en acte* au-delà de tout rapport avec l'idée de limite? Comment ce qui est au-delà de la limite, l'*ápeiron* peut-il être le principe fondateur d'un ordre fini, c'est-à-dire « accepter la constitution d'un monde proprement humain³ »? En effet, si l'infini en acte comme Maximum se trouve au-delà de toute proportion interdisant toute connaissance positive de l'absolu, c'est désormais par l'effet d'une inversion métaphysique que l'infini sera connu « en perspective » c'est-à-dire très littéralement *à travers* ses formes contractées et finies, dont on peut dès lors penser l'institution autonome comme *expression finie de l'infini* selon l'idée d'un « dynamisme expressif » se réalisant à travers des modalités « d'enveloppement » (*complicatio*) et de développement (*explicatio*) que le Cusain emprunte à l'École de Chartres, en particulier dans l'*In Hexaemeron* et l'*Heptaechon* de Thierry de Chartres (1100-1150?)⁴ mais qui remonterait à la philosophie théologique, souvent accusée de « panthéisme », de Jean Scot Érigène (800?-878?)⁵.

¹. *Idem*.

². Nicolas de Cues *Les conjectures*, II, 14, trad. J. Sfez, *op. cit.*, p. 149 : « L'homme en effet est un dieu (*Homo enim deus est*), mais non absolument (*non absolute*), puisqu'[il est] homme ; il est donc un dieu humain (*humanus est igitur deus*). L'homme est également un monde (*homo etiam mundus est*), mais non toute chose de manière contractée (*non contracte omnia*), puisqu'il est homme. L'homme est donc un microcosme ou un monde humain (*homo microcosmos aut humanus quidem mundus*). La région de l'humanité elle-même embrasse donc dans sa puissance humaine Dieu et l'univers tout entier. »

³. F. Vengeon, *Nicolas de Cues : le monde humain*, *op. cit.*, p. 7

⁴. Selon D. Albertson, *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 12-17, cité par A. Kijewska, « Scot Érigène et Nicolas de Cues : "*processio et explicatio*" », *Noesis*, 26-27, 2016, p. 105.

⁵. A. Kijewska, « Scot Érigène et Nicolas de Cues : "*processio et explicatio*" », *idem*.

Ainsi, le lien avec l'idée de « panthéisme » et le passage de la transcendance contemplative de la cause émanative des néo-platoniciens tardo-antiques et médiévaux à l'analyse d'un « perspectivisme » de la causalité immanente se fait par le truchement d'une modernité dont Nicolas de Cues est à la fois témoin et le relais, étant donné que « le couple *complicatio/explicatio* décrit un processus universel que Nicolas de Cues retrouve dans toute genèse, selon une homologie profonde. Ce couple désigne la structure de toute apparition. Les processus d'enveloppements et de développements doivent nous faire comprendre le mouvement premier qui a lieu depuis l'unité absolue¹ ». Chez le Cusain, en effet, si le thème érigéno-chartrain de « "l'explication" représente la "procession" » du néo-platonisme, « la "complication" représente l'existence de toute multiplicité en Dieu dans la forme de l'absolue unité, et représente aussi "l'être contenu" de tout, de la multiplicité même, dans l'unique quiddité universelle. C'est en dépendance de cela que le couple *complicatio-explicatio*, dans sa dialectique même, exige le reflux, l'*ascensus*² ».

Dès lors, à la suite de Plotin qui soutenait que « tout être est une contemplation³ », l'Érigène en tire une conséquence théologique, puisqu'en tant qu'expression participative du Bien absolu, « tout être est théophanie⁴ ». Le perspectivisme du Cusain reprend ce schème théophanique du développement de la créature⁵ mais en déplacerait le rapport hors d'une métaphysique de la séparation qui se situerait en tension entre un « monisme » métaphysique et univoque d'inspiration scotiste, affleurant dangereusement le panthéisme (le fini comme modalité réduite de l'infini) et « une exigence théologique et analogique d'ordre et de hiérarchie entre les formes finies et contractées des divers mondes perspectifs produits par l'infini⁶ ». Cette tension entre deux directions contradictoires fait émerger une problématique commune qui s'efforce de synthétiser le fini et l'infini à partir de l'idée d'une « inversion » rendue pensable par le dispositif de la perspective.

¹. F. Vengeon, *Nicolas de Cues : Le monde humain, op. cit.*, p. 73.

². C. Riccati, « *Processio* » et « *explicatio* ». *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Napoli, Bibliopolis, 1983, p. 115, cité par A. Kijewska, « Nicolas de Cues et Scot Érigène », *art. cit.*.

³. Plotin, *Énéades* III, 8 [30], 7, in *Traité 30-37*, Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 39.

⁴. Jean Scot Érigène, *De la division de la nature*. Livre III, trad. F. Bertin, Paris, Puf, 1995, p. 171 : « Mais lorsque la Bonté divine commence à apparaître dans ses théophanies, nous pouvons alors dire qu'elle procède en quelque sorte du néant à l'être et que la Bonté divine, qui subsiste à proprement parler au-delà de toute essence, devient tout aussi à proprement parler connaissable dans toutes les essences, si bien que toute créature sensible ou intelligible peut être appelée une théophanie, c'est-à-dire une apparition divine. » Voir aussi : H. A.-M. Mooney, *Theophany. The Appearing of God According to the Writings of Johannes Scottus Eriugena* (Beiträge zur historischen Theologie 146), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 53-60, cité par A. Kijewska, « Scot Érigène et Nicolas de Cues : "*processio et explicatio*" », *art. cit.*, p. 102, note 15.

⁵. Nicolas de Cues, *Le "pouvoir-est"*, 9, Paris, Puf, 2014, p. 55 : « Je veux dire que toutes ces choses compliquées (*complicite*) en Dieu sont Dieu, comme toutes créatures expliquées (*explicite*) dans le monde sont le monde »

⁶. F. Vengeon, *Nicolas de Cues. Le monde humain, op. cit.*, p. 8.

Nous serions ainsi autorisés à qualifier la pensée du Cusain comme étant effectivement « en rapport avec ce qui est peut-être l'invention intellectuelle majeure du XV^e siècle : l'art de la représentation perspective¹ ». La « leçon de perspective² » en serait donc la suivante : dans la sphère infinie d'un monde décentré où la relativité et la finitude deviennent irréductibles, en tant qu'expression partielle de l'absolu, chacun se croit au centre³. La conséquence de la philosophie de Nicolas de Cues nous renvoie à l'usage original que l'on trouvera dans la « perspective » baroque de Pascal et Leibniz deux siècles plus tard, deux auteurs qui semblent à maints égards hériter des thèmes perspectivistes de *La docte ignorance*⁴ et ce, dans un contexte épistémologique marqué par des progrès notables en cosmologie, géométrie et optique et selon deux directions opposées comme nous l'étudierons plus loin⁵.

Par exemple, Maurice de Gandillac restitue le perspectivisme cusain dans un vocabulaire du « point de vue⁶ » qui rappelle Leibniz. Selon Vengeon pour le Cusain : « l'esprit humain ne coïncide jamais complètement avec la totalité du réel, car il faudrait pouvoir faire coïncider tous les points de vue de l'univers à la fois, ce qui est réservé au pur regard de Dieu⁷ ». L'« humanisme christologique⁸ » du Cusain développe donc une « ontologie perspectiviste » exaltant « les possibilités de la nature humaine rachetée par la maximité de l'humanité de la nature du Christ, [en se plaçant] du point de vue de la confiance en l'homme et dans ses plus hautes possibilités cognitives et créatives, telles que la science et l'art⁹ ».

¹. F. Vengeon, *ibid.*, p. 150.

². F. Vengeon, *ibid.*, p. 66.

³. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, II, 11, *op. cit.*, p. 151 : « Où qu'il soit situé (*ubicumque quis fuerit*), chacun croit être au centre (*se in centro esse credit*). Enveloppe (*complicat*) ensemble ces diverses imaginations (*diversas imaginationes*), de sorte que le centre (*centrum*) soit Zénith et inversement, et alors par l'intellect (*per intellectum*), servi seulement par la docte ignorance, tu vois qu'il est impossible de saisir (*atingi non posse*) le monde (*mundum*), son mouvement (*motum*) et sa figure (*figuram*), puisqu'il apparaîtra comme une roue dans une roue (*rota in rota*) et comme une sphère dans une sphère (*sphaera in sphaera*), n'ayant nulle part (*nullibi*) ni centre ni circonférence (*centrum vel circumferentiam*). »

⁴. J.-M. Nicolle, « Montaigne et Pascal : la docte ignorance après Copernic », *Noesis*, 26-27, 2016, p. 155-171.

⁵. Bien que le lien de la métaphysique leibnizienne avec la pensée du Cusain n'ait pas fait l'objet de beaucoup de travaux de recherches comme l'ont remarqué Frédéric Vengeon et Anne-Lise Rey dans un article consacré à ce sujet : A.-L. Rey, F. Vengeon, « Nicolas de Cues et G. W. Leibniz : infini, expression et singularité. Quelques éléments de métaphysique comparée », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 70, n° 2, 2011, p. 147-150.

⁶. Nicolas de Cues *Apologia*, éd. de l'Académie de Heidelberg, Leipzig : Meiner, 1934, 66, p. 11, cité par M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, *op. cit.*, p. 281-282 : « En découvrant dans chaque opération intellectuelle l'immanence totale du Maximum, [Nicolas de Cues] pressent ici plus clairement qu'aucun prédécesseur de Leibniz une sorte de Monadologie, où chaque « point de vue » reflètera, traduira ou exprimera de façon *contractée mais vraie*, cette absolue transcendance, atteinte ensuite avec l'*Ablatio* « au-delà de la sphère intellectuelle », « dans l'incompréhensibilité. » Voir également, *Ibid.*, p. 461 : « Chaque homme, de même, est en un sens l'Humanité entière aperçue sous un "point de vue" unique, et, à travers elle, le monde crée tout entier. »

⁷. F. Vengeon, *Nicolas de Cues. Le monde humain*, *op. cit.*, p. 66.

⁸. G. Federici Vescovini, « L'humanisme christologique de Nicolas de Cues. L'anthropologie religieuse du De Ludo Globi », *Noesis*, 26-27, 2016, p. 125-133.

⁹. G. Federici Vescovini, « L'humanisme christologique de Nicolas de Cues » *art. cit.*, p. 133.

L'humanité apparaît par conséquent comme « une unité qui est une infinité humainement contractée¹ », autrement dit, un mode d'être du tout car « à l'intérieur de la puissance de l'humanité, tout existe selon son mode² ». L'homme est donc « un infini fini ou encore un dieu fini³ ». Voilà des affirmations qui font de lui « l'un des représentants de premier plan de la nouvelle philosophie de l'Humanisme et de la Renaissance⁴ ». S'il s'agit bien de faire varier des « points de vue » pour en saisir au-delà de la finité de l'intelligence, la loi harmonique, l'originalité du perspectivisme Cusain est donc précisément de mettre au jour une signification du perspectif qui n'est plus métaphysiquement dépréciative : au contraire, la multiplication des perspectives est une variation expressive des « aspects » finis de l'infinité de Dieu. Une nouvelle conception de l'altérité et de la différence est dès lors pensable.

Par exemple, dans le passage du *De icona* cité plus haut⁵, le Cusain reprend un texte de Xénophane, critique classique de l'anthropomorphisme religieux⁶, il renverse l'argument en affirmant que si le bœuf, le lion ou l'aigle accédaient à leur tour à la spéculation théologique, ils jugeraient en effet que Dieu a un *facies* bovin, léonin ou aquilin. On retrouve précisément dans cette fiction d'une théologie selon la « perspective » de chaque vivant, la finité des contractions-réductions de l'Un et le fondement ontologique de l'irénisme religieux - modéré, car inséparable d'une foi chrétienne inquestionnable - , pour qui les différentes « sectes » qui jalonnent l'histoire de l'humanité ne sont que les « perspectives » d'une « Église conjecturale » possible dont l'accord sur un noyau de vérités essentielles demeure en droit pensable, idée novatrice en son temps, qui sera traduite, dans l'histoire des différentes réformes dogmatiques de l'Église catholique au XX^e siècle, par le concept d'*inclusivisme*, une forme de « perspectivisme christocentrique » faisant de tout homme par définition, quel que soit son adhésion « subjective » à un culte donné, un chrétien qui s'ignore et qui donc sera sauvé.

¹. Nicolas de Cues, *Les conjectures*, II, 14, *op. cit.*, p. 150. Pour le texte latin, *id.*

². *Idem.*

³. J. Sfez, in Nicolas des Cues, *Les conjectures*, *op. cit.*, p. 150, note 1.

⁴. G. Federici Vescovini, *idem.* Pour plus de détail sur ce point, voir : Graziella Federici-Vescovini, *Nicolas de Cues. L'homme, atome spirituel*, chap. V. L'homme microcosme. L'anthropologie du *Jeu de la Boule*, Paris, Vrin, 2016, p. 137-149.

⁵. Nicolas de Cues, *L'icône ou la vision de Dieu*, VI, 19, *op. cit.*, p. 65-66 : « Et dans son jugement (*in iudicando*) l'homme n'échappe pas (*non exit*) à cette contraction qu'il subit (*hujus contractionis passionem*). De même si un lion t'attribuait une face, il jugerait (*judicaret*) qu'elle ne peut être que celle d'un lion, et pour un bœuf, ce serait celle d'un bœuf, pour un aigle, celle d'un aigle. »

⁶. Xénophane, Fr. 15 cité par Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 109, 3, traduction dans J.-P. Vernant, « Mortels et immortels : le corps divin », *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 7 : « Si les bœufs, les chevaux, les lions avaient des mains pour dessiner et créer des œuvres comme le font les hommes, les chevaux représenteraient les dieux à la semblance du cheval, les bœufs à celle du bœuf, (*homoías kai ke theôn idéas égraphon*) et ils leur fabriqueraient un corps tel que chacun d'eux en possède lui-même. »

En ce sens, le *De pace Fidei* invitera au dialogue une série de personnages conceptuels représentant un maximum de cultes religieux : un « Hindou », un « Arabe », un « Chaldéen », un « Persan », un « Arménien », un « Bohémien » (hussite), un « Juif », un « Grec », bien que le caractère central de la révélation chrétienne ne soit à aucun moment remis en question, *a fortiori* pour ce qui concerne les autres religions du monde¹. Mais à la différence d'un « exclusivisme » guerrier et conquérant aussi bien que de la critique théologique classique chez Xénophane et Platon, reprise à bon compte par Clément d'Alexandrie comme témoignage du bien-fondé de la conception chrétienne de la divinité², le Cusain insiste sur la dimension anthropomorphe du discours théologique - « *non exit* » disait-il dans le *De icona*, l'homme n'y échappe pas. Ce n'est pas pour séparer définitivement l'idolâtrie d'une pensée pure de l'essence de la divinité, déliée de son rapport au *facies* humain, bien au contraire : il s'agit d'illustrer, en un sens qui se veut en pleine adéquation avec l'essence du christianisme, la relativité « humaine » et donc symbolique de la vision intellectuelle elle-même.

Ainsi, nous ne pouvons prétendre nous extraire d'un sol anthropomorphe qui demeure irréductible. Cependant, cette anthropomorphisme n'exclut pas l'exaltation de la dignité humaine qui sera affirmée dans la troisième partie de *La docte ignorance* comme contraction de l'univers dans l'homme-microcosme³ en raison de sa similitude spirituelle intermédiaire avec le Maximum⁴. La théologie du Christ comme « homme maximum⁵ » exprime alors, toujours selon le perspectivisme de la docte ignorance, le mystère de l'Incarnation dans la coïncidence en l'homme de la finité et de l'infinité.

¹. Sur les fondements et les limites de « l'inclusivisme » christocentrique du Cusain, voir : G. Federici Vescovini, *Nicolas de Cues. L'homme, atome spirituel*, chap. VIII. La paix de la Foi. La tolérance, *op. cit.*, p. 137-149. Voir : Nicolas de Cues, *La paix de la foi* (1453), Paris, Pierre Tequi, 2008 et dans une tonalité moins généreuse eu égard, sans doute, au contexte géopolitique ottoman : Nicolas de Cues, *Le coran tamisé* (1461), Paris, Puf, 2011. Sur « l'actualité » ecclésiologique de « l'inclusivisme » on peut lire la déclaration *Nostra Aetate* (« sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes ») issue de Vatican II en 1965.

². D. Babut, « Xénophane critique des poètes », *L'Antiquité Classique*, vol. 43, 1974, pp. 83-117. Voir aussi : Platon, *République*, 377e.

³. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, III, 3 « En quoi un tel maximum n'est vraiment possible que dans la nature de l'humanité », *ibid.*, p. 175 : « La nature humaine est celle qui est élevée au-dessus de toutes les œuvres de Dieu, dans une position légèrement inférieure aux anges, enveloppant la nature à la fois intellectuelle et sensible, et resserrant en son sein toutes les réalités de l'univers au point qu'elle est appelée avec raison par les Anciens « microcosme » ou « petit monde ». Par conséquent, elle est la nature qui, élevée à l'union avec la maximalité, serait la plénitude de toutes les perfections, tant de l'univers en son entier que de chacune des singularités, de sorte que toutes choses parviendraient, dans l'humanité elle-même, au degré suprême. »

⁴. M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, *op. cit.*, p. 153.

⁵. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, III, 4, *op. cit.* p. 179 : « Il s'ensuit manifestement, puisque Dieu est en tout de même que tout est en Dieu, que Dieu, sans remettre en cause son égalité d'être tout, est en union avec l'humanité maximale qu'est Jésus, car l'homme maximum ne peut être autrement en Dieu lui-même que de manière maximale. »

Toutefois, cette prudence qui caractérise « l'humanisme » de la théologie cusaine n'a pas pu empêcher que la tonalité panthéiste de son geste philosophique n'ait eu des effets sur le devenir de la cosmologie moderne, en particulier chez Bruno. Par exemple, on peut lire l'onto-cosmologie du *De l'infinito, universo e mondi* (1584)¹, comme une « vérité » retrospective du perspectivisme cusain : le passage d'une affirmation humaniste de l'infinité en acte qui se maintient dans le cadre néo-platonicien d'une causalité émanative s'exprimant de façon contractée dans les œuvres de l'esprit humain, à l'affirmation radicale d'un panthéisme qui inverse et immanentise l'ordre de la contraction et contemple dans l'infinité de la Nature la puissance de l'infini actuel.

De l'humanisme au panthéisme : Giordano Bruno et Nicolas de Cues

La radicalité subversive de l'univocité radicale du concept de Nature défendu par Bruno est en effet incompréhensible sans la présence en arrière-plan de l'héritage humaniste de la conceptualité cusaine, en particulier le couple de notions *complicatio-explicatio*, renforcé par la réactualisation de l'infinité des mondes lucrétiens et la cosmologie copernicienne, qui se trouve alors approfondie par une série de déplacements onto-cosmologiques de la philosophie renaissante, annonçant à grand pas l'âge classique, convertissant l'humanisme perspectiviste du Cusain, lui-même à la frontière d'un panthéisme qu'il n'a pas professé mais dont il fut accusé, en une véritable philosophie cosmologique qui en assume les conséquences radicales.

En effet, alors que pour le Cusain « l'univers était l'auto-expression parfaite et nécessaire de l'unique *complicatio* naturelle ou divine », de son côté Giordano Bruno réduit « la distinction entre l'absolu et le contracté au minimum exigible par la raison² ». La conséquence en est limpide : chez Nicolas de Cues, étant donné sa fonction de distribution de la communication-expression univoque de l'infini en acte dans la multiplicité finies des créatures contingentes³, le champ de déploiement de la dynamique expressive de la contraction trouvait sa source dans le Maximum divin. Au fond, face à l'infinité en acte, l'univers contracté n'était qu'un « infini sur le mode de la privation⁴ », d'où le problème augustino-eckhartien de la consistance de la finité de la créature dont nous avons déjà parlé.

¹. G. Bruno, *De l'infini, de l'univers et des mondes. Œuvres Complètes, t. IV*, Paris, Belles-Lettres, 2006.

². R. Lécu, « Contraction et expression chez Nicolas de Cues et Giordano Bruno », David Larre (dir.) *Nicolas de Cues. Penseur et artisan de l'unité*, CNRS, Paris, 2005, p. 110.

³. Nicolas de Cues, *La docte ignorance* II, 2, *op. cit.*, p. 109 : « Ainsi, la créature, qui est par l'être, ne tient pas tout ce qu'elle est – sa corruptibilité, sa divisibilité, son imperfection, sa variabilité, sa multiplicité, etc. - du maximum éternel, indivisible, très parfait, indifférencié et un, ni de quelque cause positive. »

⁴. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, II, 1, *op. cit.*, p. 108.

Autrement dit, l'aporie théologique et néo-platonicienne de la nature méontologique de l'étant créé face à l'absolu (« Seul Dieu est absolu, tout le reste est contracté¹ »). Nicolas de Cues affrontait cette question en pensant la participation comme *inclusion* de l'infini dans le fini et le régime métaphysique de la causalité émanative comme *expression*, réduite ou contractée, déçue ou dégradée (ou « perspective » comme nous avons tenté de le montrer), de l'infini actuel : tel est la façon dont il raccorde la nouveauté radicale de sa pensée de l'infini avec le récit classique de la finitude chrétienne. C'est ce qu'il écrit dans le chapitre 9 du deuxième livre de *La docte ignorance* discutant de façon très condensée des doctrines néo-platoniciennes de l'âme comme « forme de l'univers² ». Or, un siècle après lui, chez Bruno, la « convertibilité entre *explicatio* et *implicatio*³ » ne se situe plus dans l'horizon apophatique du Principe mais dans la Nature même qui se « perspectivise » comme pluralité infinie et univoque des mondes⁴.

Ainsi, bien que Nicolas de Cues eût refusé de faire de la Nature une « explication totale de Dieu⁵ », le soupçon de panthéisme qui pesait sur l'ambiguïté chez lui de l'« homogénéité foncière de tous les êtres [qui] va de pair avec l'affirmation de leur singularité⁶ » - métaphysique de la finitude comme expression dont a vu qu'elle tend à faire de toute créature une théophanie mixte d'être et de non-être⁷ -, se trouve pourtant confirmé *a posteriori* par la refonte brunienne de sa philosophie, enrichie des apports physiques et cosmologiques du matérialisme lucrétien et de la révolution copernicienne⁸.

¹. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, II, 9, *ibid.*, p. 143.

². Nicolas de Cues, *idem.* : « Il nous revient donc de comprendre avec acuité que l'âme du monde doit être considérée comme une certaine forme universelle enveloppant en elle toutes les formes, mais qui pourtant n'existe en acte que de manière contractée dans les choses, en tant qu'en chaque chose elle est sa forme contractée, comme on l'a dit plus haut à propos de l'univers. Dieu est donc la cause efficiente, formelle et finale de toutes les choses, aussi diverses soient-elles les unes par rapport aux autres ; et il ne peut exister aucune créature qui ne se trouve pas diminuée par la contraction, déchéant infiniment en vertu de cette opération divine même. Seul Dieu est absolu, tout le reste est contracté. »

³. R. Lécu, « Contraction et expression chez Nicolas de Cues et Giordano Bruno », *art. cit.*, p. 110.

⁴. G. Bruno, *De la cause, du principe et de l'un. Œuvres. Tome III.*, 3, Paris, Belles-Lettres, 2016, p. 206 : « Chaque puissance, chaque acte qui, dans le principe, est comme compliqué, uni et unique est dans les autres choses expliqué, dispersé et multiplié. L'univers, qui est le grand simulacre, la grande image, la nature unique de son espèce, est lui aussi tout ce qu'il peut être, grâce aux mêmes espèces, aux mêmes membres principaux et à la même capacité de contenir la totalité de la matière [...] mais il n'est pas tout ce qu'il est de par ses différences mêmes. »

⁵. R. Lécu, « Contraction et expression chez Nicolas de Cues et Giordano Bruno », *art. cit.*, p. 115.

⁶. R. Lécu, *ibid.*, p. 120.

⁷. Nicolas de Cues, *La docte ignorance* II, 2., *op. cit.*, p. 110 : « Car il semble que la créature elle-même, qui n'est ni Dieu ni le néant, soit pour ainsi dire après Dieu et avant le néant, entre Dieu et le néant [...] et pourtant, la créature ne peut être composée de l'être et du non-être. »

⁸. G. Bruno, *De l'infini, de l'univers et des mondes*, Premier dialogue, *op. cit.* p. 72 : « Je ferai donc en sorte que tu dises (si tu acceptes 'en faire un franc aveu) qu'il peut [cet espace] et qu'il doit être, et qu'il est. De même, en effet, qu'il serait mauvais que cet espace ne fût pas plein, c'est-à-dire que ce monde ne fût pas, de même, les espaces étant différents, il est mauvais que l'espace tout entier ne soit pas plein ; par conséquent, l'univers sera

Par conséquent, l'affirmation brunienne d'un « finiment infini¹ » se substitue à « l'infini privatif » cusain, dont la fonction était essentiellement d'exprimer « l'inintelligibilité² » d'un « univers perspectif et imprécis³ », c'est-à-dire non pas une infinité réalisée en acte dans l'Univers, mais une in-définité « déchée » de l'absolu par sa « distance infinie⁴ » avec lui, et qui est donc « ni finie, ni infinie⁵ » en raison des limitations imposées par la matérialité comme « possibilité contractée⁶ ». Avec Bruno, en revanche, c'est un basculement radical, le Rubicon de l'infini actuel, seulement aperçu par l'audace spéculative du Cusain, tempérée par sa « prudence théologique⁷ », qui est alors allègrement franchi. La conséquence est qu'il met fin au récit de la déchéance que l'infinité privative cusaine conservait encore. Dès lors, chez Bruno, qui en paiera le prix de sa vie, c'est l'univers lui-même qui devient le développement expressif, infini et total de Dieu⁸. Comme il l'écrit dans *De la cause, du principe et de l'un* : « Sous le mode de la complication, il est l'un, l'immensité, l'infini, qui comprend tout l'être ; et sous le mode de l'explication, il se trouve dans les corps sensibles, ainsi que dans la puissance et l'acte que nous y voyons distingués⁹ ».

Ainsi, cette nature infinie comme explication divine devient « l'infini intensif » comme maximité univoque et inclusive de l'être et de toutes ses différences -car toute différence se rapporte à lui¹⁰ - seront comme autant de noms de Dieu qui viendront rompre l'apophatisme, pour construire un nouveau récit de l'émancipation, une mystique de *la Natura naturans* dont

de dimension infinie, et les mondes seront innombrables. »

¹. R. Lécu, « Contraction et expression chez Nicolas de Cues et Giordano Bruno », *art. cit.* p. 125.

². R. Lécu, *idem* : « L'infini "privatif" n'est pas un véritable concept cosmologique qui fournirait une alternative à la finitude du cosmos aristotélicien, mais une nouvelle expression de "l'inintelligibilité" de l'univers. »

³. F. Vengeon, *Nicolas de Cues. Le monde humain*, Ière partie, 3. 4 : un univers perspectif et imprécis, *op. cit.*, p. 60-73.

⁴. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, II, 8, *op. cit.*, p. 136.

⁵. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, II, 1, p. 108.

⁶. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, II, 8, p.135-136.

⁷. R. Lécu, « Contraction et expression chez Nicolas de Cues et Giordano Bruno », *art. cit.*, p. 124.

⁸. G. Bruno, *De l'infini, de l'univers et des mondes*, Premier dialogue, *op. cit.* p. 84 : « Pour commencer : pourquoi voulons-nous ou pouvons-nous penser que l'efficace divine (*divina efficacia*) soit inactive ? Pourquoi voulons-nous dire que la bonté divine, qui peut se communiquer à une infinité de choses et se diffuser infiniment, voudrait se faire rare et se restreindre à rien (attendu que toute chose finie [*cosa finita*] n'est rien [*niente*] eu égard à l'infini) ? Pourquoi voulez-vous que ce centre de la divinité, qui peut s'amplifier infiniment en une sphère infinie (si l'on peut ainsi parler), reste stérile, comme jaloux, plutôt que de communiquer sa fécondité, sa parure et sa beauté paternelles ? [...] Pourquoi la capacité infinie devrait-elle être frustrée, lésée de la possibilité de l'infinité des mondes (*infiniti mundi*) qui peuvent être, compromise l'excellence de l'image divine (*divina imagine*), qui devrait plutôt resplendir en un miroir sans bord (*specchio incontratto*), et suivant son mode d'être immense et infini? »

⁹. G. Bruno, *De la cause, du principe et de l'un. op. cit.*, 5, p. 284.

¹⁰. G. Bruno, *De immenso*, I, II, p. 242 cité par R. Lécu, *art. cit.*, p. 125 : « Ce monde, cet être, cette vérité, cet univers, cet infini, cette immensité est tout entier en chacune de ses parties, si bien qu'il est l'*ubique*, même. » Ainsi, les catégories de la métaphysiques classique « l'être, le pouvoir, le faire, le vouloir, l'essence, la puissance, l'acte, la volonté, et tout ce qui peut être vraiment dit de lui. »

le rationalisme spinozien tirera toutes les conséquences un siècle après lui en la débarrassant toutefois, après Descartes, de ses derniers reliquats médiévaux ou magiques¹.

L'introduction du perspectivisme dans la pensée du Cardinal de Cues a donc rendu possible, l'affirmation contradictoire d'un humanisme instituant la nouvelle puissance technique qui s'affirme à la Renaissance avec celle de l'infinité divine. Le monde humain serait une « contraction » de l'infini, selon une mise en scène originale de la finitude anthropologique, ou créaturelle, comme expression d'un infini divin, qui correspondrait à ce nouveau régime de visibilité pensé en peinture à l'époque de l'invention du dispositif perspectif. C'est pour cela que Pierre Magnard compare la philosophie du Cusain avec l'esthétique de son lecteur et bon peintre perspectif qu'il aurait rencontré en 1439², Piero della Francesca, qui dans son *De prospectiva pingendi*³ élaborait la théorie de la nécessité d'un *degradare* c'est-à-dire « l'action de dégrader, diminuer, raccourcir l'infinité de l'univers pour la circonscrire dans le champ du tableau. » qui n'est pas sans rapport structural et historial avec l'originalité de la métaphysique cusaine de la finitude comme contraction et expression⁴.

En effet Daniel Arasse, citant le *De idiota* du Cusain concernant cette conjecture d'une définition épistémologique de « l'esprit (*mens*) par la mesure (*mensurare*)⁵ », commente en détail la proximité des pensées avec l'usage pratique et théorique de la perspective chez Piero, étant donné que la *commensuratio*, dont on a vu l'importance dans l'interprétation qu'il

¹. Sur « l'affinité élective » entre Bruno et Spinoza : S. Ansaldi, *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Paris, Kimé, 2006.

². P. Magnard, « Voir, c'est être vu. Le chiasme de la vision », in D. Larre (dir.) *Nicolas de Cues. Penseur et artisan de l'unité*, CNRS, Paris, 2005, p. 64-65 : « Cette "réduction" a su s'exprimer selon les canons de la perspective sur lesquels médite Nicolas, tant à travers l'œuvre de Léon-Baptiste Alberti, qu'il croise à la cour d'Eugène IV, qu'à travers celle de Piero della Francesca, qu'il rencontre en 1439 à Florence, tandis qu'il réalise les fresques de Sant'Egidio. »

³. Pour une étude détaillée de l'influence du Cusain sur l'art et la théorie de Piero Della Francesca, voir : la préface d'H. Damisch et la « postface » de D. Arasse à Piero della Francesca, *De prospectiva pingendi. Ms Parmensis*, 1576, In Medias Res, Paris, 1998.

⁴. P. Magnard, « La métaphysique au tournant des temps modernes », Y.-C. Zarka, B. Pinchard. (dir.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ? op. cit.*, p. 127. « :Le *Compendium Geometricum* (1440) de Nicolas de Cues ouvrait la voie : la circonférence est cette figure finie qui réduit le nombre infini des côtés du polygone inscrit. Tout le jeu qu'il nous propose des transformations optiques réduit l'infinité des points de vues possibles à un seul, retenu de façon contingente en sa détermination Piero della Francesca s'en souviendra dans son *De prospectiva pingendi*, quand il insistera sur ce qu'il appelle « il *degradare* », cette action de dégrader, diminuer, réduire ou raccourcir le champ du tableau. Voyez ces *Annonciations* où la Transcendance est « réduite » aux limites de la chambre de la Vierge. Dans le *Polyptique de Pérouse*, l'infini n'est pas suggéré par un point de fuite sur la ligne d'horizon ; un mur de marbre veiné brise et inverse la perspective, pour représenter, comme dit D. Arasse, « cette venue de l'éternité dans le temps, de l'infini dans le fini, de l'infigurable dans la figure, de l'incommensurable dans la mesure » réalisant la « coïncidence des opposés chère à Nicolas de Cues. »

⁵. Nicolas de Cues, *De l'esprit*, 57, in *Dialogue de l'idiot. Sur la sagesse et l'esprit, op. cit.*, p. 105.

donnait de la signification (anti-panofskienne) de la perspective, se trouve être « le terme même que Piero emploie pour désigner la *prospectiva*¹ ».

Faisant référence à l'appel au renversement du narcissisme foncier de l'œil du *Quattrocento* par le chiasme visuel de l'infini et du fini dans le *De Icona*². On peut dès lors considérer que non seulement la présence dans la culture visuelle du schème sémiotique d'un espace perspectif homogène, réalisant sur la surface même de l'œuvre et de son *historia* commensurable à la mesure humaine du monde, une sorte de représentation analogique de la « coïncidence des opposés », a joué un rôle constitutif dans la métaphysique de Nicolas de Cues, mais aussi que ce schème sémiotique comme mise en scène de l'apparaître du monde par le travail représentatif d'une subjectivité qui en accueille la variété et la réduit à ses proportions, nous aiderait ainsi à comprendre le statut de « chaînon manquant³ » que joue la philosophie de la Renaissance, dans la circulation du schème perspectif jusqu'à l'âge classique.

Toutefois, en dépit d'une conception positive de la finitude, le Cusain ne sort pas du récit chrétien la déchéance, et bute sur l'aporie du statut méontologique de la créature⁴ », dont il s'agit de penser la consistance comme infinité finie ou finité infinie, au-delà du néant auquel le néoplatonisme médiéval la vouait. Un siècle après lui, dans la philosophie du Nolain, en écho aux mutations cosmologiques contemporaines, l'affirmation de l'infinité en acte participe à l'ouverture de la pensée au concept d'une nature infinie qui dépasse le récit théologique de la finitude comme déchéance et soutient une forme de panthéisme rationnel et radical qui ruinera les fondements théologiques de la conception chrétienne de l'être-au-monde et de son récit traditionnel, dont on ne retrouvera pas d'équivalent avant le spinozisme.

¹. D. Arasse, « Postface » in Piero della Francesca, *De prospectiva pingendi*, *op. cit.*, p. 292.

². D. Arasse, *ibid.*, p. 289-290 : « Demandant de dépasser le mode cognitif du voir (ou voir équivaut à comprendre) pour un autre mode mystique (où voir équivaut à croire), l'intuition fondamentale du Cusain éclaire le jeu mathématique et paradoxale que Piero opère, dans ses peintures, entre profondeur et surface. Il ne s'agit évidemment ni d'expliquer Piero della Francesca par Nicolas de Cues, ni de suggérer que Piero della Francesca illustrerait la pensée d'un philosophe qu'il a pu rencontrer à Rome. Mais la pensée du Cusain peut être considérée comme un horizon ou un cadre théorique, philosophique et intellectuel permettant de préciser les enjeux qui ont pu inspirer la pratique perspective de Piero della Francesca. En construisant des espaces de façon à faire revenir la planéité de la surface au sein de la profondeur, en faisant ainsi « coïncider les opposés », Piero opère la complicatio de la profondeur et du plan. Il « complique » l'un dans l'autre d'une façon analogue à celle dont Nicolas de Cues dit qu'il faut, pour comprendre le mouvement de l'univers, « compliquer les pôles avec le centre. » »

³. P. Magnard, « Le chaînon manquant », *Revue de Métaphysique et de Morale* 70 (2), 2011, p. 167-180

⁴. Maître Eckhart cité par H. Pasqua, « Le statut méontologique de la créature chez Maître Eckhart », *Anuario Filosófico* vol. 44/1, 2011, p. 131 : « Toutes les créatures sont un pur néant, je ne dis pas que les créatures sont peu de chose ou quelque chose, mais qu'elles sont un pur néant, qu'aucune créature n'a d'être. » Voir aussi H. Pasqua *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, Cerf, Paris, 2006, « L'être créé est le néant », p. 147 et suiv.

En dépit de cette ouverture vers un « autre naturalisme » dont nous reprendront l'étude plus bas, si chez Nicolas de Cues « tout être perçoit l'Être sous l'aspect que sa nature induit »⁵, peut-on à bon droit parler d'une « catastrophe humaniste⁶ » que l'invention de la perspective aurait accompagnée, sinon provoquée dans l'histoire de la métaphysique ?

2. 2. Humanisme et perspectivisme dans l'histoire de l'être

Le configurateur de mondes : Heidegger et le renversement humaniste

Catastrophe s'entend effectivement au sens premier du « renversement » (*katastréphō*) d'un ordre ancestral, s'il est vrai que le propre de « l'humanisme » métaphysique a bien été « d'occulter » par son concentration sur la figure de « l'Homme », la demeure authentique de la pensée selon Heidegger, à savoir la question de l'Être. Le perspectivisme n'est-il alors qu'un avatar de cette figure historique de « l'humanisme » dont il peut sembler peu utile de dénoncer les équivoques aujourd'hui ?

Aussi, en raison de l'ambiguïté foncière de tout concept « d'humanisme », il semble plus juste de dire que la pensée de Nicolas de Cues incarnerait un « tournant anthropologique de la philosophie³ » que l'on retrouvera ailleurs et autrement chez Pic de la Mirandole, ou encore chez ces deux « post-cusains » que sont Charles de Bovelles et Giordano Bruno dont nous avons déjà parlé, puis, sur le temps long de l'histoire de la métaphysique, dans les systèmes classiques de Descartes et de Kant. Mais si « l'humanisme » ne pense pas, c'est qu'en occultant ainsi la question de l'être au profit d'une « anthropologie antico-chrétienne » devenue centrale à partir de Nicolas de Cues au point de considérer que l'Être même se réduirait à une « perspective » anthropomorphique, c'est parce qu'il ne pense pas « assez haut »⁴ l'essence de l'*humanitas*, comme il l'écrivait déjà dans *Être et temps*

⁵. F. Vengeon, *Nicolas de Cues, Le monde humain, op. cit.*, p. 111.

⁶. B. Pinchard, *Fine follie ou la catastrophe humaniste. Essai sur les transcendants à la Renaissance*, Paris, éd. Honoré Champion, 1995.

³. C. Trotman, « Du *ti* au *tis*, tournant anthropologique ou catastrophe humaniste chez Nicolas de Cues lecteur du Pseudo-Denys ? », *art. cit.*, p. 68-97.

⁴. M. Heidegger, *Être et temps*, éd. numérique hors-commerce, trad. Martineau, p. 58 (*Sein und Zeit*, Tübingen, Nimeyer, 11^e éd. 1967, p. 48) : « Ce qui cependant défigure et fourvoie la question fondamentale de l'être du *Dasein*, c'est l'orientation persistante sur l'anthropologie antico-chrétienne, dont même le personnalisme et la philosophie de la vie manquent d'apercevoir combien les fondements ontologiques en sont insuffisants. Cette anthropologie traditionnelle inclut : 1. La définition de l'homme : *zōon lōgon êkhon* interprétée comme : *animal rationale*, être vivant raisonnable. Mais le mode d'être du *zōon* est ici entendu au sens de l'être-sous-la-main (*Vorhandenseins*) et de la survenance (*Vorkommens*). Quant au *lōgos*, il constitue un équipement de dignité supérieure, mais le mode d'être en demeure tout aussi obscur que celui de l'étant ainsi composé. »

On peut noter une ambiguïté dans sa critique de « l'humanisme » relevée et étudiée par Thierry Gontier¹, puisque « penser la vérité de l'Être, c'est en même temps penser l'*humanitas* de l'*homo humanus* » étant donné que « ce qui compte, c'est l'*humanitas* au service de la vérité de l'Être mais sans l'humanisme au sens métaphysique² ». Si Heidegger reconnaît qu'il « pense contre l'humanisme, c'est parce que l'humanisme ne situe pas assez haut l'*humanitas* de l'homme³ ». De cela, il est aisé de déduire qu'il y aurait un « bon » humanisme, un humanisme non-métaphysique qui reconnaîtrait l'homme – et l'homme seul –, comme « le Berger de l'être⁴ ». Mais contrairement à ce que de mauvaises pensées pourraient laisser croire, ce « contre-humanisme » anti-métaphysique n'est pas « la défense de l'inhumain » et apparaît comme une réévaluation ontologique du thème classique de la *dignitas homini* qui, à partir de la question de l'être doit « ouvr[ir] au contraire d'autres échappées⁵ ».

Mais quelles échappées ? On pense bien sûr au thème, devenu central à la fin de son œuvre, de l'*Ereignis*, « l'événement appropriant », entre rétrospection (*Andenken*) vers le « matin grec » et prospection (*Vordenken*) par-delà l'impensé, vers un « nouveau matin », un autre commencement, un « outrepassement » de la présence et de l'histoire de l'être⁶ ; une autre histoire en somme de « ce qui peut être pensé⁷ ». Or, si aux yeux de Heidegger « la métaphysique pense l'homme à partir de l'*animalitas* » et « ne pense pas en direction de son *humanitas*⁸ », il faut tout d'abord s'interroger sur les limites de la compréhension négative de ce concept d'*animalitas* : il renvoie en effet à des positions bien connues qui s'appuient sur une certaine lecture qu'il faut bien qualifier « d'humaniste » du perspectivisme qu'implique l'extension du concept d'*Umwelt* chez Jakob von Uexküll⁹ dont il reprend en effet les caractéristiques de « clôture » perspective propre à sa construction animale, dont une des

¹. T. Gontier, « Finitude du Dasein et finité humaniste », *art. cit.*, p. 16 et suiv.

². M. Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 113.

³. M. Heidegger, *ibidem*, p. 87.

⁴. M. Heidegger, *ibid.*, *op. cit.*, p. 88.

⁵. M. Heidegger, *ibid.*, *op. cit.*, p. 109.

⁶. M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1990, p. 273.

⁷. Pour plus de détail, voir les figures 5 et 6 dans Marlène Zarader, *ibidem*, p. 268.

⁸. M. Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », *op. cit.*, p. 79.

⁹. V. Despret, S. Galetic, « Faire de James un lecteur anachronique de Uexküll » in : D. Debaise, (éd.) *Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey*, Paris, Vrin, 2007 p. 45-76, voir : <https://orbi.uliege.be/handle/2268/137208> (site consulté le 14 juillet 2021). Voir également, C. Chamois, « Les enjeux épistémologique de la notion d'*Umwelt* chez Jakob von Uexküll », *Tétralogiques*, n°21, 2016, pp. 171-194.

conséquences est pour von Uexküll qu'« un animal ne peut entrer en relation avec un objet comme tel¹ ».

L'impossibilité de se rapporter à l'*ens qua ens* que dénote le caractère « perspectif » de la finité animale de l'*Umwelt*, fonderait donc selon Heidegger une différence ontologique entre « l'hébétude » ou « l'accaparement » (*Bennommenheit*)² de l'animal « pauvre en monde » (*Weltarmut*) et « l'ouverture » (*Erschlossenheit*) de l'homme « configurateur de monde » (*Weltbildend*) seul susceptible de se rapporter à « l'étant en tant qu'étant » et donc de s'ouvrir au monde en tant que monde dans sa manifestation pure³. Or, si nous échappons ici aux déterminations « historiques » de l'humanisme métaphysique, nous demeurons avec Heidegger dans une version « ontologique » remaniée du mythe de « l'exception humaine⁴ » qui ne va plus de soi. En effet, au-delà de la limitation heideggérienne de l'expérience animale de la mondanéité, aujourd'hui largement relativisée, une position perspectiviste « forte » qui assumerait l'anthropomorphisme de la contraction du jugement humain à la suite du Cusain, en tant qu'expression inclusive finie d'un infini en acte, nous obligerait à nous questionner radicalement de la manière suivante : qu'est-ce qui nous garantit que nous autres humains accéderions à la « manifesteté » de l'étant en tant qu'étant ?

Pourquoi, après tout, ne serions-nous pas, après tout, nous aussi « prisonniers » d'une *Weltbild* conjecturale, à savoir, une « composition du monde » sémiotique, une « mise en scène » perspectiviste de l'apparaître comme tel qui précède son institution subjective et doxique, et que la perspective telle que nous la comprenons, au sens d'une finité inclusive de l'être, nous permettrait de penser à nouveaux frais ?

Allons plus loin. L'intérêt de penser ce sens de la finité serait précisément de ne plus voir dans l'expression conjecturale et finie de la « perspective » une déchéance ou une privation, la nostalgie d'une essence désormais inaccessible. Ce serait au contraire *par* son exposition dans une limite que l'être se donnerait, s'exprimant toujours dans une « perspective » ; « finité », à la fois conjecturale et inclusive de l'être en tant qu'être, dans l'ordre expressif autant que perspectif rendu pensable pas la métaphysique cusaine de l'infini en acte.

¹. J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, suivi de *Théorie de la signification*, Paris, Denoël, 1965, p. 92 cité par B. Goetz, « L'araignée, le lézard et la tique : Deleuze et Heidegger lecteurs de Uexküll », *Le Portique*, 2007 (site consulté le 13 juillet 2021 <https://journals.openedition.org/leportique/1364>).

². B. Goetz (« L'araignée, le lézard et la tique : Deleuze et Heidegger lecteurs de Uexküll », *art. cit.* Voir : M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – Finitude – Solitude*, Paris, Gallimard, 1992, p. 222 et suiv.

³. M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 267 et suiv. Sur la confrontation avec Uexküll, voir : C. Romano, « Le monde animal : Heidegger et Von Uexküll » in S. Jollivet, C. Romano, (éd.), *Heidegger en dialogue 1912-1930, Rencontres, affinités et confrontations*, Paris, 2009, p. 255-298.

⁴. J.-M. Schæffer, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007.

Nous allons tenter de questionner en ce sens l'idée que la « finité humaniste » de l'être que rend pensable le perspectivisme, loin d'être une perte, dévoile peut-être un fondement impensé de l'être en tant qu'être : une *finité* ontologique plus originaire que la finitude de l'homme, et son récit théologique des origines, et qui en commanderait même le déploiement historial.

Ainsi, la considération de cette « mise en scène » finitaire et inclusive de l'être impensable de la créature finie, dans l'ordre expressif de l'infini en acte, pourrait ainsi nous permettre d'approcher l'idée d'une autre voie ouverte pour la relecture du statut philosophique de la « perspective » dans la modernité, un autre récit de la finitude et du « drame » humain de l'incarnation rendu pensable par la scène perspective, que nous retrouverons à l'âge classique, au gré de certaines transformations épistémiques (optique et géométrie) et cosmologiques, inconnues du Cusain, mais en un sens annoncée par sa pensée. Pourrait-on réévaluer la question du statut de la finitude de l'homme, depuis Heidegger, à partir de la proposition « perspectiviste » d'une métaphysique de la finitude comme expression que l'on trouve, à un stade encore théologique et créationniste chez le Cusain ?

En quel sens dès lors l'idée d'une métaphysique apophatique de l'infini qui promeut un ordre perspectiviste compris comme l'inclusion de l'infini dans le fini, et donc interprète positivement la chose finie comme une puissance d'expression de l'infini, nous mettrait sur la voie d'une pensée de la « finitude de l'être », finitude ou « finité humaniste » de l'être plus originaire que le « récit » théologique de la finitude classique de l'homme déchu et abandonné, auquel la modernité nous a accoutumé ? Dans le troisième tome de ses *Dialogues avec Heidegger*, Jean Beaufret s'insurge contre un article célèbre de Benveniste qui analyse de quelle façon les « catégories de pensées » de la métaphysique aristotélicienne peuvent être interprétées comme des « catégories de langues » relatives à la structure linguistique du grec ancien ; la contingence de la langue grecque déterminant la nécessité supposée des catégories de pensée qui, dès lors, contrairement à l'opinion philosophique reçue, « ne correspondent point à des attributs découverts dans les choses mais à une classification émanant de la langue même¹ ». Telle est la raison pour laquelle l'*ousía* (la « substance ») renvoie à la classe des substantifs, la « quantité » (*posón*) et la « qualité » (*poión*) à des « types d'adjectifs que le grec associe fréquemment² » et ainsi de suite.

¹. É. Benveniste, « Catégories de pensée et catégories de langue » in *Problèmes de linguistique générale. Tome 1*, *op. cit.*, p. 66.

². É. Benveniste, « Catégories de pensée et catégories de langue » *op. cit.*, p. 67.

Or, Jean Beaufret, « en défenseur de l'orthodoxie heideggerienne¹ », soutient que la langue grecque jouit du statut exceptionnel d'une « proximité essentielle à l'être » lui conférant un « caractère paradigmatique », une universalité générique en vertu de laquelle le grec serait « le point de départ et l'aboutissement de l'intelligence de toute langue² » car seules ses paroles fondamentales (*Eón, Phúsis, Lógos, Alētheia*) « répond[ent] à la dictée de la présence³ ».

Mais Marlène Zarader, en s'interrogeant sur le fondement des positions de Beaufret, fait remarquer qu'en dépit de certaines formulations malheureuses, Heidegger n'a pas soutenu de façon univoque cette idée d'une universalité phénoménologique du *logos* occidental et se révélerait davantage comme un « penseur de l'histoire⁴ », qui dans son attention à la détermination des « époques » de la question de l'être, a pu être conduit à s'éloigner de cette thèse « néo-ontologique » ou « absolutiste » que défend Beaufret, afin de s'acheminer vers une conception « historico-destinale » du vestige ou de la « trace » que l'être aurait laissé dans la langue grecque et dont, nous autres, Occidentaux, nous aurions hérité⁵.

Par conséquent, cette « frappe » ou cet « éclair » de l'histoire de l'être ne serait peut-être pas de façon évidente aux yeux du penseur de Fribourg, liés à une nécessité supra-historiale et partant l'unique chemin pensable pour toute philosophie authentique qui veut se mettre « à l'écoute de la présence », ce qui situerait ainsi irréductiblement le devenir de la métaphysique occidentale dans une contingence « historico-destinale » dans la mesure où « il n'y a de l'être que pour autant “qu'il y eut” du grec⁶ ». Comme l'écrit Heidegger lui-même en revenant sur la possibilité historique inaboutie d'une pensée de l'essence de l'être comme langage :

Que serait-il arrivé, si Héraclite et après lui les Grecs – avaient pensé spécialement l'être du langage comme *Lógos*, comme la Pose recueillante ? Rien de moins que ceci : les Grecs auraient pensé l'être du langage (*Wesen der Sprache*) à partir de l'être de l'être (*Wesen des Seins*), bien plus, ils l'auraient pensé comme ce dernier lui-même. Car *ho Lógos* est le nom qui désigne l'être de l'étant. Mais tout ceci ne s'est pas produit⁷.

Partant, si « l'être du langage » comme Pose recueillante (*lógos*) a été occulté et raturé en tant qu'essence de l'être (*Wesen des Seins*) par l'histoire de la métaphysique et du

¹. M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, op. cit., p. 275.

². J. Beaufret, *Dialogues avec Heidegger*, t. 3, op. cit., p. 82.

³. J. Beaufret, *ibid.*, p. 81.

⁴. M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, op. cit., p. 277.

⁵. M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Du temps à l'Ereignis, Chapitre II. §2. Double statut de l'Ereignis, p. 252-256.

⁶. M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, op. cit., p. 276.

⁷. M. Heidegger « Logos », *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 227. M. Zarader traduit ce passage comme suit : « Les Grecs auraient pensé l'essence du langage à partir de l'essence de l'être, bien plus, ils l'auraient pensée en tant que l'être lui-même. » (Heidegger cité par M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, op. cit., p. 178, note 109, souligné par l'auteur).

développement technique de la « logique », il ne va pas de soi que le retour (*Andeken*) heideggerien, par-delà Héraclite, à l'essence recueillante du *lógos* soit compatible avec la défense d'une nécessité universelle du « logique » ainsi réappropriée par son chemin de pensée. En effet pour le penseur de Fribourg : « la question se pose néanmoins de savoir si, au terme de son itinéraire, Heidegger n'en était pas venu lui-même à enraciner tout le destin de l'être dans le pur *fait* de la langue¹ ». Ne serait-ce pas cela « l'expérience impensée, l'impensable secret² » qui au déclin de l'histoire de l'être rester encore la chose à penser à savoir que « *le langage [soit] l'être même ?*³ » Les hésitations des texte de Heidegger nous interdisent de trancher quant à sa décision, entre nécessité historique et contingence historique du destin de l'être. C'est sans doute parce que cette décision nous appartient⁴.

En reprenant ainsi notre questionnement cusain sur la critique de l'humanisme métaphysique, nous pouvons nous demander : jusqu'où sommes-nous prisonniers de notre composition « trop humaine » du monde comme nous le rappelle la méditation cusaine sur l'icône et la vision de Dieu ? Jusqu'où sommes-nous encore prisonniers des conditions catégorielles de la langue grecque, langue de la métaphysique et de son histoire hors de laquelle nous ne penserions point ? Jusqu'où pouvons-nous reconnaître que demeurons prisonniers de « l'humanisme » intrinsèque de notre jugement contracté à en croire le Cardinal de Cues ? Pour reformuler la question en termes plus généraux : que peut-on dire de philosophiquement consistant au sujet de ce monde en tant que monde, cet étant en qu'étant, hors d'une *Weltbild* particulière, hors d'une « trace », d'un « éclair » singulier de l'être dans la langue, hors d'une perspective historique et finie ?

¹. M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, op. cit., p. 275.

². M. Zarader, *ibidem*, p. 178.

³. M. Zarader, *idem*.

⁴. M. Zarader, *ibid.*, p. 277 : « Si le problème existe, c'est parce que l'ambiguïté existe chez Heidegger lui-même ; et si l'interprète doit trancher [entre une thèse "absolutiste" ou "néo-ontologique" (pour que l'étant il faut qu'il y ait de l'être) et une thèse historico-destinale (nous sommes assignés à l'être, parce que son ouverture inaperçue constitua le coup d'envoi de notre histoire)], c'est parce que Heidegger ne l'a pas fait. [...] Deux points nous semblent à retenir. En premier lieu, le fait que l'évolution de l'œuvre heideggerienne l'ait conduit à s'éloigner de plus en plus de la thèse néo-ontologique (sans pour autant jamais l'abandonner) en direction de la thèse historico-destinale (sans pour autant jamais clairement opter pour elle). En second lieu, quelle que soit la position propre à Heidegger relativement à ce problème, son œuvre, telle qu'elle se présente objectivement, accomplit bien plutôt la seconde tâche que la première. Nous voulons par là que si cette œuvre est remarquablement convaincante lorsqu'elle renvoie une certaine dérivation à ce qui la porte secrètement, Il n'est nullement évident qu'elle comporte de quoi répondre en dernière instance aux arguments de Benveniste : que propose-t-elle pour légitimer le "il y a" de l'être, en dehors des époques de sa dispensation dans l'histoire qui fut la nôtre, et dont la terre natale fut la Grèce? Que propose-t-elle qui puisse légitimer le "il faut" du pli être-étant, en dehors de son ouverture dans le "participe de tous les participes" : le mot grec *Eón* ? C'est dire que Heidegger, tout en ayant beaucoup affirmé, n'a finalement rien démontré concernant la nécessité (méta-historiale) de l'être (en général) ou de l'origine (en général). Absence qui n'est nullement manque, si l'on considère que le propre de son œuvre, son apport le plus capital se situaient ailleurs. »

Est-il possible de penser le perspectivisme comme une philosophie de la finitude de l'être qui ne serait plus celle d'un *Dasein* déchu et jeté dans le fini, renvoyant encore, malgré tout l'effort d'émancipation heideggerien de la philosophie hors de toute onto-théologie, à un récit dérélitif, structuré par une thématique platonico-chrétienne classique à laquelle le concept de finitude renvoie depuis ses origines ?

Être et finitude : dépasser le récit onto-théo-logique?

André Gravil dans son étude sur les rapports entre fini et infini dans l'histoire de la philosophie note que l'on trouve pour la première fois dans l'histoire de la métaphysique une pensée de l'être créé « fini » (*to peratóumenon*) selon l'idée d'une « limite » (*péras* ou *hóros*) essentielle face à « l'infinité » (*ápeiron* ou *aóriston*) de Dieu chez Grégoire de Nysse (335-395) qui la pense en raison de son position (*thésis*) « diastémique » dans le lieu (*tópos*) et le temps¹. Se souvenant peut-être d'Aristote pour qui « la limite immobile immédiate de l'enveloppe (*tò toû periékhontos péras akínêton prôton*) est le lieu (*toút'éstin ho tópos*)² », Grégoire de Nysse écrit dans *Contre Eunome* que « personne n'est en effet enfantin au point de concevoir une différence selon le lieu (*tēn katà tópon diáphoran ennoeîn*) à propos de la nature intelligible (*noerás*) et incorporelle (*asōmatou phúseōs*)³ ».

Pourtant, que l'intelligibilité par-delà toute proportion du Principe soit enveloppée dans le lieu d'où on la voit finiment et d'où elle nous voit infiniment, que ce soit à l'Orient ou l'Occident de son point d'origine, n'est-ce pas précisément la leçon de perspective du Cusain, que nous citions plus haut ?

Cependant, Gravil insiste sur la différence entre la finité pensée dans le cadre de la topologie aristotélécienne et l'originalité de la créature nysséenne dont la finité topologique est comprise comme le résultat de la création de la spatialité par Dieu, son inscription thétique dans le lieu déterminant la « marque » de sa « dérivation créaturelle » selon une spatialité qui est fondée dans l'infini en même temps qu'elle est inscrite « au cœur du fini », ce qui échappe à la conceptualité aristotélécienne pour qui l'infini ne peut être créateur ou la finité du lieu le

¹. A. Gravil, *Philosophie et finitude*, Chapitre premier : Le concept de fini chez Grégoire de Nysse, Paris, Cerf, 2007, p. 73-105.

². Aristote, *Physique*, 212a, cité par André Gravil, *Philosophie et finitude*, op. cit., p. 79.

³. Grégoire de Nysse cité par André Gravil, *Philosophie et finitude*, op. cit., p. 79 : « Personne n'est en effet enfantin au point de concevoir une différence selon le lieu (*tēn katà tópon diáphoran ennoeîn*) à propos de la nature intelligible (*noerás*) et incorporelle (*asōmatou phúseōs*), car la position locale (*epì topou thésis*) est une propriété des corps (*ídion gar sōmátōn*), et on convient que la nature intelligible (*noerón*) et immatérielle (*áúilon*) est étrangère à la pensée selon le lieu (*tēs katà tópon ennoías*). »

conséquence d'une « finitisation de l'infini¹ », Aristote se contentant d'affirmer que « le lieu (*tópos*) est avec la chose (*háma tōi pragmati*), car avec le limité (*to peperasméno*) la limite (*tà pérata*)² ». Or, il est notable que chez Grégoire de Nysse on trouve pour la première fois une utilisation originale de la valorisation classique de la finité qu'il retourne cependant contre l'héritage hellénique afin de penser en contexte chrétien une relation nouvelle de spatialité et de temporalité, c'est-à-dire de précarité et d'indigence, entre la créature finie et l'infinité de Dieu, ce qui le rapproche davantage du sens du concept d'« étant fini » (*ens finitum*) chez Thomas d'Aquin³, que de la pensée des Pères orientaux ou occidentaux qui lui sont contemporains et pour qui le concept métaphysique de l'étant créé, entre finitude et infinitude, n'est pas encore philosophiquement problématisé⁴.

Ainsi, vis-à-vis de la question de la valeur métaphysique de la finité dans l'histoire de la philosophie antique, Urs von Balthasar a noté l'originalité de la « limitation » nysséenne de l'être créé, qui se distingue par sa refonte positive du *diástēma*, « l'intervalle » ou la « distention » temporelle stoïcienne et plotinienne, qui est ici au service de la description chrétienne de l'idée d'une « finitude interne⁵ » de la créature⁶. Mais au-delà de ces premiers moments constitutifs des rapports spéculatifs entre finité et infinité dans l'histoire de la philosophie où émerge le problème du statut ontologique de la chose finie *en tant que finie* dans sa relation avec l'éminence de l'infini divin. Or, notre but final, encore inatteignable à ce moment de notre réflexion, est avant tout d'arracher le concept de finitude à son récit théologique fondateur, afin de nous rendre capable de penser avec l'idée de perspectivisme, par-delà l'infinité expressive des Modernes que nous étudierons plus bas, elle-même limitée par le paysage rationaliste d'un principe de raison (*causa seu ratio*) et d'une infinité en acte qui l'histoire de la philosophie ne peut plus soutenir à l'époque contemporaine, une finitude

¹. A. Gravil, *Philosophie et finitude*, *op. cit.*, p. 79-80.

². Aristote, *Physique*, 212a, cité par A. Gravil, *Philosophie et finitude*, *op. cit.*, p. 80.

³. A. Gravil, *Philosophie et finitude*, *op. cit.*, chapitre II. L'*ens finitum* chez Thomas d'Aquin, p. 108-139.

⁴. *Ibidem*, p. 74, note 3 : « Grégoire de Nysse entend au contraire [contre une notion peu précise d'infini, caractéristique de la pensée médiévale] se placer sur le terrain des concepts pour penser fini et infini. Cette exigence le rapproche de Thomas d'Aquin, qui, s'il est éloigné des préoccupations du IV^e siècle, retrouve pourtant l'impératif d'un vrai questionnement sur le fini. »

⁵. U. von Balthazar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Beauchesne, 1988, p. 3, cité par André Gravil, *ibid.*, p. 80-81, note 7.

⁶. U. von Balthazar, *Présence et pensée*, *op. cit.*, p. 7 cité par A. Gravil, *idem* : « Grégoire de Nysse apporte donc un élément nouveau en interprétant le temps comme le signe même de la créature et donc de la passivité de l'être créé. Par là se trouvent modifiés profondément trois éléments de la philosophie grecque du temps : le *diástēma* stoïcien devient un concept ontologique, désignant un être non identique à soi-même, en quelque sorte écartelé, divisé de soi. Le temps ontologique de Plotin garde bien son caractère d'inquiétude et de vitalité tendue, mais s'accroît davantage vers l'indigence, la pauvreté, l'insuffisance de la créature. »

située dans l'être, plus originaire que la finitude « radicale » de l'homme mais qui en inclut le drame dans son ordre perspectif et narratif.

Il s'agirait en somme d'approcher l'idée d'une finitude essentielle à l'être en tant qu'être, une essence finie de l'être qui ne peut s'appréhender que dans une « perspective » limitée et finie, celle d'une sur-finitude, ou mieux, d'une finitude de l'être qui correspondrait à une certaine « mise en scène » de celui-ci selon un régime métaphysique d'énoncés dont le caractère partiel et conjectural ne serait plus l'effet d'une déchéance, d'une privation, d'un manque dus à la finitude de la subjectivité humaine, mais serait au contraire l'expression de la puissance positive d'une nature, une essence de l'être pensé depuis une conception « forte » de la perspective, qui reste à ce stade à déterminer, dont le « perspectivisme » naturaliste se révélerait ainsi non comme un phénomène doxique et subjectif, mais comme la condition ontologique même de la « pensabilité » de l'être, l'« éclat » de sa finitude et de son inchoativité, dans l'impossibilité de son non-lieu, d'un hors-temps, impliquant la manifestation de son essence, précisément par l'absence de sa manifestation.

En quel sens un concept philosophique fort de perspective et de perspectivisme nous permettrait-il de penser cette essence de la manifestation de l'être qui est précisément la non-manifestation de son essence, la loi nouvelle d'une finitude irréductible de sa « trace » et de sa « frappe » dans des régimes métaphysiques d'énoncés et de visibilités toujours déterminés et inachevés, lacunaires et partiels, qu'un concept philosophique rigoureux de « perspective » pourrait bien nous permettre de penser, hors des trivialités réductrices et relativistes du « point de vue » subjectif ?

2. 3. Les aventures du *subjectum* : perspectivisme et finité humaniste

L'homme, le sujet et le néant : Pic de la Mirandole, Bovelles, Montaigne

Pour poursuivre l'exploration d'une signification forte du perspectivisme telle que nous l'entendons, il ne nous faudrait donc pas seulement *invertir* la relation, entre perspectivisme, humanisme et subjectivisme mais la *subvertir* afin de montrer que c'est l'idée même de subjectivité moderne et de « point de vue » humain qui se trouve enveloppée par l'histoire des transferts théoriques et conceptuels de la perspective, entre art, géométrie et philosophie, composant un nouveau rapport entre la figure de l'homme et celle de la Nature depuis la Renaissance, nous permettant de construire un concept de « point de vue » recevant une

signification tout à fait inouïe et conforme à ses usages au sein des différents « perspectivismes » philosophiques ?

Dans sa caractérisation fréquente de « l'humanisme » au sens métaphysique, Heidegger s'appuie souvent sur la définition traditionnelle et vague de « l'homme » comme « *animal rationale*¹ » pour justifier cette occultation de la pensée de l'être et afin par là même de mieux en accuser la réduction anthropocentrique au « point de vue » du *subjectum* des métaphysiques modernes². Or, la condamnation de « l'humanisme » associe en effet la figure moderne de l'homme qui « en tant que *subjectum* s'organise et pourvoit à sa sécurité eu égard à son installation dans la totalité de l'étant³ » à la nouvelle conscience que la Renaissance des XIV^e et XV^e siècle italiens auraient développé, celle d'une *humanitas* de l'*homo humanus* qui ne serait en réalité qu'une Renaissance tronquée de la *paideia* grecque tardo-antique, une *Renascencia romanitatis* « romaine, trop romaine », dirigée explicitement contre la « barbarie » supposée des penseurs Scolastiques du Moyen Âge⁴.

Pourtant, comme le montre Thierry Gontier⁵, aucun des penseurs majeurs de la « Renaissance » et de la « modernité » prise au sens large n'accorde de valeur centrale à cette formule scolastique : Montaigne qui lui reproche son verbalisme⁶, Descartes la critique en raison de son refus de l'analyse infinie des concepts⁷.

¹. L'expression *animal rationale*, inspirée d'Aristote, apparaîtrait en latin au Ve-VIe s. dans la traduction Boèce de l'arbre de Porphyre. Voir : A. de Libera, *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996, p. 42. Elle trouverait sa conception chrétienne canonique chez Thomas d'Aquin (*Somme contre les Gentils*, IV, LXXXVI).

². M. Heidegger, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971, p. 347-348 : « Les *Méditations* de Descartes, lesquelles traitent de ce qui distingue le *subjectum* homme en tant que *res cogitans*, considèrent l'être en tant que l'*esse* de l'*ens verum qua certum* [...] Ces *Méditations* sont le prélude, notamment le prélude décisif du débat proprement dit de la métaphysique déterminant les Temps modernes [...] C'est pourquoi la *mens humana* conformément à la marque distinctive de son état préjacent en tant que *subjectum*, revendiquera exclusivement pour soi le nom de sujet, de telle sorte que *subjectum* et *ego*, subjectivité et égoïté, auront une signification identique.. »

³. M. Heidegger, *Nietzsche*, II, *op. cit.*, p. 20.

⁴. M. Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », *op. cit.*, p. 76 : « Ce qu'on appelle la Renaissance des XIV^e et XV^e siècles en Italie est une *renascencia romanitatis*. Puisqu'il s'agit de la *romanitas*, il y est question de l'*humanitas* et par suite de la *paideia* grecque. Mais l'hellénisme est toujours considéré sous sa forme tardive et plus précisément romaine. L'*homo romanus* de la Renaissance s'oppose, lui aussi, à l'*homo barbarus*. Mais ce qu'on entend alors par non-humain est la prétendue barbarie de la scolastique gothique du Moyen Âge. C'est pourquoi l'humanisme, dans ses manifestations historiques, comporte toujours un *studium humanitatis* qui renoue expressément avec l'antiquité, et se donne à chaque fois de la sorte comme une reviviscence de l'hellénisme. »

⁵. T. Gontier « Finitude du Dasein, finité humaniste », *art cit.*, p. 16.

⁶. M. de Montaigne, *Essais*, III, 13, *op. cit.*, p. 1069 : « On échange un mot pour un autre mot, et souvent plus inconnu. Je sais mieux que c'est qu'homme, que je sais que c'est animal ou mortel ou raisonnable. Pour satisfaire à un doute, ils m'en donnent trois : c'est la tête de l'Hydra [...] »

⁷. R. Descartes, *La recherche de la vérité*, AT, X, 515-516. Voir également : *Méditations métaphysiques*, AT, IX, 20 : « Mais qu'est-ce qu'un homme? Dirai-je que c'est une animal raisonnable? Non certes : il me faudrait rechercher ce qu'est animal et ce que c'est que raisonnable et ainsi d'une seule question nous tomberions insensiblement dans une infinité d'autres plus difficiles et embarrassées [...] »

De même, chez les « humanistes » les plus représentatifs du *Quattrocento*, comme Pic de la Mirandole qui dans le passage le plus célèbre de son *Oratio de dignitate hominis* (1486), reprend le mythe prométhéen du *Protagoras*¹ dans une érudition et un syncrétisme qui conjugue des influences néo-platoniciennes classiques et une vision médiévale de l'ordre scalaire de la nature, un imaginaire chrétien de la création et un idéal humaniste de l'affirmation de la liberté et de la dignité de l'homme et de ses créations spirituelles. En effet cette vision d'une affirmation de la singularité humaine, non seulement n'est pas sans rappeler les méditations de Nicolas de Cues sur la nature expressive de la finitude du monde humain, mais semble se combiner avec l'image cabalistique chez Isaac Luria², du processus de création de l'homme-microcosme (*Adam ha-Rishon*) selon une série de médiations et de réductions ou « contraction » (*šimšūm*) de l'infini absolu comme Un infini absolu et ineffable (*'ēyn sōf*), ouvrant l'espace d'un monde spirituel autonome, l'homme-macrocosme (*Adam Qadmon*), en d'autres termes, le « retrait » de l'infinité absolue par la réduction finie de l'infini dont « l'être » s'affirme comme « néant », c'est-à-dire liberté, ce qui aboutit au paradoxe existentialiste bien connu de la liberté, où l'essence humaine est pensée selon la métaphore de l'artiste comme création de soi par soi³.

Or, nous retrouverons cette formule cusaine du « néant » de la créature, croisée avec des influences cabalistiques chez Pic, où le néo-platonisme s'énonce dans le langage archétypal

¹. Platon, *Protagoras*, 320d-322d.

². Sur l'importance de la pensée de la contraction chez Isaac Luria et son influence dans la naissance spéculative d'une « cabale chrétienne » à l'époque moderne (Böhme, Fludd, Van Helmont etc.) dont les ramifications vont jusqu'au rationalisme leibnizien, voir : C. Mopsik *Cabale et Cabalistes*, Paris, Albin Michel, 2003, p.100 et suiv. Sur les liens historiques et philosophiques de l'humanisme de Pic de la Mirandole avec la tradition cabalistique (en particulier Abraham Aboulafia et Menahem Recanati), voir : C. Wirszubski, *Pic de la Mirandole et la cabale*, Paris, L'Éclat, 2007.

³. J. Pic de la Mirandole « Sur la dignité de l'homme », *Œuvres philosophiques*, Paris, Puf, 1993, p. 5-7 : « Mais l'ouvrage accompli, l'artisan désirait qu'il eût quelqu'un pour admirer la raison d'une telle œuvre, pour en aimer la beauté et en admirer la grandeur. C'est pourquoi, selon le témoignage de Moïse et de Timée, quand toutes choses furent achevées, il songea en dernier lieu à produire l'homme. Mais il n'y avait plus dans les archétypes de quoi forger une nouvelle lignée, ni dans ses trésors de quoi doter ce nouveau fils d'un héritage, ni parmi les séjours du monde entier de place où faire siéger ce contemplateur de l'univers (*universi contemplator*). Tout était déjà plein, tout avait été distribué entre les ordres supérieurs, intermédiaires et inférieurs. [...] Le parfait artisan décida finalement qu'à celui à qui il ne pouvait rien donner en propre (*nihil proprium*) serait commun (*commune*) tout ce qui avait été le propre de chaque créature (*quicquid privatum singulis*). Il prit donc l'homme, cette œuvre à l'image indistincte (*indiscretæ opus imaginis*), et l'ayant placé au milieu du monde (*in mundi positum meditullio*), il lui parla ainsi : “Je ne t'ai donné ni place déterminée (*certam sedem*), ni visage propre (*propriam faciem*), ni don particulier (*munus ullum*), ô Adam, afin que ta place, ton visage et tes dons, tu les veuilles, les conquières et les possèdes par toi-même. La nature enferme d'autres espèces en des lois par moi établies. Mais toi, que limite aucune borne (*nullis angustiis cohercitus*), par ton propre arbitre (*pro tuo arbitrio*), entre les mains duquel je t'ai placé, tu te définis toi-même (*tibi illam prefinies*). Je t'ai mis au milieu du monde (*medium te mundi posui*) afin que, souverain de toi-même, tu achèves ta propre forme librement, à la façon d'un peintre ou d'un sculpteur. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, comme celles des bêtes, ou bien, par décision de ton esprit, être régénéré, atteindre les formes supérieures, qui sont divines.” »

de l'arbre séphirotique d'Isaac Luria, « néant » qui n'est point une simple négation mais davantage une promesse ou un don, preuve de son exceptionnalité en tant qu'image « contractée » de la puissance infinie du créateur. Elle deviendra en quelque sorte la formule étendard de l'humanisme métaphysique moderne, comme chez cet autre cusain qu'est Charles Bovelles (1479-1566) lorsqu'il affirmera que « rien n'est propre, particulier à l'homme, si ce n'est la communauté avec toutes choses¹ ».

On peut mettre cela en parallèle avec l'affirmation de moi errant et bigarré de Montaigne. Selon Pierre Magnard, le « sujet de la pensée » qui s'exprime avec la notion de *subjectum* dans la théorie de la représentation de Charles de Bovelles, lecteur de Nicolas de Cues, à qui l'on doit l'une des premières instaurations philosophiques de ce calque latin (*subject*) en langue française au XVI^e, n'est pas la substance ou le substrat (*hypokeímenon*) de la tradition aristotélicienne, sans toutefois s'identifier au « sujet » réflexif et l'anthropologie moderne de Descartes. Il s'agit encore d'une « puissance de connaître » (*cognitrix potestas*), « faculté spectatrice » (*spectatrix facultas*)² qui se pose face à l'*objectum* comme « force intuitive » (*vis intuitiva*). Loin d'être assimilable au *sujet* des métaphysiques modernes, bien qu'en un sens il l'annonce, « ce *subjectum* n'est pas connu comme *ego* : dans la philosophie de Bovelles, la subjectivité et le moi ne sont pas confondus³ ».

De même, l'*ego*, du moins dans la peinture qu'en fait Montaigne, n'est pas reconnu non plus comme substance ni sujet. Ce n'est que le « centre vide⁴ », point de perspective absent de ce « tableau » maniériste ou baroque, réalisé par ce moi fuyant⁵ dans une écriture indéfinie qui

¹. Charles de Bovelles *De Sapiente*, chapitre 24, cité par O. Boulnois, « Humanisme et dignité de l'homme chez Pic de la Mirandole » in : J. Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques*, op. cit., p. 308, note 63.

². Charles de Bovelles, *De intellectu*, cap. VIII, pro. 7, éd. H. Estienne, Paris, 1511, fac-simile, Stuttgart-Bad Cannstatt : F. Fromann Verlag, 1970 : « *Rationabile est, ut quale est objectum, tale sit subjectum sive cognitrix potestas et spectatrix facultas* », traduit avec une erreur sur *spectatrix*, transcrit par *speculatrix* par P. Magnard, « Le retour du négatif », dans Charles de Bovelles, *Le livre du néant*, Paris, Vrin, 2014, p. 9 : « Il est conforme à la raison que vis-à-vis de l'objet soit le sujet, je désigne par ce dernier terme le pouvoir de connaître (*cognitrix potestas*) et la faculté spéculaire (*speculatrix* facultas*). »

³. E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 2000, p. 94.

⁴. M.-L. Demonet, *Michel de Montaigne. Les Essais*, Paris, Puf, 1985, p. 75 : « Montaigne reconnaît à ses *Essais* une parenté avec les chimères horaciennes, mais c'est pour dire ensuite qu'il les écrit tout de même. Le rapport de Montaigne à l'*Art poétique* est précisé en I, 28, dans l'allusion à la devise “*ut pictura poesis*” ; c'est une référence qui propose aussi une distance : les *Essais* seront comme un tableau, mais au centre vide. » *ibid.*, I, 8 « De l'oisiveté », op. cit., p. 32. Il est fait référence ici à Horace, *Art poétique*, 7 : « Ils se forgent des chimères, vrais songes de malades. » trad. *idem*, note 3.

⁵ M. de Montaigne, *Essais*, I, 1, « Par divers moyens on arrive à pareille fin » op.cit., p. 9 : « Certes, c'est un sujet (*subject*) merveilleusement vain, divers et ondoyant que l'homme. » ; III, 2, « Du repentir », *ibid.*, p. 805 : « Je ne puis assurer mon objet (*object*). Il va trouble, chancelant, d'une ivresse naturelle » ; I, 20, « Que philosopher, c'est apprendre à mourir », *ibid.*, p. 88 : « À chaque minute, il me semble que je m'échappe » ; II, 1, « De l'inconstance de nos actions », *ibid.*, p. 335 : « Je n'ai rien à dire de moi entièrement, simplement, et solidement, sans confusion et sans mélange, ni en un mot. DISTINGO est le plus universel membre de ma Logique. »

reflète la diversité infinie d'un « macrocosme dont les règles sont inconnue¹ » et dont le devenir est irréductible : « je ne peins pas l'être. Je peins le passage² ».

En effet, la référence picturale baroque semble bien faire partie du « projet » des *Essais* (« le sot projet qu'il a de se peindre !³ ») et ce, de l'aveu même de Montaigne⁴ : dans le nouveau monde de la dissemblance universelle que peignent *Les Essais*⁵, il est clair que le décentrement anthropologique et l'attention portée à la diversité et au *détail* du monde, annonce les grands thèmes du perspectivisme⁶. Ce paradigme perspectif de la dissimilitude universelle bouleverse chez Montaigne le code du savoir de la Renaissance en même temps qu'elle s'inscrit en elle comme pour en épuiser les possibles : c'est l'unité même du vivant qui prend la place de l'homme pour l'inscrire dans une diversité immanente à la Nature où toute onto-théologique est exclue⁷.

Chez Bovelles toutefois, la représentation de la « subjectité » spéculaire de l'esprit humaine s'offre donc comme un travail de néantisation du monde, dont la tâche consiste en une réduction intellectuelle, ôtant aux choses leurs qualités sensibles, pour les ramener vers un « lieu de nulle chose », « déréalisé » et « délocalisé⁸ ».

¹. M.-L. Demonet, *Michel de Montaigne. Les Essais, op. cit.*, p. 16.

². M. de Montaigne, *Essais.*, III, 2 « Du repentir », *ibid.*, p. 805.

³. B. Pascal, *Pensées*, Br. 62; Laf. 780, Paris, GF-Flammarion, 1976, p. 63.

⁴. M. de Montaigne, *Essais*, I, 1, *op. cit.* p. 183 : « Considérant la conduite de la besogne d'un peintre que j'ai, il m'a pris de l'ensuivre. Il choisit le plus bel endroit et milieu de chaque paroi, pour y loger un tableau élaboré de toute sa suffisance [sa capacité, son talent] ; et le vide toute autour, il le remplit de grotesques, qui sont peintures fantasques, n'ayant grâce qu'en la variété et étrangeté. Que sont-ce ici aussi à la vérité que grotesques et corps monstrueux, rapiécés de divers membres, sans certaine figure [sans forme déterminée], n'ayant ordre ni suite ni proportion que fortuité. »

⁵. M. de Montaigne, *Essais*, II, 1, « De l'inconstance de nos actions », *op. cit.* p. 337 : « « Nous sommes tous des lopins et d'une contexture si informe et diverse que chaque pièce, chaque moment, fait son jeu. Et se trouve autant de différence de nous à nous-mêmes, que de nous à autrui. »

⁶. M. de Montaigne, *Essais*, II, 11, « De la cruauté » *op. cit.* p. 435 : « Mais quand je rencontre, parmi les opinions les plus modérées, les discours qui essaient à montrer la prochaine ressemblance de nous aux animaux, et comme ils ont part à nos plus grands privilèges, et avec combien de vraisemblance on nous les apparie, certes j'en rabats beaucoup de notre présomption, et me démet volontiers de cette royauté imaginaire qu'on nous donne sur les autres créatures. »

⁷. M.-L. Demonet, *Michel de Montaigne. Les Essais, op. cit.*, p. 16-17 : « Le quadrillage des similitudes et correspondances, tel qu'il organise encore le savoir à la Renaissance, fondé sur le principe essentiel de la ressemblance, sera perverti, retourné par Montaigne aux dépens de l'anthropocentrisme. L'homme peut échanger sa place dans l'univers avec l'animal, car la similitude les assortit plus qu'elle ne les sépare [...] Dans [l'*Apologie de Raymond Sebond*] Montaigne change le sens de l'unité du vivant, qui ne se fonde plus sur l'harmonie universelle mais sur une véritable diversité, que l'on ne peut décrire par des lois. L'homme est bien le miroir de toutes choses, dans le sens où sa propre diversité reflète celle du monde ; il n'y a pas plus de loi connaissable chez l'un que chez l'autre. »

⁸. P. Magnard, « Le retour du négatif » in Charles de Bovelles, *Le livre du Sage*, Paris, Vrin, 2010, p. 9-10 : « Au miroir de l'esprit humain, le monde n'est plus qu'un *objectum*. Cette mise en perspective ne saurait cependant s'effectuer sans un redoublement de cette négation, s'exerçant sur le voyant lui-même ou sur le pensant, déréalisé à son tour et délocalisé, afin que, non- chose, situé au lieu de nulle chose, c'est-à-dire en un non-lieu, il acquiert cette pureté spéculaire où puisse se produire la représentation [...] Bovelles sera le premier à désigner cette instance du nom de *subjectum*. Le mot existait, certes, mais au sens de simple référentiel de la pensée, du

C'est donc selon Magnard la « subjectivité » bovellienne, plus que la subjectivité cartésienne, qui paraît en ce sens analogue à l'opération de réduction objective du monde par le travail de la perspective¹ : car le dispositif de la perspective fournit non seulement une « clé de lecture » adéquate à la compréhension de la conceptualité du Cusain mais aussi à la compréhension du devenir de la métaphysique du sujet après lui².

Mais si Bovelles reprend l'anthropocentrisme de Pic comme ce néant de la subjectivité de l'esprit humain, c'est pour le comprendre comme une subjectivité spéculaire, un « miroir du monde » où toutes choses viennent se refléter et apparaître³. C'est donc dans cette œuvre charnière, trop méconnue, qui hérite du perspectivisme cusain mais qui fait étape et semble annoncer, en un sens, l'avènement de la subjectivité cartésienne, que l'histoire de la perspective et l'histoire de la métaphysique semble parler pour la première fois un même langage, qui sera celui de la synthèse cartésienne. Autrement dit, on retrouve à travers l'instauration du dispositif de la perspective par les pensées modernes de la subjectivité qui culmineront dans les systèmes de l'idéalisme moderne (Descartes, Kant), la possibilité de saisir historiquement ce dispositif dans sa genèse matérielle et empirique⁴.

débat ou de la conversation. Pour la première fois, il trouve l'ancrage sémantique qui en fait le « sujet pensant » disposé à distance diamétrale de ce qui est désormais l'objet. [...] La déréalisation doit être complète au point de nous interdire de voir en ce *subjectum*, un suppôt, un substrat ou une substance, il n'est plus que le site ou point de vue que l'art de la perspective, avec Gauricus ou Jean Pèlerin Viator, est en train d'imposer. »

¹. P. Magnard, « Voir, c'est être vu. Le chiasme de la vision », in David Larre (dir.) *Nicolas de Cues. Artisan et penseur de l'unité*, op. cit. p. 64-65 : « La *ratio propria* de chaque chose, soumise chez le Cusain à la « réduction » selon la perspective, devient chez Piero cette *propria forma* vue en géométral, qui tourne en *forma degradata*, quand bascule le « plan d'assiette » comme on dira au XVII^e siècle. Dès 1445, le *De transmutationibus geometricis* du Cusain annonce les mutations optiques auxquelles se livre systématiquement Piero en son *De prospectiva pingendi* : les termes, qu'on y trouve fréquemment, de « diminution » et de « dégradation », qui traduisent le « ratatinement perspectif », s'inscrivent dans cette logique de la « réduction » (*contractio*) de l'infini en fini, de l'absolu en restreint, qui est une clé de lecture pour la *Docte ignorantia*. Le regard de Dieu apercevrait tout en géométral, le regard humain, astreint à un point de vue, n'en découvrirait que les « forces dégradées. » »

². P. Magnard, « Voir, c'est être vu. Le chiasme de la vision », art. cit. p. 65 : « Déjà Maître Eckhart disait que l'homme ne pouvait voir que de l'œil même de Dieu. Pascal parlera du « point haut » pour désigner le sommet du cône qui découvre en géométral la figure pleine - la circonférence qui, selon que bascule le point de vue, devient ellipse, parabole, hyperbole. Leibniz en reprendra la leçon, pour qui « chaque monade est un miroir vivant ou doué d'action interne, représentatif de l'univers suivant son point de vue et aussi réglé que l'univers lui-même », tandis que Dieu est la raison de tous les points de vue, qui embrasse tout en géométral. Telle est déjà l'intuition de Nicolas de Cues. »

³. Charles de Bovelles, *Le livre du Sage*, op. cit., p. 108 : « La vraie place du miroir et de l'homme est donc en position frontale, à l'extrémité, à distance et dans la négation de toutes choses, au lieu de nulle chose, où rien n'est en acte, en ce non lieu où cependant toute apparence doit se produire. Toutes les réalités sont en effet au pourtour du monde, et elles peuvent apparaître en son centre. Où elles sont toutes, elles n'apparaissent pas. Où elles peuvent apparaître et apparaissent, elles ne sont pas. Elles sont dans un lieu déterminé, faites pour apparaître et apparaissant à l'opposé de ce lieu. Il en résulte que la terre et l'homme sont depuis le commencement du monde un miroir du firmament, mais un miroir grossier, brut, infidèle, confus, imparfait, vide et dépourvu de tout reflet. »

⁴. E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998, p. 94 : « Descartes unira sur de nouvelles bases, deux apports essentiels de la philosophie française de la Renaissance : la

Ainsi, l'institution du point fixe ou sujet de la « chose pensante », le centre vide de la représentation comme point ordonnateur de l'apparaître, s'est associé à l'expérience vécue du monde et de l'écriture par un moi dont la dispersion sensible et baroque était jusque-là conçue sans sujet, sans ordre ni raison, sans commencement et sans fin. Une finité radicale de son être que pensera le perspectivisme de Montaigne, perspectivisme qui n'est donc pas contradictoire avec l'affirmation de sa dignité, à condition de ne plus la fonder sur le récit d'un ordre anthropocentré de la création.

De la finitude de l'homme à la finité de l'être

Par le concept de « finité humaniste » opposé à la « finitude du *Dasein* » Thierry Gontier entend réévaluer l'humanisme de la Renaissance contre les interprétations théologiques péjoratives de ce « perte du sentiment de la dignité surnaturelle¹ » de l'homme qui le caractériserait après l'époque médiévale. Il propose au contraire de voir dans la philosophie renaissante « non comme un affaiblissement ou une perte de cette conception [médiévale de l'élévation surnaturelle des fins humaines], mais comme son inverse symétrique » c'est-à-dire « une conception au plus haut point ambitieuse des moyens humains » doublée « d'une conception relativement modeste des fins humaines² ». En effet, on ne peut être que frappé par la continuité et la convergence qui semble associer étroitement l'histoire matérielle et discursive du dispositif perspectif et les élaborations conceptuelles de l'idéalité subjective le *subjectum* encore géométrique comme le conclut, Pierre Magnard, rétablissant le lien entre cette « première modernité » et la géométrie de Desargues qui fondera les usages baroques et classiques du dispositif perspectif³.

notion d'une pensée connaissante et l'affirmation du *moi*, ou en d'autres termes, le «sujet» de la représentation thématized par Bovelles, et le *moi* mis en œuvre par Montaigne. »

¹. T. Gontier, « Une catégorie historiographique oblitérée : l'humanisme » in Y.-C. Zarka. (dir.), *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?*, Paris, Puf, 1990, p. 279.

². T. Gontier, *idem* : « La sagesse renaissante consiste à inscrire, au sein d'une cohérence, qui relève d'un projet avant tout moral, l'infini dans le fini (et nous croyons que c'est là le sens profondément philosophique de la perspective à la Renaissance) : l'infini des virtualités humaines dans la *finité* du corps humain, qui soustrait cette puissance à l'*apéiron* d'une autoréification. Ou pour le dire autrement, le gigantal, qui caractérise chez Rabelais l'homme dans son libre pouvoir sur toute chose, à l'intérieur de la dimension humaine (dimension que reprennent nos géants dès qu'il s'agit de la quête de la fin de l'homme, et plus particulièrement dans le *Tiers livre* et le *Quart livre*. »

³. P. Magnard, « La métaphysique au tournant des temps modernes », *art. cit.*, p. 127 : « Cette évolution sémantique du mot *subjectum* se retrouverait dans le vocabulaire lui-même des théoriciens de la perspective. Pèlerin Viator désigne le point de fuite ou point à l'infini comme *punctum fixum vel subjectum*. Il est intéressant de noter qu'un siècle plus tard chez Girard Desargues, un renversement s'effectue qui fait du *punctum fixum vel subjectum* le point de vue, sommet de la pyramide optique, c'est-à-dire l'œil de celui qui regarde. Cette expression apparaît dans un court mémoire *Méthode universelle... pour mettre en perspective*, paru en 1638, soit un an avant le *Brouillon project*. La base de la pyramide, définie par «l'intersecteur», figure ce que Piero appelait *termine*, cette limite de la vision ordonnée à un site, lui-même figuré par un « point », dont on nous dit

Certes, comme nous l'avons déjà dit, Jean Pèlerin Viator pour ne citer que lui, ne se doutait pas de la portée que prendrait la catégorie géométrique du « *point subject*¹ » au moment où il en énonce, parmi d'autres, la fonction et le dispositif. C'est pourquoi à travers la figure de l'Homme qui émerge de la Renaissance, c'est cette problématique de la consistance ontologique de la « perspective » finie de la créature comme contraction de l'infini en acte qui devient le problème fondamental de la philosophie après Nicolas de Cues : chez Pic, comme chez Bovelles, chez Giordano Bruno et en un sens aussi, mais sur un mode sceptique chez Montaigne, c'est la dignité de l'*humanitas* de l'homme qui apparaît comme déterminée par le créateur dans son indétermination ou sa finité infinie. Par ailleurs, la thèse humaniste du primat de l'existence sur l'essence, loin d'être d'une grande contemporanéité du fait de sa réactualisation politique et onto-phénoménologique sartrienne², se retrouve dans ses sources sophistiquées et jusqu'à sa réinterprétation patristique chez Clément d'Alexandrie³.

Ainsi, contre la croyance qui voudrait que « le propre de l'humanisme [fût] de vouloir définir l'homme en l'assujettissant à une ontologie prédéterminée et hiérarchisée de genres et d'espèces⁴ », l'« humanisme » renaissant « naît du refus de caractériser ainsi l'homme » car comme on le voit, si l'homme a une essence, elle ne correspond par exemple pour Pic à « rien de propre » (*nihil proprium*) puisque son être est une « essence commune » (*commune esse*) qui ouvre la possibilité d'une liberté qui « permet à l'homme de se donner à soi-même ce qui lui est propre⁵ ». Cette lecture est très proche du mythe prométhéen du *Protagoras*⁶, en ce que son « humanisme », prend sens dans la mesure où il se réfère « à un programme de sagesse dans un monde qui n'est plus normé par des hiérarchies et des structures transcendantales, c'est-à-dire dans un monde pleinement ouvert à l'initiative de l'homme⁷ ».

qu'il "n'a pas d'être." Bovelles avait-il lu le *De prospectiva pingendi* ? On serait porté à le penser, si manifeste est la continuité. L'institution du *subjectum* suspend la dérive idéaliste, multipliant la *forma propria* en une infinité de *formae degradatae*, qui rappelle à l'œil humain, qui doit s'en contenter, sa finité. »

¹. J. Pèlerin Viator, *De artificiali perspectiva* (1505), *op. cit.*

². C'est le contresens d'Henri de Lubac contre Sartre : H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Paris, 1974, p. 64, 71-72.

³. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV, 23, 149-150 GCS, 1960, cité par O. Boulnois, « Humanisme et dignité de l'homme chez Pic de la Mirandole », *op. cit.*, p. 308-309 : « L'homme, envisagé dans son abstraction et d'une manière absolue, n'est pas créé sans forme (*aneideos*) ni figure (*askhēmátistos*) dans l'atelier de la nature, là où sa génération trouve son achèvement mystérieux, comme si de cette opération résultait un produit qui serait un être commun à tous (*koinēs ousēs kai tēs tékhnēs kai tēs ousías*), mais chacun reçoit son caractère propre selon l'empreinte (*katà túposin*) reçue dans l'âme par le choix (*airēsētai*) qu'il aura fait. »

⁴. T. Gontier, « Une catégorie historiographique oblitérée. L'humanisme », *art. cit.*, p. 280.

⁵. O. Boulnois, « Humanisme et dignité de l'homme chez Pic de la Mirandole », *op. cit.*, p. 309.

⁶. Platon, *Protagoras*, 322a, Paris, GF-Flammarion, 1997, p. 86 : « [...] grâce à l'art [*tékhne*], il ne tarda pas à émettre des sons articulés et des mots, et il inventa les habitations, les vêtements, les chaussures, les couvertures et les aliments qui viennent de la terre. »

⁷. T. Gontier, *ibid.*, p. 281.

Loin d'être l'expression d'une paresse intellectuelle ou de quelque mièvrerie morale, l'humanisme serait en réalité une « pensée à haut risque », la pensée de notre digne finité, dont le refus a entraîné au XX^e siècle « réification de la rationalité » en un système technicien hors de tout contrôle, et l'illusion d'une « soustraction au corps de sa finité immanente et de sa capacité à faire norme¹ ». On pourrait peut-être penser avec le perspectivisme d'ascendance cusaine, les normes philosophiques d'un *autre humanisme* qui assumerait ce « risque conscient, sinon conjuré, tout du moins assumé – sans illusion aucune » de la puissance expressive de cette *finité* perspective que Gontier appelle la « dimension humaine² » et dont la philosophie de Nicolas de Cues représente une manifestation historique essentielle pour l'histoire de la pensée occidentale dans la mesure où elle a représenté la condition de la pensabilité du *récit* de la dignité humaine en tant que telle. La pensée de ce « risque » qu'enveloppe la reconnaissance de la finité humaniste du perspectivisme comme inclusion de l'infini dans le fini, pourrait donc se révéler la vérité *a posteriori* de la Première sophistique, notamment le mythe prométhéen ou la thèse de l'*anthropos-metron* de Protagoras qui prendrait alors un tour plus pragmatiste, loin de la caricature platonicienne³, si on acceptait de la lire à partir de la doctrine « humaniste » de F. C. S. Schiller⁴ auquel William James associe le perspectivisme défendu par son empirisme radical⁵. Bien que « hors rang » dans la création, « l'animal rationnel » renaissant est en réalité un être sans qualités, une forme paradoxale de non-être dont l'« exceptionnalité » viendrait davantage du fait qu'il se trouverait « au comble de la nature, sans être hors de la nature parce qu'il s'identifie avec la totalité⁶ ». Loin d'être un « sujet » métaphysique absolu dont l'essence serait séparée du monde, l'être de l'homme renaissant pensé par Pic « est l'ipséité par excellence, parce qu'il est en soi-même, communément, l'être propre de toutes choses singulières⁷ ».

¹. *Idem.*

². *Id.*

³. Pour une interprétation de la première sophistique selon l'idée d'un conventionnalisme sociologique : E. Dupréel, *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus*, Neuchâtel, éd. du Griffon, 1948, p. 14-28. Sur Protagoras comme penseur du *logos* et du politique, voir : Mario Bunazzi, « Notice », dans J.-F. Pradeau (dir.), *Les Sophistes. I. De Protagoras à Critias. Fragments et témoignages*, Paris, GF-Flammarion, 2009, p. 45-50.

⁴. F. C. S. Schiller, *Humanism. Philosophical essays*, London, MacMillan & Co. Limited, 1903. Voir aussi son étude critique du *Théétète* de Platon : *Plato or Protagoras?*, Oxford, London, Simpkin, Marshall & Co., 1908.

⁵. W. James, *Le pragmatisme*, « Pragmatisme et humanisme », Paris, Flammarion, 2007, p. 257-258 : « Les lois et les langues, en tout cas, sont donc perçues comme des créations humaines. M. Schiller s'inscrit pour faire une analogie avec les croyances, et propose une doctrine qu'il appelle "Humanisme", selon laquelle, dans une mesure impossible à déterminer, nos vérités sont aussi des productions humaines. Des motifs humains donnent de l'acuité à toutes nos questions, des satisfactions pour l'homme sont tapies dans chacune de nos réponses, et toutes nos formules portent l'empreinte humaine. »

⁶. O. Boulnois, « Humanisme et dignité de l'homme chez Pic de la Mirandole », *op. cit.*, p. 309.

⁷. *Idem.*

Ainsi, l'homme picchien enveloppe en lui le monde entier, il est ce microcosme grâce à qui « l'ipséité de chaque être est au maximum elle-même quand tous les êtres sont en elle tels qu'en elle-même ils soient tous eux-mêmes (« *Iipseitas uniuscuiusque tunc maxime est ipsa cum in ipsa sunt omnia, omnia sint ipsa*)¹ ». La dignité intrinsèque de l'*humanitas* de Pic représente en ce sens « cette œuvre à l'image indistincte » de Dieu qui se place au « milieu du monde », en tant qu'elle est, non pas un être séparé d'un ordre nature, mais « l'ipséité » (*ipseitas*) par excellence de toutes choses, l'être par où chaque chose devient ce qu'elle est.

Or, quel sera l'héritage métopysique de cette mise en scène perspectiviste des rapports entre homme et nature, particularité et totalité, finité et infinité, durant cette première modernité que l'on nomme couramment et improprement, « Renaissance » ? En quoi l'intégration philosophique de la scène perspectiviste a-t-elle rendu pensable le dépassement de cette dignité intrinsèque à la « finité humaniste » ? En quoi pourrait-elle nous permettre de mieux comprendre la genèse de cet autre naturalisme qui pensera selon d'autres rapports possibles les relations entre nature et subjectivité, chez Leibniz et Spinoza ?

¹. J. Pic de la Mirandole, *Conclusiones*, ed. Keizkowski, Genève, 1973, conclusion n°20, p. 61, cité par O. Boulnois, « Humanisme et dignité de l'homme chez Pic de la Mirandole », *op. cit.*, p. 309, note 65.

Conclusion : finité et dignité

Une autre modernité

Si l'on envisage l'hypothèse soutenue par Luca Salza, selon laquelle la « Nature » des penseurs de la Renaissance, notamment Bruno, est « le nom de l'Être¹ », cela voudrait dire que loin d'occulter la question de l'être, c'est la richesse de l'interprétation « occidentale » du concept de Nature dont on vu le déploiement post-cusanien chez Bruno qui se trouverait occultée par une manière de « récit » heideggerien de « l'histoire de l'être » avant sa « mécanisation » moderne par le projet de la technique. Heidegger, occulterait la finité humaniste enveloppée dans la Nature créative et infinie des Renaissances, se serait ainsi rendu coupable d'une reprise occulte du récit hégélien de l'histoire téléologique de l'Esprit, s'il est vrai que Hegel est pour Heidegger « l'unique penseur de l'Occident qui ait fait l'expérience pensante de l'histoire de la pensée² », en dépit de l'« onto-théo-égo-logie³ » cartésienne dont il reste tributaire⁴. Toutefois, nous pouvons suivre Heidegger quand il cherche à dépasser ce scandale métaphysique qui prend à ses yeux la forme de « l'humanisme » (chrétien, marxiste ou existentialiste), si c'est comme on l'a dit, afin de penser « une nouvelle notion de finitude⁵ » qui ne soit plus déterminée par son rapport avec une infinité qu'elle manque.

¹. L. Salza, « Et si la "Nature" devenait le nom de l'Être ? Giordano Bruno versus Heidegger » in B. Pinchard (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme, op. cit.* Sur le concept brunien de Nature : L. Salza, *Métamorphose de la physis. Giordano Bruno. Infinité des mondes, vicissitudes des choses, sagesse héroïque*, Paris, Vrin, 2005 ; H. Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris, Vrin, 1999.

². M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1980 ; p. 389. Sur « l'explication » (*Auseinandersetzung*) de Heidegger avec Hegel, voir : F. Dastur, « Heidegger et Hegel : Distance et proximité », *Revue germanique internationale* [En ligne], 24, 2016, mis en ligne le 01 janvier 2020, consulté le 02 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1622> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1622>. Voir également : M. Haar, *Le chant de la terre*, « L'histoire de l'être et son modèle hégélien », Paris, L'Herne, 1985, p. 141-160.

³. M. Heidegger, *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, trad. par E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984., §11, p. 196.

⁴. M. Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV, op. cit.*, p. 77 : « Tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou s'en fait lui-même le fondement. Toute détermination de l'essence de l'homme qui présuppose déjà, qu'elle le sache ou non, l'interprétation de l'étant sans poser la question portant sur la vérité de l'Être, est métaphysique. [...] De la même façon tout humanisme reste métaphysique. Non seulement l'humanisme, dans sa détermination de l'humanité de l'homme, ne pose pas la question de la relation de l'Être à l'essence de l'homme, mais il empêche même de la poser, en ne la connaissant ni ne la comprenant, pour cette raison qu'il a son origine dans la métaphysique. »

⁵. F. Dastur, « Heidegger et Hegel : Distance et proximité » *art. cit.* p. 16 : « Heidegger reconnaît donc ainsi que son explication avec Hegel “se trouve à la croisée des chemins de la finitude et de l'infinité”. De là provient, [...]“l'insurmontable différence” entre Hegel et lui, “car pour Hegel, l'homme est le lieu de l'advenir à soi-même de l'Absolu : cela conduit au dépassement (*Aufhebung*) de la finitude de l'homme”, alors que pour lui, “au contraire, c'est la finitude – non seulement celle de l'homme, mais aussi celle de l'*Ereignis* lui-même – qui se trouve précisément révélée.” Ce que permet en effet la pensée de l'*Ereignis*, c'est l'accès à une “nouvelle notion de finitude”, qui se distingue de celle qu'il nommait dans *Kant et le problème de la métaphysique* “ finitude de l'être” par le fait qu'elle “ n'est plus pensée à partir de son rapport à l'infinité.” » Dastur cite l'édition 1956 qui rend *Unendlichkeit* par « infinité. » Dans l'édition Gallimard de 1976 des *Questions III et IV*, la traduction Lauxerois et Roëls donnera « infinitude. »

Mais peut-on vraiment dire que la métaphysique de l'expression que l'on a pu constater dans ses transformations philosophiques à la Renaissance, de Nicolas de Cues à Giordano Bruno, subsume naïvement l'homme à une « interprétation déjà fixe de l'étant dans sa totalité », c'est-à-dire de la nature, de l'histoire, du monde, du fondement du monde » ?

Il semblerait que ce concept de Nature engage un autre récit de la finitude, que l'on aimerait interpréter comme un sens de la *finité digne* que l'ordre perspectif aurait rendu pensable à l'aube de la modernité et dont le rapport étonnant d'absence et de privation qu'il implique avec l'infini pourrait être à l'origine de la signification philosophique de ce que nous appelons perspectivisme. Dans quelle mesure l'inversion cusaine de l'ordre perspectif nous ouvre à ce pluralisme subversif de l'infinité contractée du monde qui donnera naissance à de nouvelles thématiques à l'âge classique ? Comme pluralité infinie des mondes chez Bruno, comme disproportion de l'homme chez Pascal, comme dissemblance du sensible chez Descartes, et de façon encore plus univoque dans la définition de la monade leibnizienne ou du mode fini spinozien, posant un infini dont le fini serait l'expression ? Nous aimerions faire l'hypothèse que cette « histoire longue » dispositif perspectif nous permettrait de penser l'idée d'une finité radicale de l'être en tant qu'être, enveloppant la finitude classique de l'homme, recomposant la possibilité d'une autre métaphysique du « naturalisme » que celle, dualiste, à laquelle l'anthropologie contemporain associe trop souvent une identité fixe de l'Occident philosophique.

Ainsi, en reprenant la question à partir des origines picturales de l'invention de la perspective artificielle, quel lien pourrait-on rétablir entre ces conceptions philosophiques nouvelles d'une « finité » humaine de l'infini, qui annoncent les grands thèmes « humanistes » de la modernité et l'invention de la perspective artificielle ?

Car cet ordre de la perspective artificielle s'est trouvé, par son invention d'une géométrisation du regard, d'un point fixe à partir duquel la représentation s'ordonne, selon une relativité des positions, intégré dans la philosophie de Nicolas de Cues, à partir d'une étude du problème de la relation de sa métaphysique de l'infini en acte et de l'existence finie qu'elle aurait rendu pensable et problématique. En effet on a vu de quelle façon l'ordre perspectif s'est affirmé dans un double mouvement d'inversion et d'institution dans la métaphysique cusaine comme une puissance de fabulation, rendant pensable l'idée d'une « coïncidence des opposés » jetant les bases de la problématique moderne du statut ontologique de la créature et de la « finité » de son existence dans l'infini de l'ordre créé.

La perspective et sa finité ne pouvant se hisser d'elle-même jusqu'à l'infini - elle ne peut que le montrer en creux, à travers le caractère commensurable de l'espace et de l'*historia* qu'elle met en scène - , il revient à la pensée de faire un tel saut spéculatif, tout en maintenant le caractère relatif et proportionnel de toute production de la *mens* humaine. Tel sera le sens noétique du *perspectivisme* : envelopper l'infini dans le fini, et se hisser jusqu'à lui par un mouvement de dépassement et de perfectionnement des « conjectures » trop humaines fondées sur la mesure (*mensura*) de l'homme et de son esprit (*mens*). À l'inverse, sans le secours de l'absolu, ne risque-t-on pas de sombrer dans un arbitraire « trop humain », relativiste ?

Ainsi, ce sont ces tensions fécondes et aporétiques, affirmant d'une part l'enveloppement de l'infini dans le fini et d'autre part la nécessité spirituelle d'un absolu accusant « l'improportion », au-delà de toute analogie, de la pensée et de l'être, qui ont instauré de manière fulgurante dès le XV^e siècle le problème philosophique nouveau qui émergea de l'invention de la perspective à la même époque et qui pourrait donner selon nous sa cohérence interne au concept de pluriel de « perspectivisme » : poser non pas la question phénoménologique par trop banale, du « point de vue » comme relativité de la « perception », du « jugement », notions devenant synonymes d'un sens affaibli de la « perspective », mais plutôt d'un perspectivisme compris comme la reconstruction en un sens fort et enraciné dans son histoire.

Il s'agit de partir de cette « autre modernité¹ » que laisse entrevoir la philosophie de Cusain, modernité inaboutie et laissée en friche par la métaphysique majoritaire de l'occident, de penser un autre concept de « point de vue », à savoir celui d'un enveloppement de la création dans la créature, du cosmos dans l'individu, de l'infinité de l'être dans la « finité » de l'étant ; un autre concept de « point de vue » qui ne renvoie plus à une « subjectivité fondatrice » mais dont l'histoire longue, au contraire, en explique la genèse et dont nous pouvons reconstruire la continuité, *mutatis mutandis*, à l'âge classique, dans la formation de la métaphysique leibnizienne et d'une façon plus complexe après Kant, dans l'usage nietzschéen du « perspectif ».

¹. A. N. Whitehead, « La fonction de la raison », chap. II, in *La fonction de la raison*, Paris, Payot, 2007, p. 135 : « L'antagonisme entre la science et la métaphysique a été désastreux, comme toutes les querelles de famille. Il faut provoqué par l'obscurantisme des métaphysiciens de la fin du moyen-âge. Il y eut, bien entendu, beaucoup d'exceptions. Par exemple, le célèbre cardinal Nicolas de Cues illustra le fait que l'histoire de la pensée européenne aurait pu prendre une tout autre direction. Mais la compréhension des fonctions propres à la pensée spéculative rencontra un obstacle dans le caractère fallacieux du dogmatisme. »

Le monde infini : vers le perspectivisme baroque

Ainsi, l'ordre perspectif aurait été intégré, depuis ses origines optiques et esthétiques, par la pensée philosophique de Nicolas de Cues au *Quattrocento* en se mettant au service, entre autres, d'une remise en question radicale du cosmos aristotélécien, à travers une conception spéculative des rapports entre fini et infini renouvelée par les notions de *complicatio* et d'*explicatio* que la perspective lui a permis de penser à nouveaux frais.

Mais la conception cusaine butait sur l'aporie classique de la consistance de la créature et recule face à la possibilité d'affirmer l'existence cosmologique de l'infini en acte, tout en maintenant une distinction théologiquement acceptable entre infini et indéfini, niant toute forme d'univocité de l'être, demeurant dans le cadre d'une *analogia*, dont la perspective lui permit cependant de renouveler le sens à l'intérieur de la culture « humaniste » de son époque. La philosophie de Nicolas de Cues refusera ainsi au « monde humain », pourtant autonomisé par les puissances de la mensura dont il fut le promoteur, une indépendance spirituelle vis-à-vis de l'infini théologique et conservera ses traits « médiévaux », que les pensées philosophiques et scientifiques du XVI^e et surtout du XVII^e vont définitivement ébranler.

Il revenait donc à Charles de Bovelles et Giordano Bruno, au *Cinquecento*, de reprendre la voie tracée par Nicolas de Cues, pour repenser les rapports entre fini et infini, sans réussir cependant à dépasser l'aporie de la créature dont l'autonomie demeure problématique face aux contractions de ce nouvel infini dont elle procède : à l'instar de l'homme-microcosme des Renaissants, le *subjectum* bovellien reste dissocié de l'idée d'un *ego* substantiel et fondateur, tout comme le *moi* de Montaigne toutes choses égales par ailleurs, et s'assimile à une forme de néant ordonnateur de la représentation, point de perspective lui-même vide d'être, pourtant posé comme condition de l'apparaître, quand l'ens créé chez Bruno s'identifie à une « ombre d'idées », jetée dans l'extase métamorphique d'une pluralité univoque de mondes infinis et vivants, dont l'affirmation lui coûtera tragiquement la vie.

C'est donc au XVII^e, chez Descartes, Pascal, Leibniz et Spinoza qu'il nous faut retrouver l'élément de l'intégration, depuis Nicolas de Cues, du paradigme perspectif en métaphysique, afin de repenser, à travers la description d'une relation de contraction de l'infini dans le fini, la valeur spéculative de la « perspective », cette fois prolongée et assurée par les découvertes scientifiques majeures de l'époque, en cosmologie, en géométrie ou en optique, accompagnant de ce fait un bouleversement général du rapport au monde, l'invention de ce « nouveau monde » de la science moderne, à la construction duquel les innovations théoriques

touchant la « perspective » ont grandement participé, comme en témoigne l'usage original qu'en fera la philosophie de Leibniz, consacrant le concept dans le devenir de la métaphysique occidentale. Le « perspectivisme » dans ses origines de Nicolas de Cues à Leibniz, pourrait-il nous apparaître en ce sens comme une possibilité de penser, après la fin de la métaphysique instituée par l'ordre kantien, un « autre concept de finitude » dont parlait Heidegger, comme expression d'une « finité » fondamentale de l'être, déliée de tout rapport dérélictif avec l'infinité ?

Pour pouvoir esquisser une réponse, il reste à voir de quelle façon l'ordre de la perspective s'est transformé à l'âge classique et quels *révélés* celui-ci a contribué à produire dans le discours philosophique de la modernité et en particulier dans la genèse de la métaphysique du XVII^e chez Pascal , Descartes, Spinoza et Leibniz.

Deuxième partie

BAROQUE

*Deus est sphaera intelligibilis infinita
cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam¹*

¹. F. Hudry (éd.), *Le livre des XXIV philosophes*, Paris, Vrin, 2009, déf. II.

Introduction

La crise de la raison baroque: de Desargues à Pascal

Dans cette partie, nous allons étudier un aspect de l'histoire de l'ordre du perspectif à l'âge classique avec pour idée de procéder à une reconstruction de son usage dans la pensée de Leibniz, qui le premier lui accorda un contenu métaphysique explicite. Il s'agit d'élucider tout d'abord le statut du perspectivisme chez Pascal, grâce à qui Leibniz héritera de certaines découvertes géométriques essentielles touchant la projection perspective. En effet, on constate une première mise en scène de l'ordre perspectif comme mise en intrigue métaphysique de la finitude chez l'auteur des *Pensées*¹, que l'on confrontera avec son commentaire leibnizien², laissant ouverte la possibilité d'un autre récit, un autre mise en scène de cette mise en intrigue métaphysique qui se trouve être au fondement de la thèse monadologique.

Dès lors, les conséquences de l'assomption chez Pascal de la projection perspective vont de pair avec la destruction du *cosmos* aristotélicien entre les XV^e et XVI^e siècles, qui nous servira de « paysage » à l'arrière-plan de notre « entrée » dans l'archive leibnizienne, puisque c'est sur les *ruines* de cette cosmologie détruite par l'institution définitive de l'infini en acte, que l'on peut comprendre comment dans un premier temps, de quelle façon l'usage par Leibniz l'idée de « perspective » a pour fonction de penser tout autrement, avec et contre Pascal, la « sphère intelligible et infinie³ » du monde et un ordre inclusif d'enveloppement de l'infinité de la Nature dans la finité monadologique, contre le « perspectivisme anthropologique » de la séparation et de la dérélliction tributaire d'une certain nihilisme.

Quelle relation peut-on élaborer entre la métaphysique leibnizienne et la géométrie ? Quel lien peut-on établir entre certains théorèmes géométriques de son époque et certaines positions philosophiques originales propres du leibnizianisme ? Peut-on affirmer par exemple que « la conception métaphysique de l'activité de la substance comme expression » détermine « les aspects dynamiques de la géométrie leibnizienne⁴ »?

¹. J. Mesnard « Point de vue et perspective dans les *Pensées* de Pascal », *Courrier du Centre international B. Pascal*, 1, 1994, p. 3-8 ; T. Pavlovits, « Perspective et perspectivisme dans les *Pensées* », *Chroniques de Port-Royal*, n°63, Paris, 2013, p. 221-233. Voir également l'étude de l'usage de ce schème chez Pascal dans le chapitre du livre de G. Bras, J.-P. Cléro, *Pascal et les figures de l'imagination*, Paris, Puf, 1994, « Point de vue et perspective », p. 96-120.

². G. W. Leibniz, « Double infinité chez Pascal et monade » (titre de Gaston Grua) in : *Grua II, op. cit.* p. 553-554 ; F. de Buzon, « Double infinité chez Pascal et Monade. Essai de reconstitution des deux états du texte », *Les Études philosophiques*, 2010/4 n° 95, pp. 549-556. voir : F. Burbage, N. Chouchan, *Leibniz et l'infini*, Paris, Puf, 1993, p. 117 et suiv. et F. de Buzon, « Que lire dans les deux infinis ? Remarques sur une lecture leibnizienne », *Les Études philosophiques*, 2010/4 n° 95, p. 535-548.

³. J. Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie. Penser l'infinité cosmique à l'aube de la science classique*, Paris, Albin Michel, 2006.

⁴. V. Debuiche, « L'invention d'une géométrie pure au XVII^e », *Studia Leibnitiana*, Bd. 48, H. 1 (2016), p. 13.

Le régime scopique des Modernes : de Kepler à Descartes

Nous verrons dans ce chapitre en quel sens chez Descartes l'usage de la perspective s'élabore en rapport avec le concept classique de Représentation s'appuyant sur la promotion d'une subjectivité fondatrice et re-constructrice, comme chose pensante et jugeante dont nous comparerons l'institution métaphysique fondamentale avec le nouveau régime d'évidence et de composition lui-même porté deux siècles plus tôt par l'invention de la perspective artificielle. Dès lors, nous verrons le lien que l'on peut tisser entre ce concept classique de Représentation et certaines conséquences de la « mutation du visible » causées par les percées épistémologiques de l'optique képlérienne (1). Partant, la perspective comme grammaire de la Représentation classique ou « régime scopique des Modernes » apparaîtrait comme le socle épistémique pensable de l'« ontologie grise » du cartésianisme, c'est-à-dire de sa « fable » (dualiste) du monde (2) ; un nouveau rapport au monde et au sensible, une époque de la perspective, changement d'époque qui sépare le réalisme sensible du perspectivisme médiéval au profit d'un constructivisme perspectif de la philosophie moderne qui s'effectue selon un paradigme fondamental de la *dissemblance*, qui nous conduira plus loin sur la voie du concept leibnizien d'expression (3).

En quel sens cette historicité apparente des formes de la perspective et son lien pensable avec les métaphysiques de la subjectivité nous permettrait-elle de reconstruire une histoire archéologique du transcendantal non plus simplement comme l'ordre sémiotique d'une image-schème subjective mais comme une image-scène narrative qui se serait transféré jusque dans les compositions spéculatives cartésiennes au sujet de la « fable » mécaniste du monde?

Chapitre III.

LA DISPROPORTION DE L'HOMME

1. La révolution arguésienne : une métaphysique de la géométrie ?

Il est connu que Leibniz s'intéresse aux travaux de perspective de ses contemporains¹, notamment Desargues et Pascal. Nous allons donc tenter de voir en quel sens la naissance du thème de la perspective entretient un rapport avec les théorèmes géométriques de son temps. Partant, il nous faut reconstruire les conséquences philosophiques qui ont pu être extraites des théorèmes de Girard Desargues (1591-1661) dont la présence a été identifiée dans l'archive leibnizienne depuis assez longtemps², notamment par la médiation des travaux de Pascal³, et qui s'inscrivent dans le cadre plus large d'une mutation métaphysique et cosmologique touchant la place de l'homme au sein d'une nouvelle conception de l'espace infini⁴. Pour comprendre dans quelle mesure nos deux auteurs sont bien deux post-cartésiens notamment en ce qui concerne la géométrie, nous devons saisir aussi en quel sens on peut les qualifier de « post-arguésiens » pour ce qui concerne la philosophie. Cependant, nous ne nous attacherons pas à une présentation technique des éléments de la géométrie de Desargues, car c'est un domaine qui sort de notre compétence⁵.

¹. G. W. Leibniz, « Zu Girard Desargues, *Manière universelle pour pratiquer la perspective* », A VIII, 1, p. 210-226 ; « Note sur l'optique de Desargues », A VIII, 1, p. 227 ; « Zu J. Aleaume, La perspective spéculative et pratique », A, VIII, 1, p. 22 ; « Zu J. Dubreuil, La perspective pratique », A VIII, 1, p. 233-234. Toutes ces notes sont datées de 1673-1676.

². M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, Puf, 2007, notamment : Ière partie, chap. 1, II. *De la géométrie à la perspective*, p. 145 et suiv.

³. P. Costabel, « Traduction française de notes de Leibniz sur les "Coniques" de Pascal », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, tome 15, n°3-4, 1962, Pascal et les mathématiques, p. 253-268 ; « Notes relatives à l'influence de Pascal sur Leibniz », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, tome 15, n°3-4, 1962. Pascal et les mathématiques, p. 369-374.

⁴. V. Debuiche, « Histoire des mathématiques et histoire de la philosophie : Leibniz, Pascal et la perspective », 2^{de} Journée des Assises du Ceperc, 08 Juin 2015, p. 2 : « Pascal et Leibniz sont des mathématiciens et des philosophes, plus précisément des géomètres et des métaphysiciens. En tant que géomètres, ils considèrent que la géométrie est la science de l'espace en lui-même et ils s'intéressent à l'établissement de propriétés géométriques qui ne dépendent pas, en tout cas dans leur fondement, de la grandeur et de la quantité. En tant que philosophes, ils proposent une métaphysique de l'espace, ou touchant la place de l'homme au sein de l'espace, d'un espace infini que l'âge classique a fait surgir et dans lequel il perçoit l'univers. Sur ces deux points, Pascal et Leibniz se distinguent de Descartes, de sa géométrie algébrique qui lie les grandeurs aux figures, et de sa philosophie qui, sans ignorer l'infini de l'espace, ne s'attache ni à en faire une métaphysique, ni même à inscrire l'homme en son sein. »

⁵. Pour une approche de la géométrie de Desargues, voir : R. Bkouche, « La naissance du projectif » in : Roshdi Rashed (éd.), *Mathématiques et Philosophie de l'Antiquité à l'Âge Classique*, Paris, Éditions CNRS, 1991 ; D. Lehmann, R. Bkouche, *Initiation à la géométrie*, Paris, Puf, 1988, Appendice historique, II. La représentation de l'espace et la géométrie projective, p. 453-474 ; A. Dahan-Dalmedico, J. Pfeiffer, *Une histoire des mathématiques. Routes et dédales*, Paris, Seuil, 1986, 4. La perspective et la naissance de la géométrie projective, p. 126-134 ; D. Favennec, E. Riboulet-Deyris, *Douce perspective. Une histoire de science et d'art, op. cit.*, VII. L'origine de la géométrie projective, p. 199-213 ; Annexe A. La perspective du peintre en langage

Mais aussi parce que, pour la question qui nous préoccupe, s'il est certain que la définition des enjeux de la « perspective » dans l'archive leibnizienne ne peut se passer d'une compréhension minimale que nous essaierons de restituer, les implications philosophiques du « perspectif » dans sa pensée ou celle de Pascal ressemblent à un « transfert »¹ qui s'effectue dans un champ philosophique². En outre, il est indiscutable que Leibniz a eu une connaissance précise de la géométrie de son temps, bien qu'il semble avoir peu innové en ce domaine. En suivant les démonstrations mêmes que proposent ces commentateurs savants, s'il est vrai que ses mathématiques éclairent sous bien des aspects les thèmes métaphysiques de sa pensée (l'inverse étant aussi vrai)³, hors d'un contexte épistémologiquement défini, le langage de la « perspective » que Leibniz rencontre dans les théorèmes projectifs, connaîtra dans son œuvre un usage de nature philosophique et métaphysique, sinon théologique.

Ainsi, bien que cela soit pas tout à fait exact, l'on peut imaginer que c'est la possibilité de cette extension que l'on lit dans la dernière note de Leibniz sur les *Conica pascaliana*⁴, même s'il paraît plus raisonnable d'affirmer avec Valérie Debuiche qu'il s'agit davantage d'une extension qui demeure ici dans le champ de la géométrie, réintégrant les sections coniques pascaliennes dans le projet leibnizien plus général d'une géométrie des situations⁵. Dès lors, ce qui nous intéresse dans le cadre de notre enquête sur le perspectivisme, c'est de comprendre la fonction *meta-* qui est précisément impliquée dans l'usage philosophique de la perspective chez Leibniz.

géométrique, p. 217-229.

¹. M. Serres, *Le système de Leibniz, op. cit.*, p. 665.

². Bien entendu, nous ne pensons pas que l'étude de la géométrie soit inutile afin de comprendre la philosophie de Leibniz, les travaux de Serres et aujourd'hui de Valérie Debuiche le démontrent assez : dans sa thèse soutenue en 2009 (*La notion d'expression chez Leibniz*, Thèse, Université Jules Verne, Picardie, 2009) ainsi que dans divers articles.

³. G.-G. Granger, « Philosophie et mathématique leibniziennes » : *Formes, opérations, objets*, Paris, Vrin, 1994, p. 199-240.

⁴. V. Debuiche, « L'invention d'une géométrie pure au XVIIe » *art. cit.*, p. 57-58.

⁵. G. W. Leibniz, *Notes sur le « Traité des coniques »* (1676), in : B. Pascal, *Œuvres complètes, volume II. Œuvres diverses 1652-1654*, texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992, p. 1127 : « En géométrie, toute méthode de découverte par le biais de la situation, et donc sans calcul consiste à embrasser simultanément plusieurs objets en même situation; ce qui se fait, tantôt par le moyen d'une figure qui en comprend plusieurs, où se découvre l'usage des solides, tantôt par le moyen du mouvement, ou de la mutation. De plus, entre les mouvements et les mutations, il paraît qu'on peut s'appliquer très utilement à la mutation d'apparence, ou transformation optique des figures ; il faut voir si par ce moyen nous ne pourrions pas dépasser le cône nous élever aussi à des considérations plus hautes. » Voir aussi la remarque de P. Costabel, « Notes de Leibniz sur les "coniques" de Pascal », *art. cit.*, p. 265, note (3) : « La remarque caractérise bien son auteur. Leibniz voit aussitôt au-delà du champ particulier d'application de considérations dont la structure est plus générale. Mais il ignore sans doute Desargues. » En réalité, nous savons qu'il a déjà une connaissance indirecte (via *La manière universelle* de Bosse) de Desargues entre 1673 et 1676.

Qu'est-ce qui dans le savoir projectif que Leibniz a extrait de Desargues et de Pascal lui a autorisé un saut spéculatif hors du domaine géométrique pour penser à nouveaux frais, avec la « perspective », une série de problèmes philosophiques liés à l'histoire de la métaphysique occidentale comme l'infini, le monde, l'âme et le corps, la création, la liberté et le mal ? En effet, s'il est question ici d'une « métaphorologie¹ », d'une création conceptuelle encore neuve dans le discours philosophique, il ne s'agit pas de la métaphore que nous utilisons ordinairement. Autrement dit, si l'on peut parler de métaphore c'est surtout au sens premier d'un « transfert » (*metaphorá*) du géométrique au philosophique, dont il nous reste encore à déterminer la signification et la valeur méta-physique générale. En un mot : qu'est-ce que la perspective a permis à Leibniz et Pascal de penser au-delà (*meta-*) de la contemplation géométrique stricte de ses opérations projectives? De quelle façon cette « crise » du rapport au monde a été pensée par Leibniz, lecteur de Pascal, nos deux auteurs procédant, de par leur connaissance technique de la géométrie, à deux interprétations métaphysiques distinctes du phénomène du monde et de l'existence? Quel est ce qu'on pourrait appeler « le contenu métaphysique » de cette « révolution arguésienne² » ?

Suite aux demandes pressantes du secrétaire de la *Royal Society* de Londres, Henry Oldenburg, Leibniz, installé à Paris depuis mars 1672 et dont le savoir mathématique est alors très réduit³, commence à s'intéresser à la géométrie ; en effet, jusque-là, il ne se prend de passion guère que pour des travaux touchant les séries infinies et le calcul des indivisibles⁴ : « En 1673 je ne traitai la géométrie que comme un *parengon* [...] je me divertissais plutôt aux propriétés des nombres⁵ ». C'est donc en 1675 (le 4 ou le 5 juin)⁶ puis en décembre de la même année, qu'il reçoit ce qu'il nommera les *Conica pascaliana*, de la part d'Étienne Périer, neveu de Pascal⁷ dont l'écriture est directement liée à la connaissance du *Brouillon project* de Desargues, bien qu'il puisse en diverger dans le détail⁸.

¹. H. Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris, Vrin, 2006.

². G.-G. Granger, *L'irrationnel*, Paris, Odile Jacob, 1998, « La révolution arguésienne », p. 95 et suiv.

³. G. W. Leibniz, *Histoire et origine du calcul différentiel*, trad. Régine Szeftel-Zyllerbaum : *Les cahiers de Fontenay*, 1, 1975, p. 70 cité in V. Debuiche, *La notion d'expression*, *op. cit.* p. 50.

⁴. V. Debuiche, *Leibniz. Un philosophe savant*, Paris, Ellipses, 2017, p. 49.

⁵. G. W. Leibniz, « Lettre à l'Abbé de Conti », in Ludovico Dutens, *G. G. Leibnitii Opera Omnia* : Geneva, 1760, vol. III, p. 467.

⁶. R. Taton, « L'initiation de Leibniz à la géométrie (1672-1676) », *Studia Leibnitiana Supplementa* 17, 1978, p. 103-129.

⁷. P. Costabel, « Traduction française de notes de Leibniz sur les "Coniques" de Pascal », *art. cit.*, p. 253-268.

⁸. G. Desargues, *Brouillon project d'une atteinte aux événements des rencontres du cône avec un plan* (1639), in R. Taton, *L'œuvre mathématique de Desargues*, Paris, Puf, 1951, p. 99-180. Pour une analyse des divergences géométriques entre Desargues et Pascal, voir : V. Debuiche, « L'invention d'une géométrie pure au XVIIe » *art. cit.*, p. 47-50

C'est pourquoi on peut raisonnablement supposer que c'est l'intérêt, sinon l'enthousiasme, éveillé par la compréhension avant-gardiste, chez le jeune Leibniz, de la puissance de ce qui se jouait dans ces théorèmes projectifs - ce que confirmera le développement ultérieur de la géométrie projective¹ - qui constituera l'une des sources de ses emprunts au lexique perspectif².

En effet, l'épistémologisation projective du motif métaphysique de la « perspective » dans sa philosophie justifie selon nous le philosophème rétrospectif de *perspectivisme*, en un sens propre à Leibniz, dont on peut retrouver la motivation dans l'émoi qu'il sentit à la lecture des traités de Pascal³ et dans son intérêt, jamais démenti pour les théorèmes du *Brouillon project* de Desargues, bien qu'il n'ait jamais réussi à s'en procurer un exemplaire⁴. Ainsi, bien que la figure mathématique de Leibniz soit traditionnellement plus attachée à ses percées en algèbre et en analyse, nous pouvons estimer que, bien qu'il ne s'y réduise pas, le « perspectivisme leibnizien » naît en partie de cette rencontre avec la géométrie de son temps, avec la *similitudo* qui par conséquent, reviendra constamment sous sa plume, comme pour renforcer épistémologiquement une plus ancienne, celle de la ville, à savoir la « *projection centrale d'une ellipse représentant un cercle*⁵ ».

S'il n'est pas question de présenter ici l'ensemble des rapports de Leibniz avec la géométrie de Desargues et de Pascal, encore moins de s'attarder sur les différences spécifiques de chacune⁶, il s'agira plutôt pour nous de comprendre certaines conséquences métaphysiques premièrement sur les *rapports entre fini et infini* que la perspective arguésienne ont permis de penser à nouveaux frais.

¹. A. Dahan-Dalmedico, J. Pfeiffer, *Une histoire des mathématiques, op. cit.*, 6. La géométrie descriptive, Gaspard Monge, p. 137 et suiv. ; 7. Le traité de Poncelet, synthèse et manifeste de la géométrie projective, p. 139 et suiv.

². G. W. Leibniz, « Lettre à M. Périer » (30 août 1676), in B. Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, p. 37 : « Vous m'avez obligé sensiblement en me communiquant les manuscrits qui restent de feu M. Pascal touchant les coniques [...] vous me donnez moyen de profiter par la lecture des méditations d'un des meilleurs esprits du siècle. [...] Je conclus que cet ouvrage est en état d'être imprimé ; et il ne faut pas demander s'il le mérite. Je crois même qu'il est bon de ne pas tarder d'avantage, parce que je vois paraître des traités qui ont quelque rapport à ce qui est dit dans celui-ci. C'est pourquoi je crois qu'il est bon de le donner au plus tôt, avant qu'il perde la grâce de la nouveauté. »

³. G. W. Leibniz, « Lettre à Périer » du 30 août 1676, in B. Pascal, *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 38 : « Je souhaiterais de vous pouvoir donner des marques plus convaincantes [...] de la passion que j'ai pour tout ce qui regarde feu M. Pascal. »

⁴. R. Taton, *L'œuvre mathématique de Desargues, op. cit.* p. 87.

⁵. G. W. Leibniz, « Lettre à Foucher » (1686) in GP, I, 383-384. Voir aussi : *Primæ veritates*, A VI, 4 (B), p. 1646, in *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, éd. Jean-Baptiste Rauzy, Paris, Puf, 1998, p. 461-462.

⁶. Pour une présentation exhaustive et technique de ces rapports : V. Debuiche, *La notion d'expression, op. cit.* Première partie. 1672-1676 – Les mathématiques des premières années, p. 49-146. Pour une étude comparée des géométries pascaliennes et leibniziennes voir, du même auteur : « L'invention d'une géométrie pure au XVIIe » *art. cit.*

Dès lors, c'est bien la découverte de cette « métaphysique de la géométrie » selon l'expression de Descartes qui serait à une des origines possibles du concept de « perspective » dans l'archive leibnizienne. Mais celui-ci ne s'y intéressait guère et ne comprenait pas l'enjeu de sa découverte, comme l'écrivait à Desargues lui-même en 1639, après avoir reçu par l'intermédiaire du Père Mersenne, un exemplaire de son *Traité des sections coniques* et du *Brouillon project*¹. En effet, la première grande innovation géométrique de Desargues, perçue par les contemporains, est de proposer une définition du point à l'infini en analogie avec le point à distance finie, procédant alors à une sorte de « domestication » rationnelle de l'infini, provoquant une assimilation des droites parallèles et des droites concourantes : « Si le [point à distance finie] est l'intersection d'une famille de droites concourantes, le [point à distance infinie] peut être considéré comme le point de concours d'une famille de droite parallèles – ce qui est d'ailleurs conforme aux règles picturales de représentation perspective de droites parallèles entre elles et non-parallèles au plan du tableau² ». Dans le cadre de la géométrie arguésienne, les points à l'infini ne sont plus conçus comme étant d'un autre « ordre » que ceux à distance finie, puisque tous deux peuvent être définis comme des « points de rencontre d'une faisceau de droites³ ». Or, ce fait a une conséquence importante pour l'étude des coniques, c'est-à-dire des intersections d'un cône avec un plan, générant différentes figures (cercle, ellipse, hyperbole, parabole), études qui datent des premiers travaux d'Apollonius, faisant toujours autorité à l'époque⁴. Par l'introduction ce « but à l'infini » par où les droites parallèles « s'assemblent », qui lui a été très certainement suggérée par l'invention de la perspective artificielle deux siècles plus tôt, Desargues acte d'une première rupture épistémologique et métaphysique avec la géométrie grecque, qui n'avait que mépris pour le caractère « technique » et « pratique » de la science perspective : « la projection cylindrique et perspective, avait été rangée de par ses applications, au rang des techniques⁵ ».

¹. R. Descartes, « Lettre à Desargues » (19 juin 1639) : AT, II, 554-557: « Pour votre façon de considérer les lignes parallèles, comme si elles s'assemblaient en un but à distance infinie, afin de les comprendre sur le même genre que celles qui tendent à un point, elle est fort bonne, pourvu que vous vous en serviez, comme je m'assure que vous faites, pour donner à entendre ce qui est obscur en l'une de ces espèces, par le moyen de l'autre où il est plus clair, non au contraire. »

². V. Debuiche, *Leibniz. Un philosophe savant, op. cit.*, p. 49.

³. V. Debuiche, *ibidem*, p. 50. Nous reprenons en partie les analyses de V. Debuiche dans la suite de ce texte.

⁴. D. Lehmann, R. Bkouche, *Initiation à la géométrie, op. cit.*, p. 443 : « Dans cet ouvrage [premier grand ouvrage classique sur les coniques], Apollonius définit les coniques comme intersection d'un plan et d'un cône à base circulaire (avant lui on ne considère que les cônes de révolution) et annonce le premier que les deux branches de l'hyperbole font partie de la même courbe. Il y définit les diamètres, ce qui lui permet de caractériser les coniques par des relations qui sont équivalentes aux équations des coniques rapportées à un repère défini par la tangente en un point et le diamètre passant par ce point, ces relations obtenues par la méthode des aires s'expriment comme égalité d'aires [...] »

⁵. R. Taton, *L'œuvre mathématique de Desargues, op. cit.*, p. 95.

L'audace mathématique du géomètre lyonnais est alors d'avoir découvert par là « *quelque chose qui transforme l'infini en fini, l'inaccessible en accessible, l'inconnaissable en connaissable*¹ ». L'infini actuel est par conséquent une réalité accessible à l'ordre de la rationalité finie, l'on peut dire qu'à présent :

[L'infini] constitue un objet calculable et quasi palpable – alors que le point de fuite point douteux et embarrassant dans la perspective des peintres, s'offrait à peine à la vue : une science de la perspective est alors possible. L'infini projectif n'est pas hors de portée ou de pensée : il habite le fini, qui renvoie constamment à lui².

Dorénavant, avec la « manière universelle » il n'est plus nécessaire de différencier entre elles les sections coniques, du fait de la considération nouvelle de l'analogie du point à distance infinie avec le point à distance finie, les courbes générées par l'intersection du cône avec plan se différencient entre elles en fonction de leur rapport avec le point à distance finie (cercle et ellipse), le point à distance finie (parabole) ou aux deux (hyperbole). Dès lors, comme l'écrit Valérie Debuiche, « la clef³ » de cette méthode unifiée d'étude des coniques réside dans la perspective. En effet, la simplification méthodologique et l'unification des connaissances sur les sections coniques que cette analogie implique, légitime l'idée d'un « progrès » qui aboutira au XIX^e avec les synthèses de Monge et de Poncelet. On pourrait dès lors supposer que c'est précisément le caractère jusque-là impensable de l'infini actuel, encore refusé par Leibniz dans le domaine mathématique⁴, qui a pu faire obstacle à l'épanouissement d'une géométrie projective autonome, ayant connu de fait assez peu d'évolution entre les travaux d'Apollonius et le XVII^e siècle jusqu'à son autonomisation définitive deux siècles plus tard. Ainsi, l'analogie offerte par la position arguésienne de ce « but à l'infini », par où l'infini en acte devient une réalité pensable, c'est-à-dire calculable, se trouve au fondement de l'intérêt du jeune Leibniz pour les sections coniques et les puissances spéculatives nouvelles offertes par ce paradigme perspectif, comme il l'écrivait à Gallois en 1675⁵.

¹. V. Debuiche, *La notion d'expression*, op. cit., p. 53.

². D. Favennec, E. Riboulet-Deyris, *Douce perspective*, op. cit., p. 208.

³. V. Debuiche, *Leibniz. Un philosophe savant*, op. cit., p. 53 : « Les sections coniques, qui peuvent être considérées comme les projections perspectives du cercle, possèdent des propriétés qui sont préservées par projection centrale, y compris pour des points à l'infini [...] Il suffit alors de démontrer des propriétés pour le cercle pour qu'elles soient également vraies pour les coniques. Même si toutes les propriétés de chaque conique ne se préservent pas, puisque de fait le cercle et l'ellipse, la parabole et l'hyperbole ne sont pas identiques, la connaissance des dernières est donc simplifiée par la connaissance du premier. »

⁴. Pour une critique d'un rapprochement de Leibniz avec Nicolas de Cues pour ce qui concerne l'infinité actuelle en mathématique : D. Rabouin, « Infini mathématique et infini métaphysique : d'un bon usage de Leibniz pour lire Cues (... et d'autres) », *Revue de métaphysique et de morale*, 2011/2 (n° 70), p. 203-220.

⁵. G. W. Leibniz, « Lettre à Gallois » (fin 1675) : A, III 1, n. 73, p. 355-363 (orthographe modernisée) : « Messieurs Desargues et Pascal ont fort bien fait de prendre les ordonnées généralement par des lignes convergentes ou parallèles, d'autant plus que les parallèles peuvent être prises pour une espèce de convergentes, dont le point de concours est éloigné infiniment. »

Or, une fois très brièvement esquissée l'origine projective de la *similitudo* perspective chez Leibniz, il nous faut approfondir le sens possible de son « perspectivisme » au moyen d'une étude de sa confrontation avec cette autre méta-phorisation philosophique du perspectif, elle aussi post-arguésienne, qui a pris corps dans la pensée de Pascal. C'est à partir d'elle que pouvons explorer les enjeux du perspectivisme leibnizien dans le cadre de cette crise cosmologique qui traverse leur siècle et qui n'est pas étrangère au geste arguésien¹. S'il est juste de dire que Pascal est l'« initiateur de méthodes originales en géométrie, arithmétique, calcul et mécanique, [qu'il] transpose et [utilise] visiblement dans la construction de son monde métaphysique et religieux² », quel type de rapport pouvons-nous supposer entre ces conceptions géométriques et les thèmes pascaliens bien connus sur la vanité de l'existence humaine, sur le statut de la vérité, sur l'importance de la religion chrétienne ?

2. Pascal et la sphère infinie

2. 1. La géométrie existentielle des *Pensées*

Le cachot copernicien

En quel sens « le vertige de la perception du monde chez Pascal » n'est pas étranger à « sa conception de la perspective comme projection ponctuelle³ »? Quel lien nécessaire y a-t-il entre les propositions géométriques arguésiennes et la vision pascalienne de l'infini ? Notons d'abord qu'après Desargues, la géométrie de Pascal se définit comme une audacieuse « science pure de l'espace »⁴ une espace en soi, conçu comme une étendue tridimensionnelle isotrope et infinie, qui s'éloigne de la définition classique de la géométrie comme « science de l'étendue conçue comme la propriété commune aux choses étendues⁵ », « science de l'espace

¹. J.-J. Szczeczeniarz, « Le thème projectif : Desargues, l'infini à distance finie » in F. Monnoyeur (dir.), *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*, Paris, Belin, 1992, p. 157 n. 1 : « la sphère projective constitue un traitement de ces deux faits : l'éclatement progressif de la sphère antique [...] qui provient de la fin du géocentrisme, donc de la fin d'une synthèse particulière, et de la rationalisation du concept d'infini par l'usage des anciens concepts. »

². M. Serres, *Le système de Leibniz*, op. cit., p. 665.

³. V. Debuiche, « Histoire des mathématiques et histoire de la philosophie : Leibniz, Pascal et la perspective » art. cit., p. 13.

⁴. B. Pascal « Extrait d'un Fragment de l'Introduction à la Géométrie de Monsieur Pascal, que Mons. des Billettes m'a communiqué », in : *Œuvres complètes*, op. cit., vol. III p. 435, cité par V. Debuiche, *idem* : « Principe 1. L'objet de la pure géométrie est l'espace, dont elle considère la triple étendue en trois sens divers qu'on appelle dimensions, lesquelles on distingue par les noms de *longueur*, *largeur* et *profondeur*, en donnant indifféremment chacun de ces noms à chacune de ces dimensions, pourvu qu'on ne donne pas le même à deux ensemble. »

⁵. V. Debuiche, « L'invention d'une géométrie pure au XVII^e siècle » art. cit., p. 50 : « En définissant la géométrie comme science de l'espace en lui-même, ce n'est pas seulement l'objet de la géométrie qui est modifié, mais c'est la géométrie elle-même en tant qu'elle s'émancipe de la référence aux corps et aux choses étendues en se portant sur un espace qui n'est plus espace de quelque chose mais espace en soi. »

en soi » qui selon Jean Itard en est une des premières occurrences historique et s'oppose, sans doute en raison de ses travaux sur le vide, aux conceptions cartésiennes¹.

Ainsi, en dépit des différences techniques que l'on peut rencontrer entre nos auteurs, ce projet pascalien de fonder une géométrie pure après Desargues, n'est pas étranger au projet caractéristique de Leibniz lui-même². En effet il s'oppose à la géométrie analytique de Descartes qui se contentait d'appliquer à la géométrie les principes de l'algèbre³ et n'en tirait par ailleurs aucune conséquence métaphysique au sujet de la place de l'homme dans cet espace au fond plus *indéfini*⁴ qu'infini qui se réclame à bon droit de l'autorité du cardinal Nicolas de Cues⁵. Mais quel lien d'austères propositions de géométrie peuvent bien entretenir avec « l'effroi » si célèbre qui anime les descriptions pascaliennes de la « disproportion de l'homme⁶ » dans l'infini ?

Il nous faut comprendre de quelle façon ce projet d'une géométrie pure comme science de l'espace infini, rendu possible par la révolution arguésienne, a pu contribuer, conjointement avec la révolution copernicienne, à la naissance d'un certain paradigme moderne du « caractère perspectif » de l'existence, détruisant définitivement le *cosmos* antique au moyen d'un concept baroque de « perspective » qui s'émancipe également des fondements de la

¹. J. Itard, : « L'Introduction à la Géométrie de Pascal », p. 109-110, cité par V. Debuiche, *idem*.

². V. Debuiche « *L'invention d'une géométrie pure* », *art. cit.*, 2.2 La lecture par Leibniz des textes sur les coniques, p. 56.

³. A. Dahan-Dalmedico, J. Pfeiffer, *Histoire des mathématiques*, *op. cit.*, p. 135.

⁴. F. Monnoyeur, « Infini et indéfini dans la théorie cartésienne » in : F. Monnoyeur (dir.), *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*, *op. cit.*, p. 83-94.

⁵. R. Descartes, « Lettre à Chanut » du 6 juin 1647 (AT, V, 51) : « En premier lieu, je me souviens que le Cardinal de Cues et plusieurs autres Docteurs ont supposé le monde infini, sans qu'ils aient jamais été repris de l'Église pour ce sujet ; au contraire, on croit que c'est honorer Dieu, que de faire concevoir ses œuvres fort grands. » Voir aussi les allusions de Descartes à la *Docte ignorance* dans une lettre à Régius de 1642 (AT, III, 500-501 ; 506-507) et une références aux symbolismes géométriques dans les *Quatrième réponses* (AT, VII, 239) in : João Marie André, « Relire Descartes à partir de Nicolas de Cues » in : Noesis, *Nicolas de Cues (1401-1464), le tournant anthropologique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 135-153.

⁶. Nous citerons chaque fragment de Pascal en indiquant la page de l'édition Brunschvicg chez Flammarion (B. Pascal, *Pensées*, Paris, GF-Flammarion, 1976) et deux correspondances abrégées. Ainsi, pour le fragment *Disproportion de l'homme*, nous aurons : B. Pascal, *ibidem*, *op. cit.*, p. 67, Brunschvicg [Br.] 72, Lafuma [Laf.] 199, Le Guern [Le G.] 185 : « Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes. La fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti. [...] Manque d'avoir contemplé ces infinis, les hommes se sont portés témérairement à la recherche de la nature comme s'ils avaient quelque proportion avec elle. Car il est sans doute qu'on ne peut former ce dessein sans une présomption ou sans une capacité infinie, comme la nature. Quand on est instruit, on comprend que, la nature ayant gravé son image et celle de son auteur dans toutes choses, elles tiennent presque toutes de sa double infinité. C'est ainsi que nous voyons que toutes les sciences sont infinies en l'étendue de leurs recherches, car qui doute que la géométrie, par exemple, a une infinité d'infinités de propositions à exposer ? [...] Connaissons donc notre portée ; nous sommes quelque chose, et ne sommes pas tout ; ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant ; et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini. »

norme vitruvienne de *concinntas* (symétrie, harmonie) que l'on retrouvait encore dans le souci de *commensuratio* des peintres perspectivistes Renaissants et dans l'*analogia* tardo-médiévale du Cusain qui, en dépit de son affirmation pré-copernicienne d'une infinité actuelle, préservait le lien unissant la finité du microcosme perspectif humain à l'infinité impropportionnelle et apophatique du Principe.

Or, chez Pascal ce lien est définitivement rompu¹ : transfigurés en Robinsons métaphysiques, nous nous retrouvons désormais enfermés, abandonnés sur une « île déserte et effroyable », incarcérés dans un « recoin de l'univers² », prisonnier d'un « cachot » copernicien³. En effet cette mise en scène baroque paraît être la réécriture théâtrale, tragique ou lugubre de l'allégorie de la caverne, mais d'une caverne qui troque l'ouverture initiatique de la pensée à la dispensation de la Forme du Bien pour un jeu de massacre absurde et sans échappatoire, une vallée de larme et de douleur, sans lumière, sans extérieur, sans espérance : les hommes y meurent atrocement égorgés les uns après les autres, sans raison, jour après jour⁴. En quel sens peut-on dès lors supposer un lien logique entre cette vision carcérale de l'être au monde et la géométrie arguésienne ?

Certes, Desargues dans ses considérations de stéréotomie (taille des pierres), de gnomonique (cadrans solaires) ou dans ses travaux de perspective propose de « de regarder les figures depuis leur propres point de vue⁵ » c'est-à-dire « indépendamment de leur position physique actuelle », ce qui a pu provoquer chez les contemporains une réaction hostile, générant diverses polémiques qui ont marqué la carrière du géomètre⁶.

¹. B. Pascal, *Pensées*, Br. 693, Laf. 198, Le G. 184, *op. cit.*, p. 255 : « En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable, et qui s'éveillerait sans connaître et sans moyen d'en sortir. »

². B. Pascal, *Pensées*, Br. 200, Laf. 163, Le G. 152, *op. cit.*, p. 109 : « Un homme dans un cachot, ne sachant si son arrêt est donné, n'ayant plus qu'une heure pour l'apprendre, cette heure suffisant s'il sait qu'il est donné pour le faire révoquer, il est contre nature qu'il emploie cette heure-là, non à s'informer si l'arrêt est donné, mais à jouer au piquet. »

³. B. Pascal, *Pensées*, Br. 218, Laf. 164, Le G. 153, *op. cit.*, p. 111 : « Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic. Mais ceci... Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle. » Pour une réflexion sur la conception carcérale de l'espace copernicien, voir : J. Marejko, *Cosmologie et politique*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1989.

⁴. B. Pascal, *Pensées*. Br. 199, Laf. 434, Le G. 405, *op. cit.*, p. 109 : « Qu'on s'imagine un nombre d'hommes dans les chaînes, et tous condamnés à la mort, dont les uns étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables, et, se regardant l'un l'autre avec douleur et sans espérance, attendent à leur tour. »

⁵. D. Favennec, E. Riboulet-Deyris, *Douce perspective*, *op. cit.*, p. 200.

⁶. R. Taton, *L'œuvre mathématique de Desargues*, *op. cit.*, p. 50 et suiv.

Mais il est difficile d'affirmer une influence directe, d'où le registre métaphorologique du transfert qui est le nôtre. En effet, ce qui est sûr, c'est qu'« [en utilisant] des repères locaux en gnomonique, perspective et stéréotomie, [Desargues] détache la nouvelle géométrie de toute référence à une spatialité orientée et centrée *a priori*, » de telle sorte que « s'ouvre la possibilité d'un espace sans direction fixée et sans point assigné d'où considérer les choses¹ ».

On peut dès lors s'interroger sur les effets qu'un tel dispositif géométrique qui révolutionne l'usage de la perspective en formalisant son savoir, peut avoir sur une pensée aussi subtile, profonde et informée, que celle de Pascal et de son lecteur Leibniz.

La disproportion ou l'analogie vide

Nous allons faire l'hypothèse qu'est devenue pensable chez Pascal, et partant chez Leibniz, une *translatio* philosophique anti-cartésienne autant que post-arguésienne que l'on peut résumer comme suit. Après Desargues en effet :

Il existe peut-être des points fixes, qui permettent une claire vision du monde, mais rien n'indique comment les trouver. Dans l'attente de sa détermination, le point de vue n'est occupé par personne, ou bien il se démultiplie comme dans la *Monadologie* de Leibniz, où chaque monade devient un point de vue sur le monde. Dieu seul, géométral de toutes les perspectives, possède une vision totale et occupe pleinement le lieu d'où il voit².

La disparition définitive de toute centralité métaphysique et géométrique dévoile la disproportion fondamentale de l'être-au-monde qui se retrouve dépourvu de « point fixe » ; la condition de l'âme humaine étant ainsi d'être « jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimensions, elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose³ », dans cet univers infini, silencieux, orphelin de tout secours mondain, de toute *analogia* avec un absolu devenu définitivement vidé de sens et devenu incompréhensible à l'ordre de la raison⁴.

Partant, dans ce mouvement galiléen et perspectif de l'existence où le port juge le vaisseau autant que le vaisseau le port, Pascal nous fait ainsi contempler ce nouveau monde, celui d'un espace décentré de tout système de référence. Comme le notait Michel Serres, chez Pascal on ne s'interroge plus sur la nature du point fixe, comme le faisait la position cartésienne d'un «

¹. D. Favennec, E. Riboulet-Deyris, *Douce perspective*, *op. cit.*, p. 209.

². *Ibidem*.

³. B. Pascal, *Pensées*, « Infini. Rien », Br. 233, Le G. 397, Laf. 418, *op. cit.*, p.113.

⁴. B. Pascal, *Pensées*, Br. 383, Laf. 697, Le G. 591, *op. cit.*, p.155 : « Ceux qui sont dans le dérèglement disent à ceux qui sont dans l'ordre que ce sont eux qui s'éloignent de la nature et ils la croient suivre, comme ceux qui sont dans un vaisseau croient que ceux qui sont au bord fuient. Le langage est pareil de tous côtés, il faut avoir un point fixe pour en juger. Le port juge ceux qui sont dans un vaisseau, mais où prendrons-nous un port dans la morale ? »

point fixe et assuré (*punctus firme et immobile*)¹ » dans le « je pense » : or, il semble qu'on ne puisse plus croire à l'existence même d'un point fixe. Dans les *Pensées*, on lit en effet cette métaphore de la relativité galiléenne, sans référent stable sinon artificiel et peu crédible, des mouvements et des jugements : « quand tout se remue également, rien ne se remue en apparence comme en un vaisseau : quand tous vont vers le débordement, nul n'y semble aller. Celui qui s'arrête fait remarquer l'emportement des autres, comme un point fixe² ».

La représentation est ainsi débarrassée de tout ancrage *a priori*, entraînant la destruction des fondements métaphysiques de tout système analogique de proportion, que Descartes réinstaurerait partiellement dans l'*ego cogito*. On pourrait résumer comme suit la situation métaphysique de l'homme pascalien : nous étions partis du paradigme perspectif exprimant l'*improportion*, chez Nicolas de Cues, entre le microcosme humain, dont la perspectivité était l'expression de la *finité* des créations conjecturales de la *mens humana*, et l'infini en acte du Maximum au-delà de toute analogie. La Terre devenait un astre digne d'être admiré dans un univers indéfini et décentré où règne relativité et imprécision³.

De même, la *machina mundi* pour l'auteur de *La docte ignorance* n'est pas quelque cachot lugubre mais est une « sphère infinie⁴ » et la contemplation apophasique des mouvements de contractions de l'infini dans le fini nous préserve de tout sentiment angoissant d'abandon radical. Dès lors, Nous nous retrouvons alors chez Pascal face au constat d'une disproportion tragique entre l'homme et l'infini, dont la perspectivité de l'ordre de la raison et de ses créations figurales mène au scepticisme, en se dévoilant comme l'expression de notre finitude, c'est-à-dire de notre abandon et de notre séparation, jetés hors du « véritable lieu », dans une « sphère infinie » branlante et bigarrée d'apparences, la Terre devenant un lieu lugubre source infinie d'angoisse : « qu'est-ce que l'homme dans l'infini ?⁵ »

¹. R. Descartes, *Méditation deuxième*, AT, VIII, 24 ; IX, 19.

². Sur la relativité de tout référentiel en mouvement : B. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, p. 155, Br. 382, Le G. 592, Laf. 699. Voir : M. Serres *Le système de Leibniz*, *op. cit.*, p. 657 et suiv.

³. Nicolas de Cues, *La docte ignorance* II, 12, *op. cit.*, p. 153 et p. 154 : « La figure de la Terre est donc noble et sphérique, et son mouvement, circulaire, mais il pourrait plus parfait qu'il n'est » ou encore « la Terre est donc une étoile noble, qui a une lumière, une chaleur et une influence différentes et spécifiques par rapport au reste des étoiles. »

⁴. Nicolas de Cues, *ibidem*, p. 152.

⁵. B. Pascal, *Pensées*, « Disproportion de l'homme », Br. 72, Laf. 199, Le G. 185, *op. cit.*, p. 65 : « Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté, qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'environnent. Qu'il regarde cette éclatante lumière mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers, que la terre lui paraisse comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit et qu'il s'étonne de ce que ce vaste tour lui-même n'est qu'une pointe très délicate à l'égard de celui que ces astres, qui roulent dans le firmament, embrassent. Mais si notre vue s'arrête là que l'imagination passe outre, elle se lassera plutôt de concevoir que la nature de fournir. Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche, nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence

Mais comment en est-on arrivé là ? Si d'une part cette « vision tragique » est profondément liée à l'émergence de la science moderne, on en retrouve d'autre part des antécédents dans les cosmologies dualistes de la Gnose¹. Il s'agirait donc de faire émerger l'originalité du perspectivisme leibnizien, vis-à-vis de son opposition avec cet usage chez Pascal. En effet, s'il est juste de dire que « [Pascal] a été le premier à jouer systématiquement du paradigme [de la perspective] à des fins philosophiques et/ou apologétiques, et à en jouer en pleine conscience de ses implications théoriques² », il faut refaire la généalogie de cette « géométrie existentielle » de la dérélition, ce rapport au monde marqué par la séparation, l'errance et la solitude de l'homme sans Dieu, comme la mise en scène d'un *récit* de la contingence et de la facticité, qui a pour sens de mettre en relief l'originalité et l'actualité du perspectivisme post-cartésien (Leibniz, Spinoza) et de cet autre concept de finitude comme expression qu'ils représentent.

Ainsi, quelle relation le perspectivisme leibnizien entretient-il ici avec la vision de l'homme et du monde défendue par l'auteur des *Pensées* ? En quel sens cette dernière est elle-même une forme incomplète et critiquable d'intégration spéculative du paradigme perspectif, transféré dans le champ philosophique ? En quel sens peut-on parler d'un « perspectivisme pascalien » ?

Tamás Pavlovits en donne la formule suivante : « Les choses ont une vérité objective et indépendante du sujet et de leur représentation subjective, même si cette vérité ne peut être connue entièrement par une voie naturelle³ ». Il s'agit d'une conception finalement assez peu éloignée de l'idée commune d'une relativité du jugement, qui frappe cependant d'inanité toute prétention humaine à l'absolu, sans que cet absolu soit pour autant nié dans son existence, c'est-à-dire dans son ordre. De ce fait, le « perspectivisme pascalien » n'est pas un relativisme vulgaire puisqu'il s'appuie sur une théorie des « ordres » hiérarchisant les jugements et les apparences, permettant un élargissement de notre « vue », révélant « la vanité des vies communes, et puis la vanité des vies philosophiques, pyrrhoniennes, stoïques⁴ ».

nulle part. Enfin c'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu que notre imagination se perde dans cette pensée. Que l'homme étant revenu à soi considère ce qu'il est au prix de ce qui est, qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature. Et que, de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même, son juste prix. Qu'est-ce qu'un homme, dans l'infini ? »

¹. H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, chap. IX : « Gnose et existentialisme », De Boeck, 2000 p. 219 et suiv.

². H. Damisch, *L'origine de la perspective*, *op. cit.*, p. 77.

³. T. Pavlovits, « Perspective et perspectivisme dans les *Pensées* », *art. cit.*, p. 224.

⁴. B. Pascal, *Pensées*, Br. 61, Laf. 694, Le G. 588, *op. cit.*, p. 63.

Pour Pavlovits en effet, l'on pourrait même dire en élargissant le concept que « chaque ordre définit une perspective¹ », le passage d'une « perspective » inférieure à un régime de visibilité plus ample, « un ordre différent de genre » hiérarchiquement supérieur. On en trouve un cas dans ce fragment sur la condition des grands². Dès lors, de quelle façon le « perspectivisme » pascalien est-il en réalité davantage un instrument stratégique au service de son projet apologétique, qu'une thèse métaphysique ou spéculative clairement fondée et définie ? Qu'est-ce que Pascal entend par « point de vue » et « perspective » ? Quel est le sens de l'usage pascalien de ces notions dans son œuvre, relativement rares, hors des usages techniques ? Quel rapport entretient ce « perspectivisme pascalien » avec les innovations géométriques de son époque dont il a été l'un des éminents protagonistes ?

2. 2. La suspension du point fixe

Point de vue et point de fuite

En premier lieu, retenons l'idée d'une ambiguïté du sens géométrique du « point de vue » chez Pascal. En effet, comme l'expliquent Dominique Descotes et Gérard Proust³, *point de vue* peut désigner sur un plan géométral l'intersection de la droite liée à l'œil de l'observateur et un point de l'objet représenté avec le plan du tableau, appelé aussi « plan de projection ».

Or, étant donné qu'aujourd'hui on nomme plutôt « point de fuite » ce point, il faut donc admettre que le *point de vue* doit être limité au « centre de projection », à savoir le point où se trouve l'œil comme dans ce schéma tiré du *Dictionnaire d'Ozanam* (1691) repris par Jean Mesnard⁴ dont le commentaire insiste pour dépasser la confusion entre le point de fuite et la notion plus ordinaire de « point de vue ». Mais, en dépit de la double signification du « point de vue » perspectif, à la fois « point de fuite » et « point de l'œil », la conception philosophique de la perspective qu'en tire Pascal est plutôt simple, à la différence de celle de Leibniz comme nous le verrons, car elle est assez proche du « point de vue » au sens lexical ordinaire que nous connaissons.

¹. T. Pavlovits, « Perspective et perspectivisme dans les *Pensées* », *art. cit.*, p. 227.

². B. Pascal, *Pensées*, Br. 793, Laf. 308, Le G. 290, *op. cit.*, p. 291 : La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité car elle est surnaturelle. Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit. La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair. La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents de genre. » Pour un commentaire du régime de visibilité des ordres, voir : J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, Puf, 1984, p. 334-336 et sa reprise dans l'article de Tamás Pavlovits cité *supra*.

³. <http://www.penseesdepascal.fr/Vanite/Vanite9-approfondir.php> (site consulté le 5 déc. 2020).

⁴. J. Mesnard. « Point de vue et perspective dans les *Pensées* de Pascal » *art. cit.*, p. 2.

Le « point de vue » signifie donc que la figuration du tableau est inséparable du rayon principal, c'est-à-dire du centre de projection fondant l'objectivité de l'objet, et qui se trouve dans le site de l'œil du spectateur, devenu de ce fait « solidaire du tableau¹ ». Ainsi, en partant du constat de cette « solidarité » projective, c'est-à-dire d'une relation essentielle que l'on aurait presque envie de qualifier de « corrélation » entre l'objet figuré et le centre de projection centrale où se figure un œil universel et abstrait, l'auteur des *Pensées* tire une relativisation de l'ordre de la rationalité et de ses prétentions fondationnelles. En effet pour Pascal, « la dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles ?² »

La perspective, fondée rationnellement dans les sections coniques, en vient donc à définir un paradigme de destruction des prétentions de la raison philosophique, car « il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison³ », destruction qui emprunte tout d'abord la forme mathématique « incompréhensible » de l'infinité actuelle, un « nombre infini, un espace infini, égal au fini » qui tout en demeurant incompréhensible « ne laisse pas d'être⁴ » associé à un argument cosmologique qui émerge à son époque, par exemple dans un fragment très « leibnizien » reprenant l'image de l'enveloppement de la ville à l'infini⁵. Pascal utilise également cet argument de l'infini dans le sens d'un langage sceptique des variations de « l'apparence » comme dans ce passage de *Disproportion de l'homme* où il affirme que la situation naturelle de l'homme face à l'infini lui interdit toute prétention à la connaissance certaine du monde, l'homme devant se contenter « d'apercevoir [quelque] apparence du milieu des choses dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin⁶ ».

¹. J. Mesnard, *idem* : « Appelé plutôt aujourd'hui "point de fuite" ou "point de fuite principal", [le point L du schéma] est celui vers lequel se dirigent, sur le tableau, les lignes qui, dans l'objet, sont perpendiculaires au plan du tableau : songeons à quelques représentations célèbres de carrelages en damier. Cette notion de point de fuite a permis, selon l'usage le plus courant aujourd'hui, de réserver celle de point de vue au site de l'œil, qui est aussi centre de projection. Cette ambiguïté n'a pas de graves conséquences, puisque les deux points qui ont mérité le nom de point de vue sont étroitement associés. Pour un tableau donné, une fois choisi le site de l'œil, le point principal en découle, et inversement. Ensuite, rien ne peut changer. Grâce à la longueur fixe du rayon principal, l'œil est rendu solidaire du tableau : voilà l'essentiel. »

². B. Pascal, *Pensées*, Br. 267, Laf. 188, Le G. 177, *op. cit.*, p. 126.

³. B. Pascal, *Pensées*, Br. 272, Laf. 182, Le G. 171, *op. cit.*, p. 127.

⁴. B. Pascal, *Pensées.*, Br. 430, Laf. 149, Le G. 139, *op. cit.*, p. 169.

⁵. B. Pascal, *Pensées*, « Diversité », Br 115, Laf. 65, Le G. 61. *op. cit.*, p. 84 : « Une ville, une campagne, de loin c'est une ville et une campagne, mais à mesure qu'on s'approche, ce sont des maisons, des arbres, des tuiles, des feuilles, des herbes, des fourmis, des jambes de fourmis, à l'infini. Tout cela s'enveloppe sous le nom de campagne. »

⁶. B. Pascal, *Pensées*, « Disproportion de l'homme », Br. 72, Laf. 199, Le G. 185, *op. cit.*, p. 66.

Or, non seulement ce concept « d'apparence », comme l'ont remarqué les commentateurs, dans la *Méthode universelle* de Desargues (1636) est synonyme de « perspective¹ », mais aussi en somme, on elle recoupe une certaine rhétorique de la « relativité du point de vue » qui nous est familière et qui circule dans l'archive pascalienne sur plusieurs niveaux. On la retrouve en effet dans son épistémologie et son anthropologie et jusqu'à ses réflexions politiques sur la « gradation » de lumière qui entoure les « demi-habiles », les dévots, le peuple et les « grands² ». Par exemple, dans « l'art de persuader », le paradigme de la vision perspective sert rhétoriquement pour « montrer à un autre qu'il se trompe » en dévoilant la relativité perspective de ses jugements, lui faisant observer « par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement de ce côté-là, et lui avouer cette vérité, mais lui découvrir le côté par où elle est fausse³ ». Néanmoins, la diversité de ces usages du « perspectivisme » dans le texte de Pascal semble renvoyer de façon générale à une rhétorique de l'invective (« qui m'y a mis ? ») quant à notre condition originariaire d'être « jeté⁴ ».

L'inconstance des apparences : entre Sextus et Montaigne

Nous voilà donc tragiquement « embarqués » dans la machine incertaine du monde⁵ c'est-à-dire dans un cosmos silencieux et ruiné par l'infini, où nous errons dans le devenir et la temporalité⁶, cherchant le « véritable lieu⁷ » le bon « point de vue » d'où ordonner les

¹. G. Desargues, *Méthode universelle de mettre en perspective les objets donnés réellement ou en devis, avec leurs proportions, mesures, éloignements, sans employer aucun point qui soit hors du champ de l'ouvrage* (1636) in *Œuvres*, éd. Poudra, t. I, Paris, Leiber, 1864, p. 55-56, cité par J. Mesnard, « Point de vue et perspective dans les *Pensées* de Pascal » *art. cit.* p. 3 : « Les mots *perspective*, *apparence*, *représentation* et *portrait* y sont chacun le nom d'une même chose. [...] Les mots *représenter*, *pourtraire*, *trouver l'apparence*, *faire ou mettre en perspective* y sont employés en même signification l'un que l'autre. »

². B. Pascal, *Pensées*, Br. 337, Laf. 90, Le G. 83, *op. cit.*, p.145 : « Raison des effets ». Voir le commentaire en termes perspectifs de ce « renversement du pour et du contre » selon une « gradation » inspirée des sections coniques chez M. Serres, *Le système de Leibniz*, *op. cit.* p.687-698 ; interprétation reprise par J. Mesnard, « Point de vue et perspective dans les *Pensées* de Pascal » *art. cit.* p. 6.

³. B. Pascal, *Pensées*, Br. 9, Laf. 701, Le G. 594, *op. cit.*, p. 52. Pavlovits considère ce fragment capital pour l'intelligence du perspectivisme pascalien, v. Tamás Pavlovits « Perspective et perspectivisme dans les *Pensées* » *art. cit.*, p. 224.

⁴. B. Pascal, *Pensées*, Br. 205, Laf. 68, Le G. 64, *op. cit.*, p.110 : « Quand je considère la petite durée de ma vie absorbée dans l'éternité précédente et suivante [...] le petit espace que je remplis et même que je vois abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis ? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi ? »

⁵. B. Pascal, *Pensées*, Br. 418, Laf. 233, Le G. 397, *op. cit.*, p. 161 : « Oui, mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué. Lequel prendrez-vous donc ? »

⁶. B. Pascal, *Pensées*, Br. 172, Laf. 47, Le G. 43, *op. cit.*, p. 96 : « Nous errons dans les temps qui ne sont point nôtres et ne pensons point au seul qui nous appartient, et si vains que nous songeons à ceux qui ne sont rien, et échappons sans réflexion le seul qui subsiste. »

⁷. B. Pascal, *Pensées*, Br. 381, Laf. 21, Le G. 19, *op. cit.*, p.155 : « Si on est trop jeune on ne juge pas bien, trop vieil de même. Si on n'y songe pas assez, si on y songe trop on s'entête et on s'en coiffe. Si on considère son ouvrage incontinent après l'avoir fait, on en est encore tout prévenu, si trop longtemps après, on n'y entre plus.

phénomènes, assurer nos jugements et élargir notre « vue », comme l'indique un des seuls fragments où nous pouvons lire une référence explicite à la vision d'un tableau perspectif.

Dans ce texte fameux, on peut noter l'usage d'une référence géométrique au « véritable lieu », au « point indivisible », ainsi qu'à un argument utilisant les excès symétriques (trop loin, trop près etc.). Ici, la vision perspective, associée à l'idée de distance, fournit des armes épistémiques puissantes à une variante « perspectiviste » du scepticisme ancien¹. La référence, ici biographique, à Desargues se fait encore plus explicite quand on lit ce fragment aux tonalités « leibniziennes », qui contient, outre une référence au point de perspective et à la diversité phénoménale selon une anticipation du principe leibnizien des indiscernables, une allusion au séjour possible de Pascal dans le domaine viticole de Desargues à Condrieu près de Lyon². Comme le commente Jean Mesnard, dans le fragment Br. 381 cité ci-dessus, « il faut que l'œil – un œil unique, postulat de la perspective classique – se place au point idéal où l'artiste le plaçait, et qu'il a choisi pour organiser sa composition ; point assigné par la perspective et commandé par la localisation du point principal sur le tableau³ ». Cela dit, si pour ce qui concerne les choses de la peinture il est possible de « trouver la référence à partir de laquelle le jugement pourra s'exercer correctement⁴ », le point géométrique où s'ordonne la représentation, selon Pascal, pour ce qui concerne la vérité et la morale, étant donné « cette sorte d'entre-deux où nous ne cessons de vivre », soit trop loin soit trop près, trop jeune ou trop vieux, « il est pratiquement impossible de trouver le bon lieu pour juger⁵ ».

Dans ce fragment, on peut donc remarquer que Pascal met en scène certains modes d'Énésidème, notamment le cinquième mode (« d'après les positions, les distances et les lieux de l'éloignement ») qui est le plus proche d'une argumentation rétrospectivement « perspectiviste » tendant à conduire à l'*epokhē*, puisque ce mode utilise explicitement l'illusion

Ainsi les tableaux vus de trop loin et de trop près. Et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu. Les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera ? »

¹. Sur le rapprochement entre perspective artificielle et scepticisme antique : E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, *op. cit.*, p.159.

². B. Pascal, *Pensées*, Br. 114, Laf. 558, Le G. 479, *op. cit.*, p. 83-84: « La diversité est si ample que tous les tons de voix, tous les marchers, toussers, mouchers, éternuements [sont différents]. On distingue des fruits les raisins, et entre ceux-là les muscats, et puis Condrieu, et puis Desargues, et puis cette ente. Est-ce tout ? En a-t-elle jamais produit deux grappes pareilles ? Et une grappe a-t-elle deux grains pareils ? Etc. Je n'ai jamais jugé d'une même chose exactement de même. Je ne puis juger d'un ouvrage en le faisant. Il faut que je fasse comme les peintres et que je m'en éloigne, mais non pas trop. De combien donc ? Devinez »

³. J. Mesnard, « Point de vue et perspective dans les *Pensées* de Pascal » *art. cit.*, p. 4.

⁴. *Idem.*

⁵. *Id.*

de la profondeur et la variation des « impressions » (*phantasiai*) relativement au « point de vue (*trópos*) », du spectateur face à un tableau¹.

Il faut toutefois prendre garde au « point de vue » dont parle Sextus. Pierre Pellegrin remarque que le mot *trópos* renvoie dans ce texte non seulement au *trope* ou mode général qui est ici présenté (selon la distance etc.) mais également à trois « manières » définies produisant la « variation (*parallagē*) » des « apparences (*tà phainόμενα*) » : « l'observation (*theoria*) » depuis « quelque part (*en tini*) », la « distance (*diastēma*) » et la « position (*thesis*) ». Or, de ces « tropes » au sens grec ordinaire de « modes » ou « manières » d'être qu'il ne faudrait pas confondre avec le sens technique qu'en donnent habituellement les sceptiques, comme le fait l'interprétation d'Annas et Barnes², Pellegrin propose d'unifier la traduction par *point de vue* puisque « Sextus réunit les trois “points de vue” dans un mode unique³ ». Il ne s'agirait donc pas exactement de « point de vue » moderne d'un sujet percevant ou jugeant un objet mais bien plutôt de trois « manières » (*tropoi*) variationnelles de l'apparaître par lesquelles se constitue la phénoménalité ou « l'auto-dévoilement de l'apparence⁴ » suivant un dépassement de la distinction métaphysique entre être et apparence propre au scepticisme ancien.

Pascal jouerait, après Desargues, de façon « perspectiviste », la mise en scène de ce trope sceptique de la relativité, par la variation des « points de vue », qui se répand comme une menace à travers tout l'âge classique, en l'associant à l'« inconstance des apparences » qui se donnait à ce *moi* fragmenté des *Essais*, n'ayant « aucune communication à l'être, parce que toute humaine nature est toujours au milieu, entre le naître et le mourir, ne baillant de soi qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et débile opinion⁵ ». En effet dans les *Pensées*, l'inconstance est renforcée par le nouvel infini du paradigme perspectif qui lui sert à mettre en relief la situation du fini, jeté dans cette célèbre « branloire pérenne du monde » où « toutes choses branlent sans cesse » et où « la constance même n'est autre chose qu'un branle

¹. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, [120-121], Seuil, Paris, 1997, p. 121 : « Selon la position (*théseis*) : le même tableau (*eikōn*) renversé en arrière paraît plat ; incliné selon un certain angle, il semble avoir des creux et des reliefs. [...] Puisque donc, toutes les choses qui apparaissent (*tà phainόμενα*) sont observées quelque part (*en tini theoreitai*) d'une certaine distance (*apò tinos diastēmatos*), dans une certaine position (*katá tina thésin*), et que chacun de ces points de vue (*hōn hékaston*) fait beaucoup varier (*poiei pollēn parallagēn*) les impressions (*perì tas phantasias*), comme nous l'avons suggéré, nous serons contraints d'aboutir à la suspension de l'assentiment selon ces points de vue (*toútous tous trópous*). En effet, celui qui veut donner la préférence à certaines de ces impressions entreprendra l'impossible. »

². J. Annas, J. Barnes, *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 102 cités par P. Pellegrin in Sextus Empiricus, *idem*, n. 2.

³. P. Pellegrin, *idem*.

⁴. Selon l'interprétation de M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, XV, 3, « Énésidème et l'auto-dévoilement de l'apparence », Puf, Paris, 1994, p. 272-286.

⁵. M. de Montaigne, *Les Essais*, II, 12, « Apologie de Raymond Sebond », *op. cit.*, p. 601.

plus languissant¹ ». Or, on peut directement mettre en regard ces textes avec les fragments des *Pensées*². Mais, quelle est l'intention de Pascal, en insistant sur cette inconstance de l'apparaître ? Quel rapport avec la perspective entretient ce « monde sans nous³ » où nous avons été « jeté », un monde mort où l'homme semble être « de trop⁴ » comme le disait Roquentin contemplant le dévoilement de la facticité de l'étant depuis les racines d'un marronnier ?

2. 3. La Gnose de Port-Royal : du tragique au mystique

Le Dieu caché : entre Saint Jean de la Croix et Bossuet

Si la « condition de l'homme » se résume en « inconstance, ennui, inquiétude⁵ », quelle relation le « perspectivisme » entretient-il avec cette vision tragique, insistant sur « l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir⁶ » de l'homme fini, dénué de tout « divertissement », désespéré par sa « disproportion » face à l'infini ? En effet selon Henri Gouhier, il faut prendre garde au sens de l'*ennuy* pascalien qu'on ne doit pas trop promptement assimiler à l'angoisse existentialiste de la contingence et de la facticité mais plutôt à un sentiment violent de désespoir et d'acédie en conformité avec le sens de l'époque⁷.

¹. M. de Montaigne, *Essais*, III, 2, « Du repentir. » Pour une approche de la question du sens du « perspectivisme » pensée à partir du scepticisme de Montaigne, voir la thèse d'Arnauld Rochereau, *Le sens pratique du perspectivisme*, Université de Nantes, 2020, Ière partie, chap. 1, « Montaigne et la philosophie du point de vue », p. 21-48. On peut comparer avec *Pens.*, Br. 75, Laf. 199, Le G. 185, *op. cit.*, p. 68 : « Voilà notre état véritable. C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle, et nous quitte, et si nous le suivons il échappe à nos prises, il nous glisse et fuit d'une fuite éternelle ; rien ne s'arrête pour nous. C'est l'état qui nous est naturel et toutefois le plus contraire à notre inclination. »

². B. Pascal, *Pensées*, Br. 75, Laf. 199, Le G. 185, *op. cit.*, p. 68 : « Voilà notre état véritable. C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle, et nous quitte, et si nous le suivons il échappe à nos prises, il nous glisse et fuit d'une fuite éternelle ; rien ne s'arrête pour nous. C'est l'état qui nous est naturel et toutefois le plus contraire à notre inclination. »

³. On pourrait retrouver dans le « réalisme spéculatif » des ontologies contemporaines dites « orientées objet », par exemple chez Quentin Meillassoux (*Après la finitude*, Paris, Seuil, 2006) une certaine résurgence du récit de ce « monde sans nous » où règne un chaos primordial et une contingence absolue, qui semble cependant renverser le sens apologétique et transitionnel de l'effroi pascalien en contemplation du néant ; la version la plus accomplie de cette composition « réaliste » du monde, est celle du disciple de Meillassoux, Ray Brassier dont l'ontologie ne reconnaît qu'un seul « objet », le néant, voir : R. Brassier, *Le néant déchainé. Lumières et extinction*, Paris, Puf, 2017.

⁴. J.-P. Sartre, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938, p. 185 : « Ils sont entièrement gratuits, comme les autres hommes, ils n'arrivent pas à ne pas se sentir de trop. Et en eux-mêmes, secrètement, ils sont de trop, c'est-à-dire amorphes et vagues, tristes. »

⁵. B. Pascal, *Pensées*, Br. 127, Le G. 22, Laf. 24, *op. cit.*, p. 85.

⁶. B. Pascal, *Pensées*, Br. 131, Laf. 622, Le G. 529.

⁷. H. Gouhier, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1985, p. 43.

Dès lors, dans le fragment *Disproportion de l'homme* – parmi les plus topiques des *Pensées* - Pascal décrit l'impossibilité de trouver ce qu'il nomme une « assiette¹ ». Or, on peut conjecturer avec Michel Serres qu'il s'agit bien d'un emprunt à la géométrie arguésienne, car il est synonyme chez Desargues de plan géométral², ou en d'autres termes, du plan « qui indique la disposition, la forme et les dimensions exactes des différentes parties d'un objet, d'un ouvrage sans tenir compte de la perspective³ ».

Mais faut-il vraiment prendre Pascal à la lettre et se contenter de décrire le rapport entre cette vision tragique de l'homme et l'irruption métaphysique des effets de la perspective dans l'histoire de la pensée moderne ? L'usage de la perspective dans l'archive pascalienne nous met face à deux problèmes distincts : d'une part, la relation de la perspective avec l'émergence générale d'un sentiment de dérélition, d'une perte de contact avec le monde, constitutive de la modernité, et d'autre part, l'usage particulier chez Pascal de cette vision tragique à des fins apologétiques. Or, il faut noter que cette description connue, et somme toute assez banale, semble être devenue après lui la « vision standard » de l'existant moderne en crise dans le *cosmos* : « Où suis-je ? Le monde, qu'est-ce que cela veut dire ? Que signifie ce mot ? Qui m'a joué le tour de m'y jeter et de m'y laisser maintenant ?⁴ »

¹. B. Pascal, *Pensées*, « Disproportion de l'homme », Br. 72, Laf. 199, Le G. 185, *op. cit.*, p. 68 : « Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à [l']infini, mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes. Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté ; notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences : rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient. »

². G. Desargues, *Méthode universelle...* in : *Œuvres*, *op. cit.*, p. 56-57, (orthographe modernisée) : « Ce qu'on propose à pourtraire y a pour nom *sujet* – ce qu'aucuns nomment *plan géométral* autres *plan de terre*, autres la *plante du sujet* y a nom *assiette du sujet*. »

³. Selon le CNRTL <https://www.cnrtl.fr/definition/GEOMETRAL> (site consulté le 15 déc. 2020).

⁴. Interprétation dont Kierkegaard est peut-être après Pascal la plus vive expression philosophique, si nous pensons à ce texte symptomatique de 1843 où se lit avec clarté le sentiment d'une perte moderne du monde et un récit dérélitif de la finitude de l'existant concret : « Je suis à bout de vivre ; le monde me donne la nausée ; il est fade et n'a ni sel ni sens. Même si j'étais plus affamé que Pierrot, je ne voudrais pas me nourrir de l'explication que les hommes ont à donner. Comme on plonge son doigt dans la terre pour reconnaître le pays où l'on est, de même j'enfonce mon doigt dans la vie : elle n'a odeur de rien. Où suis-je ? Le monde, qu'est-ce que cela veut dire ? Que signifie ce mot ? Qui m'a joué le tour de m'y jeter et de m'y laisser maintenant ? Qui suis-je ? Comment suis-je entré dans le monde ; pourquoi n'ai-je pas été consulté, pourquoi ne m'a-t-on pas mis au courant des us et coutumes, mais incorporé dans les rangs, comme si j'avais été acheté par un racoleur de garnison ? À quel titre ai-je été intéressé à cette vaste entreprise qu'on appelle la réalité ? Pourquoi faut-il que j'y sois intéressé ? N'est-ce pas une affaire libre ? Et si je suis forcé de l'être, où est le directeur, que je lui fasse une observation ? Il n'y a pas de directeur ? À qui dois-je adresser ma plainte ? La vie est l'objet d'un débat : puis-je demander que mon avis soit pris en considération ? Et s'il faut accepter la vie telle qu'elle est, ne vaudrait-il pas beaucoup mieux savoir comment elle est ? Un trompeur : que signifie ce mot ? Cicéron ne dit-il pas qu'on en trouve un en posant la question : *cui bono* (à qui le profit) ? Que chacun se demande, et je demande à chacun si j'ai tiré quelque profit de faire mon malheur et celui d'une jeune fille. Etre coupable, qu'est-ce donc ? Une affaire de sorcellerie ? Ne sait-on pas exactement comment un homme se rend coupable ? Personne n'a envie de répondre ? Le problème n'est-il donc pas de la dernière importance pour tous les co-intéressés ? (S. Kierkegaard, *La répétition* (1843) in S. Kierkegaard, *L'existence*, textes traduits par P.-H. Tisseau et choisis par Jean Brun, Paris, Puf, 1972 p. 43).

Dans *Les Pensées*, en effet, le constat de ce désordre perspectiviste et infini du monde où nous sommes jetés est avant tout dans son archive un *instrument* stratégique au service de son projet apologétique, ce qu'a tendu à masquer son universalisation « existentialiste » postérieure, dont par ailleurs les ressorts phénoménologiques, comme nous le verrons, semblent entretenir eux aussi une dette envers le paradigme perspectif. En tout cas, il est clair que pour ce qui concerne Pascal, la mise en scène sceptique du perspectif est avant tout transitionnelle : si « le pyrrhonisme est le vrai¹ », c'est en tant qu'il sert une stratégie apologétique d'auto-destruction, cherchant à en retourner les effets contre les pyrrhoniens eux-mêmes, afin de pousser le lecteur à reconnaître que dans ce monde sans « assiette », décentré et angoissant, seul le « saut » dans l'ordre du cœur, c'est-à-dire hors du caractère perspectif de notre « esprit géométrique » constitue l'accès au vrai « plan géométral », ce « véritable lieu » de la morale et de la vérité, correspondant au *Dieu caché*², ce Dieu qui nous permet de sortir enfin du plan perspectif des variations phénoménales, de « l'inconstance des apparences » et de son scepticisme attendant. Or, bien que le fragment cité ci-dessus³ ne nous donne aucune réponse, n'est-ce pas le Christ au fond, la réponse à ce « Qui ? » en tant que *Deus absconditus*, dieu caché par-delà l'improportion de l'ordre fini des perspectives et des étroitesse de l'esprit géométrique ; Lui qui dans la vérité et la morale assigne ce « point » que la perspective assigne dans la peinture ? Un sermon de Bossuet nous donne une illustration de cet usage apologétique de l'anamorphose, qui semble répondre à l'interrogation pascalienne citée plus haut en l'utilisant comme parabole spirituelle dans un sens identique à l'usage pascalien :

Quand je considère en moi-même la disposition des choses humaines, confuse, inégale, irrégulière, je la compare souvent à certains tableaux, que l'on montre assez ordinairement dans les bibliothèques des curieux comme un jeu de la perspective. La première vue ne vous montre que des traits informes et un mélange confus de couleurs, qui semble ou l'essai de quelque apprenti, ou le jeu de quelque enfant, plutôt que l'ouvrage d'une main savante. Mais aussitôt que celui qui sait le secret vous les fait regarder par un certain endroit, aussitôt, toutes les lignes inégales venant à se ramasser d'une certaine façon dans votre vue, toute la confusion se démêle, et vous voyez paraître un visage avec ses linéaments et ses proportions, où il n'y avait auparavant aucune apparence de forme humaine. C'est, ce me semble, Messieurs, une image assez naturelle du monde, de sa confusion apparente et de sa justesse cachée, que nous ne pouvons jamais remarquer qu'en le regardant par un certain point que la foi en Jésus-Christ nous découvre [...] Quelle est la confusion de ce tableau ! Et ne semble-t-il pas que ces couleurs aient été jetées au hasard, seulement pour brouiller la toile ou le papier, si je puis

¹. B. Pascal, *Pensées*, Br. 432, Laf. 691, Le G. 585, *op. cit.*, p. 171.

². Sur le thème bien connu du Dieu caché (*Deus absconditus*) : B. Pascal, *Pensées*, Br. 242, Laf. 781 Le G. 653, *op. cit.*, p. 122.

³. B. Pascal, *Pensées*, Br. 381, Laf. 21, Le G. 19, *op. cit.*, p.155.

parler de la sorte ? Le libertin inconsidéré s'écrie aussitôt qu'il n'y a point d'ordre : « *il dit en son cœur : il n'y a point de Dieu* » (Psaume, LII, 1) ou ce Dieu abandonne la vie humaine aux caprices de la fortune. [...] Mais arrêtez malheureux, et ne précipitez pas votre jugement dans une affaire si importante ! Peut-être que vous trouverez que ce qui semble confusion est un art caché ; et si vous savez rencontrer le point par où il faut regarder les choses, toutes les inégalités se rectifieront, et vous ne verrez que sagesse où vous n'imaginiez que désordre. Oui, oui, ce tableau à son point, n'en doutez pas¹.

Ce « Qui ? » pascalien par où le sens de l'apparaître s'ordonne en dépit de son absence apparente, pour Bossuet est donc bien le Dieu du christianisme qui apparaît comme un point de perspective caché au-delà des « vues » limitées et géométriques du quasi-néant de l'homme fini et de son monde « perspectif ». On peut donc considérer la démarche philosophique ou plus exactement anti-philosophique de Pascal et son dépassement de la « vision perspective » centrée sur l'homme comme un jeu de multiplication et de variation baroque ayant pour but de nous apprendre à nous élever par la pensée à un décentrement mystique, un autre ordre, une autre « vue » sur le monde, par-delà l'humanisme et la raison philosophique cartésienne, vers ce plan « hors du monde » que représente la figure du Christ.

Ainsi, la *vision tragique* du « perspectivisme » baroque de Pascal qui n'est au fond qu'un instrument de l'apologie, ne se contente pas de réduire à néant l'autonomie et la valeur morale du monde humain, elle vise même à en détruire les fondements philosophiques au profit d'une *vision mystique*, celle d'un « Dieu caché », identique à celle qui traverse les grands textes mystiques carmélites de l'ère baroque chez Thérèse d'Avila (1515-1582) ou Jean de la Croix (1542-1591). « Mais où t'es-tu caché (*adónde te escondiste*)?² » écrit en effet dernier dans les *Cantiques d'amour divin* traduits dès 1622 en français. Alors que l'auteur de la *Nuit obscure* était pourtant méfiant – comme Pascal (quelle vanité que la peinture!) – à l'égard de tout type d'image³, on a retrouvé dans ses papiers, en 164, le dessin d'une vision qui lui serait apparue : un Christ en vue plongeante que Dalí reprendra, en faisant un usage à la fois « surréaliste » et « mystique » de la perspective⁴, mêlant le point de fuite « hors-monde » du Christ émergeant du *Nada* de la *Nuit mystique* en l'opposant par un jeu complexe de croisement des plans perspectifs avec l'ordre du monde humain.

¹. J. B. Bossuet, « Sermons sur la providence » in *Sermons sur la mort*, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 82-84.

². Jean de la Croix, *Nuit obscure. Cantique spirituel*, Paris, Gallimard, 1997, p. 56-57 : « *Épouse* : [1] Mais où t'es-tu caché / me laissant gémissante mon ami / après m'avoir blessée / tel le cerf tu as fui / j'ai couru criant tu étais parti. »

³. R. Huyghe « À propos d'un dessin de Saint Jean de la Croix », *L'Espagne mystique* cité. par France Farago, *L'art, op. cit.* 1^{er} éd. p. 75.

⁴. S. Dalí, *Le christ de St Jean de la Croix* (1951) selon le dessin original de Saint Jean de la Croix de (1575).

Le Christ jugeant le monde, assignant le « bon point de vue » dans la vérité et la morale, mais depuis un autre plan dont le point est situé hors du monde, c'est-à-dire hors du tableau et de son cadrage perspectiviste : loin de l'ordre de la raison, de la science et de l'esprit de géométrie, depuis celui du cœur et de la grâce. Telle serait donc la leçon de perspective de l'apologie pascalienne¹.

Pour le dire en d'autres termes l'insistance pascalienne sur la *pars destruens* des effets tragiques de la perspective, dans ses conséquences pyrrhoniennes et dérélitives, relève d'une signification premièrement protreptique et apologétique : le sens de l'introduction destructrice du perspectif dans le discours métaphysique a pour conséquence de nous faire admettre que « *seul un Dieu peut encore nous sauver*² », ou dit autrement, que seul un saut vers ce point « caché » hors du plan du monde, dans les ordres supérieurs du cœur et de la grâce, peut nous faire sortir de la « perspective » irréductible et désespérante de notre *Dasein*.

Croire au monde : entre Descartes et Heidegger

De ce fait, si l'on peut dire avec Lucien Goldmann que « Pascal est la première réalisation exemplaire de *l'homme moderne*³ », c'est sans doute en raison de cette « schizocosmie⁴ », une difficulté de *croire au monde*, selon la belle formule de Deleuze, difficulté moderne causée par la rupture « du lien qui unit l'homme et le monde⁵ », dont on peut légitimement penser qu'elle n'est pas sans rapport avec les innovations causées par la formalisation géométrique de la vision perspective non seulement en optique chez Kepler et Descartes, mais sans doute aussi *via* une certaine extrapolation philosophique des théorèmes de la géométrie arguésienne, qui ont pu rendre pensable chez lui la refonte de la mise scène fondamentale du récit dualiste, d'abord celui de la « dérélition » théologique de l'âme dans un monde devenu infini, chaotique et angoissant, mais aussi aussi celui du dualisme fondateur de la métaphysique majoritaire de la modernité occidentale accordant à la pensée humaine une puissance

¹. B. Pascal, *Pensées*, Br. 585, Le G. 227, Laf. 242, *op. cit.*, p. 214: « *Que Dieu s'est voulu cacher*. S'il n'y avait qu'une religion, Dieu y serait bien manifeste. S'il n'y avait des martyrs qu'en notre religion, de même. Dieu étant ainsi caché, toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché n'est pas véritable, et toute religion qui n'en rend pas la raison n'est pas instruisante. La nôtre fait tout cela. *Vere tu es deus absconditus*. »

². M. Heidegger, « Entretien du *Spiegel* (1966) » in : *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Paris, Mercure de France, p. 48, cité par Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, Puf, 1998. p. 5. Sur le rapport entre le *Deus absconditus* pascalien et le thème du « dernier Dieu » chez Heidegger, voir : G. Guest, « Pascal et Heidegger. Heidegger lecteur de Pascal », *Les Études philosophiques*, vol. 96, no. 1, 2011, p. 42-43.

³. L. Goldmann, *Le Dieu Caché. Études sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1959, p. 192.

⁴. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Puf, 1981, p. 260.

⁵. G. Deleuze, *Cinéma 2*, *op. cit.* p. 223.

paradoxe vis-à-vis d'une Nature devenu muette et inquiétante¹. Dès lors, perspectivisme dérélictif de l'apologie, pris du point de vue des fondements, n'éloigne pas tant Pascal de la pensée de Descartes comme on a coutume de la penser². Si le rapport de Pascal à Descartes est ambigu, il va au-delà du simple rejet auquel on se tient trop souvent à partir du fragment connu, et barré par l'auteur, sur « l'incertitude » de sa philosophie³.

On peut par ailleurs constater que dans *De l'esprit géométrique*, Pascal reconnaissait la valeur du dualisme cartésien, tout en maintenant ses distances avec son « roman » de physique⁴. Pascal a lu le *Discours de la méthode*, les *Méditations*, les *Secondes réponses*, ainsi que les *Lettres* à la publication desquelles il a participé⁵, et on peut le lire dans ce passage de *Disproportion de l'homme* un usage explicite de la doctrine du dualisme des substances ayant pour but d'en extraire une conséquence sceptique⁶. Enfin, bien qu'il soit probable que l'origine des métaphores fameuses du « roseau pensant » et de « l'arbre » soit à rechercher dans les traductions bibliques de Lemaistre de Sacy, Serres avance l'hypothèse stimulante

¹. B. Pascal, *Pensées*, Br. 347, Laf. 200, *op. cit.*, p. 149-150: « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser ; une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien. »

². B. Pascal, *Pensées*, Br. 348, Laf. 113 Le G. 104, *op. cit.*, p. 147 : « Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est du règlement de ma pensée. Je n'aurai point d'avantage en possédant des terres. Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point, par la pensée je le comprends. »

³. B. Pascal, *Pensées*, Br. 79, Laf. 84, Le G. 77, *op. cit.*, p. 72 : « Descartes. Il faut dire en gros : « Cela se fait par figure et mouvement », car cela est vrai. Mais de dire quelles et composer la machine, cela est ridicule, car cela est inutile et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine. »

⁴. B. Pascal, *De l'esprit géométrique. Écrits sur la grâce et autres textes*, Paris, GF-Flammarion, 1985, *De l'esprit géométrique*, Section II. De l'art de persuader, p. 93 : « Je voudrais demander à des personnes équitables si ce principe : la matière est dans une incapacité naturelle invincible de penser, et celui-ci : *je pense, donc je suis*, sont en effet les mêmes dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de saint Augustin, qui a dit la même chose douze cents ans auparavant. En vérité je suis bien éloigné de dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand même il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint ; car je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouve la distinction des natures matérielle et spirituelle, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire. » Sur le rapport général de Pascal et Descartes, voir : J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, Puf, 2004, p. 293 et 297 ; V. Carraud, « “Approfondir trop et parler de tout” : les *Principia philosophiae* dans les *Pensées* (note complémentaire sur « Disproportion de l'homme ») », in : *La lecture des Principia philosophiae de Descartes, Revue d'histoire des sciences*, tome 58-1, janvier-juin 2005, Paris, Puf, p. 29-52.

⁵. Sur les lectures cartésiennes de Pascal : *Œuvres complètes*, II, éd. Le Guern, II, p. 1178. Sur le problème des sources cartésiennes dans l'*Esprit géométrique*, voir : *ibidem*, p. 1181 et suiv.

⁶. B. Pascal, *Pensées*, Br. 72, Laf. 199, *op. cit.*, p. 69-70 : « Et ce qui achève notre impuissance à connaître les choses est qu'elles sont simples en elles-mêmes et que nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres, d'âme et de corps. Car il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle, et quand on prétendrait que nous serions simplement corporels cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même. Il ne nous est pas possible de connaître comment elle se connaîtrait. Et ainsi si nous so[mme]s simples matériels nous ne pouvons rien du tout connaître, et si nous sommes composés d'esprit et de matière nous ne pouvons connaître parfaitement les choses simples spirituelles ou corporelles. »

selon laquelle on peut les concevoir comme des métaphores géométriques végétales semblables aux images arguésiennes¹. Or, à propos de ce dernier texte, Serres fait référence à ce fragment fameux où l'on retrouve les termes du dualisme naturaliste cartésien et une réappropriation baroque et paradoxale de la très-classique *dignitas homini*² dans lequel la misère existentielle est un effet de notre grandeur onto-théologique.

Par conséquent, si la description « perspectiviste » de notre être-au-monde chez Pascal demeure puissante et originale en son temps, elle hérite d'un mouvement de pensée dont Maurice de Gandillac a retracé l'origine dans le nominalisme d'Ockham et la philosophie de Cues³, que l'on peut mettre en rapport avec les évolutions philosophiques provoquées par l'institution cartésienne de l'*ego cogito* où la figure dualiste de l'*anthropos* compris comme *res cogitans* assumera à partir de Descartes le statut métaphysique d'une substance et d'un sujet, ouvrant la possibilité de composer un nouveau *récit* qui marquera durablement l'histoire de la métaphysique occidentale et le rapport critique de l'homme moderne avec le monde naturel. Il semble dès lors que le « perspectivisme » de Pascal héritant des difficultés que nous avons observées dans les philosophies du *Cinquecento*, bute lui aussi, après Nicolas de Cues, sur l'impossibilité de penser une consistance ontologique à la créature finie face à l'infini actuel, se trouvant alors réduite à une « ombre » (Bruno) perdue dans l'infinité des mondes, ou à un « néant » (Bovelles), jouant le rôle de *punctus subjectus*, un point de perspective, dont la *finité* est logiquement requise par la représentation mais demeure ontologiquement inconsistante.

Ainsi, dans l'archive pascalienne, l'aporie cusaine de cette *finité* nécessaire du point sujet de la représentation et qui n'est pas avant Descartes, pensée en termes anthropologiques, devient dans un contexte post-cartésien, la thème connu du récit dérélictif de la *finitude* ontologique de l'existant, milieu entre deux infinis, dont la déchéance ontologique se trouve affirmée par les évolutions épistémologiques de son temps et vient nourrir ce « grand récit » qui se donne comme la répétition projective d'une mythologie gnostique⁴, où l'homme «

¹. M. Serres, *Le système de Leibniz*, *op. cit.*, p. 693 : « Seule la révolution introduite par Desargues en mathématiques permet de concevoir un point “comprenant” l'espace, dans un espace qui comprend le point. Il ne faut donc pas hésiter à rapprocher la métaphore du roseau, ou de l'arbre, dans la pensée qui suit (Laf. 114), du langage arguésien qui se développe par rameau, tronc, branche, ramure, brin de rameau etc. »

². B. Pascal, *Pensées*, Br. 397, Laf. 114, Le G. 105, *op. cit.*, p. 158 : « La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable. C'est donc être misérable que de [se] connaître misérable, mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable. »

³. M. de Gandillac, « Pascal et le silence du monde », in *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre*, Colloque de Royaumont, Minuit, Paris, 1956.

⁴. R. Brague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Le livre de poche, 2002, p. 94 : « La gnose remythologise ce que la philosophie avait rationalisé. »

Spirituel » (*pneumatikós*) doit se sauver d'un *cosmos* mauvais et hostile, bien qu'il soit difficile de parler de « Gnose » chez Pascal, puisque en dépit de la tonalité commune de sa description de l'existence, est foncièrement absent de sa pensée cet « optimisme anthropologique délirant¹ » qui animerait la pensée gnostique, c'est-à-dire l'idée au fond selon laquelle c'est moins le monde qui serait « mauvais » que l'homme qui serait « trop bon² » pour lui. L'orgueil intellectualiste des Gnostiques, de ceux qui possèdent le « savoir » (*gnōsis*) s'élève en effet au-dessus de ceux qui se contentent de la « foi » (*pistis*), a en effet bien peu de rapports avec l'humilité et l'abaissement requis par la religion chrétienne selon Pascal³.

Telle est l'expérience gnostique d'un monde dont la substance même serait « angoisse » (*phóbos*)⁴ comme le dit un *Évangile* de la Bibliothèque Nag-Hammadi, ou quand chez les Valentiniens, l'angoisse, « l'effroi » (*ekplēxis*), la « tristesse » (*lupē*) et le sentiment d'une « impossibilité de s'en sortir » (*aporía*) représentent les affects fondamentaux de l'existence mondaine⁵, ce que condense l'image archaïque du « jet », promise à un bel avenir, la métaphore de l'homme « pro-jeté » (*proiectus*) qu'on trouve déjà chez Lucrèce⁶. Bien que cette métaphore du naufrage soit aussi présente dans le manichéisme⁷, sa signification philosophique dans le cadre épicurien s'en éloigne considérablement, puisqu'elle vise à détruire le préjugé finaliste, montrant l'indifférence du monde vis-à-vis des besoins humains, quand les gnostiques insistent au contraire sur la supériorité spirituelle de l'homme face à ce monde mauvais.

C'est donc ce mouvement violent d'*ek-sistence* qui s'est rendu figurable par les voies géométriques du schème projectif après Desargues, semble constituer une archéologie à plusieurs égards consistante avec certains aspects crypto-gnostiques de la « géométrie existentielle » de Pascal, si l'on accepte de prendre l'existence comme *pro-jection* depuis Heidegger, conformément à son interprétation étymologique comme *ek-stásis* « sortie hors de

¹. I. P. Couliano, *Les gnosés dualistes d'Occident : histoire et mythes*, Paris, Plon, 1990, p. 131.

². R. Brague, *La sagesse du monde*, *op. cit.*, p. 102.

³. B. Pascal, *Pensées*, Br. 528, Laf. 212, Le G. 198, *op. cit.*, p. 193 : « Jésus-Christ est un Dieu dont on s'approche sans orgueil et sous lequel on s'abaisse sans désespoir. »

⁴. R. Brague, *La sagesse du monde*, *op. cit.*, p. 101. Voir : *Évangile de Vérité*, I, 17, 5-21 in : James M. Robinson (dir.) *The Nag Hammadi Library*, 3^e ed. San Francisco, Harper-Collins, 1988 p. 40, cité par Ioan Petru Couliano, *Les gnosés dualistes d'Occident*, *op. cit.*, p. 118.

⁵. Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, §48, 3, cité par R. Brague, *La sagesse du monde*, *op. cit.*, p. 10. Voir aussi : Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, I, 4, 2 cité par I. P. Couliano, *Les gnosés dualistes d'Occident*, *op. cit.*, p. 95.

⁶. Pour Lucrèce, à sa naissance, l'homme est « comme un marin par les flots cruellement rejeté (*proiectus*) / Il gît par terre, nu, incapable de parler, sans secours pour vivre dès qu'aux rives du jour / La nature en travail hors du ventre maternel l'a vomi. » (*De rerum Natura/De la nature des choses*, V, v. 222-224, Paris, GF-Flammarion, 1998, p. 327.

⁷. R. Brague, *La sagesse du monde*, *op. cit.*, p. 102.

soi » dans *Être et temps*¹. Le préfixe commun *ex* (étymologisé en *ek-*) désigne clairement cette idée d'une « sortie » (*exit*) essentielle du *Dasein* vers un Dehors ou un Ailleurs, « lieu-tenant du néant² » exilé de son essence car toujours « en chemin (*noch Unterwegs*)³ » vers « l'événement appropriant » (*Ereignis*) de l'être.

En effet, Heidegger salue en Pascal son « analytique de la vie factuelle », son attention portée sur « l'intranquillité » (*Unruhe*) et le « souci » (*Sorge*), sa capacité « à voir la mouvementation de la vie (*die Lebensbewegtheit zu sehen*) » comme il le dit dans son *Cours de Freiburg de l'hiver 1921-1922*⁴. Dans les années de préparation d'*Être et temps*, et en particulier dans ses cours consacrés à « l'herméneutique de la facticité », Heidegger médite souvent Pascal, notamment dans son rapport à Descartes et Augustin, et cite par exemple en annexe de son *Cours de Freiburg de l'été 1923*, le fragment Br. 382⁵ consacré à la question du point fixe⁶. En outre, selon Natalie Depraz chez Heidegger « l'épreuve du *Dasein* dans l'angoisse ressemble à s'y méprendre à celle que le gnostique, en tant qu'étranger au monde, fait du monde⁷ ». Toutefois, si comme l'écrit Depraz, en s'opposant aux analyses pionnières de Jonas, « ce qui ressort en tout état de cause de cette brève analyse, c'est que le *Dasein* est en tant qu'il est au monde, et non pas de ne pas y être.

Mais la cosmologie heideggerienne apparaît foncièrement anti-gnostique⁸ », bien que l'analytique existentielle ne puisse être rigoureusement identifiée à un « anticosmisme » d'origine gnostique, étant donné que « le monde est un caractère d'être du *Dasein* lui-même »⁹, il demeurerait intéressant pour nous de *situer* la généalogie de ces emplois modernes d'une métaphorique « projective » qui orientent encore deux siècles et demi plus tard, le « pro-jet » (*Entwurf*) constitutif de la structure du comprendre et de la « dérélition » du *Dasein*, qui « en tant que jeté, le *Dasein* est jeté dans le mode d'être du projeter¹⁰ » y compris sur un mode

¹. Le grec *stásis* (« action de se tenir debout ») étant apparenté au verbe *istēmi*, lui-même proche étymologiquement du latin *sisto* (redoublement de *sto*) par l'indo-européen **steh* « se tenir debout » (sansk. *Tiṣṭhati*, anc. germ. **stānq* etc.)

². M. Heidegger, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990, p. 243.

³. M. Heidegger, cité in S.-J. Arrien, S. Camilleri, (éd.) *Le jeune Heidegger (1909-1926)*, Vrin, Paris, 2011, p. 221.

⁴. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Bd. 61, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, p. 93.

⁵. B. Pascal, *Pensées*, Laf. 699, Le G. 592.

⁶. G. Guest, « Pascal et Heidegger. Heidegger lecteur de Pascal » *art. cit.* p. 45-46.

⁷. N. Depraz, « Le statut phénoménologique du monde dans la gnose : du dualisme à la non-dualité », *Laval théologique et philosophique*, volume 52, n°3, 1996 p. 641.

⁸. N. Depraz, *ibidem* p. 640-641.

⁹. *Idem*.

¹⁰. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, §31. p. 145. Voir : M. Zarader, *Lire Être et temps de Heidegger*, Paris, Vrin, 2012, p. 232-233.

mineur, subjectiviste et humaniste, chez ses héritiers existentialistes. Or cet effroi « anti-contemplatif¹ » et spectaculaire des visions pascaliennes semble aussi se retrouver dans *L'Hymne des Naassènes*, celui d'une âme « jetée (*errimenē*) vers le malheur (*eleos*) qui se lamente² » ou qui supplie dans le *Ginzā Rbā* des Mandéens : « rachète-nous des ténèbres de ce monde dans lequel nous sommes jetés !³ » ; ou comme le disaient les Ophites, ces « gens du Serpent (*óphis*) » dont certains écrits ont été retrouvés dans la Bibliothèque de Nag-Hammadi⁴ : « Qui étions-nous? Que sommes-nous tous devenus? Où avons-nous été jetés? [*Pou enablēthemen*]? Vers quel but nous hâtons-nous ? D'où sommes-nous rachetés ? Qu'est-ce que la génération? Et la régénération?⁵ » ; visions antiques dont le sens stratégique de leur répétition dans l'archive pascalienne ne fait plus illusion à l'œil de la critique historique puisque le fragment *Disproportion de l'homme* serait en effet à placer en rapport avec l'*Écrit sur la conversion du pécheur* (inachevé)⁶, où la figure de l'homme doit s'humilier et « s'anéantir » provisoirement par la contemplation des infinis pour renaître dans l'ordre de la grâce.

Dès lors, cette description hyperbolique dans les *Pensées* d'un « univers croque-mitaine⁷ », vraiment effroyable et angoissant, au-delà de la dimension contemporaine d'un dévoilement des structures existentielles de notre être-au-monde, renvoie plus profondément à ce problème post-cusain d'une inconsistance métaphysique de l'être créé, singulier et fini, face à l'infini qui l'enveloppe et l'engloutit, une *creatura* en inadéquation, en situation de « manque », qui souffre de l'absence d'une « proportion » entre sa fin et ses moyens, thème qui était aussi courant dans le néo-stoïcisme baroque de Guillaume du Vair⁸.

¹. V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, §30, « L'effroi comme anti-contemplation », Paris, Puf, 1992, p. 430 et suiv.

². *Hymne des Naassènes* (IIe siècle?), v. 7, in Hippolyte de Rome, *Refutationis Omnium Haeresium librorum decem quæ supersunt*, recensuerunt latine veterunt notas adjecerunt L. Duncker et F. G. Scheidewin, Göttingen, Dieterich, 1859, V, 10, p. 74, cité par Rémi Brague, *idem*.

³. *Ginzā Rbā* (II-IIIe siècle?) éd. M. Lidzbarski, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1925, Droite, XIe livre, p. 254, cité par R. Brague, *ibidem*, p. 102.

⁴. J.-P. Mahé, P.-H. Poirier, et É. Crégheur, *Écrits gnostiques : La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard, 2007. Pour les sources patristiques voir : Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, I, 29-30 ; Origène, *Contre Celse*, VI, 24-38 ; Pseudo-Hippolyte de Rome, *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, V, 12-18.

⁵. Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, § 78, 2, *op. cit.*, p. 257, cité par Rémi Brague, *idem*.

⁶. H. Gouhier, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, *op. cit.*, p. 96.

⁷. Expression de M. de Gandillac dans « Pascal et le silence du monde », *art. cit.*

⁸. Guillaume du Vair, *De la sainte philosophie morale des stoïques* (1605), éd. G. Michaut, Paris, Vrin, 1946, p. 66 : « Il faut que la fin que l'on propose aux choses soit proportionnée à leur force ; autrement, si elle leur était impossible, au lieu d'être leur bien elle serait leur tourment. Ce serait le travail des Danaïdes, qui remplissent des vaisseaux percés. » Voir : <http://www.penseesdepascal.fr/Transition/Transition4-moderne.php>.

Or, avant de se retrouver ontologisé par une phénoménologie existentielle, l'usage pascalien de la mythologie crypto-gnostique de notre être-au-monde doit être replacé dans le cadre « anti-humaniste¹ » d'un projet apologétique de « destruction de l'égologie² », une « destruction métaphysique de l'homme », qui fait pendant à sa « découverte³ » cartésienne dans l'*ego cogito*, dont le statut de *subjectum* est en quelque sorte le fruit d'une synthèse entre le *moi* bigarré de Montaigne et le *subjectum* perspectif, - non anthropologique - de Bovelles que nous avons déjà rencontré⁴. C'est donc en rapport avec la puissance tragique de ce récit dérélictif, ce « cinéma » (*tragōdia*) des Gnostiques dont se moquait Plotin, selon la traduction plaisante que donne Brague⁵ de cette « tragédie » ontologico-existentielle issue de leur imagination religieuse, eu égard à l'aspect supposément « angoissant » (*phoberon*) du cheminement de l'Âme dans les sphères du monde⁶. Enfin, c'est reprise dans un cadre philosophique et épistémique post-cartésien et post-arguésien par l'archive de Pascal, qu'une interprétation plus générale de l'image perspective pourrait faire sens chez Leibniz, à partir d'une situation philosophique nouvelle que l'infini actuel de Pascal et son « nouveau monde », l'obligèrent à penser *avec et contre* lui.

3. Leibniz et la perspective baroque

3. 1. L'institution de l'angle de vue : involution et invariance

L'invariant par transformation

Les *Pensées* ont été très tôt lues et admirées par Leibniz, dès 1671⁷. Mais de quelle façon l'intégration du paradigme pascalien dans sa philosophie a-t-elle ouvert la possibilité de ce que nous pourrions appeler une « autre métaphysique », une autre philosophie de la relation de l'homme avec le monde naturel, c'est-à-dire un autre *récit* possible au cœur de cette crise baroque de l'existant moderne ?

En effet, le « perspectivisme » propre à la monadologie leibnizienne par son ouverture du fini à l'infini, sa structure d'inclusion et l'idée d'une variation universelle qui ne détruit pas la

¹. H. Gouhier, *L'anti-humanisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 2003.

². V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, *op. cit.*, « La destruction de l'égologie », p. 287-345.

³. F. Alquié dans *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, *op. cit.*

⁴. Voir *supra*, chap. II, 3.

⁵. R. Brague, *La sagesse du monde*, *op. cit.*, p. 99.

⁶. Plotin, *Énéades* II, 9 [33], 13, 5-10, in *Traité 30-37*, *op. cit.*, p. 225 : « On doit soi-même s'élancer vers les réalités premières et en finir avec ces redoutables péripéties tragiques (*tēs tragōdias tōn phoberōn*) qui se déroulent, croient-ils, dans les sphères du monde. »

⁷. Leibniz acquiert les *Pensées* le 3 mars 1671, voir le reçu (A, I, 1, 436) voir aussi : G. W. Leibniz, *Méditations de cognitione, veritate et ideis*, GP, IV, p. 206 ; « Lettre à Arnauld » (GP I, 1, 71) ; « Lettre à Graevius » du 7 juin 1671 (A, I, 155). Voir : V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, *op. cit.*, p. 47, note 2.

concorde et l'harmonie des substances entre elles semble être une philosophie située au plus loin de cette description de la « misère de l'homme sans Dieu », cet existant « jeté » (*Geworfen*) et « déchu » (*Verfallen*), si l'on peut associer à Pascal, sans trop craindre l'anachronisme, le concept heideggerien de *Geworfenheit*¹ c'est-à-dire de « l'être-jeté » (*Geworfensein*) du *Dasein*, en tant que « jeté, il est remis à lui-même et à son pouvoir être² », qui aura occasionné sa vulgarisation chez Sartre par la métaphorique humaniste et subjectiviste du « projet³ ».

Il nous paraît toutefois plus intéressant de remarquer cette curieuse affinité qui unit le désespoir pascalien et l'« étrange optimisme » de Leibniz ; étrange car comme le note Deleuze, loin des clichés voltairiens, pour Leibniz, « si ce monde existe, ce n'est pas parce qu'il est le meilleur, c'est plutôt l'inverse, [ce monde] est le meilleur parce qu'il est, parce qu'il est celui qui est⁴ ». Mais cette curieuse « affinité » que l'on peut sentir entre Pascal et Leibniz nous renverrait à la *Stimmung* fondamentale des philosophies de l'existence, l'épreuve d'une sérénité perdue face aux contenus de l'extériorité, d'un rejet du monde naturel et de l'idée de nature, une défiance et une distance qui se situe à la source de la pensée et qui n'est pas sans rapport, ce semble, avec l'irruption du perspectif dans le champ métaphysique. Celle-ci aurait déstabilisé les récits traditionnels et produit cette « angoisse » qui aurait très tôt orienté « la préoccupation religieuse et morale du jeune Leibniz », car « on ne se tromperait guère en suggérant que l'optimisme leibnizien est en réalité une des premières formes des modernes philosophie de l'angoisse et du désespoir⁵ », ce que Leibniz semble reconnaître lui-même à demi-mot dans son commentaire des *Pensées*, bien que ce soit pour en intégrer la vision à son « système⁶ ».

Ainsi, à partir du commentaire que donne Leibniz du fragment *Disproportion de l'homme* nous allons nous ménager, selon ses propres indications, une « entrée » afin de mieux

¹. « Déréliction » selon la traduction Boehme et De Waelhens s'inspirant de la théologie de François de Sales, voir : M. Heidegger, *L'Être et le temps*, trad. R. Boehme et A. De Waelhens, Paris, Gallimard, 1964.

². M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §38, op. cit., p. 175 et suiv. : « *Geworfen ist das Dasein ihm selbst und seinem Seinkönnen überantwortet.* »

³. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 30 : « L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur ; rien n'existe préalablement à ce projet ; rien n'est au ciel intelligible, et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être. »

⁴. G. Deleuze, *Le pli*, op. cit., p. 92.

⁵. G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1946, p. 17.

⁶. G. W. Leibniz, in *Grua II*, p. 553-554 ; F. de Buzon, « Double infinité chez Pascal et Monade. Essai de reconstitution des deux états du texte », art. cit., p. 549 : « Ce que Monsieur Pascal dit de la double infinité, qui nous environne en augmentant et en diminuant, lorsque dans ses *Pensées* [...] il parle de la connaissance de l'homme, n'est qu'une entrée dans mon système. »

comprendre la signification de son « perspectivisme », étant donné que, en mathématiques comme en philosophie, sa « dette [à l'égard de Pascal] est immense¹ ».

En quel sens peut-on dire que dans ce court commentaire, sans doute écrit après 1695, griffonné à la hâte², qui témoigne par ailleurs d'une des premières apparitions de la thèse monadologique, on peut constater un point de divergence entre les deux perspectivismes baroques de Pascal et Leibniz, deux méta-phorisations du paradigme perspectif dans le champ de la métaphysique, produisant de ce fait deux *récits* distincts de la figure de l'homme et de sa place dans l'univers ?

Afin de comprendre ce problème, il nous faut revenir à la relation problématique qui unit Leibniz à Desargues par-delà Pascal, pour ce qui concerne l'analyse des sections coniques et essayer de restituer les différentes conséquences spéculatives et métaphysiques qui ont pu en être tirées. Outre la question de la nouveauté épistémologique d'une inclusion mathématique de l'infini dans le fini dont nous avons déjà parlé, « la plus superbe et triomphante proposition du *Brouillon project*³ » de Desargues est à rechercher dans l'invention du concept d'*involution*⁴, c'est-à-dire une « homographie telle que si b est le transformé de a , réciproquement a est le transformé de b ⁵ » qui actera la naissance même de la géométrie projective grâce au théorème de Desargues⁶. Récapitulons brièvement la façon dont Desargues dans le *Brouillon project* en arrive à introduire cette notion⁷. Après avoir décrit sous le nom « d'ordonnance » les faisceaux de droites et de plans parallèles concourants vers un « but », il identifie les faisceaux parallèles à des faisceaux concourants à distance infinie, comme nous l'avons dit, sans doute sous l'inspiration des vues perspectives⁸.

¹. V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, *op. cit.*, p. 49

². Selon F. de Buzon, « Que lire dans les deux infinis » *art. cit.*, p. 535, n. 1: « Jean Baruzi indique que le fragment était écrit “assez tard” (*Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris 1907, p. 224, no 1). Grua précise “après 1695 ?” (Grua II, p. 223), Émilienne Naërt (« Double infinité chez Pascal et Monade », *Studia Leibnitiana*, 17-1, 1985, p. 44) reprend la même datation, en se fondant sur l'emploi de *monade*, dont le premier emploi semi-privé connu actuellement est contenu dans la lettre à Fardella du 3-13 septembre 1696 (cf. Leibniz, *Nouvelles lettres et opuscules inédits*, éd. P. Foucher de Careil, 1857, p. 326) et le premier emploi public est le *De ipsa natura sive de vi insita actionibus creaturarum, pro Dynamicis suis con rmandis illustrandis*, 10, in *Acta eruditorum*, sept 1698, GP IV, p. 510 [...] En revanche, la référence à l'harmonie préétablie, telle qu'elle est décrite dans le second état, fournit une suggestion beaucoup plus sûre, parce qu'elle renvoie à une publication datée. »

³. D. Favennec, E. Riboulet-Deyris, *Douce perspective*, *op. cit.*, p. 203

⁴. R. Taton, *L'œuvre mathématique de Desargues*, *op. cit.*, p. 143.

⁵. <https://www.cnrtl.fr/definition/involution> (site consulté le 4 novembre 2020).

⁶. R. Taton, *L'œuvre mathématique de Desargues*, *op. cit.*, p. 143-144, note 55: « Les coniques d'un faisceau ponctuel, défini par quatre points dont trois quelconques ne sont pas alignés, déterminent sur chaque droite de leur plan des couples de points en involution ; les trois coniques dégénérées du faisceau, qui sont les couples de côtés opposés du quadrangle complet, satisfont à cette propriété. »

⁷. D. Favennec, E. Riboulet-Deyris, *Douce perspective*, *op. cit.*, p. 203 et suiv.

⁸. D. Favennec, Emmanuel Riboulet-Deyris, *ibidem*, p. 202.

Par la suite, en proposant une reformulation du théorème de Ménélaüs, son principal outil de démonstration, il étudie trois couples de points sur une droite et les relations qui unissent les birapports (ou rapports anharmoniques)¹ de quatre de ces points². Si nous manquons de connaissances mathématiques pour détailler ces analogies, l'on peut toutefois reconnaître, que la contemplation de cette conservation de l'involution dans les projections centrales d'un groupe de points alignés peut apparaître comme le fondement géométrique de l'usage leibnizien de la perspective que nous étudierons par la suite. En effet, la méthode géométrique de cette « invariance de certaines propriétés dans un ensemble de transformations³ », qui résulte de l'introduction d'un point à l'infini, nous semble fonder la *similitudo* de la projection du cercle en ellipse (parabole, hyperbole etc.) que l'on retrouvera sous sa plume à partir de cette époque et qui est essentielle pour la définition technique du concept d'expression qu'il proposera dans le *Quid sit idea ?* (1677), peu de temps après avoir assimilé ces nouvelles connaissances⁴. Bien que cercle et ellipse soient finis, que paraboles et hyperboles soient infinis, ils appartiennent en vertu de cela à une même loi de métamorphose, c'est-à-dire à un même genre d'expression garanti par l'ordre de la perspective⁵.

Si « le birapport est un invariant fondamental de la géométrie projective⁶ » on peut donc supposer raisonnablement que c'est le constat de cette invariance de structures, de rapport de rapports, qui en dépit de la « déformation » impliquée par la projection perspective en fonction de « l'angle de vue » (le cercle qui « dégénère » en ellipse, parabole, hyperbole etc.), préserve une loi génératrice, la possibilité de conserver un « genre » (*genus*) commun, reliant entre elles les métamorphoses de figures dissemblables du fait de l'introduction du point à

¹. Sur la définition mathématique du birapport et de la relation d'involution : V. Debuiche, *La notion d'expression, op. cit.*, p. 73, note 2. L'expression de « rapport anharmonique » a été inventée par Chasles.

². D. Favennec, E. Riboulet-Deyris, *ibidem*, p. 204: « Il démontre alors la conservation du birapport en projection centrale (sans que cette transformation apparaisse), qui traduit l'invariance du concept d'involution. Dans les faits, cela revient à caractériser le birapport (ou l'involution) comme une notion *projective*, c'est-à-dire inchangée pour toutes les projections centrales d'une même figure. »

³. *Idem*.

⁴. G. W. Leibniz, « Qu'est-ce qu'une idée ? » (1678) in : *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités, op. cit.*, p. 445 : « Est dit exprimer une chose ce en quoi il y a des rapports qui répondent aux rapports de la chose à exprimer [...] »

⁵. G. W. Leibniz cité par J. Echeverría, « Leibniz, interprète de Desargues », in J. Dhombres et J. Sakarovitch (éd.) *Desargues en son temps*, Journées du colloque de 1991, Paris, A. Blanchard, 1994.p. 284 : « Par ce moyen, les sections coniques pourraient être traitées en partant d'une seule figure qui serait le genre [*genus*] de ces sections ; et la nature de l'équation de sa figure serait expliquée universellement, de même que son centre, ses axes, ses vertex, ses focus, ses abscisses, ses ordonnées, ses tangentes et ses perpendiculaires, sans faire aucune mention à ses espèces [*species*], l'Hyperbole, la Parabole, l'Ellipse, le Cercle, la Droite ; d'où l'on tirerait des innombrables théorèmes universels, ce qui donnerait la voie de trouver des solutions compréhensibles à tous les problèmes des équations des Coniques. »

⁶. D. Favennec, E. Riboulet-Deyris, *Douce perspective, op. cit.*, p. 204.

l'infini, qui constitue la suggestion majeure qui aurait inspiré à Leibniz non seulement de « plus hautes considérations » que celles auxquelles les limitait Pascal, mais aussi le transfert que l'on peut constater dans un domaine théologique et métaphysique qui sort du cadre mathématique strict pour rejoindre un idéal de *Mathesis* universelle, du fait de cette « présence de l'infini » dans la transformation des opérations projectives, « s'impose alors et de façon nécessaire *l'existence d'une loi, c'est-à-dire d'une sorte d'invariant opératoire*¹ ».

Si l'on suit bien les suggestions de Valérie Debuiche, ce serait en contemplant « l'invariance de l'incidence droite-point par projection, rendue possible par l'introduction des points à l'infini² », permettant de penser que les sections coniques peuvent se définir comme « les projections perspectives du cercle » possédant « les propriétés, transformées par projection centrale, de ce dernier³ », que Leibniz aurait compris qu'un *ordre commun* reliait les variations du cercle générateur, dont chaque figure serait une expression, où plus exactement liée à lui par un rapport expressif.

Le parricide képlérien

Leibniz aurait donc vu que chez Desargues, du fait de la relation d'involution par projection perspective « les points à l'infini possèdent, tout comme les points à distance finie, une certaine distance par rapport aux autres points des droites auxquelles ils sont incidents, distances dans ce cas considérées comme égales entre elles⁴ », point qui sera décisif pour la définition de son concept d'expression quelques années plus tard en tant qu'il recèle une puissance de « variation de l'unité, transformation de l'original⁵ » sans que ce rapport projectif de l'infini dans le fini implique un éclatement ou la dissémination du tout en une infinité de « points de vue » disparates et hétérogènes.

Le modèle de la perspective qu'il lit chez Desargues et Pascal illustre donc de façon géométrique et rationnelle, la possibilité d'ontologiser et d'universaliser les variations de ce «

¹. V. Debuiche, *La notion d'expression*, Thèse, Université Jules Verne, Picardie, 2009, p. 129.

². V. Debuiche, *idem* : « La transformation projective se confond avec sa loi, c'est-à-dire avec l'angle de vue ; la métamorphose d'une figure en une autre se résout en tel changement de variable. La transformation se retrouve toute et pleine dans sa loi unique, de sorte que l'unicité de la loi confère en retour à la transformation une unité. En effet, dès lors que la loi est connue, la transformation peut être exécutée aussi souvent que désiré sans jamais être une autre transformation, c'est-à-dire en restant toujours *une seule et même* transformation. C'est donc, et peut-être apparemment de façon paradoxale, dans une récurrence de l'identique que se joue la transformation, la métamorphose – ce qui évoque une nouvelle fois la relation inextricable qui se joue chez Leibniz entre l'un et le multiple, entre l'identique et le divers. »

³. V. Debuiche, *ibid.*, p. 73.

⁴. V. Debuiche, *idem*.

⁵. V. Debuiche, *ibidem*, p. 34.

point de vue à l'infini », en tant que tel inaccessible, mais comme inclus, du fait de l'invariance du birapport, dans chaque point de vue fini¹. On peut supposer que ce qui a impressionné le jeune Leibniz dans les opérations projectives est la conservation de ce « genre » (*genus*) d'être des figures, de leur « dégénération » hors de la pureté éléatique du cercle originaire : observant le rapport de correspondance réglée du cercle générateur avec l'ellipse et les sections coniques, il perçoit que si la perspective « déprave » en apparence la perfection circulaire de l'origine, - dans un geste « parricide » qui possédait déjà un sens cosmologique et théologique avec la première loi de Kepler sur les orbites elliptiques - cette « dépravation » de la pureté du cercle projeté dans les coniques ne met nullement en danger l'unité des figures transformées. Elle indique seulement le passage à un nouveau paradigme, qui abandonne la perfection sphérique du *centre* des Anciens, au profit de l'ellipse et du *point de vue* des Modernes, comme l'a noté Michel Serres : « [avec Kepler] la géométrie du cône remplace en préexcellence la géométrie de la sphère [...] Ici l'événement décisif réside, nous semble-t-il, dans le transfert du point privilégié du centre de la configuration au point de vue sous lequel on voit² ».

En somme, on pourrait dire que le jeune Leibniz découvre qu'un rapport rationnel de correspondance s'offre à la pensée en un sens nouveau, c'est-à-dire en tant qu'analogie (*similitudo*) de relations bijectives du cercle projeté, par-delà la dissemblance et les métamorphoses des sections coniques, selon un principe tout à fait semblable aux anamorphoses baroques qui fascinent tant son époque, puisque l'invariance du birapport démontre qu'un même genre est conservé sous les métamorphoses des figures, en raison de l'application des règles optiques de transformation du cercle générateur en ellipse, parabole, hyperbole etc. Partant, dans les sections coniques : « le rapport de correspondance est réalisé entre des relations du cercle et des relations des sections coniques qui en sont les images par le biais de la transformation déterminée de façon optique³ ».

¹. D. Favennec, E. Riboulet-Deyris, *Douce perspective, op. cit.*, p. 204: « Tout se passe comme si le géomètre observait depuis un point de vue situé au sommet du cône la façon dont les sections planes se transforment, et ce qui ne varie pas dans ces métamorphoses. Les coniques sont pour la première fois regardées depuis un même point de vue, sans qu'il soit besoin de les étudier séparément. Les déformations progressives que subit un cercle vu en perspective évoquent inmanquablement le processus de l'anamorphose. L'invariant correspond du reste à une sorte de signature authentique, une trace inaltérable de l'objet originel qui demeure inchangée dans ses transformations. »

². M. Serres, *Le système de Leibniz, op. cit.*, p. 654-655. Voir aussi : G. Simon, *Kepler astronome, astrologue*, Paris, Gallimard, 1979, chap. III. I. La symbolique de la sphère et du cercle, p. 133 et suiv. ; chap. VII, V. Les orbites elliptiques, p. 383 et suiv.

³. V. Debuiche, *La notion d'expression, op. cit.*, p. 33.

Dès lors grâce à l'introduction projective du birapport dans l'analyse des transformations coniques Leibniz perçoit un fondement rationnel à l'idée qu'un « ordre géométrique⁴ » commun puisse être préservé hors du cercle générateur en dépit de la dissemblance apparente de ses variations, relativement à l'« angle de vue⁵ » dont parlait Pascal, le sommet du cône, sous lequel il était projeté.

En quel sens peut-on alors dire à partir de ces analyses géométriques que le perspectivisme leibnizien est bien une réaction au « perspectivisme » anti-philosophique de Pascal ? Conservons en effet l'idée que dans cet héritage arguésien de Leibniz, contrairement à Pascal chez qui la translation métaphysique du profectif a pour but de ruiner rationnellement les prétentions de la raison et appeler le lecteur à s'élever vers les « ordres » (ou « vues perspectives ») supérieurs du cœur et de la grâce, le paradigme leibnizien exprime quant à lui un mouvement de translation méta-phorique passant du géométrique au méta-physique (et retour) qui n'est pas conçu par l'auteur de la *Monadologie* comme une pure « *metábasis eis állo génos*³ » au sens d'Aristote, c'est-à-dire une démonstration « passant dans un autre genre », ou dans un « ordre différent de genre » pour parler comme Pascal⁴.

Il s'agit maintenant que nous avons esquissé les grandes lignes de ce modèle spéculatif, de comprendre le sens de ce que la *metábasis* de la perspective dans le champ métaphysique a rendu pensable pour Leibniz. Toutefois, nous cherchons moins moins à exposer exhaustivement ce que sa doctrine dans ses évolutions complexes et ses ramifications encyclopédiques a *effectivement pensé* grâce à la perspective, exposé dont on pourrait développer l'analyse régionale *ad infinitum* étant donné sa tendance totalisante dans l'archive, que ce que son usage de la perspective *nous donne à penser* et que nous nous efforçons de situer dans le « temps long » de la métaphysique occidentale pour en apprécier la valeur et la signification relativement à notre propre situation de crise cosmologique.

Dès lors, de quelle façon ce paradigme baroque du « point de vue » a-t-il rendu pensable chez Leibniz la reconstruction d'un ensemble de problèmes et de questions métaphysiques,

⁴. V. Debuiche, *ibidem*, p. 33-34.

⁵. V. Debuiche, *Leibniz. Un philosophe savant, op. cit.* p. 52-53 : « Les sections coniques (le point, la droite, le cercle, l'ellipse, la parabole et l'hyperbole) ne sont que des espèces différentes d'un seul et même genre, et il est possible de les identifier à la loi de projection centrale qui les produit. Chaque conique est engendrée par la loi de transformation projective qui est spécifiquement déterminée par l'angle formée par l'axe central du cône et le plan de projection : elle est donc entièrement caractérisée par l'angle sous lequel le cercle est projeté, angle nommé « angle de vue. » ». Nous reviendrons sur la fécondité spéculative de cette idée d'une communauté de genre inspirée par la perspective, lorsqu'il s'agira de comprendre l'opposition complexe de Leibniz avec la philosophie de Spinoza.

³. Aristote, *Seconds analytiques*, chap. VII, 75a, [38], GF-Flammarion, Paris, 2005. p. 103.

⁴. B. Pascal, *Pensées*, Br. 793, Laf. 308, Le G. 290, *op. cit.*, p. 291 : « Ce sont trois ordres différents de genre. »

opérant au sein d'une crise cosmologique et d'un vaste chantier de synthèse, définissant l'effort toujours recommencé de sa philosophie, qui justifierait la catégorie rétrospective de « perspectivisme » afin de déterminer un éventuel aspect architectonique du perspectif dans sa pensée ?

3. 2. Les variations du point de vue : anamorphose et inclusion

Le « point de vue » baroque : Nietzsche, Whitehead, Leibniz

Que faut-il entendre par « point de vue » et en quel sens le concept de *perspectivisme* pourrait être justifié afin de décrire la pensée de Leibniz ? Car c'est bien le problème de la *consistance* du monde, la question de savoir « ce qui fait un monde¹ » pour Leibniz, qui rend l'usage du concept de « perspectivisme » certes suspect d'anachronisme mais intéressant du point de vue heuristique si on le ramène à ses origines nietzschéennes. Dans un texte de *Logique du sens* (1968), Deleuze élabore en effet une opposition, devenue classique², entre le « point de vue » de Leibniz et cet « art plus profond » qu'il dépeint comme le « perspectivisme de Nietzsche³ » à partir du problème de la convergence et de la divergence.

Quelques années plus tard, dans *Le pli* (1988), cette opposition entre Leibniz et Nietzsche tendra à se nuancer⁴ au moyen d'un détour par le « perspectivisme » de Whitehead⁵ dont les

¹. P. Rateau, « Ce qui fait un monde : compossibilité, perfection et harmonie », in *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, Garnier, Paris, 2015.

². H. Damisch, *L'origine de la perspective*, op. cit., p. 68-69.

³. G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969, p. 203: « Point de vue ne signifie pas un jugement théorique. Le « procédé » est la vie même. Leibniz déjà nous avait appris qu'il n'y avait pas de points de vue sur les choses, mais que les choses, les êtres, étaient des points de vue. Seulement, il soumettait les points de vue à des règles exclusives telles que chacun ne s'ouvrait sur les autres que pour autant qu'ils convergeaient : les points de vue sur la même ville. Avec Nietzsche au contraire, le point de vue est ouvert sur une divergence qu'il affirme : c'est une autre ville qui correspond à chaque point de vue, chaque point de vue est une autre ville, les villes n'étant unies que par leur distance et ne résonnant que par la divergence de leurs séries, de leurs maisons et de leurs rues. Et toujours une autre ville dans la ville. Chaque terme devient un moyen d'aller jusqu'au bout de l'autre, en suivant toute la distance. La perspective – et le perspectivisme – de Nietzsche est un art plus profond que le point de vue de Leibniz ; car la divergence cesse d'être un principe d'exclusion, la disjonction cesse d'être un moyen de séparation, l'impossible est maintenant un moyen de communication. »

⁴. G. Deleuze, *Le pli*, op. cit., p. 46, qui renvoie à deux fragments posthumes, qu'il cite chez Ernst Bertram (E. Bertram, *Nietzsche, Essai de mythologie*, Rieder, Paris, 1991, p. 233) où Nietzsche fait un éloge de Leibniz. Il s'agit d'abord d'un fragment d'été-printemps 1884, in FP X, 26 (248). et d'un autre de juin-juillet, 1885, in : FP XI, 36 (32). Les citations des fragments posthumes proviennent de l'édition des *Œuvres philosophiques complètes*, chez Gallimard en XIII vol. (abr. FP). Celles du texte original proviennent de l'eKGWB (*Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen*, based on the critical text by Giorgio Colli andazzino Montinari, Berlin / New York : De Gruyter, 1967 – édité par Paolo d'Iorio, 2009, URL : <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>).

⁵. D. Debaise, « La fonction du concept de perspective dans *Procès et réalité* », in : Benoît Timmermans, (dir.), *Perspective Leibniz, Whitehead, Deleuze*, op. cit., p. 55-70. ; D. Debaise, *Un empirisme spéculatif*, Paris, Vrin, 2006, sur le problème de l'individuation et la perspective comme « être-situé de l'univers » p. 93 et suiv. Voir aussi : D. Debaise, *L'appât des possibles. Reprises de Whitehead*, Dijon, Presses du réel, 2015 ; D. Debaise, « L'univers perspectiviste : nature et subjectivité dans la métaphysique contemporaine », in : E. Alloa, É. During

vues lui permettent d'approfondir le sens « métamorphique¹ » et « anamorphique » de la « perspective baroque », qu'il ne définit plus directement à partir de la notion de « compossibilité » ou de « convergence », mais en procédant à une *inversion* du rapport de nécessité entre le sujet et le « point de vue » qu'il faudrait relire en détail depuis la composition de la structure *sujet-superject* chez Whitehead².

Ici, contre toute forme de relativisme subjectiviste la signification leibnizienne de la « variation des points de vue » n'a plus rien en commun avec l'idée « bête à pleurer »³, de la « relativité du vrai⁴ » selon le sens vulgaire du « point de vue subjectif, au sens où le sujet est désormais « ce qui vient au point de vue, ou plutôt ce qui demeure au point de vue »⁵, comme « vérité d'une variation⁶ ». Ce « point de vue » leibnizien n'est donc pas notre « point de vue » ordinaire et n'est déjà plus le « point de vue » ambigu de Pascal, c'est-à-dire la représentation ou le jugement incertain et fragmentaire d'un sujet sur un objet. Ce n'est pas exactement une « *perspective sur...* » (un objet = X), puisque pour Leibniz de façon bien plus radicale et originale : la représentativité des monades créées fait qu'elles *sont* des points de vue, mais des « *perspectives de...*⁷ » (l'univers). Il s'agit en effet de quelque chose de plus que des sujets qui *ont* un « point de vue » sur le monde. Dès lors, le « point de vue » selon Deleuze est un « foyer linéaire », un « site », une « position », un « rapport nécessaire », c'est-à-dire la condition d'une inflexion de l'apparaître du monde entier comme tel dont la finité ne

(dir.), *Choses en soi. Métaphysiques du réalisme*, op. cit., p. 491 et suiv.

¹. G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, §6, in *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie et autres textes (1703-1716)*, présentation et notes de Christiane Frémont, Paris, GF-Flammarion, 1999, p. 228 : « Il n'y a donc point métempsychose mais il y a métamorphose. » Sauf mention exceptionnelle, les extraits de la *Monadologie* (abr. *Monadologie* ou *Monad.*) seront tous tirés de cette édition.

². D. Debaise, *Un empirisme spéculatif*, op. cit., « La structure sujet-superject », p. 83 et suiv.

³. G. Deleuze, « Sur Leibniz : année universitaire 1979-1980. 1 » op. cit. : « Quoi de plus “bête à pleurer” que l'idée selon laquelle “tout dépend du point de vue” ? »

⁴. G. Deleuze, *Le pli*, op. cit., p. 30 : « Le perspectivisme comme vérité de la relativité (et non relativité du vrai). »

⁵. G. Deleuze, *ibidem*, p. 27 : « Partant d'une branche de l'inflexion, nous déterminons un point qui n'est plus celui où se rencontrent les perpendiculaires aux tangentes dans un état de la variation. Ce n'est pas exactement un point, mais un lieu, une position, un site, un “foyer linéaire”, une ligne issue de lignes. On l'appelle point de vue pour autant qu'il représente la variation ou l'inflexion. Tel est le fondement du perspectivisme. Celui-ci ne signifie pas une dépendance à l'égard d'un sujet défini au préalable : au contraire, sera sujet ce qui vient au point de vue, ou plutôt ce qui demeure au point de vue. »

⁶. G. Deleuze, *idem*.

⁷. Cette distinction fonde ce que Didier Debaise décrit comme un « maniérisme universel » chez Whitehead, voir : D. Debaise, *L'appât des possibles*, op. cit., p. 84. Voir aussi : D. Debaise, « L'univers perspectiviste » *art. cit.*, p. 491 et suiv. ; C. Chamois, « Perspectivismes : sur deux usages de la notion de “perspective” dans la métaphysique contemporaine » in E. Alloa, É. Durning (dir.), *Choses en soi. Métaphysiques du réalisme*, op. cit., p. 479 et suiv. Le concept baroque de « maniérisme » appliqué à Whitehead prolonge l'interprétation deleuzienne de Leibniz : G. Deleuze, *Le pli*, op. cit., « le maniérisme de Leibniz », p. 72 et suiv. qui s'appuie sur G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, IV, 17 §16, op. cit., p. 388.

se limite pas à la représentation d'un sujet sur un objet mais à sa valeur de représentativité finie de « la connexion de tous les profils entre eux¹ ».

Ainsi, la monade créée comme « sujet » représentatif et fini, existe *pour* le point de vue, pour venir s'incarner dans une finité, une partialité qui contient pourtant confusément la totalité de la création ; un monde infini fait de plis et de replis, d'enveloppements (*complicationes*) et de développements (*explicationes*) labyrinthiques et bigarrés, sur un grand fond obscur « le fond de l'âme, le sombre fond, le “*fuscum subnigrum*” [qui] hante Leibniz » et d'où elles « “tirent tout de leur propre fond”² », monde qui est inclus confusément dans les plis de l'âme, toujours selon un point de vue, dans une perspective finie, lacunaire et partielle, dont la limite exprime confusément l'infini d'où elle procède.

L'être-pour-le-monde

Ainsi, plutôt qu'une faible *relativité du vrai*, le perspectivisme leibnizien affirme une forte *vérité de la relativité* : la « vérité d'une variation » de l'univers, « l'ouverture infinie du fini », par où un éventuel « sujet » peut venir à l'existence, non pas « dans » mais *pour* un même monde infini qu'il représentera « finiment ». La « condition de clôture³ » des monades, « qui n'ont point de fenêtres⁴ », dévoile sa fonction de liaison inclusive. Le sens leibnizien du dispositif permet donc de penser l'inclusion de l'infini dans le fini selon un certain point de vue ; loin d'isoler la monade, le perspectivisme de son être-clos en fait un « *être-pour-le-monde* » que Deleuze oppose à l'*in-der-Welt-sein* de Heidegger⁵. Le perspectivisme baroque est en ce sens une philosophie de la relativité : elle a pour tâche de penser la variation infinie du monde selon les points de vues.

¹. G. Deleuze, *ibidem*, p. 34 : « Il ne suffit même pas de dire que le point de vue saisit une perspective, un profil, qui présenterait chaque fois toute la ville à sa manière. Car il fait apparaître aussi la connexion de tous les profils entre eux, la série de toutes les courbures ou inflexions [...] la série infinie des courbures ou inflexions, c'est le monde entier, et le monde entier est inclus dans l'âme sous un point de vue. » Notons que cette définition du perspectivisme leibnizien suit de près une analogie avec la géométrie projective inspirée de la lecture de Michel Serres (*ibid.*, p. 29-30).

². G. Deleuze, *ibid.*, p. 76. Voir : G. W. Leibniz, « *Addition à l'explication du système nouveau* », (1698) GP IV, p. 586 : « Tout naît de leur propre fond par une parfaite spontanéité. »

³. G. Deleuze, *Le pli*, *op. cit.* p. 36-37 : « La condition de clôture vaut pour l'ouverture infinie du fini : elle “représente finiment l'infinité.” Elle donne au monde la possibilité de recommencer dans chaque monade. Il faut mettre le monde dans le sujet pour que le sujet soit pour le monde. »

⁴. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §7, *op. cit.*, p. 244 : « Les monades n'ont point de fenêtres. »

⁵. M. Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1985, p. 361 : « À titre de monade, le *Dasein* n'a pas besoin de fenêtre pour voir ce qui est au-dehors, non pas comme le croit Leibniz parce que tout ce qui est est déjà accessible à l'intérieur de la boîte... Mais parce que la monade, le *Dasein*, est déjà dehors conformément à son être propre... » Deleuze cite (*idem*) également Merleau-Ponty, qui aurait selon lui une meilleure compréhension de Leibniz : M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 276 : « Notre âme n'a pas de fenêtres, cela veut dire *in der Welt sein*... ».

Mais cette variabilité infinie de l'apparaître n'est pas la relativité qu'on croit, c'est-à-dire fondée sur la condition arbitraire et individuelle d'un sujet démiurgique. La vérité du relatif affirmée par le perspectivisme implique le sens de la relativité n'est pas d'être « une variation de la vérité d'après le sujet, mais la condition sous laquelle apparaît au sujet la vérité d'une variation. C'est l'idée de perspective baroque¹ ». L'interprétation deleuzienne du « point de vue » de Leibniz dans *Le Pli* s'effectue donc à partir de la lecture de Michel Serres qui accorde une grande importance aux sections coniques chez Desargues et Pascal² mais aussi au schème baroque des métamorphoses et des anamorphoses en s'appuyant sur deux textes de Leibniz.

Tout d'abord le §147 de la *Théodicée*³ où Leibniz associe la *similitudo* offerte par les « perspectives dépravées⁴ » des anamorphoses avec le thème « analogiste » du rapport macrocosme-microcosme, pour plaider la cause de Dieu et assimiler donc le mal apparent à une « erreur de perspective⁵ ». L'autre texte est un paragraphe des *Nouveaux Essais* où Leibniz discute un argument de Locke sur la clarté et la confusion des idées, en reprenant à son compte l'exemple des anamorphoses (tableau ou miroir déformant) cette fois utilisé par le philosophe anglais lui-même⁶, Leibniz défendant pour sa part que la confusion sensible qu'il compare à l'image d'un triangle à 1000 côtés, peut se résorber par la compréhension intelligible de ses propriétés (le nombre de ses côtés est le cube de 10) exactement comme la

¹. G. Deleuze, *Le pli, op. cit.* p. 27 : « Entre la variation et le point de vue il y a un rapport nécessaire : non pas simplement en raison de la variété des points de vue (bien qu'il y ait une telle variété, nous le verrons) mais en premier lieu parce que tout point de vue est un point de vue sur une variation. Ce n'est pas le point de vue qui varie avec le sujet, du moins en premier lieu ; il est au contraire la condition sous laquelle un éventuel sujet saisit une variation (métamorphose), ou quelque chose = x (anamorphose). Le perspectivisme le perspectivisme chez Leibniz, et aussi chez William et Henry James, chez Whitehead, est bien un relativisme mais ce n'est pas le relativisme qu'on croit. Ce n'est pas une variation de la vérité d'après le sujet, mais la condition sous laquelle apparaît au sujet la vérité d'une variation. C'est l'idée de perspective baroque. »

². M. Serres, *Le système de Leibniz, op. cit.* Ière partie, chap. Ier, II. De la géométrie à la perspective p. 145-163 ; IIIe partie, chap. Ier, I, A) Les sections coniques p. 665-667 ; 690-698.

³. G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (abr. *Théodicée*), Paris, GF-Flammarion, 1969 p. 199-200 : « C'est comme dans ces inventions de perspective où certains beaux dessins ne paraissent que confusion, jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur vrai point de vue, ou qu'on les regarde par le moyen d'un certain verre ou miroir [...] Ainsi les difformités apparentes de nos petits mondes se réunissent en beauté dans le grand, et n'ont rien qui s'oppose à l'unité d'un principe universel infiniment parfait ; au contraire ils augmentent l'admiration de sa sagesse, qui fait servir le mal au plus grand bien. »

⁴. J. Baltrušaitis, *Anamorphoses ou Thaumaturgus opticus. Les perspectives dépravées-II*, Flammarion, Paris, 2008.

⁵. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote. Con un apéndice inédito* (1914), Alianza editorial, Madrid, 2008, p. 24 : « Dieu est la hiérarchie et la perspective. Le péché de Satan fut une erreur de perspective » Not. Trad.

⁶. J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, trad. Coste, Paris, Librairie générale française, 2009, Livre II, chap. 29, §8, p. 561. Pour une commentaire du statut de l'anamorphose dans cet extrait : P. Hamou, *Dans la chambre obscure de l'esprit. John Locke et l'invention du mind*, Paris, Ithaque, 2018, V, 3, « Les peintures mentales au miroir de l'esprit », p. 165-169.

confusion due à l'anamorphose d'un tableau ou d'un miroir peut être clarifiée. si elle est vue depuis un « certain point » permettant de comprendre « le but de celui qui a fait la chose¹ ».

Remarquons que dans ce dernier texte, Leibniz cite comme correspondant esthétique la *Perspective curieuse* du Père Nicéron². Or, on peut constater que Leibniz dans les deux textes cités ci-dessus, fait jouer l'ordre perspectif, ici sur une question gnoséologique (clarté et confusion des idées), là sur un problème éthique et théologique (rendre raison de la création et du mal), selon une méthode de transformation qui échappe à des ruptures franches entre sensible et intelligible, relatif et absolu, universel et particulier, défendant donc une certaine loi de continuité. En ce sens : « le perspectivisme est bien un pluralisme mais implique à ce titre la distance et non la discontinuité [...] Leibniz peut définir l'étendue (*extensio*) comme la “répétition continue” du situs ou de la position c'est-à-dire du point de vue³ », continuité qui s'exprime par la conservation d'un « invariant par transformation⁴ » un « rapport de rapport » qui perdure sous le changement relativement au point de vue auquel on rapporte le cercle, l'ellipse etc., interprétation métaphysique apparente des théorèmes projectifs⁵. Mais peut-on assurer à l'usage leibnizien du paradigme perspectif une origine purement mathématique ?

Celle-ci découlerait en effet de ses travaux de topologie (*Analysis Situs*) sa recherche d'une « caractéristique géométrique » (*Characteristica Geometrica*)⁶, dans son projet inachevé de *Scientia perspectiva* en 1695⁷ ou dans des manuscrits encore inédits⁸, si comme l'écrit Couturat : « il est évident que pour constituer une Caractéristique proprement géométrique, il faut inventer une Analyse de la situation (*Analysis Situs*) qui exprime directement les relations

¹. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, XXIX, §8, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 199-200, (abr. *Nouveaux essais*).

². J. Baltrušaitis, *Anamorphoses*, *op. cit.*, « Les perspectiveurs français : Salomon de Caus, Nicéron, Maignan », p. 55 et suiv.

³. G. Deleuze, *Le pli*, *op. cit.*, p. 28. Voir : Leibniz, *Entretien de Philarète et d'Ariste*, GP VI, 585.

⁴. M. Anglade, J.-Y. Briend, « La notion d'involution dans le *Brouillon Project* de Girard Desargues. 2017, p. 46. » <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01539106v2/document> (site consulté le 24 octobre 2020)

⁵. G. Deleuze, *Le pli*, *op. cit.*, p. 28-29 : « Le point de vue sur une variation vient remplacer le centre d'une figure ou d'une configuration. L'exemple le plus célèbre est celui des coniques, où la pointe du cône est le point de vue auquel on rapporte le cercle, l'ellipse, la parabole, l'hyperbole et même la droite et le point, comme autant de variantes d'après l'inclinaison du plan de coupe (“scénographies”). »

⁶. Sur la quadrature arithmétique du cercle par le triangle dit caractéristique réalisée en 1673, voir : G. W. Leibniz *Quadrature arithmétique du cercle, de l'ellipse et de l'hyperbole et la trigonométrie sans tables trigonométriques qui en est le corollaire*, Vrin, Paris, 2004. Pour les relations de Leibniz avec la géométrie de son temps, voir aussi : G. W. Leibniz, *La caractéristique géométrique*, texte établi, introduit et annoté par J. Echeverría, traduit, annoté, postfacé par M. Parmentier, Vrin, Paris, 1995.

⁷. J. Echeverría, « Recherche inconnue de Leibniz sur la géométrie projective », in : *Leibniz et la Renaissance* (= *Studia Leibnitiana Supplementa* XXIII) publ. par A. Heinekamp, Wiesbaden, 1983, p. 191-201, il s'agit des manuscrits suivants : *Scientia perspectiva*, (1695?), in : *Leibniz Handschriften* (LH), XXXV, XI, Nr. 1, Bl. 1.

⁸. V. Debuiche « Leibniz's Manuscripts on Perspective », *5th international conference of the European Society for the History of Science*, Nov 2012, Athens, Greece.

de position, et par suite les configurations et les constructions »¹. Or, si l'on ne peut nier la pertinence d'interroger l'idée d'un fondement mathématique de la *similitudo* perspective dans l'archive leibnizienne, est-ce à dire que le sens du « perspectif » chez lui ne découle que son savoir de géomètre² ?

Certes, les propos de Leibniz semblent suggérer à maintes reprises la possibilité d'une telle « fondation » rigoureuse si l'on en croit l'usage explicite de la référence géométrique qu'il met en scène dans ses descriptions les plus métaphysiques et théologiques, comme par exemple au §357 de la *Théodicée* quand il prend explicitement l'exemple de la représentation dissemblable produite par les variations des sections coniques, produisant l'effet d'un désordre apparent, réglé par un ordre caché qui en règle la variation³. Cependant, les choses ne sont sans doute pas aussi simples.

En quel sens dès lors ce que l'on est bien obligé d'appeler le transfert métaphysique du concept de « point de vue », bien que fondée rationnellement dans les sections coniques, permet à Leibniz de dépasser cette « vision tragique » qu'on lit chez Pascal ?

Quel est donc la formule de cette « autre métaphysique » que propose le perspectivisme leibnizien, dans le cadre de cette crise baroque du rapport au monde ? Qu'est-ce que Leibniz comprend et reprend de cette « disproportion » de l'homme dans l'infini ? Quel rapport entretient la genèse du perspectivisme leibnizien avec la double infinité pascalienne ?

¹. L. Couturat, *La logique de Leibniz : d'après des documents inédits*, Paris, Félix Alcan, 1901, chap. IX, 8. *L'analysis situs*, p. 405. Sur l'*analysis situs*, voir l'étude plus récente de Vincenzo De Risi, *Geometry and Monadology: Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*, Birkhäuser, Basel, Boston, and Berlin, 2007.

². C'est pour cette raison sans doute que Laura E. Herrera Castillo sans nier l'importance de la géométrie propose quant à elle une origine plus « esthétique », chez Leon Battista Alberti notamment, de ce qu'elle appelle le « concept métaphysique de perspective » dans la monadologie leibnizienne et dans sa définition de la substance, dont on remarque avec elle l'ascendance cusaine : Laura E. Herrera Castillo : « Die perspektive als künstlerische Technik und metaphysisches Konzept in der Philosophie von G. W. Leibniz », *Studia Leibnitiana*, 2016, Band 48, H. (2016), p.235-237.

³. G. W. Leibniz, *Théodicée*, §357, *op. cit.*, p. 327 : « Il est vrai que la même chose peut être représentée différemment; mais il doit toujours y avoir un rapport exact entre la représentation et la chose, et par conséquent entre les différentes représentations d'une même chose. Les projections de perspective, qui reviennent dans le cercle aux sections coniques, font voir qu'un même cercle peut être représenté par une ellipse, par une parabole, et par une hyperbole, et même par un autre cercle et par une ligne droite, et par un point. Rien ne paraît si différent, ni si dissemblable, que ces figures; et cependant il y a un rapport exact de chaque point à chaque point. Aussi faut il avouer que chaque âme se représente l'univers suivant son point de vue, et par un rapport qui lui est propre; mais une parfaite harmonie y subsiste toujours. »

3. 3. L'ordre restauré : le perspectivisme comme anti-anthropologie

Le nihilisme pascalien : anti-humanisme et anti-philosophie

Admettons tout d'abord qu'une fois le sens projectif possible du « point de vue » leibnizien éclairici, ce qu'on a appelé le « perspectivisme pascalien » nous paraît en retour être un « perspectivisme » en un sens affaibli concernant la question de la relativité du jugement, de l'inadéquation naturelle entre fini et infini que vient sauver du désespoir le passage à un ordre, une vue « perspective » supérieure, située au-delà des limites de la raison. De plus, en dépit de ses outrances sceptiques et de ses figurations tragiques, le « perspectivisme pascalien » maintient un schème dualiste qui, bien qu'il soit opposé en apparence au volontarisme conquérant de la *Mathesis* cartésienne autant qu'à ses fondements métaphysiques, ne prend sens qu'en relation avec ceux-ci, comme pour les miner de l'intérieur. S'il n'est pas illégitime de parler de « perspectivisme » pour certains aspects de la pensée de Pascal, celle-ci entretient cependant avec le paradigme arguésien une relation méta-phorique plus lâche et moins spéculative que celle de Leibniz, du fait de son peu d'intérêt pour la notion d'involution qui au contraire semble avoir considérablement marqué Leibniz¹.

Ainsi, dans ses travaux géométriques mêmes, Pascal semblait déjà reculer sur les conséquences « perspectivistes » du paradigme projectif tel qu'il le recevait de Desargues, comme s'il en refusait inconsciemment les implications philosophiques pensables, celles qui justement seront mises en œuvres par Leibniz². Par exemple, dans la *Generatio conisectionum* de 1654, telle que nous la présente le manuscrit recopié par Leibniz, si « Pascal met l'accent sur la bijectivité de la loi de projection qui transforme un ensemble de points en un autre ensemble de points », il minimise « la conservation de certaines propriétés [qui n'en est] alors

¹. V. Debuiche, « L'invention d'une géométrie pure au XVIIe », *art. cit.*, p. 47 : « Pascal, pour sa part [à la différence de Desargues], met l'accent sur la préservation des incidences et intersections, mais semble négliger ce qui fait l'objet central des travaux de perspective de ses contemporains, à savoir la préservation des relations de proportions liées à l'involution. Si l'on retrouve ces considérations, ce n'est que par suite, dans la quatrième partie du traité sur les coniques. *L'Essay pour les coniques* est particulièrement révélateur de cette prévalence, puisque ses trois premières définitions et ses deux lemmes ne se réfèrent à aucune considération sur la relation d'involution, mais aux seules relations d'incidence. »

². V. Debuiche, *idem* : « Pascal présente la métaphore de l'œil, serait le sommet du cône visuel, où le tableau (*tabella*) serait le plan d'intersection l'image (*apparentia*) serait la section conique. Mais là encore, il s'agit moins d'une présentation perspective que d'une certaine manière de projeter (*projicere*) tout point du cercle (à la base du cône) en un point d'une conique, qui implique une bijection accomplie entre l'ensemble des points à l'origine et l'ensemble des points projetés. Cette bijectivité est rendue possible par l'identification des points à l'infini comme points de concours des droites parallèles qui, sinon, seraient manquants (*puncta deficientia*). En effet, dans le cas de la parabole, le plan de projection étant parallèle à une droite génératrice du cône, il ne la rencontre pas, du moins à distance finie. En revanche, il peut dit qu'il la rencontre à une distance infinie [...] Par conséquent, l'image du cercle est certes projective, mais elle n'est pas entièrement perspective. Pascal évince le cercle, l'angle rectiligne, la droite et le point du champ de sa géométrie, alors même qu'ils sont des cas perspectifs au même titre que l'ellipse, la parabole et l'hyperbole. La conclusion peut en être tirée que le propos de Pascal n'est pas tant sur l'identité perspective des coniques que sur l'étude des coniques propres. »

qu'une conséquence, quoique des plus considérables » au profit d'une conception de la perspective comme « vision point par point de la figure sous un certain point de vue¹ ».

Desargues, en revanche, insistant davantage sur le rapport « de propriété à propriété » dans sa formulation de la relation de transformation bijective, apparaît paradoxalement comme « plus leibnizien » puis que « Desargues, [...] insiste moins sur le rapport de point à point que sur celui de propriété à propriété contenu dans la forme même du cône qui relie les coniques entre elles au moyen du faisceau conique : la congruence des figures y est plus nette et en quelque sorte, plus leibnizienne² ». Mais on peut tout aussi bien en déduire que c'est Leibniz qui est plus « arguésien » que Pascal étant donné que ce dernier, tant dans sa réception géométrique de Desargues (qu'il maintient dans le cadre d'une géométrie ponctuelle) que dans son transfert philosophique des théorèmes projectifs (qu'il rabat sur les thèmes pyrrhoniens d'une relativité du jugement et sur l'angoisse la « disproportion » misérable du « point » fini que nous sommes face à l'infini) semble s'éloigner des implications métaphysiques pensables à partir d'une « géométrie perspective » :

Finalement, comment définir la géométrie des coniques de Pascal si, en dépit des éléments perspectifs de l'identification des lignes concourantes et parallèles, de la possibilité de ramener des problèmes solides dans le plan et de la comparaison des coniques avec les images projetées du cercle à partir de l'œil, elle ne peut être conçue pleinement comme une géométrie perspective?³

Il nous faut donc sortir du cadre restreint des considérations géométriques afin de saisir la différence de signification du perspectif chez Pascal et Leibniz, qui proviendrait moins, semble-t-il, d'une différence de réception de l'héritage arguésien lui-même que des rapports métaphysiques entre fini et infini que ces derniers y élaborent et transfèrent dans leur composition philosophique et religieuse du monde.

Leibniz et la mise en scène anthropologique des Pensées

Vincent Carraud, dans *Pascal et la philosophie*, remarquait que l'usage pascalien de l'infini était « subversif » et non rigoureux. Toutefois, ce manque de rigueur ne peut être expliqué par un défaut de connaissance, mais bien plutôt par son enjeu apologétique⁴. La question de l'infini chez Pascal et Leibniz dépasse notre cadre de recherche, il suffit de

¹. V. Debuiche, *Leibniz. Un philosophe savant, op. cit.*, p. 53.

². V. Debuiche, *ibidem*, p. 53-54.

³. V. Debuiche, « L'invention d'une géométrie pure au XVIIe », *art. cit.*, p. 47.

⁴. V. Carraud *Pascal et la philosophie*, VI « L'infini », *op. cit.* p. 392 et suiv.

rappeler que la découverte du calcul infinitésimal est directement redevable de sa connaissance des travaux scientifiques sur le « triangle harmonique¹ ».

Or, c'est sur le fondement de cette découverte majeure que l'usage leibnizien de l'infini s'avérerait quant à lui plus rigoureux, moins « subversif » et tisserait par conséquent un rapport complexe de correspondances entre science et métaphysique que la conception pascalienne des ordres eût sans doute jugé « inutile et incertain ». En effet, si le perspectivisme de Leibniz conserve *avec* Pascal, une vocation spirituelle et apologétique commune, c'est avant en raison de son refus de toute « anthropologie » au sens théologique de l'époque, c'est-à-dire au sens d'anthropomorphisme².

Chez Leibniz, en revanche, la disproportion « anti-anthropologique³ » du rapport entre l'homme et l'infini change complètement de nature et doit être aussi pensée *contre* Pascal. En effet, pour ce dernier, il s'agit d'intégrer cette situation baroque de l'être-au-monde décrite par Pascal, sans renoncer à une considération rationnelle du « système de l'infini », c'est-à-dire sans donner dans un pyrrhonisme solidaire d'un fidéisme qui reconnaît un primat au « feu⁴ » mystique qui jaillit de l'ordre du cœur. Le paradigme perspectif produit dès lors dans l'archive leibnizienne une autre composition perspective du monde, repensant à partir d'un autre concept de « point de vue » les relations du fini et de l'infini, non plus selon une idée de *séparation*⁵, - en quoi Pascal nous paraît encore tributaire non seulement du dualisme cartésien mais plus profondément d'une forme de nihilisme : « *Néant* est donc un mot d'emprunt dont le concept authentique est *séparation*⁶ ». Or, marqué par ce schème dualiste de la séparation absolue, le perspectivisme pascalien nous semble inséparable d'un *nihilisme* qui détruit toute concept possible de nature, en se situant à sa façon, dans le reprise d'un inconscient gnostique structurant la vision chrétienne du monde⁷.

¹. Sur le rapport entre les travaux scientifiques de Pascal sur les tangentes et l'invention du calcul différentiel : V. Debuiche, *La notion d'expression*, §14. L'invention du calcul différentiel, p. 101 et suiv. ; en particulier p. 107 sur le triangle harmonique et les séries infinies.

². Selon le *Littre* « anthropologie » désigne encore au XVIIe siècle une « figure de style, par laquelle on attribue à Dieu des affections, des actions humaines. » (<https://www.littre.org/definition/anthropologie> site consulté le 23 déc. 2020).

³. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, art. 2, in *Discours de métaphysique et autres textes (1663-1689)*, présentation et notes C. Frémont, Paris GF-Flammarion, 2001, p. 206, (abr. *Discours de métaphysique*).

⁴. B. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, p. 43 : « Feu. Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. Certitude, certitude, sentiment, joie, paix. »

⁵. V. Carraud, *Pascal. Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, IIIe partie chap. II, « Séparation », Paris, Vrin, 2007, p. 165 et suiv.

⁶. *Ibid.* p. 165.

⁷. Vision qui n'est pas sans importance au moment de comprendre « la racine de notre crise écologique. » Sur l'importance de l'apparition picturale du paysage naturel en arrière-plan du « monde humain » dans l'iconographie médiévale, ce qui deviendra un *topos* de la peinture perspectiviste : Lynn White, « The Historical Roots of Our Ecological Crisis », *Science*, 155, p. 1203-1207.

Son *a priori* apologétique en fait une *anti-philosophie* paradoxalement humaniste, ou un anti-humanisme paradoxalement anti-philosophique, en ce que le chemin des *Pensées*, qui part de l'homme et du désordre perspectif de son existence pour mieux aller au Christ, est toujours orienté par la figure théologique de la *dignitas homini*, quand bien même ses intentions théologiques ou apologétiques visent à en détruire la mise en scène « cartésienne ».

Dès lors, le perspectivisme baroque, compris en son sens véritable comme enveloppement (*complicatio*) de l'infini dans le fini, doit se lire selon une structure d'*inclusion* qui renvoie, par-delà le cartésianisme, à une parenté métaphysique profonde, quoique devant être nuancée, étant donné les grandes transformations épistémiques et philosophiques de l'âge classique, avec la philosophie de Nicolas de Cues. Comme le montre Frédéric de Buzon dans un article consacré au commentaire leibnizien du fragment de Pascal consacré à la « double infinité », si l'on peut dire « qu'il y a, certainement [entre les deux penseurs], un jeu d'images communes, que l'on peut rapporter à l'art de la perspective, aux coniques, aux projections, culminant dans le concept de point de vue [...] les conceptualisations philosophiques restent fondamentalement différentes¹ », car se joue entre Pascal et Leibniz une sorte de dialogue de sourds, qui provient de deux interprétations divergentes des effets de la perspective et de l'introduction du point à l'infini. Or, ils ne s'accordent pas sur l'idée d'infini en acte², qui relève essentiellement du nombre chez Pascal comme on peut le lire dans le fragment *Infini rien*³. En effet, cette thèse, que l'histoire des mathématiques prolongera chez Cantor et Dedekind, est refusée par le rationalisme de Leibniz au nom de son inintelligibilité notamment dans une *Lettre à Gallois* au nom du respect de l'axiome « le tout est plus grand que la partie⁴ ».

¹. F. de Buzon, « Que lire dans les deux infinis ? Remarque sur une lecture leibnizienne », *art. cit.*, p. 542.

². F. de Buzon, *ibid.*, p. 546.

³. B. Pascal, *Pensées*, Br. 233, Laf. 418, Le G. 397, *op. cit.*, p. 113 : « Nous connaissons qu'il y a un infini, et ignorons sa nature, comme nous savons qu'il est faux que les nombres soient finis, donc il est vrai qu'il y a un infini en nombre, mais nous ne savons ce qu'il est. Il est faux qu'il soit pair, il est faux qu'il soit impair, car en ajoutant l'unité il ne change point de nature. Cependant c'est un nombre, et tout nombre est pair ou impair. Il est vrai que cela s'entend de tout nombre fini. »

⁴. F. de Buzon, « Que lire dans les deux infinis ? Remarque sur une lecture leibnizienne », *art. cit.*, p. 545 : « C'est précisément l'incompréhensibilité du nombre infini qui fait que Leibniz en refuse tout simplement le concept, dès la *lettre à Gallois* de 1672, *Accessio ad arithmetica in nitorum* : l'argument est bien connu, qui pose qu'il y a autant de nombres pairs (ou impairs) que d'entiers, et donc que, “dans ce nombre infini prétendu (*in numero isto in nito*), est mis en défaut l'axiome “le tout est plus grand que la partie.” Or il est impossible que cet axiome soit mis en défaut.” Leibniz conclut l'argument de la façon suivante : “Donc, ce nombre in ni est impossible, ni un, ni tout, mais rien.” (A III 1, 11). »

L'origine galiléenne de l'argument et renvoie aux notes de Leibniz sur Galilée datant de la même période que la *Lettre à Galois*¹ ainsi qu'à l'opuscule *Deum non esse mundi animam*². Dès lors, Leibniz, quant à lui, conserve ce que Pascal semble thématiquer de façon assez allusive, ce qui représente la seule chose qu'il commentera vraiment de *Disproportion de l'homme*, à savoir la présence d'une double infinité actuelle dans la nature, à travers l'exemple du ciron, ce petit acarien (*Acarus siro*) que Pascal prend comme illustration de la divisibilité des parties organiques comme autant « d'univers » (Leibniz recopiera « mondes »³) enchâssés, poussant l'homme à contempler ces infinis où sa figure « s'abîme »⁴.

Mais l'infini actuel dont parle Leibniz n'est pas l'infini actuel de Pascal, ni l'infini encore potentiel dont il est question dans ce passage⁵. Partant, « si l'infini actuel se trouve bien chez Pascal, ce n'est pas là [dans *Disproportion de l'homme*] qu'il se trouve⁶ » : il s'agit seulement d'un infini potentiel qui dérive de la réalité mathématique incompréhensible de l'infini puisque « [chez Pascal] l'actualité des infinis potentiels étant assurée par celle du nombre infini », dès lors « l'infini seulement potentiel du passage sur les deux infinis n'est pas une négation de l'infini actuel, mais une approche imagée, une figure, liée à l'anthropologie de la « disproportion de l'homme » et associée à un argument cosmologique⁷ ».

L'analogie recherchée : de l'infini à l'infinitésimal

De ce fait, la lecture de la double infinité par Leibniz, ce dialogue imaginaire avec l'auteur des *Pensées*, apparaît comme un malentendu, une équivoque, un *quid pro quo* en forme de chiasme où chacun semble parler la langue philosophique de l'autre pour lui faire dire exactement le contraire de ce qu'il pense.

¹ G. W. Leibniz, A VI 3, 168.

² G. W. Leibniz, *Deum non esse mundi animam* (1682-1685), A VI 4, 1492.

³ F. de Buzon, « Double infinité et monade. Essai de reconstitution du texte » *art. cit.*, p. 551, note 9.

⁴ B. Pascal, *Pensées*, « Disproportion de l'homme », Br. 72, Laf. 199, Le G. 185 *op. cit.*, p. 65 : « Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates, qu'un ciron lui offre dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ses jambes, du sang dans ses veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ses humeurs, des vapeurs dans ces gouttes ; que divisant encore ces dernières choses, il épuise ses forces en ces conceptions, et que le dernier objet où il peut arriver soit maintenant celui de notre discours. Il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature. »

⁵ F. de Buzon, « Que lire dans les deux infinis ? Remarque sur une lecture leibnizienne », *art. cit.*, p. 546 : « Ce n'est donc pas la conception pascalienne de l'infini actuel, dérivée de l'existence mathématique du nombre infini, que Leibniz peut retenir de l'argument du passage, du moins directement et immédiatement, et ce pour deux raisons au moins. D'une part, il récuse comme on l'a vu ce qui constitue l'infini en acte pour Pascal ; d'autre part, et surtout, le passage des *Pensées* sur les deux infinis s'en tient lui-même à l'infini potentiel. »

⁶ J.-L. Gardies, *Pascal entre Eudoxe et Cantor*, Vrin, Paris, 1984, p. 185, cité par F. de Buzon, « Que lire dans les deux infinis ? » *art. cit.*, p. 546.

⁷ F. de Buzon, *idem*.

Leibniz semble regretter que Pascal se contente d'exposer la condition « disproportionnée » de l'homme face à l'infini et ne perçoive pas plus avant les conséquences métaphysiques de sa juste considération. Selon lui, ni « la diminution actuelle à l'infini », qu'il voit dans la divisibilité de la matière « qui est organique partout », ni « l'augmentation actuelle à l'infini¹ » dans l'univers, ne sont des arguments recevables pour se limiter à une « vision tragique » qui n'est en réalité qu'un effet dérivé de l'inclusion de l'infini dans le fini, inclusion qui s'opère non seulement toujours selon un « point de vue » mais aussi en fonction d'une loi de correspondance fondée dans le sérié qui « enveloppe » le monde infini dans chaque atome fini (« chaque petite portion contient d'une infinité de façons un miroir vivant exprimant tout l'univers infini qui existe avec elle »). Cela, Pascal ne l'a ni vu, ni exprimé, bien que ses travaux mathématiques lui en ouvraient le champ du pensable. C'est en effet le passage de *l'infini* pascalien à *l'infinitésimal* leibnizien au fondement d'un nouveau système de la nature qui permet de comprendre la divergence théorique majeure entre ces deux auteurs.

Ainsi, suite à la naissance du calcul différentiel², en partie due à son assimilation des travaux de Pascal, devient possible chez Leibniz la refonte métaphysique d'un concept de *substance* comme « miroir vivant exprimant tout l'univers infini qui existe avec elle », substance dynamique douée de perception et d'appétition qu'il nommera *monade* dans ce qui pourrait être ici en 1696 une des premières apparitions de ce concept d'origine néo-platonicienne, cabaliste ou brunienne³, bien que son origine soit sujette à discussion, dans son archive. Mais, à l'opposé de l'infini immanent des métamorphoses univoques de la monade brunienne par exemple⁴, la monade leibnizienne est un « atome formel » dont la variation est soumise à l'exigence du primat d'un « monde public commun à tous⁵ » en tant qu'il exprime le choix optimal de Dieu.

¹. G. W. Leibniz « Double infinité et monade » (après 1695?) in F. de Buzon, « Double infinité chez Pascal et monade. Essai de reconstitution de deux états du texte », *art. cit.*, p. 555 : « Que [Pascal] n'aurait-il pas dit avec cette force d'éloquence qu'il possédait, s'il était venu plus avant, s'il avait su que toute la matière est organique partout, et que sa portion quelque petite qu'on la prenne, contient représentativement, en vertu de la diminution actuelle à l'infini qu'elle enferme, l'augmentation actuelle à l'infini qui est hors d'elle dans l'univers, c'est-à-dire que chaque petite portion contient d'une infinité de façons un miroir vivant exprimant tout l'univers infini qui existe avec elle ; en sorte qu'un assez grand esprit, armé d'une vue assez perçante, pourrait voir ici tout ce qui est partout. »

². G. W. Leibniz, A, VII, p. 4-5. Sur la naissance du calcul différentiel et intégral en 1675, voir : G. W. Leibniz, *La naissance du calcul différentiel. 26 articles des acta eruditorum*, intr., trad. et notes par M. Parmentier, Vrin, Paris 1995.

³. G. Bruno, *Le triple minimum. De triplici minimo*, trad. B. Levergeois, Paris, Fayard, 1995 ; *De monade, numero et figura* (1591). Dans sa thèse sur Leibniz, Cassirer explicite les différences épistémologiques qui opposent la monade leibnizienne de son antécédent « symbolique » brunien, voir : E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Elwert, Marburg, 1902.

⁴. Pour une interprétation post-thomiste de la philosophie de Giordano Bruno à partir du schème de la métamorphose voir : S Ansaldi, *Giordano Bruno. Une philosophie de la métamorphose*, Garnier, Paris, 2010.

Pour Leibniz, en effet, dans cette « infinité d'infinités infiniment répliquées¹ » qu'est la création, c'est le constat de la possibilité d'un ordre fondé mathématiquement, c'est-à-dire d'un « monde ou univers <aperceptible> dans quelque corpuscule qu'on pourrait assigner », fût-il infiniment petit ou infiniment grand, en d'autres termes, c'est la possibilité rationnellement fondée de penser un « ordre » (*kósmos*) qui *fait un monde* et qui efface non seulement tout sentiment d'abandon réduisant ce grand récit pascalien de la déréluction à n'être que le reliquat d'une forme d'« anthropologie », un banal « point de vue humain » si l'on peut dire, qui doit « s'estomper » face à ce nouveau « système de l'infini » qui surpasse « les normes de l'expérience humaine »² sans pour autant les engoutir et les anéantir.

Dans ce texte on voit que pour Leibniz c'est par un concept renouvelé d'enveloppement (*complicatio*)³ de l'infini dans le fini (« cette même plus qu'infinité <tout à fait> universelle, concentrée dans le plus qu'infiniment petit tout à fait singulier ») dont la *similitudo* projective et les extensions gnoséologiques (calcul différentiel etc.) le place au fondement d'un « système nouveau de la nature » (« notre harmonie préétablie, qui vient de paraître aux hommes depuis peu »), que se relativise la vision tragique, ce récit crypto-gnostique de l'homme jeté et abandonné dans ce cachot terrestre, afin de refaire place à la contemplation d'une « *beauté d'ensemble la plus parfaite possible*⁴ » retrouvant les éléments de la critique plotinienne de l'anticosmisme aberrant des Gnostiques⁵.

⁵. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, art. 14, in : *Discours de métaphysique et autres textes (1663-1689)*, op. cit., p. 222 : « Car Dieu, tournant pour ainsi dire de tous côtés et de toutes les façons le système général des phénomènes qu'il trouve bon de produire pour manifester sa gloire et regardant les faces du monde de toutes les manières possibles, puisqu'il n'y a point de rapport qui échappe à son omniscience, le résultat de chaque vue de l'univers, comme regardé d'un certain endroit, est une substance qui exprime l'univers conformément à cette vue, si Dieu trouve bon de rendre sa pensée effective et de produire cette substance. »

¹. G. W. Leibniz, « Double infinité et monade » in : F. de Buzon, art. cit., p. 555 : « Quelle infinité d'infinités infiniment répliquées, quel monde, quel [aperceptible] dans quelque corpuscule qu'on pourrait assigner. Mais toutes ces merveilles sont effacées par l'enveloppement de ce qui est [infiniment] au-dessus de toutes les grandeurs dans ce qui est [infiniment] au-dessous de toutes les petites ; c'est-à-dire notre harmonie préétablie, qui vient de paraître aux hommes depuis peu, et qui donne cette même plus qu'infinité [tout à fait] universelle, concentrée dans le plus qu'infiniment petit tout à fait singulier, en mettant virtuellement toute la suite de l'univers dans chaque point réel qui fait une Monade [ou unité substantielle] dont moi j'en suis une ; c'est-à-dire dans chaque substance véritablement une, unique, sujet primitif de la vie et action, toujours doué de perception et appétition, toujours renfermant avec ce qu'il est la tendance à ce qu'il sera pour représenter toute autre chose qui sera. »

². F. Burbage, N. Chouchan, *Leibniz et l'infini*, op. cit., p. 42.

³. Pour une étude comparative de l'enveloppement (*complicatio*) chez Nicolas de Cues et Leibniz : A.-L. Rey, F. Vengeon « Nicolas de Cues et G.W. Leibniz : infini, expression et singularité. Quelques éléments de métaphysique comparée », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 70, n° 2, 2011, p. 147-150.

⁴. Sur l'idée d'une beauté « optimale » du monde sensible chez Plotin, voir : Joseph Cochez, « L'esthétique de Plotin », *Revue néo-scholastique de philosophie*. 20^e année, n°80, 1913, p. 435.

⁵. Plotin, *Énéades*, II, 9, [33], 17, 24 in *Traité 30-37*, op. cit., p. 234 : « Il faut comprendre que ce n'est pas la même beauté qui se trouve dans une partie et dans l'ensemble, c'est-à-dire dans chaque chose et dans le tout ; et encore qu'il existe dans les objets sensibles et dans les choses particulières, par exemple dans les démons, des beautés telles qu'on admire celui qui les a produites et qu'on est convaincu qu'elles viennent de là-bas. »

Ainsi, le paradigme perspectif remis sur pied par la thèse monadologique rend donc possible le retour d'un *kósmos* au sens grec classique, « ordre » et « beauté », qui redevient pensable, car par-delà les dépravations apparentes et la ruine causée par l'irruption du point à l'infini, le sens projectif des relations de correspondances entre la partie et le tout, l'Un et le multiple, nous fait comprendre que si nous sommes d'une part un « point » fini, plié et replié à l'infini, d'autre part cette « plus qu'infinité » est incluse *virtuellement* en nous : « [cette plus qu'infinité] mettant virtuellement toute la suite de l'univers dans chaque point réel qui fait une Monade < ou unité substantielle > dont moi j'en suis une¹ ». Comme l'écrira Leibniz en 1714 : « On pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvait déplier tous ses replis qui ne se développent qu'avec le temps »². Or, ce thème classique de sa pensée renvoie à des positions essentielles que l'on retrouve dans toute son œuvre, de la *Confessio philosophi* de 1673³ à la correspondance avec Arnauld en 1686⁴, et jusqu'à la fin sa vie dans la correspondance avec Clarke en 1716⁵. Pour le dire en d'autres termes, aux yeux de Leibniz, la « disproportion » jouée par Pascal dans le vocabulaire perspectif n'est au fond elle-même qu'une « apparence », une « scénographie » (vue perspective)⁶, une figuration

¹. G. W. Leibniz, « Double infinité et monade » in F. de Buzon, *art. cit.*, p. 555.

². G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, §13, in *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie et autres textes (1703-1716)*, *op. cit.*, p. 230.

³. G. W. Leibniz, *Confessio Philosophi. La profession de foi du philosophe*, texte établi, traduit et annoté par Y. Belaval, Vrin, Paris, 2004, p. 63 : « Puisque Dieu est la raison dernière des choses, la raison suffisante de l'univers, mais que de la raison à coup sûr suprêmement rationnelle de l'univers s'ensuit ce qui est conforme à la suprême beauté, à l'harmonie universelle suprême (car toute harmonie universelle est suprême), et puisque la discordance chaotique rentre comme par enchantement dans l'ordre de l'harmonie la plus exquise, que la peinture des objets est rendue distincte par les ombres, que l'harmonie due aux dissonances s'équilibre en transformant les dissonances en consonances (comme de deux nombres impairs vient un pair), que les péchés s'infligent à eux-mêmes (ce qui est remarquable) leurs châtiments ; en conséquence, Dieu une fois posé, les péchés et les châtiments des péchés existent. »

⁴. G. W. Leibniz, « Lettre à Arnauld » (30 avril 1687), in *Discours de Métaphysique. Sur la liberté, le destin, la grâce de Dieu. Correspondance avec Arnauld*, éd. par Jean-Baptiste Rauzy, Presses Pocket, Paris 1993, p. 259 : « Les substances véritables étant autant d'expressions de tout l'univers pris dans un certain sens, et autant de répliques des œuvres divines, il est conforme à la grandeur et à la beauté des ouvrages de Dieu, puisque ces substances ne s'entr'empêchent presque point, d'en faire dans cet univers autant qu'il se peut et autant que des raisons supérieures permettent. »

⁵. G. W. Leibniz, *Correspondance Leibniz-Clarke*, présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres par André Robinet, Puf, Paris, 1957, 2e édition, 1991, IX, Cinquième écrit de Leibniz, mi-août 1716, § 87, p. 164 : « [Les âmes] sentent ce qui se passe hors d'elles par ce qui se passe en elles, répondant aux choses du dehors ; en vertu de l'harmonie que Dieu a préétablie, par la plus belle et la plus admirable de toutes ses productions ; qui fait que chaque substance simple en vertu de sa nature est, pour ainsi dire, une concentration et un miroir vivant de tout l'univers suivant son point de vue. » Pour un commentaire de ces textes, voir : V. Debuiche, *La notion d'expression*, *op. cit.*, « Conclusion 3. La doctrine de l'expression ou l'esthétique divine », p. 479-486

⁶. *Scenographia* désigne la « représentation en perspective (des sites, des édifices, des décors de la scène) » tandis que l'*ichnographia* est la « représentation d'un édifice par projection horizontale et géométrale sur un plan » voir Vitruve, *De architectura*, I, 2, 2. Voir : <https://www.cnrtl.fr/lexicographie/ichnographie> (site consulté le 7/11/2020). Voir : G. W. Leibniz., *Appendice à une lettre au R. P. Des Bosses*, GP, II, p. 438-439.

anthropomorphe qui ignore de notre inclusion dans « l'élément¹ » de l'infini dans lequel à présent nous nous mouvons.

La vision tragique pascalienne n'est donc pour Leibniz qu'un « cinéma » pour le dire vulgairement, une mise en scène « anthropologique » dont les effets pathétiques n'ont plus lieu d'être, puisqu'une fois en possession du calcul infinitésimal, nous pouvons rationnellement penser que « tout va à l'infini dans la nature » selon une marche à l'infini de la nature qui abolit jusqu'à la « perspective » effroyable de « ce que nous appelons *mort*² », pourvu que l'on fasse l'effort de s'élever hors de cette scénographie « anthropologique » ; la figuration anthropomorphe nous voile le fondement rationnel du monde du fait de sa limitation perspective. La pensée doit en ce sens en « déchirer » la représentation finie pour laisser entrer l'ordre ichnographique a-perspectif et cosmo-théo-morphe du Tout du monde, d'où nous pouvons contempler et connaître finiment l'ordre et la beauté de l'univers, qui se dévoilent spéculativement à notre vue finie, par une forme rationnelle supérieure de « proportion » ou d'« analogie », qu'il illustre par l'image d'un tableau partiellement voilé, dans *De rerum originatione radicali* (1697) vraisemblablement contemporain du commentaire du fragment sur la double infinité³.

C'est pourquoi, chez Leibniz, comme l'écrivent Burbage et Chouchan, « tout le thème de la disproportion disparaît [...] pour être remplacé par son contraire : celui de la proportion ou de l'analogie qui se marque dans les formules “comme-Dieu”, “comme-univers”⁴ » :

Le premier *presque-Néant* en montant du rien aux choses, puisqu'il en est la plus simple, comme il est aussi le dernier *presque-tout*, en descendant de la multitude des choses vers le rien ; et le seul pourtant qui mérite d'être appelé [un Être], une substance après Dieu, puisqu'une multitude n'est qu'un amas de plusieurs substances, et non pas un Être, mais des Êtres. C'est ce sujet simple et primitif [des tendances et] des actions, celle source intérieure de ses propres changements, qui est donc la seule manière de vrai Être impérissable, puisqu'il est indissoluble et sans parties, toujours subsistant et qui ne périra jamais, non plus que Dieu et l'univers qu'il doit, toujours représenter et en tout⁵.

¹. F. Burbage, N. Chouchan, *Leibniz et l'infini*, *op. cit.*, p. 42 : « La transcendance de l'infini – celle d'un Dieu ou de la nature - n'a donc plus du tout le même statut : dans un cas [chez Pascal] elle est la marque de ce dont nous sommes à jamais privés, dans l'autre [chez Leibniz] elle devient ce qui certes nous dépasse mais ce vers quoi confusément nous allons. L'infini est devenu notre élément. »

². G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, §6, *op. cit.*, p. 227.

³. G. W. Leibniz, « De la production originelle des choses prises à sa racine, (*De rerum originatione radicali*) » (1697), in *Opuscules philosophiques choisis*, éd. P. Schrecker, Paris, Vrin, 2001, p. 90 : « Regardons un très beau tableau, et couvrons-le ensuite de manière à n'en apercevoir qu'une minuscule partie : que verrons-nous dans celle-ci, même en l'examinant de très près et surtout même quand nous nous en approchons de plus en plus, sinon un certain amas confus de couleurs, fait sans choix et sans art ? Et cependant, en écartant le voile et en regardant le tableau tout entier de la distance convenable, on comprendra que ce qui avait l'air d'une tache faite au hasard sur la toile, est l'effet de l'art consommé du peintre. »

⁴. F. Burbage, N. Chouchan, *Leibniz et l'infini*, *op. cit.* p. 41.

⁵. G. W. Leibniz, « Double infinité et monade » in F. de Buzon, *art. cit.*, p. 555.

Outrepassant le « site » humain, le *presque-néant* « anthropologique » d'un « perspectivisme » faible ou premier, où nous prenons conscience de l'absence de point fixe, de notre finitude et de notre séparation d'avec les étants infinis qui composent le monde, la considération rationnelle de l'infinitésimal nous permet de nous « élever » spirituellement et spéculativement jusqu'au *presque-tout* où « tout n'est qu'ordre et beauté », selon les prescriptions d'un *perspectivisme fort* qui nous permet de concevoir la variation perspective de l'étant, « l'Être impérissable » en son métamorphisme universel, constitué d'une scénographie infinie de monades interconnectées, de substances simples douées chacune de perception et d'appétition. Contre la vision tragique du « perspectivisme » de Pascal, ces « profils » de l'univers, nous permettent non seulement de retrouver le sens classique de la *beauté du monde*, comprise selon la variété infinie des « petits mondes » perspectifs que sont ces « sujets simples primitifs » des actions, à « la source intérieure de leur propres changements », puisqu'ils représentent chacun le Tout selon des degrés de clarté et de confusion, mais aussi d'ouvrir à la connaissance de son *unité* optimale et finalisée en tant que création divine, selon la loi de compossibilité et d'harmonie préétablie qui donne la raison à son existence en tant qu'elle est incluse en toutes selon un système de correspondances harmoniquement réglées.

En somme, c'est parce que Pascal n'a pas pu être en possession du calcul infinitésimal, bien qu'il en fût proche, et surtout d'une définition expressive de la substance, qu'il a été selon Leibniz poussé à décrire l'humaine condition dans son projet apologétique selon une forme de nihilisme pyrrhonien, assimilant le *situs* anthropologique à un « presque-néant », qui n'était pourtant lui-même qu'une « perspective anthropologique » masquant l'essence de l'être. Or, de cette essence, le paradigme perspectif nous fournit en un modèle technique et métaphysique compatible non seulement avec l'affirmation de l'incompréhensibilité divine (le but à l'infini) mais aussi avec l'espoir d'un progrès des sciences et des savoirs par où, améliorant notre « vue » sur l'univers par la connaissance des étants et du système de leurs relations, nous assumons notre place de « divinité diminutive¹ » dans la hiérarchie des êtres « dominateurs des créatures en tant qu'imitateurs de Dieu² ».

¹. On peut remarquer avec Burbage et Chouchan les hésitations de Leibniz quant à l'audace de ces formules, qui renvoie aux thèmes classiques de la *dignitas homini* voire même à la « divinité de l'homme » de l'humanisme des Renaissants, voir : F. Burbage, N. Chouchan, *Leibniz et l'infini*, op. cit., p. 41 n. 2.

². G. W. Leibniz, « Double infinité et monade », in F. de Buzon, *art. cit.* p. 555-556 : « Et si cette monade est un esprit, c'est-à-dire une âme capable de réflexion et de science, elle sera en même temps infiniment moins qu'un Dieu et incomparablement plus que le reste de l'univers des créatures ; sentant tout confusément, au lieu que Dieu sait tout distinctement, sachant quelque chose distinctement, au lieu que toute la matière ne sent et ne sait rien du tout. Ce sera une divinité diminutive et un univers de matière éminemment. Dieu en ectype et cet univers

Le programme de la thèse monadologique semble donc découler de la résorption de cette disproportion première, l'angoisse produite par ce perspectivisme inférieur ou faible, qu'on trouve chez Pascal, qui se trouve alors intégré ou « relevé » par le perspectivisme supérieur ou fort de Leibniz, au sein d'une totalité finalisée, optimale et harmonique, rationnellement fondée par sa conception expressive de la substance, ainsi que par les espoirs épistémologiques portés par l'invention du calcul infinitésimal. Dès lors, s'il est vrai que « chez Pascal, l'infini est toujours décrit à l'intérieur d'une anthropologie¹ », il nous faut remarquer qu'il s'agit d'une *anti-anthropologie* au double sens du terme : au sens classique (« anthropomorphisme » dirait-on aujourd'hui) théologique et figural d'une part, car dans le projet apologétique « la figure de l'homme » ou l'orgueil fondateur du moi doit s'abaisser et « s'anéantir » par l'effet de l'effroi anti-contemplatif de l'infini, pour accomplir la transition vers l'affirmation de Dieu et l'entrée dans l'ordre du cœur et de la grâce ; d'autre part, au sens philosophique, plus tardif, d'une « étude de l'homme² », qui connaît avec Descartes une institution métaphysique dont il s'agit de saper les fondements de l'intérieur, par les puissances perspectives de l'infini, aboutissant à cette anti-égologie qui s'avère être l'instrument par excellence de ce qu'on pourrait nommer le programme anti-philosophique de l'apologétique pascalienne, une pensée qui s'édifie sur les « ruines de la philosophie et, ce faisant, utilise les concepts mêmes qu'elle détruit³ ».

Chez Leibniz, en revanche, la disparition conjointe de tout point de départ « anthropologique » au même sens du terme, se réalise tout d'abord en raison du primat onto-théo-logique de ce qu'on pourrait appeler un « système de l'infini » qui relativise le scepticisme et le tragique des visions pascaliennes. Il s'agit dès lors d'intégrer le caractère perspectif inférieur ou faible de « l'être-jeté-dans-le-monde » (*Geworfensein*), par une mise en scène baroque du point arguésien à l'infini, renouvelant par-delà l'héritage des Modernes, l'idée classique d'une *proportion* ou d'une *analogie*.

Ce perspectivisme supérieur prend alors une direction originale dans le cadre copernicien d'un cosmos en ruine qu'il s'agit de reconstruire, motivant un effort d'une synthèse en prototype, l'intelligible étant toujours antérieur au sensible dans les idées de l'intelligence primitive, source des choses. Imitant Dieu et imité par l'univers par rapport à ses pensées distinctes. Sujet à Dieu en tout, et dominateur des créatures autant qu'il est un imitateur de Dieu. »

¹. F. Burbage, N. Chouchan, *Leibniz et l'infini*, op. cit., p. 42.

². « Anthropologie » au sens « d'étude de l'homme » ne commence à être réellement employé qu'au XVIII^e siècle. Sur le double sens de « l'anthropologie » chez Pascal : Vincent Carraud, « Les deux anthropologies » in : Pascal. Des connaissances naturelles . l'étude de l'homme , Paris, Vrin, 2007, IV^e partie, chap. III p. 235 et suiv.

³. V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, op. cit., p. 449 : « Le concept d'infini [paraît] définir le travail de Pascal par rapport à la philosophie : la pensée pascalienne s'édifie sur les ruines de la philosophie, et, ce faisant, utilise les concepts mêmes qu'elle détruit. »

philosophique des héritages platoniciens, stoïciens, aristotéliens et scolastiques qui ne trahisse pas la rigueur mathématique de la mécanique des Modernes, et qui ne « méprise presque rien¹ » pas même l'inventivité des Mystiques ou des Alchimistes².

Il est vrai que l'on peut voir en Leibniz le « dernier penseur de la Renaissance³ », un « Paracelse du XVII^e⁴ » qui n'ignore cependant rien des connaissances scientifiques de son époque et contribue même à leur progrès. C'est pour cette raison que dans un retournement original, l'effort du « perspectivisme » leibnizien pourrait prendre un tour « dianoématique »⁵, en nous éloignant de tout « esprit sectaire⁶ », comme il l'écrit en 1698 à Basnage de Beauval, mettant littéralement « en perspective » les différentes écoles - à l'exception de « l'anomalie sauvage⁷ » que ne cesse de représenter à ses yeux, le spinozisme -, réordonnant selon ses prescriptions le « champ de bataille » doxographique de l'histoire de la philosophie⁸.

¹. G. W. Leibniz, « Lettre à Louis Bourguet » (3 janvier 1714), GP III, p. 562. « Je ne méprise presque rien (excepté l'Astrologie judiciaire et tromperies semblables), pas même les Mystiques ; leurs pensées sont le plus souvent confuses, mais comme ils se servent ordinairement de belles allégories, ou images qui touchent, cela peut servir à rendre les vérités plus acceptables, pourvu qu'on donne un bon sens à ces pensées confuses. »

². Pour une analyse de la présence et des efforts de rationalisation d'idées kabbalistiques ou alchimiques dans la pensée de Leibniz : A.-L. Rey, « Autour de l'*Oedipus chymicus*, Chimie, méthode et substance leibniziennes », *Methodos*, 8, 2008, mis en ligne le 11 avril 2008, consulté le 12 janvier 2021. Voir aussi : A. P. Coudert, *Leibniz and the Kabbalah*, Dordrecht ; Boston ; London : Kluwer academic publ., coll. International archives of the history of ideas, 162, 1995 ; S. Brown « Some occult influences on Leibniz's Monadology » in A. Coudert, R. Hopkin et G. Weiner (Dir.) *Leibniz, mysticism and religion*, Dordrecht ; Boston ; London, Kluwer academic publishers, coll. International archives of the history of ideas, 158, 1998 ; A. Becco, « Leibniz et François-Mercure Van Helmont : Bagatelle pour des monades » *Studia Leibnitiana*, 7, 1975, pp. 119- 141 ; G. M. Ross « Alchemy and the Development of Leibniz's Metaphysics » *Studia Leibnitiana Supplementa* 22, 1982, pp. 40-45.

³. L. Bouquiaux, *L'harmonie et le chaos. Le rationalisme leibnizien et la « nouvelle science »*, Peters, Louvain, 1994, p. 174-175 ; G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, 1946, *op. cit.*, p. 335. Sur ce qui sépare Leibniz de la cosmologie animiste de Giordano Bruno, voir : R. Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Paris, Vrin, 1992, p. 9 et suiv.

⁴. L. Bouquiaux, *idem*.

⁵. Selon le néologisme (« histoire des doctrines ») forgé par M. Gueroult dans son livre *Dianoématique : histoire de l'histoire de la philosophie*, 3 vol., Aubier, Paris, 1992.

⁶. G. W. Leibniz, « Réflexion sur l'esprit sectaire » (1697) in *Dutens, op. cit.*, I, p. 740 : « Il y a sans doute d'autres personnes en Hollande, dont on pourrait profiter, si on pouvait bannir l'esprit sectaire, qui consiste proprement dans cette prétention de vouloir que les autres se règlent sur nos maximes, au lieu qu'on se devrait se contenter de voir qu'on aille au but principal. »

⁷. Antonio Negri dans *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Puf, Paris, rééd. Amsterdam, 2006.

⁸. G. W. Leibniz, « Éclaircissement des difficultés que M. Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'âme et du corps » (1698) in *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes (1690-1703)*, présentation et notes par Christiane Frémont, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 144-145 : « La considération de ce système fait voir aussi que lorsqu'on rentre dans le fond des choses, on remarque plus de raison qu'on ne le croyait dans la plupart des sectes philosophiques. Le peu de réalité des choses sensibles des Sceptiques ; la réduction du Tout aux harmonies des nombres, idées et perceptions des Pythagoristes et platoniciens ; l'un et même un tout de Parménide et Plotin sans aucun Spinozisme ; la connexion stoïcienne, compatible avec la spontanéité des autres ; la philosophie vitale des Cabalistes et Hermétiques, qui mettent du sentiment partout ; les formes et entéléchies d'Aristote et des Scolastiques ; et cependant l'explication mécanique de tous les phénomènes particuliers selon Démocrite et les Modernes etc., se trouvent réunies comme dans un centre de perspective, d'où l'objet (embrouillé en le regardant de tout autre endroit) fait voir sa régularité et la convenance de ses parties: on a manqué le plus par un esprit de secte, en se bornant par la réjection des autres. »

Pour quelles raisons pouvons-nous alors considérer que le « perspectivisme » leibnizien s'émancipe de son ascendance géométrique chez Desargues et apologétique chez Pascal pour acquérir un statut autonome dans le discours leibnizien?

Conclusion : la nature de l'expression

Par-delà la sphère infinie : les limites de l'influence de Desargues

En dépit des rapprochements qui ont donné lieu à des interprétations riches dans la littérature secondaire quant à l'usage leibnizien du paradigme perspectif, il nous faut reconnaître pour conclure qu'il est « difficile d'affirmer l'influence de Desargues sur Leibniz¹ » et peu prudent de dire avec Michel Serres que l'harmonie préétablie « introduit en philosophie la notion arguésienne de point à l'infini² ».

En premier lieu, remarquons que les quelques textes de Leibniz mentionnant Desargues nous montrent que le rapport qui unit son projet géométrique à celui de l'auteur du *Brouillon project* semble plus complexe qu'une simple relation « d'influence », « d'application » et a fortiori de « fondation », même si l'on peut soutenir que la géométrie arguésienne marquera le développement de sa pensée scientifique et philosophique dans un sens qui ne se réduit pas à un simple hommage rhétorique. En effet, on sait grâce à la publication de certains manuscrits que Leibniz tendra à s'éloigner de l'auteur du *Brouillon project*, qu'il n'a d'ailleurs jamais pu lire de première main, au fur et à mesure qu'il prendra de l'assurance, conforté par ses propres découvertes géométriques. Javier Echeverría écrit à propos de l'éloge de Desargues présent dans la *Caractéristique Géométrique* (1677) que : « cet éloge de Desargues [justifie que] l'on doive parler d'interprétation leibnizienne [plutôt] que d'influence directe. Leibniz projette sur Desargues ce qu'il voudrait faire en ce qui concerne son projet d'une *Characteristica geometrica*³ ».

Ainsi, le problème de l'influence de Desargues nous oblige à revoir les relations complexes de reprises et transformations conceptuelles entre sa géométrie des situations et les origines scientifiques du dispositif perspectif dans sa pensée⁴. On constate en effet que dans le prolongement de ses propres recherches d'une *Scientia perspectiva* en 1695, la pensée leibnizienne se proposera de généraliser la méthode optique du mathématicien lyonnais au moyen d'une « méthode des ombres » inspirée des *Leçons de ténèbres* (1640) aujourd'hui

¹. L. Bouquiaux, « La notion de perspective dans l'évolution de la métaphysique de Leibniz » *art. cit.*, p. 39.

². M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, cité dans Laurence Bouquiaux, *ibid.*, p. 37.

³. J. Echeverría, « Leibniz interprète de Desargues », *art. cit.*, p. 288.

⁴. V. Debuiche, « Perspective in Leibniz's Invention of *Characteristica Geometrica* : The Problem of Desargues' Influence », *art. cit.* p. 375. Voir : J. Echeverría, 1983. « Recherches inconnues de Leibniz sur la géométrie perspective ». In: *Leibniz et la Renaissance. Studia Leibnitiana Supplementa* 23, p. 197 : « Indeed, according to the dating by Javier Echeverría, two periods can be distinguished for Leibnizian manuscripts on perspective. The first one spans from 1678 to 1685, that is to say when Leibniz started to design his geometric characteristic. The second one begins around 1695, when Leibniz went over his *Geometria Situs* again and initiated with Bodenhausen a very rich correspondence about the topic of *Analysis Situs*. This seems to show that a connection exists between Leibnizian perspective and geometry of situations (or geometric characteristic). »

perdues mais dont Valérie Debuiche a retracé avec précision la chronologie que nous restituons comme suit :

En avril 1673 Oldenburg et Collins demandent une première fois à Leibniz d'en trouver un exemplaire, lui décrivant en même temps de façon assez détaillée les acquis projectifs de Pascal et Desargues, sans réponse de la part de l'intéressé¹. Aussi, le 22 mai 1675, les mêmes renvoient une lettre à Leibniz², qui cette fois répondra un mois plus tard en les informant de l'existence des manuscrits géométriques de Pascal et annotera au printemps 1675 la lettre d'Oldenburg, reçue en 1673³. On peut supposer que la rapidité de la réponse de Leibniz et son intérêt pour les coniques est due à sa rencontre avec Étienne Périer, neveu de Pascal, en juin 1674. Il recevra un an après cette rencontre (le 4 ou le 5 juin) un ensemble de papiers de Pascal. En juin 1676 Leibniz reçoit le traité complet des coniques et deux exemplaires de l'*Essay pour les coniques* de 1640. Il rédige le brouillon de sa lettre à Périer du 30 août. Fin 1676, il rencontre des Billettes qui lui donne l'*Introduction à la Géométrie*. Durant cette période, Leibniz rédige des annotations sur les papiers de Pascal, rassemblées dans 27 documents appelés *Conica pascaliana*⁴.

Or, ces enseignements tirés des « leçons de ténèbres » arguésiennes, qualifiées de « perspective inversée »⁵ par Serres, bien que Leibniz ne les ait jamais lues de première main, seront transférés quelques années plus tard dans sa philosophie notamment lors de la controverse avec Locke, dans un chapitre des *Nouveaux Essais* consacré aux erreurs de jugement perceptif, où pour réfuter la pensée du philosophe anglais, il se servira une fois de plus de l'analogie avec les « perspectives bien entendues » et les préceptes de Desargues « sur la force des teintes et des ombres⁶ ».

C'est pourquoi, s'il faut admettre que l'« inspiration arguésienne » de Leibniz a largement passé outre le cadre d'une géométrie ou d'une philosophie de la géométrie, il nous faut reconnaître que celle-ci est d'emblée métaphysique et dépasse la question d'une simple influence, en se mettant au service de d'une vision spéculative, comme on peut lire dans cet appendice à une *Lettre à Des Bosses* du 5 février 1712⁷ où la vision perspective de nos «

¹. G. W. Leibniz, A, III, 1, 57-63 ; GP, I, 87.

². G. W. Leibniz, A III, 1, 230-245.

³. G. W. Leibniz, A III, 1, 73-78.

⁴. V. Debuiche, « L'invention d'une géométrie pure », *art. cit.*, p. 55. Voir aussi : R. Taton, *L'œuvre mathématique de Desargues*, *op. cit.* p. 44 et suiv.

⁵. M. Serres, *Le système de Leibniz*, *op. cit.*, p. 165.

⁶. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, *op. cit.*, Livre II, chap. IX, p. 106.

⁷. G. W. Leibniz, *Lettre à l'Electrice Sophie* (1700), GP, VII, p. 566-567. Voir : Laurence Bouquiaux, « La notion de point de vue dans la métaphysique leibnizienne » *art. cit.*, p. 38 : « Comme je verrais la ville d'une cour qui y

centres particuliers » s'opposent au « centre universel » qu'est Dieu. On peut constater en effet combien cette analogie (*similitudo*) perspectiviste associée à la métaphore de la ville sera conçue comme une analogie de la contemplation divine de la totalité de l'univers, se donnant explicitement chez Leibniz comme le passage d'une *scénographie* (vue perspective) à l'*ichnographie* (élévation du plan), notions empruntée aux traités d'architecture en lien avec les théorèmes projectifs¹.

On retrouve ainsi chez Leibniz ce souci permanent de synthèse, d'assimilation et d'interprétation active, où les éléments épistémiques de la géométrie de Desargues et de Pascal sont orientés par un projet autonome qui les réemploie et le remodèle en fonction de ses propres prescriptions, y compris s'il convient de dépasser les limites initiales. Tandis que chez Pascal le Christ apparaissait comme une sorte de « point manquant », un point caché hors du plan du monde, qui exige à la raison un saut surnaturel vers les ordres du cœur et de la grâce afin d'ordonner les jugements, assurer un meilleure « vue » et sortir du désespoir sceptique. Mais comme l'écrit Serres chez Leibniz « Dieu est le centre de perspective partout situé, c'est-à-dire non situé [...]. Ainsi n'occupe-t-il pas de point central, point qui n'existe pas, mais tous les points à la fois [...] »², ce qui ouvre par conséquent la pensée à une analyse.

Pourtant, il faut rester méfiant quant à la valeur de ces transferts du géométrique au philosophique, bien qu'il soit tentant de lire ce type de mouvement spéculatif comme un « passage à l'infini » se rapportant au « principe arguésien du passage d'un point de vue à l'autre »³, qui fonderait « à la façon des Modernes » la définition du Dieu-Sphère du *Livre des vingt-quatre philosophes*⁴, ce que l'on retrouvait dans la philosophie de Nicolas de Cues pour décrire la *machina mundi*, et reprise par Pascal, dont Leibniz s'est peu à peu écarté.

est, c'est-à-dire bien ; nous ne sommes que des centres particuliers, et ne voyons le monde présentement que par deux trous de notre tête, ou comme je verrais une ville de côté. »

¹. G. W. Leibniz, *Appendice à une lettre au R. P. Des Bosses*, GP, II, p. 438-439 : « Entre l'apparition des corps envers nous et celle envers Dieu, il y a environ la même différence qu'entre une scénographie et l'ichnographie. En effet, il y a autant de scénographies différentes que de situations de spectateurs différentes, tandis que la représentation ichnographique, ou géométrique, est unique. Assurément, Dieu voit les choses exactement telles qu'elles sont selon la vérité géométrique, bien qu'il sache aussi comment chaque chose apparaît à chacun ; ainsi, il contient éminemment en lui toutes les apparences. »

². M. Serres *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, op. cit., p. 251.

³. M. Serres, *ibid.*, p. 154.

⁴. *Le livre des vingt-quatre philosophes* op. cit., déf. II, op. cit., p. 153 : « Dieu est une sphère sans limite dont le centre est partout et la circonférence nulle part. » Voir aussi : A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, op. cit., p. 30, n. 1 ; et de M. de Gandillac, « Pascal et le silence du monde », in *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre*, Colloque de Royaumont, Minuit, Paris, 1956, p. 354-355.

L'expressionnisme baroque et le problème du naturalisme

Il faut ainsi admettre des nuances quant à « l'influence » supposée de la géométrie arguésienne dans le développement de la pensée de Leibniz, réserves que l'on peut émettre quant à son intérêt pour la « perspective » en tant que science géométrique pure⁵.

Toutefois, on ne peut nier le rôle que jouera le paradigme projectif dans ce qu'on essaiera d'interpréter comme un projet de reconstruction de la structure onto-théo-logique de la métaphysique dans le cadre épistémique de cette *crise baroque* du XVII^e dont les *Pensées* de Pascal ont sans doute été l'incarnation la plus puissante. Dans une page de conclusion de son livre sur Leibniz où il détaille le goût de l'époque pour les anamorphoses, Knecht décrit ce statut contradictoire qui habite la perspective baroque en l'associant au thème d'une « synthèse des contraires¹ » qui n'est pas étranger une fois de plus à la figure de Nicolas de Cues². Or, ce qui nous intéresse n'est pas tant de questionner l'assurance des fondements du projet leibnizien ou de ses relations complexes autant qu'incertaines avec les théorèmes projectifs, que de comprendre de quelle façon ce domaine ouvert par la naissance du projectif a motivé chez lui, avec et contre Pascal, une restructuration de la philosophie qui a profondément transformé la signification de certains concepts fondamentaux de son époque (infini, substance, analogie).

⁵. V. Debuiche « L'invention d'une géométrie pure » *art. cit.* p. 64 : « Leibniz ne semble pas inspiré par la perspective. Par exemple, dans les années qui suivent immédiatement la période parisienne, il n'use jamais dans ses travaux de géométrie de l'identification des lignes parallèles et des lignes concourantes, qu'il reconnaît pourtant être la principale innovation de la géométrie perspective. » Voir : G. W. Leibniz., « Lettre à Gallois (fin 1675) » A, III, 1, p. 159.

¹. Sur l'usage de la catégorie esthétique « baroque » appliquée à la philosophie de Leibniz (que nous étendrons volontiers à Pascal et Descartes), voir : H. H. Knecht, *La logique chez Leibniz, op. cit.*, p. 15-17 ; G. Deleuze, *Le pli*, chapitre 3. « Qu'est-ce qui est baroque? », *op. cit.*, p. 38-54. Deleuze s'inspire de H. Wölfflin, *Renaissance et Baroque*, Brionne, G. Monfort, 1997 et de C. Buci-Glucksmann, *La folie du voir. Essai sur l'esthétique baroque*, Paris, Galilée, 1986. Sur les divergences entre Deleuze et Knecht pour définir le baroque leibnizien, le premier préférant le « pli optique » de Buci-Glucksmann au thème de la « coïncidence des opposés », voir : Herbert. H. Knecht, *La logique chez Leibniz*, « Conclusion – Le rationalisme baroque, Lausanne, 198, p. 335-361 ; G. Deleuze, *Le pli, op. cit.*, p. 47.

². H. H. Knecht, *La logique chez Leibniz, op. cit.*, p. 351-352 : « Ainsi donc le Baroque accepte l'écroulement de l'univers ordonné, signifiant, immédiat, dont le Moyen-Âge et la Renaissance avaient élaboré l'image. À aucun moment, il ne récuse l'apport qu'une nouvelle perception délivre à la conscience, mais il refuse d'en suivre, sans autre les conséquences qui, à long terme, seront inéluctables. La réflexion baroque assume parfaitement le statut incertain du savoir, la relativité de l'ordre universel, la contingence du monde, mais à travers cette contingence même, elle restaure l'être dans sa position antérieure. Elle multiplie les points de vue d'où se reconstitue la vision d'ensemble, elle découvre l'harmonie latente sous l'apparent désordre des choses, elle saisit la visée téléologique au-delà du simple déterminisme causal d'un univers sécularisé, elle manifeste la rationalité de l'existence quel qu'en soit le caractère déraisonnable, elle illustre les données de la foi au travers de la réalité sensible, elle transfigure la matérialité par la vertu de la lumière, elle dégage la dimension de la transcendance au sein même de la corruption. Dans ce travail d'ajustement des contraires, de réduction des oppositions, de synthèse des contradictoires, nous nous plaignons à voir le triomphe de la rationalité baroque. »

Par conséquent, sans céder à l'illusion d'une fondation purement géométrique de la perspective dans son œuvre philosophique, il nous faut donc à présent repartir du sens perspectif du concept leibnizien d'*expression* et comprendre son rôle dans la refonte dynamique de la catégorie de *substance*, son lien avec le problème de la relation de l'âme et du corps, de la perception, de la représentation et du sensible, afin de comprendre de quelle manière s'est déployé son « perspectivisme » dans le contexte d'une opposition radicale à la signification métaphysique de la science cartésienne ainsi qu'à sa « fable du monde. »

Chapitre IV.

LA DISSEMBLANCE DU SENSIBLE

1. Kepler philosophe : optique et perspective

1. 1. Les peintures au fond de l'œil : la naturalisation optique du dispositif

D'où provient donc cette conception étonnante d'une analogie de rapports dans la dissemblance qui anime la conception leibnizienne de l'expression ? Il y aurait deux directions des applications de la doctrine leibnizienne de l'expression que l'on pourrait clairement distinguer à partir de 1686 : une signification épistémologique, en lien avec le projet de caractéristique universelle et le calcul différentiel que nous ne développerons pas et d'autre part une signification philosophique et plus spécialement métaphysique, en lien avec des problèmes qui secouent le post-cartésianisme auxquels Leibniz prend directement part, assuré par la solidité de ses avancées scientifiques, selon une « hybridation¹ » caractéristique de son style qui a longtemps laissé croire à la possibilité d'une relation fondationnelle rigoureuse entre mathématiques et métaphysique.

Si la notion d'expression joue un rôle dans sa philosophie de la connaissance, c'est sans doute au sens où elle témoigne constamment de cette stratégie leibnizienne, qui, face à une antinomie, « rétablit une continuité et opère par débordement réciproque² », au sens où la connaissance dans le contexte leibnizien apparaît comme une reconstruction, par-delà la dissemblance, de transformations par invariance dans la « connexion des mots et des choses³ », le langage de la caractéristique et les êtres du monde, dont le rapport est expressif en ce qu'il n'est pas fondé sur « l'institution » au sens de l'époque - une convention arbitraire - fût-elle divine comme chez Descartes - dont la conséquence « perspectiviste » (seulement utile à la vie) est inacceptable aux yeux de Leibniz.

Inacceptable, en effet, d'abord en ce qu'elle réduit la perception à n'être qu'une « (dé-)figuration », perspective et sensible, ensuite parce qu'elle remplace l'*eidos* de la métaphysique classique par une *figura* sémiotique, un « code »⁴ déterminant un certain

¹. J.-B. Rauzy, « La métaphysique des principes » in *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, op. cit., p. 442 : « Mais entre ces deux grands axes figurent aussi des fragments hybrides. »

². F. Nef, *Leibniz et le langage*, Paris, Puf, 2000, p. 103.

³. G. W. Leibniz, « Dialogue sur la connexion des choses et des mots (1677) », GP VII, p. 190-193 ; A, VI, IV-a, p. 20-25, trad. in *Discours de métaphysique et autres textes (1663-1689)*, op. cit, p. 104-110.

⁴. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., Livre II, Section 1, L'établissement du code : la perception comme (dé-)figuration, p. 231-263

arbitraire du signe¹, et enfin par ce qu'elle détruit définitivement tout concept de nature et donc toute prétention à une connaissance de l'absolu. C'est en ce sens que l'on a pu parler d'un « perspectivalisme cartésien »² inséparable du « régime scopique de la modernité »³, afin de désigner cette opération d'une relativisation de l'absolu métaphysique (l'*eîdos*) au moyen d'une absolutisation du relatif épistémique (la *figura*), qui aurait acquis un statut hégémonique à l'époque moderne. Mais en quel sens peut-on dire que c'est à partir de ce « perspectivalisme » scopique des Modernes, que l'on lit chez Descartes, mais aussi dans le « picturalisme » de Kepler, Locke et Newton⁴, que nous pouvons sans doute apprécier le sens et les enjeux métaphysiques originaux de l'ordre expressif-perspectif chez Leibniz ?

Or, chez Descartes la perspective semble jouer un rôle paradigmatique, en un sens cette fois non hérité de la géométrie de Desargues à laquelle il s'intéressait peu, mais de la percée épistémologique des *Paralipomènes à Vitellion* (1604) de Kepler⁵. L'influence de ce dernier sur sa pensée a été telle que Leibniz l'a même accusé de plagiat pour ce qui concerne l'optique⁶, et que celui-ci, pourtant habituellement avare en reconnaissance de dette, la reconnaît volontiers dans sa correspondance⁷. Dès lors, pourquoi Kepler est-il si important pour comprendre Descartes? Notons tout d'abord que son œuvre de physique optique s'offre comme de modestes « compléments » (*paralipomena*) à celle du perspectiviste médiéval Erazmus Ciołek Witelo (1230?-1280/1314?) latinisé en Vitellion⁸. Or si le « perspectivisme » de Kepler correspond à ce que l'on appelle communément depuis Kuhn, un changement de « paradigme », c'est que ce qui change, c'est précisément le modèle perspectif qu'il met en jeu,

¹. Sur la différence de l'immotivation du signe chez Descartes et Saussure, voir : J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, p. 255, note 22.

². K. S. Fleckenstein, « A Matter of Perspective: Cartesian Perspectivalism and the Testing of English Studies », *JAC*, Vol. 28, n° 1/2, 2008, p. 85-121.

³. M. Jay, « Les régimes scopiques de la modernité », *Réseaux*, 1993/5 (n° 61), p. 99-112.

⁴. P. Hamou, *Dans la chambre obscure de l'esprit*, IV, 2, « Kepler, la pictura au fond de l'oeil » ; VII, 5. Newton, la position picturaliste stricte, *op. cit.*, p. 121 et suiv. ; p. 135 et suiv.

⁵. Pour une présentation de la reprise cartésienne de l'optique de Kepler : P. Hamou, *Voir et connaître à l'âge classique*, « La déprise du sensible : Kepler et Descartes » Paris, Puf, 2012, p.72-99. G. Simon, *Archéologie de la vision*, « En réponse à Kepler, la théorie cartésienne de la vision », *op. cit.*, p. 223- 241.

⁶. Voir les discussions de Leibniz au sujet de la loi de réfraction de Snell-Descartes, justifiant l'emploi des causes finales contre Descartes : G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, §22, GP, IV, p. 466. Sur l'accusation de plagiat, voir : P. Rateau, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, *op. cit.*, p. 90.

⁷. R. Descartes, *Lettre à Mersenne* (31 mars 1638), AT, II, 86 : « Cela n'empêche que j'avoue que Kepler a été mon premier maître en optique et je crois qu'il a été celui de tous qui en a le plus su par ci-devant. »

⁸. Erazmus Ciołek Witelo, *Witelonis Perspectivae. Liber Primus: Book I of Witelo Perspectiva*, ed et eng. trans. by Sabetai Unguru, Warsaw : The Polish Academy of Science Press, Studia Copernicana, vol. XV, 1977. Sur la postérité italienne de son œuvre, voir : G. Federici Vescovini., « Contributo per la storia della fortuna di Alhazen in Italia: Il volgarizzamento del MS. Vat. 4595 e il *Commentario terzo* del Ghiberti », *Rinascimento*, V (1965), p. 17-49.

dont les conséquences philosophiques, auxquelles il restera plus ou moins étranger, seront décisives pour la naissance de l'interprétation philosophique du mécanisme.

S'il est hors de propos de reprendre ici une description détaillée de la physique optique de Kepler, nous pouvons toutefois en résumer brièvement les principaux acquis, afin de mieux comprendre le rôle qu'ils ont pu jouer chez Descartes. Dans les *Paralipomènes*, Kepler propose tout d'abord « une définition rigoureuse du lumineux et de l'image optique, une description exacte de la réfraction atmosphérique et une théorie de la formation des images rétiniennes qui est sans doute la première des grandes découvertes physiologiques modernes (avant celle de la circulation du sang par Harvey), découverte capitale pour l'interprétation mécaniste de la “fabrique du corps humain”¹ ».

Le sens général de cette nouveauté épistémologique s'explique en ce que Kepler cherche à fonder théoriquement les conditions de l'observation astronomique afin d'en prévenir les éventuelles erreurs. C'est ici que le modèle technique de la *camera obscura* dont Ibn al-Haytham (965–1040), la source gréco-arabe des Perspectivistes médiévaux², fut l'inventeur et le premier théoricien³, se trouve essentielle pour la compréhension des éclipses et des déformations de la taille du soleil qu'on observait sans comprendre. Les *Paralipomènes* de Kepler étant un traité d'optique à part entière, leur finalité pratique et astronomique initiale tend à s'effacer devant plusieurs découvertes majeures qui en découlent : la définition des propriétés de la propagation de la lumière, et tout particulièrement la description du fonctionnement de l'œil lui-même qui se donne comme un *analogon* de la chambre obscure : « l'iris tenant lieu d'orifice ou diaphragme, le cristallin de dioptré, et la rétine étant l'écran sur lequel tombe l'image renversée du monde extérieur⁴ ». On peut supposer avec Hamou que les conditions générales qui ont rendu pensable cette théorie moderne de la vision ne sont absolument pas étrangères « à l'appréhension ou l'intuition de l'espace que les perspectivistes [renaissants] ont rendu familière. Elle évoque irrésistiblement les gravures de Dürer dans son

¹. P. Hamou, *La vision perspective (1435-1740)*, op. cit., p. 331.

². Le *Livre d'optique (Kitāb al-manāẓir)* publié en sept volumes (1011-1021) d'Ibn al-Haytham, traduit par *De Aspectibus* ou *Perspectiva* au XIIe siècle, sera repris par F. Risner dans son *Opticæ Thesaurus* (Bâle, 1572) conjointement avec la *Perspectiva* (1270–1278) de Vitellion, ouvrage que commentera Kepler dans ses *Paralipomènes*. Pour une édition critique des trois premiers livres de l'*Optique* d'al-Haytham, voir : *The Optics of Ibn al-Haytham*, ed. Abdelhamid I. Sabra, The Warburg Institute, London, 1989.

³. G. Simon, *Archéologie de la vision*, « La psychologie de la vision chez Ibn al-Haytham », op. cit., p. 114-129 ; D. Raynaud, *A Critical Edition of Ibn al-Haytham's On the Shape of the Eclipse. The First Experimental Study of the Camera Obscura*, Springer International, New York, 2016.

⁴. P. Hamou, *La vision perspective*, op. cit., p. 332.

Instruction pour la mesure notamment celle du portillon, gravures que Kepler pouvait avoir fort bien vues en Allemagne¹ ».

En effet, la modernité de Kepler rejette la définition aristotélicienne de la lumière comme « acte de la transparence en tant que telle² » qui s'appuyait sur le modèle technique du sceau ou de l'empreinte et dont la conséquence, selon la définition de *l'aísthēsis* comme « acte commun du senti et du sentant³ », serait que « ce qui voit [une couleur] se trouve comme coloré (*tò orōn éstin ōs kekhrōmátistai*)⁴ », autrement dit que le sensible se donne dans un acte commun « où le sens se perçoit informé⁵ » en tant qu'il reçoit la forme d'une qualité, analogue ou ressemblante avec le senti (l'œil se colore quand il voit une couleur), thèse qui ne fait plus sens aux yeux des Modernes. Pourquoi ?

Selon Hamou, l'explication serait à chercher du côté de l'invention technique d'un autre modèle de perception fondé sur la géométrie perspective : la théorie de Kepler s'appuierait en ce sens sur une conception « perspectographique » de la lumière et de la vision, et le mécanisme interne de l'œil serait analogue aux opérations que l'on peut contempler dans cette gravure très célèbre de l'*Underweysung der Messung* de Dürer, où l'artiste-géomètre quadrille et quantifie les proportions du corps féminin, comme pour mieux en saisir - ou en conjurer - la qualité sensible (voire sensuelle), précisément grâce au perspectographe rationnel fondé sur la géométrie du regard⁶. Peut-on supposer que c'est la rencontre d'un héritage post-aristotélicien du perspectivisme haythamien avec les innovations esthétiques et géométriques des peintres renaissants, ici notamment l'invention du perspectographe dürerien, qui ont constitué le contexte d'élaboration de la théorie képlérienne de la vision, à partir du modèle technique de la chambre obscure ?

C'est ce que semble indiquer la *similitudo* proposée par la nouvelle théorie de Kepler, au sujet de la façon dont la Nature devient elle-même « productrice d'images, non pas en vertu de quelque magie ou influence occulte, mais selon une technique, c'est-à-dire strictement à la

¹. P. Hamou, *idem*.

². Aristote, *De l'âme*, II, 7, 418b 9-10, trad. R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 168: « *Phōs dé estin hē toútou enérgeia, toú diaphanoús hēi diaphanés*. Quant à la lumière, c'est l'acte de la transparence en tant que telle. »

³. Aristote *De l'âme*, III, 2, 425b 26, *ibidem*, p. 206 : « *Hē dé aísthētoú enérgeia kai tēs aísthēseōs hē autē mén esti kai mía, tò d'éinai ou tò autò autáís*. L'activité du sensible et du sens constitue une seule et même activité, bien que leur essence ne soit pas identique. »

⁴. Aristote, *De l'âme*, III, 2, 425b 22, *ibid.*, p. 205.

⁵. R. Bodéüs, *ibid.*, p. 205, note 4.

⁶. A. Dürer, *Homme dessinant une femme couchée*, gravure sur bois, 8 x 22 cm, Graphische Sammlung, Albertina, Vienne, in *Underweysung der Messung mit dem Zirkel und Rischtscheit*, Nuremberg, 1525, voir : *Instructions pour la mesure*, livre IV, trad. J. Pfeiffer, Seuil, Paris, 1995, reproduction dans L. B. Alberti, *La peinture, op. cit.*, p. 357.

manière d'un peintre-géomètre disposant d'une procédure pratique ou d'un instrument lui permettant de mettre en correspondance point à point la chose et son image¹ ». La perspective artificielle devient donc le modèle même de la vision naturelle, dans le processus mécanique de sa manifestation optique : non seulement « la vision procède par peinture »² mais le fondement de la perspective dite « commune » ou « naturelle » se comprend en réalité au moyen des lois géométriques de la perspective « centrale » ou « artificielle », selon un dépassement du couple nature-artifice, trait constitutif bien connu de la pensée mécaniste, qu'on retrouvera amplifié dans ses conséquences métaphysiques et épistémologiques chez Descartes³. En effet, avec Kepler, s'il faut admettre qu'« une forme de perspective artificielle est au cœur de la perspective naturelle⁴ », on peut rendre raison des processus de la vision par des mouvements physiques et géométriques (*perspectiva artificialis*). Mais ceux-ci en tant que mécanismes du voir n'en restent pas moins « naturels » (*perspectiva naturalis*). Ils appellent donc à une transformation du concept de nature que le mécanisme rendra possible, puisque si « la peinture [sur la rétine] est [...] la projection perspective exacte de la configuration de couleurs, de lumières et d'ombres présentée par le monde⁵ », il faut reconnaître que c'est la Nature elle-même qui se fait « artiste » et « technicienne⁶ » de la perspective : « c'est cette même "technique" de la nature, érigée en objet d'étude, qui donne au chapitre consacré à la vision un caractère si neuf et révolutionnaire » car Kepler montre que « le faisceau de rayons émané de chaque point visible [...] est reconverti en un point unique sur la rétine par son passage à travers le dispositif instrumental, parfaitement réglé⁷ ».

¹. P. Hamou, *La vision perspective*, *op. cit.*, p. 332-333.

². P. Hamou, *ibidem*, p. 333.

³. R. Descartes, *Principia philosophiæ*, IV, art. 203, AT, IX, 322-323 : « Et il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles, sont avec cela naturelles. Car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire ses fruits. »

⁴. P. Hamou, *Voir et connaître à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 72.

⁵. P. Hamou, *ibidem*, p. 76.

⁶. J. Kepler, *Paralipomènes à Vitellion*, trad. Catherine Chevalley, citée in P. Hamou, *La vision perspective (1435-1740)*, *op. cit.*, p. 340 : « La vision se fait donc par une peinture de l'objet visible sur la paroi blanche et concave de la rétine ; et les objets qui, à l'extérieur, se trouvent à droite, sont dépeints sur le côté gauche de la paroi, ceux qui sont à gauche sur le côté droit, ceux qui sont en haut en bas et ceux qui sont en bas en haut ; le vert est peint dans la même couleur verte, et d'une manière générale tout objet est peint à l'intérieur dans sa couleur propre ; de sorte que s'il était possible que cette peinture sur la rétine subsiste une fois portée à l'extérieur et exposée à la lumière, grâce à la suppression des parties placées devant qui l'ont formée, et s'il se trouvait un homme pourvu d'une acuité visuelle suffisante, il reconnaîtrait sur cette enceinte si étroite de la rétine la figure identique de l'hémisphère. Il y a en effet conservation de la proportion : l'angle sous lequel les droites menées de points singuliers des objets visibles auraient concouru en un point déterminé à l'intérieur de l'enceinte de l'œil est pratiquement égal à celui selon lequel les parties singulières sont dépeintes à l'intérieur ; de sorte que même les points les plus petits ne sont pas oubliés, et qu'ainsi plus grande est la finesse de la vision d'un homme, plus grande aussi est la finesse de cette peinture dans son œil. »

⁷. P. Hamou, *idem*.

1. 2. De la peinture à l'image : les limites de l'optique képlérienne

Mais Kepler ne tirera pas les conséquences métaphysiques de cette nouvelle théorie de la vision et surtout à propos du concept de nature que sa perspective naturelle-artificielle appelait à transformer, demeurant quant à lui dans un espace ambigu, défendant un symbolisme astrologique et une harmonie cosmique dans le cadre d'un *cosmos* « résolument finitiste opposé à toute forme d'« exil dans l'infini¹ », qu'il rejette au nom du principe de raison suffisante et de l'impossibilité empirique de s'assurer de l'existence d'un infini cosmologique en acte. Gérard Simon note en ce sens que si le finitisme cosmologique de Kepler pouvait déjà se déduire de la lecture du *Mysterium cosmographicum* de 1596², on peut en lire une trace explicite dans cet extrait de *L'étoile nouvelle (De Stella Nova)*³, une réflexion tirée de ses observations sur la supernova apparue dans la Voie Lactée (constellation d'Ophiuchus)⁴ en 1604 et que Kepler pouvait observer à l'œil nu.

Ainsi, se référant implicitement à la conception d'une pluralité des mondes infinis, où l'on retrouve la formule hermétique reprise par Bruno sur la sphère infinie, que Nicolas de Cues appliquait déjà à la *machina mundi*, on voit que Kepler refuse d'assumer les implications philosophiques de la « perspective baroque » qui seront tirées chez Pascal et Leibniz quelques décennies plus tard, notamment du point de vue cosmologique et métaphysique (une absence de point fixe, un centre qui est partout et nulle part). Or, « si Kepler n'est sans doute pas l'auteur qui développe pleinement ces implications⁵ », sa « philosophie » reste sur le seuil d'une modernité que son auteur aura pourtant contribué à faire émerger dans le champ épistémologique. Par ailleurs, pour revenir aux innovations de la *Dioptrique* (1611), le problème reste entier chez Kepler de comprendre la nature de ces « peintures » (*picturæ*) qui se dessinent inversement sur la rétine et qui ne sont pas des concepts abstraits mais bien des êtres sensibles et réels que l'ontologie du réalisme des Anciens prenait certes pour des « images » (*similitudines*) des choses mais que l'on peut à présent saisir dans un langage géométrique et optique univoque. Mais comment expliquer la conversion de ces *picturæ*

¹. G. Simon, *Kepler Astronome, astrologue*, chap. VIII, I, 1. Une cosmologie inachevée et résolument finitiste p. 393-397.

². G. Simon, *Kepler Astronome, astrologue*, op. cit. p. 394-395.

³. J. Kepler, *De Stella Nova in Pede Serpentarii*, (1605-1606), chap. XXI cité et trad. dans G. Simon, *Kepler, astronome, astrologue*, op. cit., p. 396 : « Est-il crédible qu'ayant une limite de ce côté, elles [les étoiles] s'étendent de l'autre à l'infini ? Mais comment un centre pourrait-il être donné dans l'infini, alors que dans l'infini il se trouve partout ? N'importe quel point en effet y est également, c'est-à-dire infiniment, distant des extrémités ; il s'ensuit qu'un même point y est et n'y est pas centre ; et bien d'autres contradictions, qu'on évite très justement si on pose un terme externe au ciel des fixes, comme lui a trouvé un terme interne. »

⁴. Nommée aujourd'hui SN-1604 ou Supernova de Kepler.

⁵. P. Hamou, *Voir et connaître à l'âge classique*, op. cit., p. 77.

rétiennes, ce passage du physique (rayons lumineux) au psychique (objet mental), cette traduction de la *pictura* en *imago*, c'est-à-dire en sensations, en concepts, en idées ?

Kepler, en opticien - au sens strict d'une géométrie mathématique de la vision - plus qu'en « physicien » au sens aristotélicien du terme, refusera « d'engager ses troupes¹ » comme il le dit, au-delà du champ de la rétine, et laissera aux philosophes le soin de découvrir ce qui se cache « derrière le miroir² ». En effet, tel sera précisément l'un des enjeux philosophique de la *Dioptrique* cartésienne qui jouera un rôle décisif pour la construction de la philosophie du mécanisme, et partant, pour l'institution naturelle de ce « picturalisme » perspectif dans le discours métaphysique de la modernité scientifique. Ainsi, comme le rappelle Merleau-Ponty, critiquant l'abstraction de la *Dioptrique* cartésienne, si « le langage de la peinture n'est pas, lui, “institué de la Nature” : il est à faire et à refaire » et si « la perspective de la Renaissance n'est pas un “truc” infallible », si elle n'est « qu'un cas particulier, une date, un moment dans une information poétique du monde qui continue après elle³ ».

Quelle a donc été la conséquence métaphysique de la naturalisation de ce paradigme perspectif picturaliste lors de ce moment cartésien fondateur de sa fabulation mécaniste du monde ?

¹. J. Kepler, *Paralipomènes à Vitellion*, trad. Catherine Chevalley citée in P. Hamou, *La vision perspective*, op. cit., p. 337-338 : « Je dis qu'il y a vision quand une représentation (*idolum*) de l'ensemble de l'hémisphère du monde situé devant l'œil, et d'un peu davantage, se fixe sur la paroi blanc roussâtre de la surface concave de la rétine. Quant à savoir comment cette représentation, ou cette peinture, est liée aux esprits visuels, qui ont leur siège dans la rétine et le nerf, et si c'est amenée par ces esprits à l'intérieur des cavités du cerveau qu'elle comparait devant le tribunal de l'âme ou de la faculté visuelle, ou bien si c'est la faculté visuelle qui, telle un questeur délégué par l'âme, descend du prétoire du cerveau jusque dans le nerf visuel et la rétine, qui sont comme des tribunaux inférieurs, et s'avance à l'encontre de cette représentation – tout cela, dis-je, je laisse aux physiciens le soin d'en dissenter. Car les opticiens n'engagent pas leur troupe au-delà de cette paroi opaque que constitue dans l'œil le premier obstacle. »

². G. Simon, « Derrière le miroir », *Le temps de la réflexion*, n°2, 1981.

³. M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, op. cit., p. 51 : « Les peintres, eux, savaient d'expérience qu'aucune des techniques de la perspective n'est une solution exacte, qu'il n'y a pas de projection du monde existant qui le respecte à tous égards et mérite de devenir la loi fondamentale de la peinture, et que la perspective linéaire est si peu un point d'arrivée qu'elle ouvre au contraire à la peinture plusieurs chemins : avec les Italiens celui de la représentation de la objet, mais avec les peintres du Nord celui du *Hochraum*, du *Nahraum*, du *Schrägraum*... Ainsi la projection plane n'excite pas toujours notre pensée à retrouver la forme vraie des chose, comme le croyait Descartes : passé un certain degré de déformation, c'est au contraire à notre point de vue qu'elle renvoie : quant aux choses, elles fuient dans un éloignement que nulle pensée ne franchit. Quelque chose dans l'espace échappe à nos tentatives de survol. La vérité est que nul moyen d'expression acquis ne résout les problèmes de la peinture, ne la transforme en technique, parce que nulle forme symbolique ne fonctionne jamais comme un stimulus : là où elle a opéré et agi, cest conjointement avec tout le contexte de l'œuvre, et nullement par les moyens du trompe-l'œil. Le *Stilmoment* ne dispense jamais du *Wertmoment*. Le langage de la peinture n'est pas, lui, “institué de la Nature” : il reste à faire et à refaire. La perspective de la Renaissance n'est pas un “truc” infallible : ce n'est qu'un cas particulier, une date, un moment dans une information poétique du monde qui continue après elle. »

2. Descartes et le modèle des peintres

2. 1. Figure, signe et dissemblance : le perspectivisme cartésien

Descartes opticien

Le titre de la *Dioptrique* (1637) de Descartes est une refonte manifeste du livre éponyme de Kepler paru en 1611 qui se donnait comme une clarification axiomatique des acquis des *Paralipomènes* de 1604, encore soutenus à ce moment par des postulats aristotéliens et analogistes, directement reçue et assimilée par les savants du XVIIe qui reprendront le questionnement optique¹ après lui, tout en se débarrassant des présupposés métaphysiques dont Kepler ne s'était pas complètement détaché².

C'est donc en toute logique que l'on trouve dans la quatrième partie de la *Dioptrique* de Descartes (« Des sens en général³»), cette œuvre qui est sans doute l'une de ses meilleures réussites scientifiques, l'exemple de gravures en taille-douce, conformes à la projection perspective, illustrant ce statut central acquis par le paradigme perspectif dans la nouvelle théorie de la vision qui découle des découvertes de Kepler :

Et si, pour ne nous éloigner que le moins qu'il est possible des opinions déjà reçues, nous aimons mieux avouer que les objets que nous sentons envoient véritablement leurs images jusqu'au dedans de notre cerveau, il faut au moins que nous remarquions qu'il n'y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu'elles représentent, car autrement il n'y aurait point de distinction entre l'objet et son image, mais qu'il suffit

¹. Selon la partition traditionnelle de l'optique géométrique depuis l'Antiquité, l'*optique* (*ta optiká*, lat. *Optice* ou *perspectiva*) est l'étude de la vision directe, la *catoptrique* (lat. *Catoptrice*, du grec *Kátotpron* « miroir ») de la réflexion lumineuse et la *dioptrique* (lat. *Dioptrice*, du grec *Dióptra*, « dioptre » dit aussi « bâton de Jacob », un instrument antique d'astronomie et de navigation servant à examiner à travers ou à distance) étudie les phénomènes de réfraction. Partant, si l'optique géométrique de Descartes est avant tout une dioptrique, c'est précisément parce qu'avec elle, on ne peut plus considérer la vision directe (la *perspectiva communis* ou *naturalis*) selon l'idée réaliste médiévale d'une émanation qualitative d'espèces intentionnelles et que la connaissance anatomique du mécanisme de l'œil en fait non plus un « miroir vivant » mais une sorte de dioptre naturel, autrement dit, « une surface séparant deux milieux transparents, homogènes et de réfringence différente » (voir : <https://www.cnrtl.fr/definition/dioptre>). Le modèle technique de l'œil est donc un instrument servant « à examiner à travers ou à distance », en somme, un instrument perspectif, au sens le plus littéral du concept (*perspicere*, « voir au travers »). Sur l'histoire de la dioptrique et de la découverte anticipée par Ibn Sahl de la loi de Snell-Descartes sur la réfraction, voir : R. Rashed, R. Morelon (dir.), *Histoire des sciences arabes : mathématiques et physique*, t. 2, Seuil, Paris, 1997, p. 306.

². P. Hamou, *La mutation du visible. Essai sur la portée épistémologique des des instruments d'optique au XVIIe siècle, vol. I : Du Sidereus nuncius de Galilée à la Dioptrique cartésienne*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1999, p. 204-205 : « En dépit du fait que la métaphysique de Kepler reste prémoderne, entachée d'aristotélisme et mêlée de considérations analogiques, l'intégration de l'optique, traditionnellement considérée comme science mathématique, à la philosophie de la nature, et à la métaphysique est neuve dans son principe et porteuse de conséquences capitales pour le futur [...] Si la *Dioptrice* de 1611 est lue et comprise sans difficulté par les contemporains de Descartes et Huyghens, tandis que les textes essentiels comme les *Paralipomènes* ou l'*Astronomia nova* résistent au XVIIe siècle à l'assimilation, cela vient certainement du fait qu'il n'est pas nécessaire pour comprendre la *Dioptrice* d'être un philosophe « képlérien » pour autant que cette espèce rare ait jamais existé. La *Dioptrice*, adoptant un mode démonstratif axiomatique et déductif donne moyen à son lecteur de juger de la cohérence des inférences logico-mathématiques sans nécessairement réclamer de lui une adhésion complète aux présupposés initiaux. »

³. R. Descartes, *Dioptrique* (1637), « Des sens en général. Discours quatrième », AT, VI, 109 et suiv.

qu'elles leur ressemblent en peu de choses ; et souvent même que leur perfection dépend de ce qu'elles ne leur ressemblent pas tant qu'elles pourraient faire, comme vous voyez que les tailles douces, n'étant faites que d'un peu d'encre, posée çà et là sur du papier, nous représentent des forêts, des villes, des hommes, et même des batailles et des tempêtes, bien que, d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, il n'y en ait aucune que la figure seule dont elles aient proprement la ressemblance, et encore est-ce une ressemblance fort imparfaite, vu que, sur une superficie toute plate, elles nous représentent des corps diversement relevés et enfoncés, et que même, suivant les règles de la perspective, souvent elles représentent mieux des cercles par des ovales que par d'autres cercles, et des carrés par losanges que par autres carrés, et ainsi de toutes les autres figures ; en sorte que souvent, pour être plus parfaites en qualité d'images et représenter mieux un objet, elles doivent ne lui pas ressembler. Or il faut que nous pensions tout de même des images qui se forment en notre cerveau, et que nous remarquions qu'il est seulement question de savoir comment elles peuvent donner moyen à l'âme de sentir toutes les diverses qualités des objets auxquels elles se rapportent, et non point comment elles ont en soi leur ressemblance. Comme, lorsque l'aveugle, dont nous avons parlé ci-dessus, touche quelques corps de son bâton, il est certain que ces corps n'envoient autre chose jusqu'à lui, sinon que, faisant mouvoir diversement son bâton, selon les diverses qualités qui sont en eux, ils meuvent par même moyen les nerfs de sa main, et ensuite les endroits de son cerveau d'où viennent ces nerfs ; ce qui donne occasion à son âme de sentir tout autant de diverses qualités en ces corps qu'il se trouve des variétés dans les mouvements qui sont causés par eux en son cerveau¹.

Descartes affirme ici en continuité avec l'optique képlérienne que le mécanisme de la vision est analogue aux opérations géométriques de la perspective artificielle, « comme vous voyez que les tailles douces, n'étant faites que d'un peu d'encre, posée çà et là sur du papier, nous représentent des forêts, des villes, des hommes, et même des batailles et des tempêtes ».

Il s'agit d'une toute nouvelle grammaire philosophique de la représentation, qui trouvera dans la subjectivité transcendantale kantienne son point d'orgue métaphysique. Car Descartes ne se contente pas, comme Kepler, de décrire mécaniquement le processus de formation de la *pictura* rétinienne, dit bien que les « images » cérébrales communiquées par le nerf optique produisent « l'illusion sensible de la ressemblance » au moyen d'une déformation proportionnelle de l'objet qui, dans cette dissemblance quantitative propres aux opérations de la vision, « représentent [suivant les règles de la perspective] mieux des cercles par des ovales que par d'autres cercles, et des carrés par losanges que par autres carrés, et ainsi de toutes les autres figures ».

En somme la pensée de Descartes témoigne qu'après Kepler « il faut désormais admettre que dans la vision nous avons affaire non pas directement aux choses mais aux effets naturels que les choses ont sur nos organes, et [que] cela est lourd d'implications non seulement pour la théorie de la vision mais aussi pour la théorie de la connaissance et le statut

¹. R. Descartes, *ibidem*, p. 113-114

épistémologique du sensible¹ », voire même ajouterions-nous, pour le statut ontologique du sensible et partant de notre rapport métaphysique avec l'extériorité, étant donné que « grâce à la réussite technique de la *Dioptrique* par qui nous savons ce que c'est que voir, ce principe [celui de la distinction réelle des substances chez Descartes, dont la réduction ontologique de la réalité corporelle à la chose étendue constitue le versant physique] peut être reconnu comme ce qu'implique, correctement conçu, l'accès au monde de l'homme, "à cause qu'il en est le spectateur²"³ ». Or, si Kepler ne va pas jusqu'au bout de ses découvertes, comme nous l'avons dit, on voit bien que c'est un certain rapport au réel, une univocité perdue et une certaine défiance irréversible envers l'immédiateté de la manifestation qui (re)devient pensable car désormais celle-ci est épistémologiquement fondée par le paradigme perspectif de la vision ; défiance envers ce monde dont on a vu de quelle façon le « perspectivisme pascalien » en tirait les conséquences théologiques après Descartes.

Le « perspectivalisme » cartésien témoignerait donc bien en ce sens d'une distanciation métaphysique ou une perte de contact avec le monde, constitutive de l'être-au-monde des Modernes et de leur régime scopique : un devenir-spectateur de l'homme, corrélatif d'un devenir-spectaculaire, illusoire et « faux » du monde naturel, le sensible ouvrant sur un monde apparent et « perspectif », au sens de trompeur, illusoire.

La fable du monde

Tel sera, dans un contexte post-kantien, l'usage péjoratif de l'ordre perspectif, mis au service d'une distinction métaphysique entre être et apparence que Nietzsche a lu en 1883 dans *Le monde réel et le monde apparent* (1882) de Teichmüller, et qui occasionnera dans sa pensée l'invention d'un usage critique de la notion de « perspectivisme » (*Perspektivismus*).

Car le « perspectivisme » des Modernes, à l'inverse de l'abolition nietzschéenne de la « fable » (*Fabel*) du « monde-vérité (*wahre Welt*)⁴ » et de son concept abstrait d'« apparence (*Schein, Scheinbarkeit*) », se fonde sur l'idée classique d'un monde-trompe-l'œil du sensible, dont on connaît dorénavant la structuration perspective et optique, et qui se dévalue face à ce « nouveau monde » intelligible que l'on peut reconstruire après Galilée, dont la comparaison avec le Nouveau Monde de Colomb et Vespucci était d'ailleurs « populaire et persistante » à

¹. P. Hamou, *Voir et connaître à l'âge classique*, op. cit., p. 77.

². R. Descartes, *Discours de la méthode*, « Cinquième partie », AT, VI, 42

³. M. Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, Puf, 1998, p. 28.

⁴. F. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, VI : « Comment le monde-vérité devint enfin une fable (*Fabel*) », *Œuvres*, op. cit., p. 1045.

son époque¹ ». Or, ce « nouveau monde », ce monde-vérité où se corrigent nos errances sensibles et perspectives, à pour conséquence avec Descartes de « séparer l'esprit humain du monde réel par l'instance d'un code² » où l'on retrouve l'importance du modèle des peintres et de la vision perspective dans une reconstitution opérée par la valeur métaphysique de la science cartésienne que l'on doit bien qualifier de *fabulatoire* bien qu'elle ne cesse de prétendre au « vrai³ ». On peut lire en effet un geste identique, dans cet extrait du *Monde* illustrant ce renversement cartésien du caractère perspectif ou faux-vrai, du sensible, par la reconstruction intelligible, ou vraie-fausse, de la fable mécaniste du monde :

Il me reste ici encore beaucoup d'autres choses à expliquer, et je serai même bien aise d'y ajouter quelques raisons pour rendre mes opinions plus vraisemblables. Mais afin que la longueur de ce discours vous soit moins ennuyeuse, j'en veux envelopper une partie dans l'invention d'une fable, au travers de laquelle j'espère que la vérité ne laissera pas de paraître suffisamment et qu'elle ne sera pas moins agréable à voir que si je l'exposais toute nue [...] Permettez donc pour un peu de temps à votre pensée de sortir hors de ce monde pour en venir voir un autre tout nouveau que je ferai naître en sa présence dans les espaces imaginaires. Les philosophes nous disent que ces espaces sont infinis et ils doivent bien en être crus puisque ce sont eux-mêmes qui les ont faits. Mais afin que cette infinité ne nous empêche et ne nous embarrasse point, ne tâchons pas d'aller jusques au bout; entrons-y seulement si avant que nous puissions perdre de vue toutes les créatures que Dieu fit il y a cinq ou six mille ans; et après nous être arrêtés là en quelque lieu déterminé, supposons que Dieu crée de nouveau tout autour de nous tant de matière que, de quelque côté que notre imagination se puisse étendre, elle n'y aperçoive plus aucun lieu qui soit vide.⁴

¹. P. Hamou *La mutation du visible*, 1, « Nouveau monde et autres mondes », op. cit., p. 15 et suiv.

². J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche*, op. cit., p. 259.

³. R. Descartes, *Discours de la méthode*, « Cinquième partie », AT VI, 41-42 : « Mais, tout de même que les peintres, ne pouvant également bien représenter dans un tableau plat toutes les diverses faces d'un corps solide, en choisissent une des principales, qu'ils mettent seule vers le jour, et, ombrageant les autres, ne les font paraître qu'autant qu'on les peut voir en la regardant ; ainsi, craignant de ne pouvoir mettre en mon discours tout ce que j'avais en la pensée, j'entrepris seulement d'y exposer bien amplement ce que je concevois de la lumière ; puis, à son occasion, d'y ajouter quelque chose du soleil et des étoiles fixes, à cause qu'elle en procède presque toute ; des cieux, à cause qu'ils la transmettent ; des planètes, des comètes et de la terre, à cause qu'elles la font réfléchir ; et en particulier de tous les corps qui sont sur la terre, à cause qu'ils sont ou colorés, ou transparents, ou lumineux ; et enfin de l'homme, à cause qu'il en est le spectateur. Même, pour ombrager un peu toutes ces choses, et pouvoir dire plus librement ce que j'en jugeais, sans être obligé de suivre ni de réfuter les opinions qui sont reçues entre les doctes, je me résolus de laisser tout ce monde ici à leurs disputes, et de parler seulement de ce qui arriverait dans un nouveau, si Dieu créait maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer, et qu'il agitât diversement et sans ordre les diverses parties de cette matière, en sorte qu'il en composât un chaos aussi confus que les poètes en puisse feindre, et que par après il ne fit autre chose que prêter son concours ordinaire à la nature, et la laisser agir suivant les lois qu'il a établies. » Sur le « vrai monde » (AT IX, 35 ; 4 ; 36 ; 10 ; 108 ; 22 ; 109 ; 27) de la figuration sensible qui s'efface devant le « nouveau monde » (AT IX, 31, 24) du code de la science et de sa « fable » vraie (AT XI, p. 31, 28, 42, 18) qui, bien que paradoxalement « faux » devient le « vrai » en tant que puissance de reconstruction intelligible, voir : J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche*, op. cit., p. 252, n. 18, renvoyant lui-même à d'autres lectures devenues classiques de ce renversement cartésien du faux perspectif dans une fabulation vraie : F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, op. cit., p. 110-133 ; M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons. t. II. L'âme et le corps*, Aubier, Paris, 1953, p. 57 et suiv. ; J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger. Tome 2*, « La fable du monde », op. cit., p. 66-76 ; M. Fichant, *Science et métaphysique*, III. La fable du monde et la valeur métaphysique de la science, op. cit., p. 59-84 ; N. Grimaldi, *Descartes et ses fables*, Puf, Paris, 2006.

⁴. R. Descartes, *Le monde ou traité de la lumière*, fin chap. 5 et début du chap. 6, AT, XI, 342-343.

En un mot, hors la « fable baroque¹ » de Descartes, dans sa teneur intelligible et figurale du « monde vrai » de la science, il n’y a plus lieu de croire à ce-monde ci dans sa manifestation sensible : l’intelligibilité produite par ce nouveau régime de visibilité fondé sur le code perspectif de la science moderne, se dédouble en une aliénation « schizocosmique² » dont la dualité devient le rapport au monde fondamental de ce sujet moderne du savoir dont Descartes incarne la figure aliénée parce que savante ; sujet que toute l’histoire de la phénoménologie, de Husserl à Merleau-Ponty, ne cessera de vouloir réintégrer dans le monde de la vie.

Or, cette « fable du monde » nouveau de la science, que la raison se doit de représenter au moyen de ses figures, peut dès lors s’affirmer dans sa vérité d’artifice par-delà les illusions perspectives du sensible, selon un geste fondateur de l’esprit scientifique moderne qui a sans aucun doute été rendu pensable grâce à cet effort de « naturalisation » optique du paradigme de la perspective artificielle que l’on retrouve dans la théorie képlérienne de la vision exposée et amplifiée dans ses conséquences par Descartes dans la *Dioptrique* qui, comme le dit Fichant, « fait des données sensorielles les signes d’un réel à reconstruire³ ».

La perspective quitte ainsi le paradigme albertien d’une *historia* commensurable au corps humain qui se jouait sur la surface topologique du tableau et acquiert le statut de langage universel de l’optique, porteur d’une vérité du sensible par-delà l’immédiateté qualitative de sa présentation, en tant qu’expression technique et mécanique d’une nature devenue *prospettivista* au sens du peintre-géomètre dont la présentation sensible ne fait plus sens et devient l’objet d’une *duplicité*, mais une duplicité inscrite dans la structure de l’apparaître même en tant que l’esprit du sujet de la science peut désormais en déchiffrer, décoder les données et en reconstruire la fable dans son langage, au risque de s’y retrouver seul avec soi-même, piégé dans sa propre perspective.

¹. Pour une analyse des métaphores théâtrales dans le discours cartésien et leurs rapports avec une forme de « nihilisme baroque » constitutif des récits de l’époque voir : J.-P. Cavaillé, *Descartes. La fable du monde*, « Le monde et son théâtre », Paris, Vrin, 2000, p. 10-56. Pensons au célèbre *Portrait de Descartes* (1647-1648) de Jan Baptist Weenix (Utrecht, Central Museum) où le philosophe tient un volume sur lequel on lit *Mundus est fabula*.

². J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche*, *op. cit.* p. 260 : « Ce “nouveau monde” n’atteint à la vérité, à titre de reconstitution des figures initiales par la figuration, qu’en réduisant le “vrai Monde” à l’incroyable. Le monde se dédouble en une schizocosmie que le code ne produirait point, si l’esprit humain n’était entré en aliénation à l’égard du monde, au nom de l’intelligibilité. Car l’intelligibilité même provoque ici l’aliénation de l’homme et l’étrangeté du monde. »

³. M. Fichant, *Science et métaphysique*, *op. cit.*, p. 26.

L'inspection de l'esprit : perspectivisme et solipsisme

La perspective de l'âge classique s'identifie alors au diagramme rationnel d'une « syntaxe¹ » de la représentation, dont les figures-signes deviennent chez Descartes analogues aux mouvements que communiquent les nerfs au cerveau et donc, par la glande pinéale, à l'âme elle-même – puisque « c'est l'âme qui voit² » - en ce que la *pictura* formée sur la rétine doit dès lors être interprétée par l'âme elle-même pour être vue et comprise ce que Descartes nommera dans son analyse célèbre du morceau de cire une « inspection de l'esprit (*mentis inspectio*)³ ».

Or, si nous nous référons à ce texte classique parmi les classiques qui sert souvent de support à la critique phénoménologique de « l'abstraction » galiléenne de la réalité subjective du « monde de la vie⁴ » et que l'on retrouve dans la critique merleau-pontienne des présupposés de la *Dioptrique*⁵ ou dans la défense d'une philosophie du sentir chez Erwin

¹. L. Marin, *Détruire la peinture*, op. cit., p. 57

². R. Descartes, *Dioptrique*, « De la vision. Sixième discours », op. cit. AT, VI, p. 141 : « Premièrement, à cause que c'est l'âme qui voit, et non pas l'œil, et qu'elle ne voit immédiatement que par l'entremise du cerveau, de là vient que les frénétiques, et ceux qui dorment, voient souvent, ou pensent voir, divers objets qui ne sont point pour cela devant leurs yeux : à savoir quand quelques vapeurs, remuant leur cerveau, disposent celles de ses parties qui ont coutume de servir à la vision, en même façon que feraient ces objets, s'ils étaient présents. »

³. R. Descartes, *Méditation seconde*, AT, IV, 24-25 : « Mais quel est ce morceau de cire qui ne peut être compris que par l'entendement ou par l'esprit ? Certes c'est le même que je vois (*video*), que je touche (*tango*), que j'imagine (*imaginor*), et enfin c'est le même que j'ai toujours cru que c'était au commencement. Or ce qui est ici grandement à remarquer, c'est que sa perception n'est point une vision (*vision*), ni un attouchement (*tactio*), ni une imagination (*imaginatio*), et ne l'a jamais été (*nec unquam fuit*), quoiqu'il le semblât (*videretur*) ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit (*solius mentis inspectio*), laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée. Cependant je ne me sauraistrop étonner, quand je considère combien mon esprit a de faiblesse, et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur (*quam prona sit mea mens in errores*). Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même (*apud me*), les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé (*decipior*) par les termes du langage ordinaire (*ab ipso usu loquendi*); car nous disons que nous voyons la même cire (*nos videre ceram ipsammet*), si on nous la présente (*si adsit*), non pas que nous jugeons que c'est la même (*non eam adesse judicare*), de ce qu'elle a même couleur et même figure (*ex colore vel figura*) d'où je voudrais presque conclure, que l'on connaît la cire par la vision des yeux (*visione oculi*), et non par la seule inspection de l'esprit (*non solius mentis inspectio*), si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire ; Et cependant que vois-je de cette fenêtre (*respexissem ex fenestra*), sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints (*automata*) qui ne se remuent que par ressorts ? Mais je juge que ce sont de vrais hommes (*judico homines esse*), et ainsi je comprends (*comprehendo*), par la seule puissance de juger (*sola judicandi facultate*) qui réside en mon esprit (*quæ in mea mente est*), ce que je croyais voir de mes yeux (*id quod putabam me videre oculis*). »

⁴. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1989, en particulier les §28-29 ; §30-33. Pour une reprise de la critique husserlienne de l'abstraction galiléo-cartésienne du sensible, selon les principes d'une phénoménologie de la Vie comme auto-affection, voir : M. Henry, *La Barbarie*, chap. I « culture et barbarie », Paris, Puf, 2004.

⁵. M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, op. cit. Voir aussi : E. Alloa, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, préface de R. Barbaras, Kimé, Paris, 2008.

Straus¹, ce n'est pas parce que nous souhaitons partir en quête d'un « être brut et sauvage² » du sentir, par-delà l'artifice perspectif, mais bien plutôt que aimerions insister sur l'aspect « archéologique » ou « *monumental*³ » que ce texte représente, comme témoignage de la transformation historique que le paradigme de la perspective artificielle a pu produire sur l'invention de la subjectivité moderne et de son rapport ambigu au monde, rapport dont la phénoménologie, malgré qu'elle en ait, n'a jamais vraiment réussi à s'émanciper, précisément en raison des limites naturalistes et dualistes de son ancrage transcendantal, subjectiviste et kantien, qui nous semble lui aussi découler de cette histoire longue du paradigme perspectif en tant qu'*effet* plutôt que comme sa cause ou son origine.

Depuis la révolution cartésienne, non seulement ce qui se dit dans le texte latin comme *ad-esse* (« l'être-à ») c'est-à-dire l'apparaître du sensible s'évanouit dans sa présentation et ses métamorphoses qualitatifs pour révéler son essence extensible, corrélée rationnellement aux figures produites par l'esprit : « la perception de la cire n'est pas une vision (*visio*), ni un attouchement (*tactio*), ni une imagination (*imaginatio*), et ne l'a jamais été (*nec unquam fuit*), quoiqu'il le semblât (*videretur*) ». Ce *videor*, cette semblance qualitative de l'être-sensible qui apparaît illusoirement comme une production des choses et du monde lui-même, s'évanouit donc par l'introduction d'une *figura* qui en rétablit la vraie nature selon le régime d'une *dissemblance*, qui dévoile sa vérité sous le mode d'être de l'extension quantitative, condition de possibilité de toute *clara et distincta perceptio* de sa permanence comme chose ou substance par-delà les changements.

Mais par là même, on voit que l'homme cartésien se transforme en spectateur du monde depuis la « fenêtre » intelligible du code perspectif (*ex fenestra*) de cette (dé)figuration du monde apparaissant, (dé)figuration produite par les lois perspectives de la perception oculaire, que seule (*solius*) la *mentis inspectio* permet de comprendre, c'est-à-dire de rectifier. Le visible, « ce que je croyais voir de mes yeux » (*id quod putabam me videre oculis*), dans sa présentation n'est donc plus crédible.

Le monde ne fait plus sens par soi, c'est-à-dire par sa manifestation sensible : il pourrait tout aussi bien n'être pas, ou bien n'être peuplé d'automates, d'hommes feints, de spectres, si à tout moment mon esprit ne rectifiait, par sa puissance de juger, l'illusion et les apparences : or « *judico homines esse*, dit Descartes, par la seule puissance de juger (*sola judicandi*

¹. E. Straus, *Du sens des sens. Contributions à l'étude des fondements de la psychologie* (1935), Grenoble, Jérôme Millon, 2000.

². M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 237.

³. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 14-15.

facultate) qui réside en mon esprit (*quæ in mea mente est*) ». Mais cette faculté de juger qui est en mon esprit, d'où provient-elle ? Qui l'a instituée ? Est-elle vraiment certaine dans ses opérations ? Qu'est-ce qui me garantit que je suis pas seul au monde, seul avec moi-même (*solus ipse*), enfermé ou piégé dans ma perspective ?

Si l'on connaît les réponses cartésiennes sur la véracité divine comme garantie du fondement de l'extériorité et de la connaissance du monde, peut-on supposer que cette invocation cartésienne d'une *facultas judicandi* rectifiant les illusions perspectives de la vision, par-delà l'apparence sensible, pourrait être une intuition renvoyant à une possibilité théorique enveloppée dans la conception haythamienne du jugement perceptif, par-delà l'héritage perspectiviste médiéval, retrouvée et actualisée par la naturalisation du paradigme perspectif constitutif de la théorie képlérienne de la vision et de sa refonte métaphysique chez Descartes ?

Au-delà du rationalisme cartésien, dont on voit bien ici les limites onto-théo-logiques, il n'apparaît effectivement pas totalement absurde de parler d'une forme philosophique et non pas seulement optique de « perspectivalisme » chez lui, forme qu'il faudrait distinguer du sens fort du perspectivisme que nous recherchons, au sens où ce serait par le truchement des *Paralipomènes* et de la *Dioptrique* képlérienne, naturalisant le dispositif de la perspective artificielle et rendant pensable le dépassement mécaniste du couple nature-artifice, que Descartes hériterait, tout en la transformant en profondeur, de cette ontologie médiévale des perspectivistes. Or, celle-ci, selon Mehl « serait aux sources du vocabulaire cartésien des *Regulæ*, en étroite corrélation avec la découverte de la “géométrie naturelle” du regard dans la *Dioptrique*¹ », en prenant comme exemple la « conception étrangement moderne de la vision chez Vitellion comme “acte de reconnaissance faisant intervenir le jugement et la mémoire” qu'il associe à une *virtus distinctiva* de la *ratio*² », conception qui peut paraître étrange, en effet, au regard de la lecture discontinuiste que propose Descartes de lui-même, mais qui peut prendre sa signification dans le cadre d'un temps long du paradigme perspectif au gré de ses transformations et de ses apparitions philosophiques, comme ici entre perspectivisme médiéval et « perspectivalisme » moderne.

En quel sens dès lors l'innovation d'un ordre dioptrique généralisé de la dissemblance perceptive - et perspective, qui transforme le rapport relations entre sens et sensibilité, peut-il nous permettre de situer le « perspectivalisme » picturaliste des Modernes en relation avec le

¹. É. Melh, *Descartes et la fabrique du monde*, op. cit., p. 237-238.

². Vitellion, *Perspectiva*, III, 63, cité par Édouard Melh *idem*.

« perspectivisme » optique des Médiévaux, et de façon plus large l'évolution de ce « perspectivisme » métaphysique qui s'affirme dans l'histoire longue de la métaphysique occidentale ?

2. 2. Forme, intentionnalité et similitude : le perspectivisme médiéval

La chambre obscure de l'esprit : l'anthropologie optique d'al-Haytham

La conception képléro-cartésienne de cette reconstruction sémiotique du réel au moyen de figures géométriques pourrait n'être en réalité qu'un retour, par-delà les synthèses aristotéliennes des Médiévaux, à une intuition qui était déjà virtuellement présente dans l'optique gréco-arabe au sens où comme le résume Hamou, la vision chez al-Haytham est un « processus de réception qui requiert que le visible ne soit pas reçu en bloc, mais reconstitué point par point sur la surface du cristallin organe tenu pour le siège véritable de la sensation visuelle¹ ».

Bien que cette dernière assertion soit erronée du point de vue de nos connaissances optiques, étant donné que Kepler a montré que c'est sur la *rétilne* et non sur le cristallin que se « dépeignent » les *picturæ* sensibles, il demeure que du point de vue de la pensée, une première rupture avec l'ontologie réaliste des Anciens s'est accomplie, puisqu'émerge chez al-Haytham l'idée d'une correspondance géométrique « point à point » dans la structure de l'œil, entraînant une conception anti-aristotélienne de l'appréciation des sensibles communs (grandeur, distance, mouvement) et l'idée novatrice d'une *puissance de juger* à l'œuvre dans la vision, remplacer la théorie extramissive des Anciens faisant sortir des rayons visuels de l'œil par l'idée d'une intromission dans l'œil de rayons lumineux, selon les lois optiques d'une « psychologie du jugement perceptif² », encore incomplète et indéterminée mais dont on retrouve un étonnant « héritage presque littéral³ » chez Descartes ou Malebranche, et qui, en élaborant pour la première fois, comme l'affirme Simon, une « corrélation entre anatomie de l'œil, physiologie de l'organe sensitif, analyse de la perception, et théorie de la connaissance » semble bien avoir ouvert cette possibilité, reprise par nos Modernes, d'une véritable « anthropologie philosophique⁴ ».

¹. P. Hamou, *Voir et connaître à l'âge classique*, op. cit. p. 32.

². P. Hamou, *ibidem*, p. 33.

³. P. Hamou, *ibid.*, p. 35.

⁴. G. Simon, *Archéologie du regard*, op. cit., p. 130.

On trouve en effet dans l'*Optique*¹ d'al-Haytham une division de la perception en deux temps : d'une part la présentation d'un aspect sensible (*aspectus*) et d'autre part le travail judicatif d'un *intuitus*, une *facultas cogitativa* constituant la véritable connaissance sensible, « par scrutation attentive et raisonnée [...] terme final d'un processus cognitif complexe mettant en jeu une série d'inférences implicites² » selon l'un des exemples les plus remarquables, celui de la perception de la distance, « entièrement construite par un jugement en s'appuyant sur les prémisses que sont d'une part la grandeur apparente (l'angle sous-tendu par l'objet) et d'autre part la connaissance préalable que nous pouvons avoir de la grandeur réelle de l'objet [...]»³ » théorie qui représente une rupture manifeste avec la conception ptoléméenne qui considérait la distance comme un sensible par soi, nécessitant « l'extramission » d'un rayon visuel se projetant vers les choses pour en mesurer la longueur.

Mais les Perspectivistes médiévaux, notamment Roger Bacon dans sa *Perspectiva* (1260), concevaient l'idée d'une *virtus cogitativa* ou *logistica* comme « distincte de la raison mais constituant néanmoins une “ombre de raison” à laquelle toutes les autres facultés sensorielles se rapportent comme à leur principe⁴ », permettant une extension catégorielle de la *cogitatio* à des êtres non-humains dépourvus d'intellect, puisqu'on peut dès lors penser que ceux-ci « schématisent » des formes et des espèces géométriques en relation proportionnelle avec leur nature et leur perfection propre, selon un régime descriptif que nous permet de comprendre une *similitudo* rationnelle avec l'artifice humain (*similia artificio humano*)⁵ ».

¹. Ibn al-Haytham, *De aspectibus*, II, chap. 3, §64, cité par P. Hamou, *Voir et connaître à l'âge classique*, op. cit. p. 34.

². P. Hamou, *ibidem*.

³. P. Hamou, *id.*

⁴. P. Hamou, *ibidem*, p. 35.

⁵. Roger Bacon, *De scientia perspectiva* (1260), 1ère partie, 1ère distinction, chap. IV. *De investigatione aestimativa et memoria et cogitativæ virtutis*, in : *Opus Majus*, V, cité par P. Hamou, *idem*, note 2. Texte original dans : *The Opus Majus of Roger Bacon*, vol. II, ed. John Henry Bridges, William et Norgate, London, Edimburgh Oxford, 1900, p. 9 : « La cogitation (*cogitatio*) ou faculté cogitative (*virtus cogitativa*) est logée dans la chambre médiane (*media cellula*), et elle est la maîtresse des facultés sensibles (*domina virtutum sensitivarum*). Elle tient lieu de raison pour les brutes (*loco rationis in brutis*). Et c'est pourquoi elle est appelée *logistica*, c'est-à-dire rationnelle (*rationalis*), non parce qu'elle se servirait de la raison (*utatur ratione*) mais parce qu'elle représente la perfection ultime dans les brutes (*quia est ultima perfectio brutorum*), comme l'est la raison pour les humains (*sicut ratio in homine*), et parce que, chez les hommes, l'âme rationnelle lui est immédiatement unie (*immediate unitur anima rationalis in hominibus*). C'est par son moyen (*per hanc*) que l'araignée fait sa toile géométrique (*telam geometrica*), l'abeille une ruche hexagonale (*domum hexagonam*), choisissant (*eligens*) l'une des figures capables de remplir complètement l'espace, l'hirondelle son nid, et ainsi de toutes les autres œuvres des brutes (*omnibus operibus brutorum*) qui ressemblent à l'artifice humain (*similia artificio humano*). C'est encore par cette faculté (*per hanc virtutem*) que les hommes endormis voient des choses merveilleuses (*mira*). Et toutes les facultés de l'âme sensible (*omnes virtutes animæ sensitivæ*), postérieures aussi bien qu'antérieures, servent la cogitative (*huic serviunt*) et lui obéissent (*obediunt*) car elles existent pour elle (*quia propter eam sunt omnes*). »

On voit donc que cette *facultas cogitativa* intérieure à l'âme sensitive, permettait à Roger Bacon de concilier la psychologie haythamienne du jugement perceptif avec le réalisme aristotélicien du sensible, rendant compte d'une certaine puissance catégorielle relative de l'animal (la figure de l'hexagone « choisie » par l'abeille pour remplir l'espace, la géométrie subtile de la toile araignée), selon une gradation analogique représentant « la perfection ultime dans les brutes, comme l'est la raison pour les humains (*sicut ratio in homine*). » Mais cette ouverture restera lettre morte : à la même époque Thomas d'Aquin dans la *Summa* restreindra cette *facultas cogitativa* à l'humain seul et ne concédera à l'animal qu'une « estimative naturelle », c'est-à-dire un instinct purement aveugle que l'esprit humain se représente par une sorte « d'inférence » : « ainsi la faculté appelée chez les animaux estimative naturelle, est appelée chez l'homme cogitative ou faculté qui forme des représentations par une sorte d'inférence¹ ». Or, de cette idée perspectiviste médiévale d'une puissance (*virtus*) catégorielle d'organisation interne à l'âme sensitive, en partage avec les vivants, nous en arrivons à la définition cartésienne de l'*ego cogito* comme fondement subjectif-perspectif de l'apparaître, corrélat de l'affirmation moderne d'une nouvelle puissance anthropologique de l'intellect, qui par sa *facultas judicandi* fera perdre au monde des qualités sensibles son immédiateté et sa puissance autonome de signifier. La voie était ouverte, dans l'histoire de la métaphysique, du fait de ce redoublement transcendantal du voir rendu pensable par le « picturalisme » optique du perspectivisme moderne, phénoménologie de la perception interprétée à partir de la perspectographie intelligible du monde sensible, à une naturalisation géométrique d'un monde dont l'apparaître sensible deviendra chez Schopenhauer un « Voile de *Māyā* », une simple « apparence », c'est-à-dire « *ma* représentation² ».

Or, comme le dit Jean-Pierre Cavaillé, dans la *Dioptrique*, si l'exemple des taille-douces a pour fonction de « montrer que le mécanisme de la vision doit être compris à partir de la technique de représentation mise en œuvre par l'artiste moderne. L'analyse de cette technique montre à son tour que la figuration consiste à organiser des signes, autrement qu'elle se sert d'un langage : celui précisément de la géométrie. L'artiste exploite géométriquement la figure pour produire l'illusion sensible de la ressemblance. [...] Seule en effet la figure “ressemble”

¹. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique* (1266-1273), question 78, art. 4, cité par P. Hamou, *ibidem*, p. 36

². A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, I, §1, Paris, Puf, 2014, p. 25 : « *Le monde est ma représentation*. Cette proposition est une vérité pour tout être vivant et pensant, bien que, chez l'homme seul, elle arrive à se transformer en connaissance abstraite et réfléchie. Dès qu'il est capable de l'amener à cet état, on peut dire que l'esprit philosophique est né en lui. Il possède alors l'entière certitude de ne connaître ni un soleil ni une terre, mais seulement un œil qui voit ce soleil, une main qui touche cette terre ; il sait, en un mot, que le monde dont il est entouré n'existe que comme représentation, dans son rapport avec un être percevant, qui est l'homme lui-même. »

mais ajoute aussitôt Descartes, de façon “fort imparfaite.” D’abord, parce que la figure est plane ; partant elle ne peut représenter les saillies et les renforcements qu’en déformant systématiquement la figure des corps : systématiquement, c’est-à-dire “suivant les règles de la perspective.” Par conséquent, selon les cas, les cercles devront être représentés par des ovales et les carrés par des losanges. D’où l’énoncé de cet apparent paradoxe: “souvent, pour [...] représenter mieux un objet” les figures “doivent ne lui pas ressembler”¹ ».

Partant, ce paradoxe cartésien apparent qui veut que « pour mieux représenter un objet » les figures « ne doivent pas lui ressembler », ou pour le dire avec Alquié, paradoxe qui demande de substituer au concept trompeur d’image la notion de *signe* en ce qu’il « nous donne les moyens de connaître ce qu’il signifie sans lui ressembler² », se comprend parfaitement dans le cadre d’une histoire longue de la perspective.

La fin du paradigme spéculaire

Si nous ne pouvons reprendre tous les éléments de cette histoire des théories de la vision³ et en particulier de la « fin du regard éclairant⁴ », on peut noter qu’elle renvoie chez al-Haytham à l’origine du réalisme intentionnel de la *species*⁵ des Perspectivistes médiévaux héritiers d’al-Haytham, dont le concept métaphysique de *forma* est à la fois la *ṣūrah*⁶ mécaniste d’al-Haytham qui désigne chez lui la lumière physique et par extension une propriété ou une qualité de la chose et ce que les Médiévaux ont identifié avec l’ontologie aristotélicienne⁷.

Or, la *species* du réalisme médiéval des *Perspectivi* se pense dans une dualité optique et ontologique, elle est la « forme formatrice » de ces aspects du monde, en tant que nature intentionnelle du sens lui-même, du *noème* dans son auto-manifestation qualitative-réelle dans le monde des choses. La *species* n’est donc pas une réalité mentale, dont la noèse serait *in fine* la source originaire, l’intuition « extramissive » donatrice de ce sens, comme on a envie de le traduire dans un langage optique : la grande rupture d’al-Haytham, est ainsi d’avoir introduit

¹. J.-P. Cavaillé, *Descartes. La fable du monde*, op. cit., p. 115-116.

². F. Alquié in R. Descartes, *Œuvres philosophiques, tome I (1618-1637)*, Garnier, Paris, 1988, p. 685-686, note 1.

³. D. C. Lindberg, *Theories of vision from al-Kindi to Kepler*, Chicago & London, Chicago Press, 1976.

⁴. M. Imbert, *La fin du regard éclairant*, Paris, Vrin, 2020.

⁵. *Species* : « image, aspect, apparence », souvent aussi traduite par *similitudo*, voir : P. Hamou, *Voir et connaître à l’âge classique*, Puf, Paris, 2002, p. 40.

⁶. La racine sémitique *ṣ-w-r* désigne généralement le fait de donner forme à quelque chose, d’organiser, de créer mais aussi de représenter, de peindre, de dépeindre : F. J. Steingass, *The Student’s Arabic-English Dictionary*, entrée *صورة (ṣūrah)*, W. H. Allen, London, 1884, p. 597.

⁷. Le concept de *ṣūrah* est en effet la traduction arabe du grec *eidos, eidōlon, idéa, morphē, túpos*, voir : G. Simon, *archéologie de la vision*, op. cit. p. 119.

une conception mécaniste de l'activité noétique de l'œil qui procède par une « perception par reconnaissance¹ » qui anticipe par ses aspects les plus novateurs, la psychologie moderne de la perception.

Elle s'oppose ainsi au paradigme de l'extramission que les Médiévaux ont identifié à tort avec un anti-platonisme aristotélicien dans leur effort de synthèse du mécanisme d'al-Haytham avec le naturalisme d'Aristote : chez eux, la structure intentionnelle de l'espèce signifie que le sensible *fait sens en soi*, par l'émanation de ses formes, qui se schématisent d'elle-mêmes pourrait-on dire, sans requérir la nécessité transcendantale d'une visée subjective, à savoir d'une *morphè* intentionnelle venant « animer » une *hylè* ontologiquement dépourvue de ce sens, alors que chez al-Haytham, il y a dans la vision la présence d'une « faculté de jugement² » qui produit des inférences et des associations, dont les conséquences sont comparable à une « révolution copernicienne³ » pour la compréhension scientifique de la vision, qui devra attendre la percée képlérienne pour se penser philosophiquement chez Descartes. Partant, la valeur réaliste du sens pour le perspectivisme médiéval, selon cette idée d'un être intentionnel du concept, implique que la donation à l'esprit de l'objet se réalise d'une façon transparente et selon une similitude fondamentale entre l'être et le connaître, comme dans un miroir, modèle technique et métaphorique de cet être intentionnel de l'espèce, comme une image reflétée dans le miroir « ressemble » à ce dont elle est l'image, sans être doté pour autant de l'épaisseur charnelle de sa qualité sensible, l'espèce est l'objet tel qu'en lui-même « qui se trouve réellement dans le monde [...] mais aussi intentionnellement dans le miroir⁴ ». Comme l'écrit Thomas d'Aquin, l'un des principaux théoriciens de la théorie du mode d'être intentionnel de l'espèce : « La vision est conduite à travers une similitude reçue d'un miroir directement à la connaissance de la chose reflétée⁵ ».

¹. M. Imbert, *La fin du regard éclairant*, *op. cit.*, p. 155 et suiv.

². Ibn al-Haytham (éd. Sabra, 1989, vol. 1, p. 214 et suiv.), cité par M. Imbert, *ibid.*, p. 156 : « La perception des nombreux objets visuels qui sont perçus par discernement et inférence prend place en un temps extrêmement court, et [dans] la plupart des cas il n'est pas évident que leur perception se fasse par discernement et inférence à cause de la vitesse avec laquelle ces objets sont perçus [...] Car la forme ou la taille d'un corps, ou la transparence d'un corps transparent, et autres propriétés visibles du même genre, sont dans la plupart des cas perçus extrêmement vite, et non immédiatement, puisqu'elles sont perçues par inférence et discernement [...] la rapidité de la perception de ces propriétés par inférence est seulement due à la manifestation de leurs prémisses et du fait que la faculté de jugement a été accoutumée à discerner ces propriétés. [...] et de la même façon avec tous les objets de la vision qui sont perçus par inférence, quand la faculté de vision les perçoit de façon répétée, leur perception devient perception par reconnaissance sans avoir à refaire l'inférence par laquelle leur identité a été perçue en premier lieu. »

³. R. Rashed, cité par M. Imbert, *ibid.*, p. 156.

⁴. P. Hamou, *Voir et connaître à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 44.

⁵. Thomas d'Aquin, *Questions disputées sur la vérité*, vol. 1, question 2, A6, cité par P. Hamou, *id.*

Mais il est notoire que les Modernes ne comprennent plus rien aux ressorts métaphysiques réels du perspectivisme médiéval, considérant leurs « espèces » avec dédain comme des « images voltigeantes » (Descartes, Malebranche)¹ ou « des chimères ontologiques contraires à l'inhérence du fondement de la prédication² » (Leibniz), semblables en ce sens aux « *simulacra (eídōla)*³ » de Lucrèce et de la tradition matérialiste ; preuve s'il en du changement d'époque, non au sens d'une simple *Weltanschauung*⁴, mais au sens d'une « mutation du visible⁵ » documentée en précision par les travaux épistémologiques de Philippe Hamou. Or, au cours de cette mutation le paradigme perspectif dans sa matérialisation instrumentale et technique joua un rôle décisif, comme on le voit dans l'interprétation erronée que donnait Descartes de la théorie des espèces intentionnelles dans les paragraphes qui précédaient l'extrait sur les taille-douces que nous avons cité plus haut : contre la *similitude* de la *species* intentionnelle, la *dissemblance* est devenue le mode fondamental d'être de l'apparaître sensible⁶.

S'il est donc vrai que « quelque chose de l'authentique doctrine scolastique a cessé de faire sens au début de l'Âge classique⁷ » on peut raisonnablement penser que c'est en raison de l'institution épistémique d'une nouvelle théorie perspectiviste de la vision, dépassant le schème scolastique de l'existence intentionnelle de la *species* comme ressemblance, c'est-à-dire comme « similitude selon l'être représentatif ou intentionnel⁸ » avec les choses, dont les Modernes prennent à tort la nature formelle et définitionnelle comme « un tableau, un simulacre ou une image ressemblante », ce qu'elle n'est évidemment pas, en raison de « son

¹. R. Descartes, *Dioptrique* (AT, VI, p. 85). Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, livre III, IIe partie, chap. II, « Que les objets matériels n'envoient point d'espèces qui leur ressemblent », Paris, Vrin, 2006, p. 325-326.

². P. Hamou, *Voir et connaître à l'âge classique*, op. cit., p. 46. Voir : G. W. Leibniz, *Monad.*, §7, op. cit., p. 244.

³. Épicure, *Lettre à Hérodoté*, 46, 9.

⁴. Pour une critique des présupposés idéalistes du « discontinuisme » panofskien quant à l'invention de la perspective artificielle, voir : P. Hamou, *Voir et connaître à l'âge classique*, op. cit., p. 58 et suiv.

⁵. P. Hamou, *La mutation du visible*, op. cit.,

⁶. R. Descartes, *Dioptrique*, op. cit. AT, VI, p. 112-113 : « Il faut, outre cela, prendre garde à ne pas supposer que, pour sentir, l'âme ait besoin de contempler quelques images qui soient envoyées par les objets jusqu'au cerveau, ainsi que font communément nos philosophes ; ou du moins il faut concevoir la nature de ces images tout autrement qu'ils ne font : car, d'autant qu'ils ne considèrent en elles autre chose, sinon qu'elles doivent avoir de la ressemblance avec les objets qu'elles représentent, il leur est impossible de nous montrer comment elles peuvent être formées par ces objets, et reçues par les organes des sens extérieurs, et transmises par les nerfs jusqu'au cerveau ; et ils n'ont eu aucune raison de les supposer, sinon que, voyant que notre pensée peut facilement être excitée par un tableau à concevoir l'objet qui y est peint, il leur a semblé qu'elle devait l'être en même façon à concevoir ceux qui touchent nos sens par quelques petits tableaux qui s'en formassent en notre tête : au lieu que nous devons considérer qu'il y a plusieurs autres choses que des images qui peuvent exciter notre pensée, comme, par exemple, les signes et les paroles, qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient. »

⁷. P. Hamou, *Voir et connaître à l'âge classique*, op. cit., p. 42.

⁸. P. Hamou, *idem*.

statut ontologique même qui la prive de toute qualité sensible¹ ». Or, le sens originel de la *species* n'était pas celui d'un petit tableau, écorce du réel sensible, voltigeant par émanation dans l'œil, mais bien plutôt un être signifiant du monde par lequel le sensible résiste à l'insignifiance. Le tableau perspectiviste des Modernes, soumettant l'apparaître à son ordre de visibilité a donc remplacé le miroir des Médiévaux où les choses du monde venaient se réfléchir.

Ainsi, le caractère hégémonique du paradigme de la perspective artificielle a rendu incompréhensible cette idée « perspectiviste » médiévale d'une signification intentionnelle des choses elles-mêmes dans leur présentation sensible, détruisant le concept médiéval d'*intentio*, qui était une des traductions possible de *ma'nā* « sens, concept, signification » de la philosophie gréco-arabe, puisque d'après Gérard Simon, chez Ibn 'Arabī *ma'nā* désigne « l'intention qui s'exteriorise et se manifeste dans la chose quand elle y est recherchée » alors qu'Avicenne la définit comme « ce qui s'associe à la vue d'un objet sans être par soi visible² » en prenant l'exemple de la dangerosité du loup. On retrouve ici l'idée d'une auto-présentation du sens « en chair et en os » qui se manifeste dans les choses elle-mêmes. La pensée n'est que réceptrice et non émettrice ou *a fortiori* fondatrice. C'est ce que reprend al-Haytham en un sens physique et optique comme « l'ensemble des qualités, des relations et des propriétés grâce auxquelles un objet se manifeste complètement à celui qui regarde »³, en somme, ce par quoi le sens *visé* quelque chose, c'est-à-dire se trouve être sens *de quelque chose*. Il s'agit donc d'un sens qui se donne tout entier dans la visibilité, octroyant à la vision « un statut irréductible au partage subjectif/objectif, entre image mentale et chose *stricto sensu*⁴ », ce que précisément *n'est pas* l'intentionnalité — comme « in-existence » ou « présence intentionnelle ou mentale⁵ » de Brentano et de Husserl.

¹. P. Hamou, *id.*

². G. Simon, *Archéologie de la vision, op. cit.* p. 119-120.

³. G. Simon, *id.*

⁴. G. Simon, *id.*

⁵. F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique* (1874-1911), trad. M. de Gandillac, Aubier, Paris, 1944, p. 102 : « Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les scolastiques du Moyen Âge ont appelé la présence (*Inexistenz*) intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes — en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale — la relation à un contenu, la direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou l'objectivité immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet, mais chacun le contient à sa façon. Dans la représentation, c'est quelque chose qui est représenté, dans le jugement quelque chose qui est admis ou rejeté, dans l'amour quelque chose qui est aimé, dans la haine quelque chose qui est haï, dans le désir quelque chose qui est désiré, et ainsi de suite. Cette présence (*Inexistenz*) intentionnelle appartient exclusivement aux phénomènes psychiques. Aucun phénomène physique ne présente rien de semblable. Nous pouvons donc définir les phénomènes psychiques en disant que ce sont des phénomènes qui contiennent intentionnellement un objet (*Gegenstand*) en eux. Pour la traduction Gandillac rendant *Inexistenz* par « présence » en renvoyant à l'*intentio* médiévale, voir : *ibidem*, note 1. Sabra remarque dans son édition de l'*Optique* d'al-Haytham, que les premiers

Enfin on peut dire avec Hamou qu'en remplaçant dans le texte de Thomas d'Aquin que nous citons plus haut, le concept d'espèce par la notion plus métaphorique de miroir (*speculum*), tous deux apparentés à la racine *spek** dont provient également la *per-spectiva*, nous pouvons saisir ce qu'il nomme « l'intuition globale » au fondement de la conception médiévale de l'intentionnalité et qu'il résume comme suit : « voir c'est laisser le monde se réfléchir en soi. L'œil est un miroir vivant du monde sensible¹ ». Or, on peut retrouver l'origine de l'image du « miroir vivant² » chez Démocrite à travers une critique qu'en donne Aristote. Peut-on donc imaginer un rapport entre les nouvelles données optiques de ce régime scopique des Modernes et la substance leibnizienne comme « point de vue » ou « miroir vivant et perpétuel de l'univers » ?

3. Leibniz et le miroir de l'univers

3. 1. Idée et expression : l'ombre portée du doute métaphysique

On oublie souvent que la conception cartésienne de la figuration sensible développée dans la *Dioptrique* entretient un « rapport absolument nécessaire avec le doute métaphysique », puisque si « la (dé-)figuration donne l'illusion du réel, naît immédiatement le soupçon que le réel ne fasse illusion³ ». Il y aurait donc un lien de nécessité réciproque entre le « perspectivalisme cartésien » au fondement de la pensabilité de toute *epokhē*, sa géométrie (perspective) du regard, et le questionnement autour du fondement métaphysique de l'apparaître du monde, qui instaure un nouveau point fixe dans le *cogito* saisi comme sujet et substance, geste dont on a vu le lien d'analogie sémiotique que l'on pouvait élaborer avec le dispositif fondateur de la perspective artificielle inventé par Brunelleschi. Or, à propos de la constitution historique de cette mutation du visible, qui joue à nos yeux le rôle d'un *a priori* perspectif des philosophies phénoménologiques, Philippe Hamou rappelle que le dispositif de la perspective a détruit « l'univocité »⁴ de l'apparaître sensible qui fondait encore la

traducteurs syriaques utilisaient le concept arabe de *ma'nā* pour traduire le *nōēma*, le *lógos* ou le *prágma* des Grecs, c'est-à-dire l'idée de la manifestation concrète de la chose même « dans son concept, sa dénomination et sa matérialité » ou « en chair et en os » (*Leibhaft*) comme aurait dit Husserl, voir : G. Simon, *Archéologie de la vision*, *op. cit.*, p. 119

¹. P. Hamou, *idem*.

². Aristote, *Du sens et des choses sensibles*, 2, 438a trad. in *Petits traités d'histoire naturelle*, GF-Flammarion, 1999 : « L'œil n'est pas qu'un miroir, c'est un miroir vivant et animé. »

³. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, p. 262-263.

⁴. P. Hamou, *La mutation du visible*, 1, *op. cit.* p. 285-286 : « Deux exemples paradigmatiques tous deux invoqués dans la *Dioptrique* et repris à l'envi par la littérature postérieure montrent qu'il n'y a pas lieu de supposer une univocité dans la relation entre les choses extérieures à l'origine des mouvements de la lumière et les stimulations internes qu'elles provoquent. Ces exemples sont le tableau perspectif et la lunette. [...] Dans les deux cas, ce qui est détruit est la constance et l'univocité du lien entre la vision et le monde visible. Le "visible",

conception médiévale de l'espèce intentionnelle comme similitude : la perspective comme paradigme rend le réel dissemblable et dubitable dans sa donation.

Non seulement ce monde de la dissemblance perspective a détruit la confiance naïve dans le visible mais il fait d'elle la condition épistémique de possibilité du doute hyperbolique par où l'on retrouverait, outre la geste sceptique de la *Méditation première*, la position de l'*ego* comme fondement de l'apparaître, le thème baroque de l'*annihilatio mundi* chez Hobbes¹ ou la conception tragique de la vie comme un « songe un peu moins inconstant » chez Pascal², qui se prolonge comme *a priori* perspectifs jusque dans la méthode de l'*epokhē* phénoménologique et sa découverte d'une « conscience sans monde », qui n'a pas besoin des choses pour exister (« *nulla res indiget ad existendum*³ »), une conscience hors d'atteinte du monde, fût-il devenu un néant ou un chaos, c'est-à-dire une dissemblance pure que ne peut plus animer une noèse, un « simulacre généralisé⁴ » qui ne produit plus aucun sens mais dont la persistance à exprimer une intentionnalité, même vide, prouverait que « l'ordre transcendant du monde est suspendu à l'ordre immanent du vécu⁵ ». Quel rapport chez Leibniz entre cet ordre de la dissemblance, la critique de la conception cartésienne de la pensée et la notion d'expression?

Dans le *Quid sit idea* la définition leibnizienne de l'expression au fondement de sa conception de l'idée, est précédée par une référence explicite aux sections coniques⁶.

Il y aurait un lien d'essence à élucider entre la signification leibnizienne de l'idée, la doctrine de l'expression et le modèle des sections coniques, c'est-à-dire une conception rationnellement réglée de la dissemblance. Que dit donc Leibniz dans cette analyse consacrée à la définition de l'idée ?

Tout d'abord, il affirme que « les traces imprimées dans le cerveau ne sont pas des idées », car il « tient pour certain que l'esprit est autre chose que le cerveau, ou qu'une partie plus

l'univers matériel que nous représentent nos sens, n'est qu'un candidat parmi d'autres (et peut-être n'est-il pas le meilleur) lorsqu'il s'agit de dire ce qu'il en est en vérité des contenus de l'extériorité. »

¹. T. Hobbes, *De Corpore*, I, VII, voir : Y.-C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes : conditions de la politique*, Chap. II, « L'*annihilatio mundi* », Paris, Vrin, 1987, p. 36 et suiv.

². B. Pascal, *Pensées*, Br. 386, Le G. 662.

³. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 49, Paris, Gallimard, 1950, p.160.

⁴. P. Ricœur, dans Husserl, *idem* : « L'anéantissement du monde n'est pas l'absence d'intentionnalité, mais la destruction par conflit interne de toute vérité intentionnelle, "le simulacre" généralisé. »

⁵. P. Ricœur, *idem*. « [...] ainsi l'ordre transcendant du monde est suspendu à l'ordre immanent du vécu – Husserl en tire la conséquence radicale : la conscience n'a pas besoin de choses pour exister ; elle est l'absolu affirmé au § 44 et § 46. »

⁶. G. W. Leibniz, « Qu'est-ce que l'idée? » (1677-1678), trad. C. Frémont in *Discours de Métaphysique et autres textes (1663-1689)*, op. cit, p. 113-114 : « C'est comme si j'énumérais dans l'ordre les sections coniques : il est certain que j'en viendrais à la connaissance des hyperboles opposées, bien que je n'en aie pas encore l'idée. Il est donc nécessaire qu'il y ait quelque chose en moi, qui non seulement mène à la chose mais encore l'exprime. »

subtile de la substance de notre cerveau¹ ». Ensuite, il refuse de considérer que les idées vraies soient réduite à des « images » des choses, ce qu'une référence aux opérations géométriques projectives que nous venons de citer lui permet de préciser. Comme le rappelle Christiane Frémont, c'est certainement le contact avec la conception spinozienne de l'idée vraie comme « convenance avec son idéat (*convenientia cum ideato*)² », qui a pu « confirmer » le sens expressif de l'idée défendu dans ce texte³.

Ainsi, pour Leibniz l'idée exprime les rapports de la chose selon une certaine « *convenance de l'esprit fini à l'esprit infini*⁴ ». Toute opération noétique n'est pas une idée, mais l'est seulement celle qui « met en jeu une fonction représentative⁵ », or cette fonction représentative ou expressive est comprise par Leibniz sur le modèle des coniques, comme un rapport analogique et formel de variation qui conserve un « invariant qui règle la différence⁶ », invariant dont l'origine est en Dieu, « puisque le monde lui-même représente les idées qui sont en Dieu⁷ ». En effet, pour Leibniz la réfutation de la genèse sensible des idées se fonde sur un refus général de définir l'idée par un certain acte de penser (*cogitandi actus*), car pour lui, il y a des actes dans notre esprit qui ne sont pas des idées, c'est le cas des « affections (*affectus*), des pensées (*cogitationes*) ou de certaines « perceptions (*perceptiones*)⁸ » qui peuvent demeurer inconscientes en tant qu'elles précèdent notre aperception et qu'elles participent de notre « liaison » avec un univers ou « tout conspire⁹ ».

L'usage de l'analogie avec les sections coniques a donc pour fonction dans ce texte d'explicitier la notion d'une *facilité* de l'idée, ce qu'il nomme une « faculté proche ou facilité de penser une chose¹⁰ » qui guide l'esprit vers la chose même, c'est-à-dire vers sa réalité intelligible en tant que « possible » dans l'entendement divin. En effet, comme il le dira plus

¹. *ibid.*, p. 113.

². G. W. Leibniz, Notes sur la seconde partie de l'*Éthique*, GP, I, p. 150. Voir : Spinoza, *Éth.*, II, déf. 4.

³. C. Frémont, *ibid.*, p. 110-111. Elle mentionne en outre l'opinion de Georges Friedmann, (*Leibniz et Spinoza, op. cit.*, p. 86) selon laquelle c'est de cette première lecture de l'*Éthique* que Leibniz doit la reprise de la notion d'expression.

⁴. *Ibid.*, p. 112. nous soulignons.

⁵. *Idem.*

⁶. *Id.*

⁷. *Id.*

⁸. G. W. Leibniz, « Qu'est-ce que l'idée ? » (1677-1678), *op. cit.*, p. 455.

⁹. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, préface, *op. cit.*, p. 42 : « Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties, ces impressions que les corps environnants font sur nous, et qui enveloppent l'infini, cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. On peut même dire qu'en conséquence de ces petites perceptions le présent est plein de l'avenir et chargé du passé, tout en conspirant (*sumpnoia panta*, comme disait Hippocrate) et que dans la moindre des substances, des yeux aussi perçants que ceux de Dieu pourraient lire toute la suite des choses de l'univers. »

¹⁰. G. W. Leibniz, *ibid.*, p. 113.

tard lors de sa controverse avec Locke, « une idée [est] aussi réelle quand elle est possible, quoiqu'aucun existant n'y répond¹ », c'est dire que l'être expressif de l'idée est un être occasionnel qui, sans être le produit d'un « intellect agent » qui serait ce « monopsychisme » que Leibniz attribue aux averroïstes et croit lire dans la théorie spinozienne des modes infinis², elle n'est pas pour autant un pur artefact mental produit par une activité noétique individuelle, tension que la distinction entre les deux types de vérités, nécessaires (de raison) et contingentes (de fait), qu'il reproche à Locke d'avoir ignoré³, permet d'articuler : « Il y a des idées et des principes qui ne nous viennent point des sens, et que nous trouvons en nous sans les formes, quoique les sens donnent occasion de nous en apercevoir⁴ ».

Or, non seulement Leibniz se positionne contre la genèse sensible de l'idée comme « image mentale » qu'il reprochera à Locke, mais aussi contre le sens général de l'idée comme « acte de penser » (*actus cogitandi*) où l'on reconnaîtra sans peine la figure du *cogito* dont Leibniz, sans en nier la primitivité, mais en renvoyant à Aristote, a toujours critiqué non seulement l'oubli solipsiste du *varia* propre à la nature même du corrélat intentionnel (*varia a me cogitantur*)⁵ mais aussi la prétention fondatrice du nouvel ordre gnoséologique cartésien qui entend se passer de l'ordre logique de l'être qui « incline sans nécessiter » Dieu lui-même.

En ce sens, « non seulement je suis », et comme l'ajoute Leibniz de façon très spinozienne, « mais aussi je suis affecté de diverses manières⁶ », comment comprendre cette manière de synthèse passive d'un *varia* dont la nature ne peut se résoudre par le modèle d'une affection

¹. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, II, 30, §1 *op. cit.*, p. 204.

². Sur la critique du « monopsychisme » attribué aux averroïstes, à Spinoza (et d'autres) voir : *Discours sur la conformité de la raison et de la foi* §7-10, in *Théod.*, *op. cit.* p. 55-57.

³. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, I, 1, §1, *op. cit.*, p. 58-59 : « Il n'a pas assez distingué à mon avis l'origine des vérités nécessaires, dont la source est dans l'entendement, d'avec celles des vérités de fait. »

⁴. *Idem.*

⁵. Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1978, p. 51 : « Descartes, appuyé sur la certitude du *Cogito* procède du connaître à l'être ; Leibniz, pour qui *varia a me cogitantur* est une proposition non moins primitive que *Cogito*, procédera toujours avec la tradition, de l'être au connaître. »

⁶. G. W. Leibniz, « *Animadversiones in Cartesium* » (mai 1702), GP, IV, ad. Art. 7, p. 357. trad. (modifiée) dans J. Moreau, « Leibniz et la pensée phénoménologique », *Archives de philosophie*, vol. 32, n°2, Avril-Juin 1969, p. 233 : « Moi, je pense, et par conséquent je suis (*ego cogito, adeoque sum*). Voilà une proposition que Descartes a eu raison de mettre au rang des premières vérités (*primas veritates*). Mais l'équité eût voulu qu'il n'en négligeât pas d'autres de semblables [...] Parmi les vérités de raison (*rationis veritatum*), le principe d'identité (*principium identitatum*) ou de non-contradiction (*contradictionis*) est également l'objet d'une certitude première et indubitable ; et parmi les vérités de fait (*veritates facti*), il y a autant de certitudes premières que nous avons de perceptions immédiates (*perceptiones imediate*) ou pour ainsi dire de conscience (*conscientiæ*). Or, ce n'est pas seulement de moi en tant que je pense (*mei cogitantis*) que j'ai conscience (*consciis sum*) mais aussi de mes pensées (*meorum cogitatorum*) ; et il n'est pas plus vrai et certain (*verum certumve est*) de dire que je pense (*me cogitare*) qu'il ne l'est que telles et telles choses sont pensées par moi (*quam illa vel illa a me cogitari*). Aussi les premières d'entre les vérités de fait se laissent aisément ramener à deux : Moi je pense (*Ego cogito*), et diverses choses sont pensées par moi (*varia a me cogitantur*) ; d'où il s'en suit que non seulement je suis (*non tantum me esse*) mais aussi que je suis affecté de diverses manières (*sed et me variis modiis affectum esse*). »

externe, ou empirique, puisque l'idée n'est ni acte noétique (*actus cogitandi*) ni trace sensible ? Tel est le rôle du modèle perspectif de l'idée-expression qui permet de décrire l'activité synthétique et son lien avec la perception active d'un *varia* corrélationnel puisque contre la conception spinozienne, Leibniz soutient que « l'idée a la passivité d'une *expressio*.

Or, l'expression garde avec l'exprimé un rapport soumis au principe de continuité inconnu à Descartes¹ ». Il semble donc légitime d'affirmer que l'usage leibnizien d'une mise en scène perspectiviste de l'ordre de l'être créé restaure en un sens particulier la possibilité d'un réalisme intelligible de l'*idéa* qui pense une forme de participation occasionnelle entre le rationnel et le réel : « le monde n'est donc pas en soi rationnel mais il est intelligible selon l'intelligibilité du géomètre² » au sens où l'idée se définit comme « une certaine *faculté* proche ou *facilité* de penser à une chose³ » qui ne la réduit donc ni à une affection empirique, ni à un objet mental mais qui ouvre grâce à sa théorie de l'expression, la pensée à un ordre intelligible et formel des essences, une sorte de « troisième monde »⁴ qui constituerait l'objet propre de l'entendement divin et de son « économie⁵ », à savoir le domaine universel d'un *Logos* increé et indépendant des actes noétiques du moi ou du sujet pensant, au sens où « les modifications de notre esprit “qui correspondent à cela même que nous percevrions en Dieu (*respondentes ad id ipsum quod in Deo perciperemus*)”⁶ constituent l'expression⁷ ».

La restauration du monde intelligible des Formes après Descartes n'est dès lors pensable que par la structure mathématique de l'expression : « Descartes a exclu le monde intelligible ; Leibniz ne se borne pas à maintenir ce monde, il fait plus, il en mathématise le rapport à notre

¹. Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, op. cit., p. 144-145 : « S'il [Leibniz] note contre Spinoza *ideæ non agunt, mens agit*, c'est aussitôt pour expliquer que toutes les âmes perçoivent le même monde. L'idée a la passivité d'une *expressio*. Or, l'expression garde avec l'exprimé un rapport soumis au principe de continuité inconnu à Descartes. Entre expression et exprimé règne la même relation fonctionnelle qu'entre *perceptio* et *appetitio* : à toute variation de l'une correspond une variation proportionnée de l'autre, et réciproquement, ce qui revient à dire que la perception est active. »

². Y. Belaval, *ibid.*, p. 429.

³. G. W. Leibniz, « Qu'est-ce que l'idée? », in *Discours de métaphysique et autres textes (1663-1689)*, op. cit., p. 113.

⁴. G. Frege, *Recherches logiques* (1918) in *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 184 : « Il faut admettre un troisième domaine. Ce qu'il enferme s'accorde avec les représentations en ce qu'il ne peut pas être perçu par les sens, mais aussi avec les choses en ce qu'il n'a pas besoin d'un porteur dont il serait le contenu de conscience. »

⁵. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §46, op.cit, p. 252 : « Il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns, que les vérités éternelles étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes paraît l'avoir pris de M. Poiret. » Voir : Descartes, « Lettre à Mersenne » du 15 avril 1630 (AT, I, 145) ; du 6 mai 1630 (AT, I, 149) ; du 27 mai 1630 (AT, I, 152). Christiane Frémont rappelle en note (*ibid.* p. 267) que Pierre Poiret était un mystique protestant, penseur quiétiste, traducteur de Jakob Böhme et auteur d'une *Économie divine* (1687) examinée par Leibniz en 1697 (*Grua*, I, p. 87 ; 100 et suiv.).

⁶. G. W. Leibniz, « *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* » (1684), GP IV, 426.

⁷. Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, op. cit., p. 142.

entendement par la théorie de l'expression¹ ». Autrement dit, si l'on accepte de poser une équivalence onto-théo-logique entre la logique perspective de l'expression et le sens ontologique de l'idée : émerge la figure d'un essentialisme perspectiviste leibnizien, un Platon, pourrait-on, qui aurait été lecteur de Pascal et de Desargues, de même que Nicolas de Cues en son temps était un Proclus, contemporain d'Alberti et de Brunelleschi.

Il s'agit donc à présent de comprendre le sens historique de cette restauration anti-cartésienne d'un absolu platonicien chez Leibniz, qui affirme d'autant plus le modèle de la perspective que l'essentialisme de Platon lui-même s'en méfiait. À quelles conditions une telle transformation du sens de l'essence a-t-elle été pensable ?

3. 2. Archéologie de Platon : *êidos* et perspective

Ontologie du hiéroglyphe : skiagraphia et aspectivité

Pour mieux comprendre la nature perspectiviste de l'idéalisme leibnizien, un bref rappel de la critique platonicienne de l'imitation et de la production artistique en général pourrait ici être utile afin de comprendre de quelle façon la question du statut ontologique et gnoséologique du « point de vue » s'est transformé de Platon à Leibniz, en rapport avec l'évolution épistémologique et métaphysique qui a accompagné la compréhension moderne de l'ordre perspectif et la possibilité philosophiquement de penser l'idée de « perspectivisme ».

Notons en premier lieu que pour Platon, la question de la production artistique n'est pas un problème annexe mais relevait d'un enjeu fondamental relatif à l'invention de la figure classique du philosophe. D'une part, en effet, l'importance de la question de l'art et de la production artistique en général est en effet nécessaire pour saisir l'originalité de l'invention platonicienne de la philosophie vis-à-vis de ses rivaux (art, sophistique, politique) et d'un autre, elle nous permet de comprendre les nuances de la position platonicienne sur la question de l'image, qu'on a vite fait de ramener à une condamnation directe de toute forme d'art.

Dans le type de « technique de production d'image (*eidolopoiikē tékhne*)² » reconnu comme légitime par Platon, la question de l'ordre perspectif est un élément central de son refus bien connu de la *mimēsis*. Platon ne critique pas toute forme de *poiēsis* : uniquement celle qui donne l'illusion de se substituer à la réalité en imitant les mécanismes de perception naturelle par des effets de volume et de profondeurs qu'on appellera sans trop forcer le sens

¹. Y. Belaval, *ibid.*, p. 150.

². Platon, *Sophiste*, 235 b, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 120 : « Voilà donc ce qui a été jugé opportun : diviser le plus tôt possible la technique de production des images, et continuer notre descente jusqu'à ce que le sophiste nous fasse front. »

perspective, et qu'il désigne à plusieurs reprises dans ses dialogues, y compris dans des contextes non esthétiques, comme « peinture ombrée (*skiagraphía*)¹ » toujours de façon toujours péjorative² comme des « décors ou des tableaux où le jeu des ombres et des couleurs reproduit les apparences et donne, de loin, l'illusion de la réalité³ ».

Dès lors, pour saisir le sens de cette condamnation, il faudrait concevoir un « correspondant esthétique » à la théorie des Formes (*eîdos, idéa*), notamment une forme d'art particulière qui nous apparaît comme le pendant « esthétique » de l'ontologie platonicienne au sens où celle-ci semble traduire en concept son régime de visibilité et son rapport avec la perception naturelle, à savoir, ce que l'archéologie à la suite d'Emma Brunner-Traut⁴ nomme aujourd'hui « l'aspective » ou « l'aspectivité⁵ ». Remarquons cependant avec Jean-Marc Luce que le concept d'aspective en tant que refus de la perspective, par l'usage esthétique et volontaire d'une frontalité qui met à distance tout « illusionnisme » naturaliste, n'est pas comme telle propre à une civilisation particulière⁶, tout comme la perspective, en un autre sens, car elle pourrait très bien servir à caractériser la « perspective inversée » de l'art du portrait iconique de la tradition byzantine et orthodoxe, les figures de l'art roman ou les

¹. Pour analyse technique précise de la « peinture ombrée » dans l'art grec comme « rationalisation de l'espace pictural et de ses objets » : M. Barthelet, « La *skiagraphia* : un art du détail, un art de détail nécessaire aux effets naturalistes », *Ktéma*, 2012, 37, p. 191-216, https://www.persee.fr/doc/ktema_0221-5896_2012_num_37_1_1660 (site consulté le 28/05/22).

². Voir par exemple : Platon, *Critias*, 107c-d, in *Timée. Critias*, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 354-355 : « Parce que nous ne savons rien de précis sur les choses de ce genre [les corps divins], nous ne soumettons ni à examen ni à critique les peintures qui les représentent, mais, en ce qui les concerne, nous nous contentons d'une peinture ombrée [*skiagraphía*], imprécise et trompeuse. » ; *Théétète*, 208e, *op. cit.*, p. 298 : « À dire vrai, Théétète, pour ma part, maintenant que je me suis approché de cet énoncé [définition de l'*episteme* comme opinion droite], il m'arrive tout à fait la même chose que si c'était une peinture en trompe l'œil [*skiagrâphêma*] : je n'en comprends même pas un détail, alors que, tant que je me tenais à distance, il m'apparaissait avoir un sens. » ; *Phédon*, 69b, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 221 : « Mais si au contraire, coupé de toute pensée, tout cela n'est que matière à échange mutuel, il est à craindre qu'une telle vertu ne soit qu'une vertu en trompe l'œil, vertu réellement servile qui ne comporte rien de sain, et rien non plus de vrai. »

³. P.-M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*, Paris, Puf, 1952, p. 9 cité par M. Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce Archaïque*, Paris, Librairie générale française, 2006, p. 195, note 1.

⁴. E. Brunner-Traut, « Die Aspektive. Nachwort zu Heinrich Schäfer », *Von ägyptischer Kunst*, Wiesbaden, (4^e éd), 1963, p. 421-446.

⁵. D. Farout cité par J.-M. Luce, « De l'Égypte à la Grèce archaïque : la question de l'aspectivité », *Égypte, Afrique & Orient*, Centre Vaclusien d'égyptologie/éditions Khéops, 2009, p. 35 : « L'art égyptien se fonde sur l'aspectivité. Il s'agit de représenter simultanément les différents aspects qui caractérisent le sujet. Ainsi, les artistes égyptiens se moquent de l'unicité de temps et de lieu. C'est une notion extérieure à leur mode de pensée qui apparaît uniquement avec le monde grec. En effet les Grecs nous ont légué leur vision perspective. Ils concevaient les figures depuis un seul endroit en un seul moment, ce qui est à l'origine de l'unité spatiale et temporelle du théâtre classique, car tout est lié comme toujours. Au contraire, la vision des Anciens Égyptiens correspond à la nature de l'écrite qu'ils ont inventée. » Voir aussi sur la question de la représentation du temps et de l'historicité : C. Barbotin, « Aspective et perspective dans la pensée égyptienne de l'histoire », *Pallas* [En ligne], 105, 2017, mis en ligne le 30 novembre 2017, consulté le 22 février 2022. URL : <http://journals.openedition.org/pallas/7983> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/pallas.7983>.

⁶. J.-M. Luce, « De l'Égypte à la Grèce archaïque : la question de l'aspectivité », *art. cit.* p. 36.

recherches plus formelles du cubisme. La valeur heuristique de cette idée d'aspective est ainsi de décrire de façon positive une forme de visibilité qui refuse l'illusionnisme perspectif sans faire de celui-ci la forme par défaut de toute « bonne » représentation picturale et condamner tout autre mode de visibilité au « primitivisme ».

À partir de l'emprunt de ce lexique usuel de l'aspectivité à l'égyptologie, il semblerait possible de construire une correspondance esthétique entre deux régimes antithétiques de visibilité – aspective et perspective – et la formation du dualisme platonicien comme dépassement de la *dóxa* comme « point de vue » où l'on retrouverait sans peine le sens moderne et « faible » du perspectivisme, comme « opinion », « jugement » ou « interprétation » subjective. En effet, pour résumer très grossièrement, l'essentiel du dualisme de Platon réside dans le fait d'avoir défini deux manières de se rapporter ou de mettre en scène l'apparaître : premièrement, du point de vue de l'apparence sensible (*aisthētòn*) ou visible (*horatòn*), apparition qui est toujours relative, perceptive. Cette apparition du sensible demeure incommensurable et mouvante comme le rappelle la définition de la science comme *aísthēsis* dans le *Théétète*¹ : or, dans ce dialogue précis, c'est cette errance de la dissimilitude sensible que précède justement l'exhumation de la thèse protagoréenne de l'homme-mesure².

Le sentir est donc l'expression du « point de vue » au sens vulgaire, du « il me semble » (*dokéō*), autrement dit, du « jugement » comme semblance subjective (*dóxa*), manifestation individuelle de l'apparence, que Platon met en scène dans le devenir fluide et insondable d'une Nature-Océan³ au sein de laquelle : « toutes choses sont nées du flux et du mouvement⁴ » et où « rien n'est en soi et par soi⁵ ». À cela, il oppose un autre lieu, une autre scène : le *tópos* non-sensible ou « intelligible » (*noētòn*) à partir duquel une Forme (*eídos, idéa*) c'est-à-dire un *aspect* non-relatif, non-perceptif ou non-sensible peut être circonscrit et proposé comme sa définition, son essence. Or, au-delà du lexique de la Forme aujourd'hui privilégié contre celui de l'« Idée » que l'on aurait trop tendance à réduire à une « représentation » ou un « objet mental » depuis Descartes⁶, on aimerait toutefois forcer la traduction de ce concept

¹. Platon, *Théétète*, 151e, *op. cit.*, p. 153 : « Théétète : Mon opinion, donc, est que celui qui sait quelque chose a la sensation de ce qu'il sait, et que, telle est du moins l'apparence présente, la science n'est pas autre chose que la sensation. »

². Platon, *Théétète*, 152a, *ibid.*, p. 153-154.

³. Homère, *Iliade*, XIV, 201 ; 302, cité par Platon, *Théétète*, 152-e *ibid.*, p. 156 : « Océan, d'où naissent les dieux et Thétys leur mère. »

⁴. Platon, *Théétète*, 152 *ibid.*, p. 156, qui le fera dire une autre fois à Socrate dans le *Cratyle* (402b) pour manifester l'héraclitéisme d'Hermogène.

⁵. Sur la généalogie héraclitéenne, empedocléenne, et même homérique de la thèse perspectiviste de Protagoras : Platon *Théétète*, 152d-e, *ibid.*, p. 156.

que Platon ne définit jamais, en dépit de son importance évidente dans son ontologie¹, et rendre l'*eîdos* par le concept d'un *aspectus* intelligible pour développer l'idée d'un voir non-sensible², analogue spéculatif et intelligible à une sorte d'écriture hiéroglyphique de l'être dans la langue: l'hiéroglyphe géométrique de l'être. L'*eîdos* serait dès lors cet « aspect » schématique et non-sensible, c'est-à-dire non-esthétique et a-perspectif qui serait l'apparaître intelligible de la chose même, du fait de la compréhension et de la définition logique ou dialectique de ses propriétés rationnelles et universelles.

Dans le *Cratyle* en effet, l'usage des signes linguistiques sera d'ailleurs analogue à la peinture et au dessin³. C'est la doctrine du mot comme « image (*eikôn*)⁴ » de l'être qui permet à Socrate d'écarter simultanément le conventionnalisme d'Hermogène et l'héraclitéisme de Cratyle, qui conduisent chacun soit à l'impasse de la relativité absolue du signe, qui détruit toute ontologie, soit à celle de sa validité absolue comme « imitation⁵ », qui ne laisse plus de place à l'erreur et à l'illusion. La doctrine du signe linguistique comme « image » permet donc à Platon de conserver à la fois la possibilité de saisir adéquatement *les choses mêmes*, et celle de l'erreur d'attribution, produisant ce « non-être » constitutif de l'illusionnisme perspectiviste⁶ et sophistique que théoriserà de son côté le moment « parricide⁷ » du *Sophiste*. On pourrait alors, à partir de cette division de « l'art de produire des images » (*eidolopoïkē*) définir la *phantastikē tékhnē* comme « perspectivité » et l'*eikastikē* comme « aspectivité »,

⁶. L. Brisson, J.-F. Pradeau, « Le vocabulaire de Platon », dans J.-P. Zarader (dir.), *Le vocabulaire des philosophes*, t. 1. *De l'antiquité à la Renaissance*, Ellipses, Paris, 2016, p. 79.

¹. L. Brisson, J.-F. Pradeau, *idem* : « En dépit de la fréquence et surtout de l'importance de la notion dans son œuvre, Platon ne définit jamais explicitement la "forme intelligible." »

². *Aspectus* (comme *species*) dérive d'*aspicio* (« regarder ») formé sur la même racine indo-européenne (*spek**) que la *per-spectiva*. Il en va de même pour *idée* (originellement « apparence ») formé sur l'aoriste (*eîdon*) du verbe *horaō* (« voir »). La racine commune serait l'indo-européen **weyd* - que l'on retrouve dans le latin *video* et le thème archaïque grec **weîdos* (« apparence »). Voir : P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, entrée : *eîdos* Paris, Klincksiek, 1977, p. 317.

³. Platon, *Cratyle*, 431c, Paris, GF-Flammarion, 1998, p. 169 : « Par conséquent, si nous comparons les premiers noms à des dessins, il est possible, comme dans le cas des tableaux, de leur attribuer tout ce qui leur est approprié, couleurs et formes, comme il est possible aussi de ne pas le faire et de faire quelques omissions ou quelques ajouts (en nombre ou en dimension). » L'analogie avec la peinture mimétique commence en 430 b : « Les peintures elles aussi sont donc, d'après toi [Cratyle], un autre mode d'imitation de certaines choses ? » (*ibid.*, p. 166.)

⁴. Platon *Cratyle*, 430c 2-7, *ibid.*, p. 167.

⁵. Platon, *Cratyle*, 430b, *ibid.*, p. 166.

⁶. Platon, *Sophiste*, 236b-c, *op. cit.*, p. 124 : « Ce qui a l'apparence (*phainômenon*) de ressembler à ce qui est beau, tout simplement parce qu'il est contemplé selon une mauvaise perspective (*ouk ek kaloû théan*), mais qui, s'il était regardé par quelqu'un ayant la capacité de le voir nettement, perdrait cette apparence, cette image, comment doit-elle être appelée ? Si elle a l'apparence d'une copie (*eikôn*), sans y être semblable, n'est-elle pas une illusion (*phántasma*)? [...] or cette illusion constitue une partie considérable non seulement de la peinture mais aussi de l'imitation [*mimēsis*] en général. »

⁷. Platon, *Sophiste*, 241d, *op. cit.* p. 137 : « Il sera nécessaire pour nous de défendre, d'éprouver la thèse de notre père Parménide, et d'obliger le non-être, sous certaines conditions, à être, et l'être, à son tour, selon quelques modalités, à ne pas être. »

définition au fondement du célèbre rejet de l'art mimétique de *La République*¹ où la *mímēsis* s'identifie à l'art perspectiviste du peintre illusionniste, comme une imitation d'imitation, c'est-à-dire une imitation de l'apparence sensible d'une chose à partir d'une reproduction de la perception naturelle et *située*, selon la prise en considération de la « perspective » du spectateur.

Ainsi, au-delà de la Forme ou de l'Aspect intelligible (*eîdos*) du lit, tel que « le Dieu » (*phutourgós*) l'a produit et du lit sensible fabriqué par l'artisan (*dēmiourgós*), nous donne à voir ce lit qui est le redoublement mimétique de l'apparence du lit sensible, redoublement opéré du « point de vue » du peintre, et qui cependant, par la maîtrise d'une « rhétorique » du visible et d'un jeu des ombres analogiquement comparable à l'art du Sophiste, se présente comme une reproduction spectaculaire, « magique » ou « thaumaturgique² » du réel, signe de la précarité et de la faiblesse de notre « nature³ » sensible et incarnée. L'illusionnisme perspectif sert donc à penser l'identité entre trois personnages distincts, le sophiste, le « chaman⁴ (*góēs*)⁵ » ou « faiseur de miracles » et l'artiste, se trouvant chacun en situation de rivalité avec cette nouvelle figure du philosophe qui s'impose dans le texte platonicien. Mais après tout, quel est le problème d'être séparé de plusieurs degrés du lit intelligible ?

C'est que pour Platon, ce lit mimétique nous en dira toujours plus sur la vie individuelle, la sensibilité et la « perspective » de l'artiste que sur ce qu'est un lit : en d'autres termes, c'est parce que le lit perspectif est un lit sophistique, narcissique et *egomorphique*, une manifestation arbitraire de la subjectivité du peintre situé à un lieu et un temps donné de

¹. Platon, *La République*, X, 596d-598d, *op. cit.*, p. 483-487

². Platon, *Sophiste*, 236d, *op. cit.*, p. 122 : « Cet homme est un véritable magicien (*thaumastòs anēr*), très difficile à saisir. »

³. Platon, *La République*, X, 602 d, *op. cit.*, p. 493 : « C'est à cette vulnérabilité de notre nature que l'art de la peinture d'ombre, comme la prestidigitation et les nombreux tours du même genre, doit de ne le céder en rien aux enchantements de la magie. »

⁴. Si l'on nous permet de traduire le grec attique par ce mot sibérien (plus exactement toungouse) de *šamán*, aujourd'hui universalisé par l'ethnographie russe. Mais au-delà de la figure traditionnelle du *góēs*, E. R. Dodds allait jusqu'à interpréter la construction conceptuelle de la caste des Gardiens (*phúlakes*) dans *La République*, comme « une nouvelle forme de chamans rationalisés qui, comme leurs prédécesseurs primitifs, sont préparés à leurs hautes fonctions par une discipline d'ordre spécial destinée à modifier entièrement la structure psychique d'un homme. » (*Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977, p. 208). Non seulement l'idée de « chamanisme grec » est plutôt acceptée dans le champ des études helléniques mais certaines recherches tendent à leur supposer une origine septentrionale, voir : D. Dana, « Preuve et malentendu. Le mythe historiographique de l'origine et de la transmission du chamanisme en Grèce ancienne », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 45, 2010, 109-128. N. Cusumano, « Nota sulla fortuna dello sciamanismo greco », *Seia*, 1, 1984, p. 87-92 ; W. Burkert, « *Goēs*. Zum griechischen Schamanismus », *RhM*, 105, 1962, p. 36-55.

⁵. Sur la figure platonicienne du « sorcier » ou du « chaman » (*góēs*), voir : le « magicien » du *Banquet* (203d8) ; l'« illusionniste » de l'*Hippias Majeur* (371a3). Les Sophistes sont souvent comparés à des « sorciers » (*Rép.* X, 598d ; *Sophiste* 235a ; *Le Politique* 291c). On comprend par là le mot de Ménon à Socrate : « Si tu te comportais comme cela, en tant qu'étranger, dans une autre cité, tu serais vite traduit en justice comme sorcier ! » (*Ménon*, 80b6, GF-Flammarion, Paris, 1993, p. 150-151). Voir : André Bernard, *Les sorciers grecs*, Paris, Fayard, 1991.

l'apparaître. On retrouve ici le « narcissisme foncier de la peinture »¹ dont parlait Damisch, dont on a vu combien l'invention de la perspective avait contribué à son universalisation, visé ici par Platon au profit d'une vision que nous qualifierions volontiers d'« aspectiviste » au sens où l'archéologie la définit, par exemple dans l'art égyptien, où précisément, toute présence « perspectiviste » de la subjectivité esthétique de l'artiste ou du spectateur, est bannie au profit d'un système schématique de représentation aspective dont « le souci de reproduire la réalité dans sa vérité la plus profonde tend à détruire toute subjectivité² ».

Or, si l'on devait appliquer une méthode de « correspondances », entre métaphysique et esthétique, à la pensée de Platon, comme nous le faisons avec Leibniz ou Descartes et la perspective artificielle, il faudrait dire qu'en ce sens le schématisme de l'ontologie platonicienne de la Forme paraît traduire la recherche d'un « aspectivisme » métaphysique, semblable à ces régimes de visibilité non-perspectifs présents dans l'art égyptien dont la vocation schématique était notamment de traduire par la frontalité et le refus volontaire du réalisme naturaliste, l'apparition d'une présence religieuse ou politique indépendante de la position du spectateur.

Dans le cas de l'art funéraire du portrait, l'intention artistique n'était pas de « simuler une vie qui lui appartint en propre, mais servir de substrat matériel à une autre vie³ », selon les procédés millénaires dont l'ancienneté fascinait l'auteur des *Lois*, donnant à voir l'« *effigie schématique et stylisée* d'une corporéité qui attend la réanimation future », dont la représentation et les proportions « ne s'inspirent aucunement des proportions réelles, mais d'un système constructif et géométrisé sur lesquels s'appuient les procédés du “quadrillage”

¹. H. Damisch, *L'origine de la perspective*, *op. cit.*, p. 69.

². N. Grimal, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Arthème Fayard, 1988, p. 122-123 : « Le souci de reproduire la réalité dans sa vérité la plus profonde tend à détruire toute subjectivité. C'est d'autant plus vrai que les Égyptiens ont su déjouer les pièges de la perception en décomposant, dans leur écriture comme dans les reliefs et peintures, les êtres ou les objets représentés selon leurs éléments les plus caractéristiques. Ce principe de « combinaison des points de vue » donne des résultats parfois curieux. À la base se trouve l'idée que chaque élément disons du corps humain, doit pouvoir être reconnu sans aucune ambiguïté. L'œil par exemple, n'est vraiment reconnaissable que de face, le nez de profil, comme l'oreille, le menton ou le crâne : les épaules se voient aussi de face, ainsi que les mains, les bras de profil, le bassin de trois quarts [...] Le corps se voit ainsi infliger des torsions étranges qui déroutent au premier regard. La perspective n'est pas non plus utilisée, même si certaines représentations, à vrai dire assez maladroites, témoignent du fait qu'elle était connue: on figure une armée en marche en décalant chaque rang de soldats l'un par rapport à l'autre, deux scènes contemporaines l'une de l'autre en les disposant sur deux registres superposés, une maison ou un jardin à la fois en élévation et en plan, quitte à rabattre sur les côtés des pans de mur ou les arbres bordant une pièce d'eau. »

³. E. Panofsky, *L'œuvre d'art et ses significations*, *op. cit.*, p. 62-63.

et de la “mise en carreau¹” préalables à tout dessin² » et qui s’oppose explicitement au « perspectivisme » inséparable de l’idéologie démocratique de l’Athènes péricléenne, qui trouve son correspondant esthétique chez les peintres et sculpteurs de l’époque (Phidias, Zeuxis etc.)³ célèbres pour leur maîtrise de l’illusionnisme et des lois de l’optique dont la capacité à produire des visibilité mimétiques « humanistes », c’est-à-dire incluant la subjectivité de l’œil dans la production de l’image, est explicitement rejetée dans le texte platonicien conjointement avec l’art mensonger des Sophistes. En somme, comme le résume Henri Joly « *tout se passe comme si, par opposition aux formes réalistes de l’art grec contemporain, l’art égyptien livrait à la contemplation platonicienne, un message “d’idéalisme”* »⁴ :

L’égéptomanie et le « canonisme⁵ » qui en est le centre la théorie platonicienne de l’art et sa fonction éducative dans la formation de l’*ethos* montreront le « mimétisme » caché sous le « schématisme » platonicien et démontreront les valorisations de l’art égyptien sont, chez Platon, le fait d’un « moderne ». En effet, pour s’opposer à certains modes picturaux, expressionnisme et perspectivisme, qui cherchent à donner l’illusion du réel, Platon revient, contre l’art grec de son temps, aux formes fixes de l’art égyptien. Mais la lecture platonicienne de la peinture des Égyptiens n’en est pas moins dans ses structures profondes, typiquement hellénique, dans la mesure où elle établit, en réalité, ses intérêts et ses objectifs esthético-éthiques sur la dualité du modèle et de la copie, de l’original et du portrait. Or, cette dualité, seule la peinture du portrait avait pu l’enseigner à Platon, au point de lui dicter une théorie du langage et des noms fondée sur le paradigme pictural de l’image⁶.

Dans le deuxième livre de la *République*, la description de la chute dans le luxe et la futilité qui découle de l’expansion économique et militaire de la société primitive s’exprime par l’arrivée dans la cité de l’art des peintres, tous deux symptômes d’une « cité gonflée d’humeurs⁷ », une sorte de cancer ou de maladie qui ronge le développement de la justice comme santé civique : « Ce dont j’ai parlé en premier, on ne le mettra plus au rang des choses nécessaires [...] mais on va devoir inventer la peinture et l’ornementation, et se procurer l’or, l’ivoire et toutes les matières de ce genre, n’est-ce pas ?⁸ »

¹. E. Panofsky, *Essais d’iconologie*, Paris, Gallimard, 1967, p. 267 : « L’immobilité même des statues égyptiennes témoignent qu’elles ne prétendaient pas représenter des êtres humains doués de vie réelle, mais reconstituer des corps humains dans l’attente éternelle d’être animés par un pouvoir magique. »

². H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Ière partie, chap. II. L’archaïsme esthétique. Égyptomanie et mimétisme, Paris, Vrin, 2001, p. 39-40.

³. Pline, *Histoire naturelle*, XXV, 36.

⁴. H. Joly, *Le renversement platonicien, idem*. Nous soulignons, sauf « idéalisme »

⁵. E. Panofsky, *Idea. Contribution à l’histoire du concept de l’ancienne théorie de l’art*, Paris, Gallimard, 1989, p. 2.

⁶. H. Joly, *Le renversement platonicien. op. cit.*, p. 37-38.

⁷. Platon, *La République*, II, 372e, *op. cit.*, p. 143.

⁸. Platon, *La République*, II, 373a, *ibid.*, p. 144.

Or, face à ce renversement radical des valeurs opéré par le *spectacle*¹ perspectif, rattaché par Platon à la bigarrure anarchique et vulgaire du désordre propre à la liberté démocratique², l'« hyperréalisme »³ aspectiviste de Platon se trouble. En effet : les métopes ou les colonnes du Parthénon, géométriquement déformés pour apparaître ordonnés et harmonieux à l'œil humain, sont-elles « réellement (*ontōs*)⁴ » belles ?

Trouble dans l'être : perspectivisme et chamanisme platonicien

La puissance thaumaturgique du simulacre perspectif vient ainsi troubler l'ordre ontologique platonicien comme on peut le lire dans le *Sophiste* où l'Étranger fait remarquer que souvent les peintres et sculpteurs, pour donner à voir des proportions (*summetría*) harmonieuses, sont obligés de déformer volontairement les rapports géométriques, donc de produire des choses laides et mal ordonnées, qui apparaissent pourtant comme belles car rectifiées par la subjectivité de l'œil lorsqu'elles sont exposées, c'est donc « selon l'apparence » et non « selon l'être même des choses⁵ », qu'elles sont fabriquées ?

C'est en ce sens d'une production spectaculaire et phantastique, production qui brouille les partages établis, que le refus de la perspective rejoint la critique de l'art des Sophistes et de l'écriture comme *pharmakon*⁶ ; analogie que Derrida, dans son étude célèbre commente en associant la critique de l'imitation de la méfiance de Platon « à l'égard de la mantique, des magiciens, des ensorceleurs, des maîtres d'envoûtement⁷ ».

¹. Sur l'opposition entre « ceux qui aiment les spectacles » (*philoteámones*) et qui n'ont que l'apparence de la philosophie et le « naturel philosophe » de « ceux qui aiment le spectacle de la vérité » (*alētheías philotheámones*) : Platon, *La République*, V, 475d-e, *ibid.*, p 304.

². Sur le sens (quasi débordien) *spectaculaire* de la constitution démocratique : Platon, *La République*, VIII, 557c, *ibid.*, p. 423 : « Il y a des chances, dis-je, que cette constitution soit la plus belle de toutes. Comme un manteau bigarré, orné de toutes les couleurs, ce gouvernement bariolé de tous les caractères semblerait être le plus beau. Et sans doute, ajoutai-je, cette constitution, à l'image des ornements bigarrés qui subjuguent les enfants et les femmes, fait-elle l'admiration du grand nombre. »

³. L. Brisson, J.-F. Pradeau, *Le vocabulaire de Platon*, *op. cit.* p. 81.

⁴. E. Alloa *Partages de la perspective*, « Selon l'être ou selon l'apparaître ? Platon et les images en perspective », *op. cit.*, p. 109-132. Pour une étude plus détaillée de ce moment, voir : J.-F. Pradeau, *Platon. L'imitation de la philosophie*, Aubier, 2009.

⁵. Platon, *Sophiste*, 235e-236, *op. cit.*, p. 120-121 : « Théétète : Tous les imitateurs n'essaient-ils pas d'agir ainsi ? L'Étranger : Ce n'est pas le cas de ceux qui produisent ou qui dessinent des œuvres monumentales. Car s'ils reproduisaient les proportions réelles des choses belles, tu sais bien que les parties inférieures paraîtraient trop petites, et les inférieures trop grandes, puisque nous voyons les unes de loin et les autres de près. [...] Ces artistes ne laissent-ils pas de côté la vérité, en produisant dans les images (*tois eidólois*), au détriment des proportions (*summetrias*) réelles (*tàs oúsas*) celles qui paraîtront belles (*tàs doxoúsas*). »

⁶. Platon, *Phèdre* 275d, Paris, GF-Flammarion, 2004, p. 179-180 : « Car à mon avis, ce qu'il y a de terrible, Phèdre, c'est la ressemblance qu'entretient l'écriture avec la peinture (*homoion zographia*). De fait, les êtres qu'engendre la peinture se tiennent debout comme s'ils étaient vivants ; mais qu'on les interroge, ils restent figés dans une pose solennelle et gardent le silence. Et il en va de même pour le discours. »

⁷. J. Derrida, « La pharmacie de Platon », in *ibid.*, p. 296 : « Or, d'une part, Platon tient à représenter l'écriture comme une puissance occulte et par conséquent suspecte. Comme la peinture, à laquelle il la comparera plus

Dès lors les masques perspectivistes du « chaman (*pharmakeus*)¹ » sont tour-à-tour ceux de « l'illusionniste, le technicien du trompe-l'œil, le peintre, l'écrivain, le *pharmakeus*² ». Le *phántasma* comme simulacre est donc une défiguration « chamanique » de l'objet qui reconstitue son apparition, non à partir de son essence formelle mais ds coordonnées d'un point de vue central et arbitraire, raison pour laquelle il n'est point exagéré de l'associer à la déformation réglée de la représentation en perspective. Mais comment Platon a-t-il pu connaître la vision perspective à son époque ?

En réalité, s'il faut attendre la Renaissance et l'âge classique pour voir apparaître une certaine hégémonie culturelle de ce paradigme de la peinture occidentale, Platon a sans aucun doute pu connaître par exemple le cas des métopes du Parthénon, ces bas-reliefs polychromes, dont la construction fut vraisemblablement dirigée par Phidias et dont les volumes ont été pensés en tenant compte de la déformation perspective permettant de rectifier les proportions selon ce que l'on sait du savoir architectural antique synthétisé par Vitruve³. De même, le passage du *Sophiste* où la critique de la perspective paraît directement dirigée contre l'art monumental de Phidias, renvoie à un épisode connu rapporté par Jean Tzétzès et la tradition byzantine⁴ que Jacques Darriulat identifie clairement à une démonstration de la maîtrise pratique par les artistes grecs classique des canons de proportionnalité perspectiviste⁵.

Ainsi, dans le long processus de division en vue de circonscrire l'*eídos* du Sophiste dont nous ne pouvons détailler ici tout le déploiement, la nature de l'image-phantasme comme image-perspective peut être lue comme un analogue pictural de la sophistique en ce qu'elle nous *montre* donc cet impensable *qui doit être pensé*, à savoir que le non-être *est* en quelque

loin, et comme le trompe-l'œil, et comme les techniques de *mimesis* en général. On sait aussi sa méfiance à l'égard de la mantique, des magiciens, des ensorceleurs, des maîtres d'envoûtement. Voir également l'analyse plus détaillée de l'analogie peinture-écriture comme *pharmakon*, *ibid.*, p. 344 et suiv.

¹. Le *pharmakeús* est en effet un « sorcier, enchanteur. » Voir les analyses de Derrida sur ce personnage chez Platon : « La pharmacie de Platon », I, 5. Le *pharmakeus*, *ibid.* p. 322 et suiv.

². J. Derrida, *ibid.*, p. 349.

³. Vitruve, *De Architectura*, III, 5 cité par J. Darriulat, dans son *Introduction à la philosophie esthétique*, <http://jdarriulat.net/Introductionphiloesth/Antiquite/Platon/PlatonMagiMim.html>

⁴. Jean Tzétzès cité par P.-M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*, *op. cit.*, p. 30: « Les Athéniens avaient fait faire, pour les placer sur de hautes colonnes, deux statues d'Athéna, l'une par Phidias, l'autre par Alcèmène. Phidias fit le visage en conséquence, accusant les traits : quand on présenta les deux statues, il faillit être lapidé. Mais quand elles furent mises en place, l'art de Phidias apparut manifeste ; et ce fut au tour d'Alcèmène d'être moqué. »

⁵. J. Darriulat, *idem* : « En un mot, ce que l'Étranger d'Élée nomme "l'art du simulacre" est aussi ce que nous nommons aujourd'hui "l'art de la perspective" : ainsi le peintre trace-t-il une ellipse pour que nous voyions un cercle, un trapèze pour que nous voyions un carré. L'analyse platonicienne nous laisse alors entendre que la mise en perspective n'est nullement le procédé d'un art réaliste, mais au contraire fantasmagorique : loin d'être une copie fidèle du modèle, l'anamorphose perspective n'est qu'un "*phantasma*", et sa mise en scène n'est qu'une fantasmagorie. »

façon : « Qu'une chose apparaisse ou semble, sans cependant être, et que l'on dise quelque chose, sans cependant dire la vérité, voilà que tout cela est plein de difficultés, non seulement à l'heure actuelle et dans le passé, mais toujours. Car il est tout à fait difficile de trouver un moyen pour expliquer comment est-il nécessaire que dire ou penser le faux soit réel, sans être empêtré dans une contradiction quand on prononce cela¹ ».

La « puissance du faux » manifestée par le simulacre sophistique paraît donc analogue à l'illusion perspective, dont l'existence factuelle contraint la pensée de Platon à refondre toute son ontologie, en accordant, contre l'interdit parménidien, une existence au non-être, une réalité à l'illusion. À l'opposé de cet art « fantasmagorique » (*phantastiké*) des peintres perspectivistes, art producteur de simulacre ou de phantasme, une place est accordée à une norme éthique, une *eikastiké tékhnē*, art producteur d'images-copies (*eikónes*). L'art idéal de Platon respecterait donc une certaine *distance* entre le sensible (la copie) et l'intelligible (le modèle), en produisant une « imitation distanciante² » à qui expulse la perspective de son régime de visibilité, à l'image de la norme aspective des « figures (*skhémata*)³ » égyptiennes que l'auteur des *Lois* admire car il les croit préservées de toute historicité et de créativité subjective. On pourrait peut-être se plaire à imaginer que l'ontologie platonicienne trouva dans cette Égypte imaginée comme la matérialisation visuelle de son rejet du perspectivisme de ses contemporains athéniens.

Ainsi, Platon est en « opposition à l'art de son temps » et affirme « sa préférence pour un art archaïque » à savoir « l'art saïte de l'Égypte ancienne qui se prolongeait jusqu'à l'époque de Platon, [qui] visait en effet à l'archaïsme et imitait l'art memphite de l'Ancien Empire. C'est ainsi que l'exactitude de la copie (*eikôn*) permet de faire échec à la séduction exercée sur l'imagination de l'artiste par le simulacre (*eidôlon*) ou le phantasme (*phantasma*)⁴ ».

¹. Platon, *Sophiste*, 236d, *ibid.*, p. 123.

². France Farago, *L'art*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 30.

³. Platon, *Les Lois* 656d-e, *Livres I-VI*, Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 122-123 : « Il y a fort longtemps, semble-t-il, que chez eux a été reconnu le bien-fondé du discours que nous tenons maintenant ; c'est aux attitudes et aux mélodies décentes que doivent être accoutumés les jeunes gens dans les cités. Après avoir établi des prescriptions concernant la nature et le style des attitudes et de ces mélodies, ils les ont montrées dans leurs temples. Et il n'était pas permis aux peintres ni à ceux qui représentent des attitudes ou quoi que ce soit, d'innover et d'imaginer rien qui différerait de ce qui avait été fixé par la tradition ; aujourd'hui encore, cela reste interdit en ces matières comme dans l'ensemble du domaine des Muses. Et si tu jettes un œil sur les peintures et sur les sculptures qui ont été réalisées dans ce pays il y a des milliers d'années – et quand je dis des milliers d'années, ce n'est pas une façon de parler – tu te rendras comptes qu'elles ne sont ni plus belles ni plus laides que celles qui viennent d'être exécutées, et qu'elles attestent de la même façon de faire. » . L'histoire de l'art égyptien a montré depuis longtemps que l'opinion de Platon sur son absence d'évolution est un mirage, une illusion d'optique orientée par sa propre méfiance à l'égard du devenir et de l'historicité.

⁴. J. Darriulat, *ibid.* et de conclure : « On peut supposer que, lors d'un voyage en Égypte, qu'il fit dans sa jeunesse selon plusieurs témoignages, Platon découvrit avec admiration cet art qui semblait éternel, ombre à peine sensible des idées immortelles. » Or, en dépit de la présence indéniable d'une culture égyptienne réelle et

Telle serait l'« égyptomanie¹ » de Platon, ce « mirage égyptien » qui remonte à une longue tradition hellène² exaltant l'archaïcité d'un « art schématique qui répète les mêmes attitudes figées depuis des millénaires, et fixe la représentation dans le hiératisme de l'idéal »³. De même, la réaction platonicienne, en dépit de sa lecture ontologique irrémédiablement hellène et « moderne » en termes de copie et de modèle, correspondrait culturellement à une critique de la rupture que l'archéologue Jean-Marc Luce a pu décrire dans ses études historiques sur les origines orientales de l'art archaïque grec, dont la valeur aspective commença précisément à décliner après à la Seconde Guerre Médique⁴.

La critique platonicienne coïncide donc en réalité avec l'invention de la perspective dont elle serait comme l'envers, dans l'effervescence culturelle et artistique de « l'Athènes bourgeoise⁵ », qu'on ne peut s'empêcher de comparer à son homologue florentine qui a vu naître ou renaître la perspective artificielle au tournant du *Quattrocento*.

Pour revenir à notre question au sujet de la perspective leibnizienne : de quelle façon serait-il légitime de faire l'hypothèse que le perspectivisme chez Leibniz puisse apparaître comme un nouveau naturalisme intégrant l'essentialisme aspectiviste platonicien classique, au cœur du paradigme moderne et post-cartésien de la dissemblance perspective ?

imaginée dans le texte platonicien (par exemple le mythe de l'Atlantide dans le *Timée*, le mythe de Theuth dans le *Phèdre*, la mention du procédé de momification dans le *Phédon*, etc.), Luc Brisson a toutefois soulevé de sérieux doutes quant à la possibilité de démontrer que Platon y a effectivement voyagé : L. Brisson, « L'Égypte de Platon », *Les Études philosophiques*, N° 2/3, « L'Égypte et la philosophie », Avril-Septembre 1987, p. 153-168. Voir aussi : J. McEvoy, « Platon et la sagesse de l'Égypte », *Kernos*, 6, 1993, p. 245-275.

¹. H. Joly, *Le renversement platonicien, op. cit.*, chap. II. L'archaïsme esthétique. Égyptomanie et mimétisme, p. 37-52.

². Sur l'antiquité et la continuité de ce « topos » de la culture intellectuelle grecque, voir l'étude classique de C. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Publications universitaires des lettres et sciences humaines d'Aix en Provence, 1971, en particulier p. 272 et suiv. pour l'interprétation de l'usage de l'Égypte chez Platon.

³. J. Darriulat, *ibid.*

⁴. J.-M. Luce, « De l'Égypte à la Grèce archaïque : la question de l'aspectivité », *art. cit.*, p. 41 : « L'aspectivité n'est plus ici un déclaque du hiéroglyphe, elle ne reflète plus l'intemporalité de l'imagerie égyptienne mais s'appuie sur des récits grecs. Elle contribue à construire une iconographie originale, dont le sens est d'indiquer les enchaînements du destin. Au cours du VI^e siècle les procédés aspects tendent à se raréfier. Dans les années 510, les peintres de la dite « première génération de pionniers » commencèrent à représenter leurs personnages sous tous les angles, renonçant peu à peu à la convention du torse de face associé à des visages et des jambes de profil. Mais la grande rupture se situe autour de la seconde guerre médique (480 av. J. -C.), avec ce qu'on appelle le style sévère. Deux grandes innovations en réduiront sensiblement l'importance, sans la faire disparaître tout à fait : la rupture de la frontalité, avec l'introduction du déhanchement sur les personnages debout au repos vers 480, l'apparition des vues de trois-quarts et surtout l'invention de la perspective autour des années 460. »

⁵. P. Vidal-Naquet, « La formation de l'Athènes bourgeoise », *La démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Flammarion, 1990, p. 161-209.

3. 3. L'Idée comme perspective : essentialisme et phénoménisme

Idée et image : l'erreur de l'empirisme

Trente ans après l'écriture du *Quid sit idea*, dans sa controverse avec Locke, on retrouvera des références à la vision perspective lors du son traitement du fameux problème de Molyneux¹. Leibniz y soutient en effet que, « supposé que l'aveugle sache que ces deux figures qu'il voit sont celles du cube et du globe, il pourra les discerner, et dire sans toucher, ceci est le globe, ceci est le cube² », autrement dit, à la condition expresse, Leibniz insiste, que l'aveugle sache qu'il est en présence de deux figures (un cube et un globe) et qu'on lui demande de *discerner* seulement. Leibniz soutient que la distinction des figures est possible, en raison de la nature intelligibles *a priori* des rapports (les « principes de raison ») qui unissent les *apparences* (ou « perceptions ») de ces figures et non d'une reconnaissance qui serait issue d'une ressemblance *a posteriori* générée par la synthèse sensible de la vue et du toucher: « Le fondement de mon sentiment est que dans le globe il n'y a pas de points distingués 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 distinguer les figures, un aveugle ne pourrait pas apprendre les rudiments de la géométrie par l'attouchement³ ». La réponse du philosophe au problème du médecin anglais est alors que l'aveugle, dûment informé « que l'une ou l'autre des apparences ou perceptions qu'il en aura appartient au cube et au globe⁴ » sera en mesure, de discerner idéalement les figures entre elles sans opérer une synthèse sensible, par la compréhension des rapports intelligibles qui les définissent *a priori*, exactement de la façon dont nous arrivons à « discerner de loin un tableau ou une perspective qui représente un corps d'avec le véritable⁵ » c'est-à-dire par la compréhension rationnelle des rapports projectifs qui unissent un corps et sa représentation en perspective.

¹. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, IX, §9-10, p. 106-109.

². G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, II, IX, §9-10, p. 106.

³. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, II, IX, §9-10, p. 107.

⁴. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, II, IX, §9-10, p. 108-109 : « Je réponds qu'il les discernera comme je viens de dire, si quelqu'un l'avertit que l'une ou l'autre des apparences ou perceptions qu'il en aura appartient au cube et au globe ; mais sans cette instruction préalable, j'avoue qu'il ne s'avisera pas d'abord de penser que ces espèces de peintures, qu'il s'en fera dans le fond de ses yeux, et qui pourraient venir d'une plate peinture sur la table, représentent des corps, jusqu'à ce que l'attouchement l'en aura convaincu, ou, qu'à force de raisonner sur les rayons suivant l'optique, il aura compris, par les lumières et les ombres, qu'il y a une chose qui arrête ces rayons et que ce doit être justement ce qui lui reste dans l'attouchement ; à quoi il parviendra enfin, quand il verra rouler ce globe et ce cube, et changer d'ombres et d'apparences suivant le mouvement, ou même quand, ces deux corps demeurant en repos, la lumière qui les éclaire changera de place, ou que ses yeux changeront de situation. »

⁵. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, II, IX, §10 p. 109. « Car ce sont à peu près les moyens que nous avons de discerner de loin un tableau ou une perspective qui représente un corps d'avec le véritable. »

Or, c'est une fois de plus le concept d'expression renforcé par une analogie perspective qui permet de penser en droit le sens de la correspondance et de la continuité entre les deux séries du sensible et de l'intelligible¹ par-delà le fait de la dissemblance. Sous le masque de Locke, comme on peut le voir quand Leibniz s'opposera à la distinction, que Locke reprend pourtant de Boyle, des qualités premières et secondes², c'est toujours au fond le cartésianisme qui est visé, en particulier les conséquences de cette distinction fondatrice qui d'une part pousse à admettre une forme d'arbitraire théorique à l'apparence sensible, en même temps qu'il postule un ordre erroné de la « ressemblance³ » entre les qualités premières et leurs idées :

La distinction des qualités premières et des qualités secondes présente aux yeux de Leibniz l'inconvénient majeur d'enfreindre le principe de continuité en introduisant une discontinuité épistémologique et ontologique entre deux types d'idées. Les unes "ressemblant" à leur objet (les idées des qualités premières), les autres non (les idées des qualités secondes, réduites à de simples effets arbitraires)⁴.

Mais c'est précisément cet ordre de la ressemblance qui confond l'idée avec l'image ressemblante (*similitudo*) que le modèle logique de l'expression perspective permet de redéfinir en un sens plus complexe, c'est-à-dire en conservant les acquis de l'analyse mécanique, le fondement rationnel de ses figures sans pour autant condamner le sensible à n'en être que la défiguration dont le sens doit renvoyer à « l'institution » de Dieu. La notion leibnizienne d'expression surmonte donc cette discontinuité ontologique et épistémologique inhérente à la distinction des qualités premières et secondes, en reconnaissant que les idées des qualités premières sont des « idées de l'entendement pur » (espace, figure, mouvement, repos, solidité, existence, unité, puissance), sortant ainsi de l'impasse empiriste où l'a enfermé « l'axiome péripatéticien⁵ » de Locke, réécrit par Leibniz en un sens qui annonce le criticisme.

¹. M. Parmentier, *Leibniz-Locke. Une intrigue philosophique*, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 2008, p. 148 : « Le concept d'expression, correspondance réglée entre deux séries, introduit dans la définition de l'idée le rapport à un objet, mais éloigne toute relation de ressemblance et ne réduit pas l'idée à une image comme risque en permanence de le faire la définition lockienne. » Voir : G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 9, §13, sur l'exemple de l'image confuse du chiliogone repris par Leibniz: « Cet exemple fait qu'on confond ici l'idée avec l'image. »

². J. Locke, *Essai*, II, viii, 9, *op. cit.*, p. 255-257 : « Ces qualités du corps qui n'en peuvent être séparées, je les nomme qualités originales et premières, qui sont la solidité, l'étendue, la figure, le nombre, le mouvement ou le repos, et qui produisent en nous des idées simples, comme chacun peut, à mon avis, s'en assurer par soi-même. »

³. M. Parmentier, *Leibniz-Locke, op. cit.* p. 156, note 64 : « Le raisonnement par analogie peut seulement établir que toute partie de la matière possède une figure. Le passage du sensible à l'insensible suppose l'infléchissement de qualités particulières en qualités génériques, ce qui rend très problématique la relation de ressemblance que Locke postule entre les qualités premières et leurs idées. » voir : J. Locke, *Essai*, II, viii, 15.

⁴. M. Parmentier, *Leibniz-Locke, op. cit.*, p. 156.

⁵. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, II, 1, §8, *op. cit.*, p. 88. : « On m'opposera cet axiome reçu parmi les philosophes, que rien n'est dans l'âme qui ne vienne des sens. Mais il faut excepter l'âme émue et ses affections. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe : nisi ipse intellectus.* Or l'âme renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement, et quantité d'autres notions, que les sens ne sauraient donner. »

L'erreur de la conception empiriste de l'origine des idées n'est donc pas dans l'utilisation de l'anamorphose pour comprendre la structure judicatoire de la perception sensible mais plutôt dans sa façon de penser l'idéalité comme une traduction arbitraire liée à la seule habitude, sans liaison ni raison fondée avec les choses ; l'idée comme une *image* (Locke écrit en fait *appearance*) impressionniste et dissemblable du monde qui, déformée, irait se loger dans notre esprit : sa convenance ne tiendrait qu'à la répétition coutumière d'une même opération. Cette confusion entre idéalité et image apparaît dans l'extrait de l'*Essai* de Locke qui précède l'exposé du problème de Molyneux :

Une autre observation qu'il est à propos de faire au sujet de la perception, *c'est que les idées qui viennent par voie de sensation, sont souvent altérées par le jugement dans l'esprit des personnes faites, sans qu'elles s'en aperçoivent*. Ainsi, lorsque nous plaçons devant nos yeux un corps rond d'une couleur uniforme, d'or par exemple, d'albâtre ou de jais, 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 ses différents degrés de lumière dont nos yeux se trouvent frappés. Mais comme nous sommes accoutumés par l'usage à distinguer quelle sorte d'image [*appearance*] 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 [*appearances*] 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 une peinture¹.

Or, pour Leibniz, l'ordre de l'expression perspective fondé sur l'invariant involutif des sections coniques, peut servir de modèle ou de schéma afin de nous faire comprendre la translation et les variations entre différentes figures, sans faire perdre l'unité rationnelle d'un « genre » commun au cercle et à ses « dégénérescences » géométriques réglées. La perspective comprise dans son fondement projectif arguésien devient donc le paradigme intelligible de la production sensible des idées : la perspective, fondée dans les sections coniques, est le paradigme de « l'idéologie » leibnizienne, au sens originel du terme :

Il ne faut point s'imaginer que ces idées, comme de la couleur ou de la douleur soient arbitraires et sans rapport ou connexion naturelle avec leurs causes: ce n'est pas l'usage de Dieu d'agir avec si peu d'ordre et de raison. Je dirais plutôt qu'il y a une manière de ressemblance, non pas entière et pour ainsi dire *in terminis*, mais expressive, ou de rapport d'ordre; comme une ellipse et même une parabole ou hyperbole, ressemblent en

¹. J. Locke, *Essai*, II, ix, 8, *op. cit.*, p. 271. Dans son édition, Jean-Michel Vienne traduit *appearance* par « manifestation », en évitant le langage de « l'image » qui justifie la critique de Leibniz, lequel l'a d'ailleurs lu dans la traduction Coste qu'il utilise : « Mais à la longue, nous nous sommes habitués à percevoir quel type de *manifestation* les corps convexes produisent habituellement sur nous, quelles transformations sur les reflets lumineux par la variation de forme sensible des corps ; d'où le jugement, par habitude acquise, *transforme aussitôt les manifestations en leurs causes* [...]» (J. Locke, *Essai sur l'entendement humain I et II*, Paris, Vrin, 2001, p. 236-237. Nous soulignons.

quelque façon au cercle dont elles sont la projection sur le plan: puisqu'il y a un certain rapport exact et naturel entre ce qui est projeté et la projection qui s'en fait, chaque point de l'un répondant suivant une certaine relation à chaque point de l'autre¹.

Il y a donc un ordre perspectif, enveloppé dans la notion d'expression, qui permet à Leibniz de « restaurer une relation représentative entre les idées des qualités premières et leurs causes² », en restituant aux qualités secondes « un véritable objet³ », autrement dit une relation synthétique fondée non sur « l'institution » de Dieu mais selon un ordre de raison, par « une manière de ressemblance » qui est en définitive un *rapport expressif*, un opération synthétique en tout point analogue, dira-t-il, aux relations projectives du cercle avec ses sections coniques ou bien comme une douleur dans l'âme répond aux mouvements infinitésimaux d'une épingle dans le corps. En quel sens dès lors pourrions-nous parler d'une forme paradoxale de platonisme perspectiviste chez Leibniz ?

Le platonisme leibnizien : anamnèse et expression

La ressemblance qualitative et illusoire de la représentation fondée par une dissemblance quantitative et proportionnelle du fait du mécanisme de la vision⁴ a rendu possible l'élaboration cartésienne d'une « théorie de la dissemblance réglée » dont la tâche est chez Descartes comme nous l'avons déjà vu⁵ de « déterminer les conditions de la conversion dissemblante de la sensation et de l'objet l'un dans l'autre⁶ », ce que le discours science moderne se donne pour tâche de « traduire » par une « institution arbitraire⁷ » qui répond à ce « processus sémiotique » de la nature elle-même⁸, c'est-à-dire une « fable du monde⁹ » dont la prétention est de donner une représentation objective et vraie des objets, selon le « modèle des peintres¹⁰ ». C'est le renversement moderne de la signification classique de l'Idée inauguré par Descartes, dont la nouveauté ne nous étonne plus¹¹.

¹. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, II, 8, §13, *op. cit.*, p. 102-103.

². M. Parmentier, *Locke-Leibniz*, p. 157.

³. *Idem*.

⁴. G. W. Leibniz, *La naissance du calcul différentiel*, *op. cit.*, VI. *De lineis opticis et alia*, p. 144 et suiv.

⁵. Voir chap. IV. *Supra*.

⁶. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, p. 244.

⁷. J.-L. Marion, *ibidem*, p. 256.

⁸. *ibid.*, p. 254.

⁹. M. Fichant, *Science et métaphysique*, « La “fable du monde” et la signification métaphysique de la science cartésienne », *op.cit.*, p. 59-84.

¹⁰. M. Fichant, *ibidem*, p. 319-320.

¹¹. R. Descartes, *Troisième réponses*, AT, VII, p. 181: « J'entends par *idea* tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit, de telle sorte que, lorsque je veux et je crains, parce que je conçois en même temps que je veux et que je crains, cette volition même et cette crainte sont mises par moi au nombre des idées. Et j'ai usé de ce nom, parce qu'il était déjà employé couramment par les philosophes pour signifier les formes des conceptions de l'esprit divin. » Voir aussi : *Deuxièmes réponses*, déf. 6, AT, VII, p. 160 : « [L'idée est] la forme de n'importe

En revanche, par-delà Descartes, l'Idée leibnizienne renvoie davantage à la signification métaphysique et « réaliste » de l'*idée* platonicienne qui fonde le *varia* des apparences en tant que celles-ci participent avec notre esprit d'un ordre que notre esprit *représente* ou *exprime*¹.

La conception leibnizienne de l'entendement divin est en effet une critique évidente de la thèse cartésienne de la création des vérités éternelles en ce qu'elle contient d'arbitraire, c'est-à-dire d'incompatible avec le choix optimal de la création et qui entre en contradiction avec les attributs divins, puisque Dieu est « la cause de l'existence du meilleur² » que sa sagesse lui fait connaître, sa bonté choisir et sa puissance produire ; d'où le refus de ces deux « extrémités », par analogie avec l'*optimum de fonction* qu'est par exemple le sommet d'une parabole, analogie qui précède la définition du concept de monde comme « collection de toutes choses existantes » dans le §8 de la *Théodicée*³ -, et qui s'oppose en métaphysique tant au nécessitarisme spinozien⁴ qu'à « l'indifférentisme » cartésien. Car ces positions se rejoignent paradoxalement dans la négation du « grand principe de raison déterminante⁵ ».

Mais, si Leibniz soutient que la thèse cartésienne de la création des vérités ne convient que pour les celles de fait ou contingentes, fondées « sur le principe de convenance ou choix du meilleur⁶ », c'est donc que les vérités de raisonnement ne dépendent que de l'entendement

quelle pensée par la perception immédiate de laquelle je suis conscient de cette pensée même. »

¹. Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, *op. cit.*, p. 140-141 : « Sur tous les termes de [la] définition [de l'idée] Leibniz diffère de Descartes. Et d'abord sur le lieu même de l'idée véritable. Dieu, *tópos eidōn* selon Leibniz. En effet, avec sa conception de l'idée, Descartes vient de rompre avec une tradition scolastique d'origine platonicienne en employant le terme idée pour désigner le contenu de la pensée humaine [...] Sans aller jusqu'à dire que Descartes divinise la connaissance humaine par cette transposition, du moins est-il qu'il supprime le monde intelligible. Leibniz, lui, demeure fidèle à la tradition scolastique, tout en la conciliant, grâce à sa théorie de l'expression, avec l'immanentisme des modernes. L'idée du cercle n'est pas en nous mais en Dieu, esprit intuitif. »

². G. W. Leibniz, *Monadologie*, §55, *op.cit.*, p. 254.

³. G. W. Leibniz, *Théodicée*, §8, *op. cit.*, p. 108 : « Et comme dans les mathématiques, quand il n'y a point de maximum ni de minimum, rien enfin de distingué, tout se fait également ; ou quand cela ne se peut, il ne se fait rien du tout ; on peut dire que de même en matière de parfaite sagesse, qui n'est pas moins réglée que les mathématiques, que s'il n'y avait pas de meilleur (*optimum*) parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en aurait produit aucun. »

⁴. G. W. Leibniz, *Théodicée*, §174, *op.cit.*, p. 220 : « Aussi Spinoza cherchait-il une nécessité métaphysique dans les événements, il ne croyait pas que Dieu fût déterminé par sa bonté et par sa perfection (que cet auteur traitait de chimères par rapport à l'univers), mais par la nécessité de sa nature : comme le demi-cercle est obligé de ne comprendre que des angles droits, sans avoir la connaissance, ni la volonté. »

⁵. G. W. Leibniz, *Théodicée*, §175, *ibid.*, p. 220 : « Il y a des gens qui sont allés à l'autre extrémité, et sous prétexte d'affranchir la nature divine du joug de la nécessité, ils l'ont voulu rendre tout à fait indifférente, d'une indifférence d'équilibre ; ne considérant point que la nécessité métaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu *ad extra*, autant la nécessité morale est digne de lui . C'est une heureuse nécessité qui oblige le sage à bien faire, au lieu que l'indifférence par rapport au bien et au mal serait la marque d'un défaut de bonté ou de sagesse. Outre que l'indifférence en elle-même qui tiendrait la volonté dans un parfait équilibre serait une chimère [...] elle choquerait le grand principe de raison déterminante. »

⁶. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §46, *op.cit.*, p. 252.

divin dont elles sont « l'objet interne¹ ». En ce sens, l'Entendement divin est la « région des vérités éternelles ou des idées dont elles dépendent² » : Dieu est « l'origine des existences et des essences, réelles ou possibles », ou plus exactement, « de ce qu'il y a de réel dans la possibilité³ », au sens où sans lui, l'apparaître s'effondrerait, il n'y aurait plus rien de réel ni de possible car rien ne trouverait à se réaliser ; on retrouve la thèse du *Timée*, l'origine du monde dans la « décision réfléchie (*prónoia*)⁴ » du Demiurge, soumise à la nécessité du Bien, qui réalise « dans la mesure du possible (*katà dúnamin*)⁵, « une œuvre qui fût par nature la plus belle et la meilleure possible (*hópōs hōti kálliston eīē katà phúsin áriston te érgon*)⁶ » :

On peut y donner un bon sens. Dieu sera l'entendement, et la nécessité c'est-à-dire la nature essentielle des choses, sera l'objet de l'entendement, en tant qu'il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là-dedans que se trouve non seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal : c'est la région des vérités éternelles qu'il faut mettre à la place de la matière quand il s'agit de rechercher la source des choses⁷.

En outre, ce qu'on pourrait décrire comme un réalisme de l'expression divine qui comprend et s'étend une logique de l'ensemble des essences et des existences qui composent de la création, n'interdit pas la position d'une forme de nominalisme au sens où la singularité monadique, la « substance » représentative et expression de l'article IX du *Discours de métaphysique*⁸, puis plus tard la « monade créée » saisie dans sa corporéité vitale en tant que « point de vue » incarné et « représentatif » de l'univers en est en réalité analogue à une fonction en tant qu'elle exprime l'éminence d'une série dans l'interconnexion entr'expressive des substances simples, et de façon plus précise, dans la *Monadologie*, pour décrire à la fois cette dimension encorporée-située ou « incarnée » de la monade et de ses organes, et leur « liaison » ou « conspiration » universelle en tant qu'elles enveloppent ou compliquent

¹. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §46, *idem* : « Les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement et en sont l'objet interne. » Voir aussi : *Théodicée* §184, *op. cit.*, p. 228 : «[...] il ne faut point dire avec quelques scotistes que les vérités éternelles subsisteraient, quand il n'y aurait point d'entendement, pas même celui de Dieu. Car c'est à mon avis, l'entendement divin qui fait la réalité des vérités éternelles, quoique sa volonté n'y ait point part. »

². G. W. Leibniz, *Monadologie*, §43, *ibid.*, p. 251.

³. *Idem*.

⁴. Platon, *Timée* 30c, *op. cit.*, p. 119. Voir la note de Luc Brisson sur ce choix de traduction, *ibid.*, p. 230.

⁵. Platon, *Timée* 30a, *ibid.*, p. 118 : « Parce que le Dieu souhaitait que toutes choses fussent bonnes (*panta ágatha*), et qu'il n'y eût rien d'imparfait dans la mesure du possible (*katà dúnamin*) [...] » Luc Brisson fait remarquer en note (*ibid.*, p. 231) que la « restriction » de l'*optimum* platonicien est un véritable « leitmotiv » de sa cosmologie. Voir : *Timée* 32b ; 37d ; 38c ; 42e ; 53b ; 65c ; 71d ; 89d.

⁶. Platon, *Timée* 30c, p. 119.

⁷. G. W. Leibniz, *Théodicée*, §20, *op. cit.* p.116.

⁸. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, art. 9, *op. cit.*, p. 214 : « Ainsi l'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a de substances, et la gloire de Dieu est redoublée de même par autant de représentations toutes différentes de son ouvrage. »

l'essence divine finie qu'elles expriment « finiment¹ ». Si « l'idée du cercle n'est pas en nous mais en Dieu² », alors ce n'est par l'effet d'une institution divine, au risque d'une arbitraire qu'il refusera toujours, qu'elle est inscrite comme “la marque de l'artisan” dans notre esprit, mais sur le fondement d'une logique incréée que se fonde une doctrine “expressive” de l'innéité, comme on peut le lire dans l'article 26 du *Discours de métaphysique*, où reprenant cette critique du concept moderne d'idée, Leibniz se sert de la notion d'expression pour réinterpréter la théorie de la réminiscence du *Ménon* (86c-88d), seulement purgée de ce qu'il nomme « l'erreur de la préexistence³ ».

Ainsi, plutôt que dans le « mythe » d'une contemplation antérieure à notre venue à l'être, l'anamnèse expressive de Leibniz renvoie à ce fondement d'une logique qui “incline sans nécessiter” l'entendement de Dieu lui-même et dont l'ordre optimal du monde exprime la bonté et la sagesse, ordre auquel je participe en tant que *j'en suis*, c'est-à-dire en tant que *je suis* « pour lui », puisque mon essence est incluse logiquement dans l'ordre de la compossibilité, *autant que j'y suis*, c'est-à-dire en tant que mon existence individuée, mon *situs*, la « scénographie » perspective de mon âme, *encorporée* dans son « point de vue » organique (« la masse organisée dans laquelle est le point de vue de l'âme »⁴) qui exprime et représente elle aussi l'inflexion dynamique de l'ordre réglé des apparences ou des phénomènes.

La vie est un songe (bien réglé)

À partir de ce constat, pour intégrer à notre propos sur la nature de l'idée et de la série des idées chez Leibniz avec le rapport que nous avons établi plus haut entre platonisme et

¹. G. W. Leibniz, « Sur la forme ou les attributs de Dieu » (Avril 1676), A VI, 3, p. 513, trad. F. de Buzon in: G. W. Leibniz, *Recherches générales*, *op. cit.*, p. 26 : « Toute propriété ou toute affection de Dieu enveloppe son essence tout entière. Par exemple, que Dieu ait produit quelque chose de déterminé et de constant pour nos sens, aussi petit que ce soit, cela enveloppe toute la nature de Dieu, parce que cela enveloppe la série entière des choses de ce genre. Or une série infinie ne résulte que d'attributs infinis. [...] De là vient que l'essence de Dieu, identique, est tout entière exprimée dans tous les genres du monde, de sorte que Dieu se manifeste d'une infinité de manières. »

². G. W. Leibniz, *Summa rerum*, A VI, 3, p. 6.

³. G. W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, art. 26, *op. cit.*, p. 240-241 : « Et en effet notre âme a toujours en elle la qualité de se représenter quelque nature ou forme que ce soit, quand l'occasion se présente d'y penser. Et je crois que cette qualité de notre âme en tant qu'elle exprime quelque nature, forme ou essence, est proprement l'idée de la chose, qui est en nous, et qui est toujours en nous, soit que nous y pensions ou non. Car notre âme exprime Dieu et l'univers, et toutes les essences aussi bien que les existences [...] Nous avons dans l'esprit toutes ces formes, et même de tout temps, parce que l'esprit exprime toujours toutes ses pensées futures, et pense déjà confusément à tout ce qu'il pensera jamais distinctement. Et rien ne nous saurait être, dont nous n'ayons déjà dans l'esprit l'idée qui est comme la matière dont cette pensée se forme. »

⁴. G. W. Leibniz, « Système nouveau » in *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes (1690-1703)*, *op. cit.*, p. 73.

aspectivisme, le perspectivisme inhérent à l'idéalisme leibnizien nous semble dès lors s'opposer à une conception moderne de l'idée comme image des choses ou objet mental, en restaurant par-delà Descartes, la profondeur ontologique de l'*eídos* platonicien qu'il relie à son concept géométrique d'expression, où l'on pourrait peut-être même, en préservant un certain sens archaïque de l'*eídos* comme « apparence » que nous aimerions traduire en contexte post-arguésien par *perspective*¹, étant donné qu'*eídos* comme on l'a déjà dit, est un déverbal d'*eídō* (« voir ») dont la signification pré-platonicienne, chez Homère par exemple, est liée à une idée de la présentation esthétique d'une chose, son « apparence² », son « aspect », sa « forme extérieure », son « image visuelle », en un mot son *apparaître* par opposition à l'*eídōlon* ou le *phántasma* qui n'en est que le reflet, le simulacre, le fantôme. En ce sens Fontanier remarque qu'en dépit d'une valeur paradigmatique commune, la signification moderne de l'*Idea* comme « image des choses » se rapprocherait davantage du concept grec de simulacre, voire en contexte homérique, de présence spectrale et illusoire (*eídōlon*) que de celui d'*eídos* (l'idée-forme « dont les choses sont l'image ») d'où il provient³.

Il semble donc que la conception leibnizienne de l'idée serait en ce sens pré-moderne et demeurerait conforme à ses origines platonicienne comme Idée-Forme « dont les choses seraient l'image » à condition de rajouter qu'il s'agit d'une *image dissemblante* ou « *perspective* », dont le modèle mathématique serait pensé à partir de la notion d'expression, comme relation bi-univoque ou analogie de rapport (*analogia habitudines*). Platon pensait en effet le « point de vue » comme *dóxa*, semblance, apparence, à quoi s'opposait l'*eídos*, Forme ou Aspect intelligible, lui-même produit à sa « ressemblance » par la Forme du Bien⁴.

Mais avec la formalisation de la perspective et le passage à une conception moderne de la participation comme dissemblance expressive, dans la pensée de Leibniz, c'est l'*eídos*, comme puissance variationnelle qui apparaît aujourd'hui comme l'expression-perspective de la Forme, expression qui dans son obscurité relative, est donc inséparable d'une incarnation sensible et vivante de l'âme. La nature doxique du simulacre perspectif platonicien, est donc rejetée au profit d'une définition « aspective » de l'*eídos*, en ce qu'il s'oppose à la sophistique relativiste et à l'art illusionniste de l'Athènes péricléenne, est devenu chez Leibniz une conception organique, vitale et positive de l'ordre de la « perspective », comme variation

¹. Sur la synonymie d'« apparence » et de « perspective » chez Desargues, voir *supra*. chap. III.

². Homère, *Odyssée*, VIII, 169-173 : « Piètre apparence (*eídos akidnóteros*). »

³. J.-M. Fontanier, *Le vocabulaire latin de la philosophie*, entrée « *Idea* », Paris, Ellipses, 2005, p. 65.

⁴. Platon, *La République*, VI, 508b, *op. cit.*, p. 352 : « Sache-le, dis-je, c'est lui [le soleil] que j'affirme être le rejeton du bien (*tòn tou agathou ékgonon*) lui que le bien a engendré à sa propre ressemblance (*hòn tagathòn egénnēsen análogon heautōi*). » La traduction latine de l'édition de référence Estienne donne *consimile sibi*.

eidétique et cosmologique des étants eux-mêmes en tant qu'ils contiennent une degré immanent de représentativité analogique dont la perfection est hiérarchisée et rapportée à Dieu, dont ils sont chacun comme les *icônes* expressives enveloppant dans leur « scénographie » organique et vivante, le jeu phénoménologique d'un *simulacre vrai* fondé rationnellement dans l'ordre cosmologique de la création bien que l'horizon « ichnographique » et infini de la loi de production de l'apparaître se retire à notre vue, en raison même de la présence du corps et de la nécessité du perspectif, c'est-à-dire de la confusion, de la négation et de la limitation qui s'y attache.

Toutefois, pour bien bien comprendre la portée ontologique de l'expression dans le cadre de la définition du perspectivisme leibnizien, il nous faut revenir en 1678, qui est pour Leibniz le « temps crucial de la notion d'expression¹ », celui de la lecture des œuvres posthumes de Spinoza, puisque la philosophie de Spinoza, notamment à travers la question de l'union de l'âme et du corps, poussera Leibniz à « ontologiser » ses connaissances projectives et les déplacer dans le champ métaphysique. Or, si Leibniz critique comme on l'a vu rapidement l'arbitraire du « code » cartésien, sa distinction entre qualités premières et secondes et tout son « roman de physique² » c'est qu'il défend la possibilité d'une correspondance expressive-isomorphe des étants et des signes, en tant que la dissemblance réelle du langage, tout comme la dissemblance réelle de la perception, n'est qu'un effet de perspective, formellement réglé, par l'existence originaire d'un ordre universel et commun fondé en Dieu, et qui doit donc être vu comme le « sujet transcendantal³ » la condition de possibilités des isomorphismes logiques de la connaissance physique et de ses principes.

Il y aurait donc, en raison de la puissance d'ordination expressive de ce sujet transcendantal divin, la possibilité de penser par-delà le chaos apparent de l'apparaître, une correspondance formelle de la pensée et de l'être, des mots et des choses⁴.

¹. V. Debuiche., *La notion d'expression chez Leibniz*, op. cit., p. 45-46.

². G. W. Leibniz, GP, IV, p. 302, cité par Y. Belaval, *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, op. cit., p. 180.

³. C. Schwartz, *Leibniz. La raison de l'être*, Paris, Belin, 2017, p. 150 : « En un sens le principe de l'égalité de la cause pleine et de l'effet entier a le statut de condition de possibilité d'intelligibilité des phénomènes physiques, et se rapproche à ce titre de la catégorie kantienne du transcendantal. Or, comme l'explique M. Fichant, le seul sujet transcendantal leibnizien est Dieu, fondement et origine de notre connaissance, et l'identification des principes de la physique nous fait ainsi remonter aux conditions de son action. » Voir : *La réforme de la dynamique*, op. cit., p. 286 : « Sur le principe de l'équipollence : G. W. Leibniz, *La réforme de la dynamique. De corporum concursu (1678) et autres textes inédits*, traduction et introduction par M. Fichant, Paris, Vrin, 1994, p. 278 : « Rien n'est sans cause parce que rien n'est sans toutes les conditions requises de son existence. L'effet entier est équipollent à la cause pleine parce qu'il doit y avoir une équation entre la cause et l'effet, passant de l'un à l'autre. »

⁴. G. W. Leibniz, « Dialogue sur la connexion des choses et des mots » (1677), in : *Discours de métaphysique et autres textes (1663-1689)*, op. cit., p. 99.

Mais l'analyse mécanique de la dissemblance réelle des opérations signifiantes de la connaissance humaine et de ses représentations, montre que la gnoséologie humaine demeure conjecturale, c'est-à-dire « faiblement isomorphe¹ » vis-à-vis du pouvoir essencifiant du calcul divin, seul capable de produire le monde : reste que, contre le pessimisme ou le relativisme vulgaire, l'isomorphie analogique que propose le perspectivisme leibnizien doit nous donner confiance dans l'action et le progrès du savoir humain. Comme le rappelle Jean-Luc Marion chez Descartes, en particulier dans les *Regulæ*, l'ontologie est « grise » car elle laisse en suspens toute prise de parti sur le rapport entre l'*eidos* métaphysique, la *figura* sensible (comme « (dé-)figuration ») et l'objet de la science, puisque « si elles [les *Regulæ*] se refusent à tout discours métaphysique, leur discours ne peut pas dissimuler ses prétentions à esquisser, sinon à formuler une ontologie, celle de l'objet² ».

Or, nous soutenons que la théorie leibnizienne de l'expression rend pensable une thèse continuiste sur la nature analogique de ce rapport entre l'absolu (*eidos/idée*) et le relatif (*figura*) en raison de sa nature bijective ou isomorphique, ou pour le dire autrement, du caractère perspectif du connaître qui est dès lors tout sauf un relativisme épistémique ou un subjectivisme transcendantal. Alors que Descartes « abandonne l'*eidos* sensible comme tel, pour le scinder en une *figura* radicalement abstraite du sensible [...] et un sensible réduit au seul “plaisir esthétique”, lui-même aussi insignifiant théoriquement que la *figura* reste inopérante physiquement³ », le « perspectivisme » leibnizien restaure une continuité par-delà la limite du « perspectivalisme » cartésien, fondé sur une certaine géométrie du regard et la définition mentaliste de l'idée. Le platonisme leibnizien ouvre donc à la possibilité d'un absolu expressif et d'un concept de Nature beaucoup plus riche que celui du cartésianisme : une Nature perspectiviste et expressive dont la diversité infinie des étants, sous un apparent développement confus, dissemblable et chaotique, enveloppe en réalité l'*optimum* d'un calcul divin qu'elle exprime par cette confusion même et auquel l'ontologie grise du monisme mécaniste nous rend aveugle⁴.

¹. V. Debuiche, *La notion d'expression chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 39.

². J.-L. Marion, *L'ontologie grise. Science cartésienne et savoir aristotélicien*, Paris, Vrin, 1975, §. 31, « L'ontologie grise », p. 185.

³. J.-L. Marion, *id.*

⁴. G. W. Leibniz, *Théodicée*, § 124, *op. cit.*, p. 179-181 : « [...] Il se trouve que s'il n'y avait que vertu, s'il n'y avait que Créatures raisonnables, il y aurait moins de bien. Midas se trouva moins riche, quand il n'eut que de l'or. Outre que la sagesse doit varier. Multiplier uniquement la même chose, quelque noble qu'elle puisse être, ce serait une superfluité, ce seroit une pauvreté : avoir mille Virgiles bien reliés dans sa bibliothèque, chanter toujours les airs de l'opera de Cadmus et d'Hermione, casser toutes les porcelaines pour n'avoir que des tasses d'or, n'avoir que des boutons de diamants, ne manger que des perdrix, ne boire que du vin de Hongrie ou de Shiras ; appellerait-on cela raison ? La nature a eu besoin d'animaux, de plantes, de corps inanimés ; il y a dans

Encore une fois, bien que Leibniz reprenne le fait de la science moderne (la dissemblance perspective) la conséquence philosophique cartésienne (doute métaphysique et la position du *cogito* comme point fixe) ne suit pas. Ainsi, dans la philosophie leibnizienne, la réception du paradigme perspectif prend une autre direction que le doute cartésien et tout son drame métaphysique aboutissant à la constitution du *l'ego* comme fondement, *analogon* d'un point de perspective où une puissance de juger par figure se trouvera en mesure de refaire le monde après l'avoir détruit dans son immédiateté sensible. Au contraire, le sens expressif de l'ordre perspectif lui permet, contre Descartes et son « roman de physique » de reconstruire une continuité ontologique là où l'auteur des *Méditations* instaurait dramatiquement une rupture assumée et revendiquée entre le moi et le monde, au sens où la dissemblance perspective rend compte d'une isomorphie expressive pensable entre le langage de la science et « la prose du monde », dans la mesure où en dépit de la dissemblance, il peut y avoir une correspondance, une analogie supérieure de structures entre les êtres réels du monde et les êtres formels de la caractéristique qui se situe au-delà de l'apparence dissemblante.

Bien que le perspectivisme intra-monadologique interdise à l'entendement humain d'assurer une correspondance métaphysique absolue entre les idées et les choses, isomorphie réservée à l'entendement de Dieu, le paradigme de la projection perspective rendrait néanmoins pensable la dédramatisation phénoméniste du doute métaphysique : qu'importe si la vie est un rêve, si ce monde-ci n'est qu'une grande hallucination perspectiviste, car du moment que les phénomènes sont réglés et liés entre eux par « vérités de raison », c'est-à-dire selon un ordre expressif et intelligible, on peut sortir du *pathos* nihiliste du doute et la penser comme « rêve bien réglé¹ ». C'est pourquoi ce paradigme de la dissemblance qu'instituait l'ordre perspectif chez Descartes, qui, rétabli en sa vérité logique et compris à partir d'un fondement métaphysique isomorphe de l'expression, permet à Leibniz de détruire la validité

ces créatures non raisonnables des merveilles qui servent à exercer la raison. Que ferait une créature intelligente, s'il n'y avait point de choses non intelligentes ? À quoi penserait-elle s'il n'y avait ni mouvement, ni matière, ni sens ? Si elle n'avait que des pensées distinctes, ce serait un dieu, sa sagesse serait sans bornes ; c'est une des suites de mes méditations. Aussitôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matière. Car ces pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles suivant la durée et l'étendue. C'est ce qui fait que dans ma philosophie il n'y a point de créature raisonnable sans quelque corps organique, et qu'il n'y a point d'esprit créé qui soit entièrement détaché de la matière. »

¹. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais, op. cit.*, IV, II, 14, p. 295 : « Car il n'est point impossible, métaphysiquement parlant, qu'il y ait un songe suivi et durable comme la vie d'un homme; mais c'est une chose aussi contraire à la raison que pourrait être la fiction d'un livre qui se formerait par le hasard en jetant pêle-mêle les caractères d'imprimerie. Au reste, il est vrai aussi que pourvu que les phénomènes soient liés, il n'importe qu'on les appelle songes ou non, puisque l'expérience montre qu'on ne se trompe point dans les mesures qu'on prend sur les phénomènes lorsqu'elles sont prises selon les vérités de raison. » Voir également : « Lettre à Foucher » (1675) in GP, I, p. 369-375 ; *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, (1684?), GP, VII, p. 319-320.

démonstrative du doute et sa prétention à instituer l'*ego cogito* en fondement d'une connaissance du monde passant outre la « considération des finales », enveloppant le dualisme cartésien dans un monisme monadologique supérieur, harmonique, où le sensible et l'intelligible, mécanisme et finalisme apparaîtraient comme deux lignes perspectives, convergeant dans le but à l'infini de l'*optimum* divin. Chaque monade, miroir vivant de l'univers, est alors l'expression finie de l'univers l'infini, le monde entier enveloppé et « compliqué » sous un certain point de vue, selon un certain ordre harmonique dont la loi intégrale se manifeste dans son retrait perspectif « comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents *points de vue* de chaque monade¹ ».

C'est donc comme paradigme perspectiviste et expressif d'une analogie de rapports dans la dissemblance qui semble avoir servi chez Leibniz afin de proposer une réinterprétation dynamique de la substance et des rapports entre l'âme et le corps, à partir d'une métaphysique l'entr'expression qui s'oppose à l'univocité l'expression spinozienne. Mais quelles seront les limites d'une telle analogie ?

¹. *Monadologie*, § 57, *op. cit.* p. 254.

Conclusion : la défaillance de l'analogie

Le spectateur cartésien

Il est intéressant de noter qu'à la différence de l'homme-spectateur du cartésianisme, dont on a étudié les soubassements optiques, par définition *séparé* en raison de sa distance avec ce qu'il voit, la substance leibnizienne « est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers qu'elle exprime à sa façon à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde¹ », cette expression spéculaire de Dieu et du monde doit être comprise dans le cadre post-cartésien d'un ordre de la dissemblance conforme au régime scopique des Modernes et à une conception de la perception comme dé-figuration sensible, qui instaure une séparation ontologique fondamentale, interdisant tout *similitudo* entre intelligible et sensible, entre *eidōs* et *figura*, une séparation de l'ordre de l'être et du connaître qui en posant à nouveau frais la question du sens de l'être, a ouvert d'une part à la possibilité d'une « univocité de la science² », coupée de tout ancrage analogique aboutissant aux yeux du théologien à une série de « catastrophes » (ou au sens littéral d'une *kata-strophē* « renversement³ ») témoignant d'une « défaillance de la pensée de l'analogie⁴ » qui trouverait son origine dans la « juxtaposition cartésienne de l'équivocité et de l'univocité dans la volonté⁵ ».

D'autre part, c'est dans le cadre plus large de cette « marche à l'univocité » de la métaphysique occidentale depuis Duns Scot et Suárez⁶, que l'histoire longue de l'ordre perspectif prendrait son sens, car on le retrouvera, après le processus de subjectivation transcendantale opéré par l'idéalisme critique, dans cette « autre métaphysique⁷ » solidaire d'un concept de « perspectivisme » qui se voudra non kantien, non idéaliste et non subjectiviste, ramenant la production transcendantale des « perspectives » à un « plan de consistance⁸ » de la Nature dont les philosophies de Schopenhauer, Nietzsche, James, Whitehead, Bergson pourraient bien apparaître comme des représentants, certes hétérogènes,

¹. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, art. 9, *op. cit.*, p. 214-215.

². J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche*, Livre II, Section 2. 11. « L'univocité de la science. Descartes et Galilée », *op. cit.*, p. 203.

³. On pense aux thèmes nietzschéens de l'*Umdrehung* du platonisme (FP I**, 7, [156]) et de l'*Umwertung aller Werte* (Généalogie de la morale, I, §8 ; III, §27).

⁴. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche*, *op. cit.*, p. 414.

⁵. *idem.*

⁶. J.-L. Marion, *ibid.*, Livre I, Section 1. 7. « Les opérateurs de l'univocité. La substance créée et le concept objectif d'*ens* : Descartes et Suarez », p. 110 et suiv.

⁷. P. Montebello, *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

⁸. G. Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1980, p. 311.

mais dont les tensions internes pourraient trouver une origine et une consistance théoriques dans « la genèse de l'opposition complexe¹ » qui s'est jouée à l'âge classique, entre Leibniz et Spinoza.

La marche à l'univocité

Pourtant, c'est à la fois contre cette « marche à l'univocité », que Leibniz perçoit bien et rejette chez Descartes et Spinoza, dans le cadre de ce perspectivisme « séparatiste » des modernes, tendant à affirmer une « univocité de la science » ruinant le fondement finaliste d'un ordre théologique du monde, dont le sommet comme nous le rappelle Gueroult, est sans doute « l'anomalie » d'une définition de l'essence extensive de Dieu chez Spinoza (« l'étendue est un attribut de Dieu, autrement dit, Dieu est une chose étendue² »), il nous semble légitime d'affirmer que c'est à la fois contre cette « défaillance » cartésienne de l'analogie, menacée par l'équivocité et contre l'univocité radicale du spinozisme, que le perspectivisme leibnizien dans sa puissance de spéculation théologique et rationnelle, fera ce qui est en son pouvoir pour réinstaurer « une *continuité* et un débordement réciproque » entre l'être et le connaître, le sens et le sensible, notamment grâce à l'idée d'une analogie de rapport, définissant une signification expressive de l'idée, fondant la possibilité d'une logique perspective de la substance, réglée sur l'*optimum* d'un ordre universel de la Nature, composé de séries infinies, dissemblables et interconnectées, qui chacune de son « point de vue » exprime la sagesse et la bonté de leur créateur ainsi que l'harmonie du monde, bien qu'analogiquement, chacune selon son degré de perfection. Or, c'est ici précisément que la signification expressive-perspective de l'idée chez Leibniz prend toute son ampleur, dans le contexte post-cartésien d'une nouvelle théorie de la vision qui fait de la dissemblance le rapport premier avec le monde.

Partant, de quelle façon la théorie leibnizienne de l'expression perspective en viendra-t-elle à soutenir une réforme métaphysique finaliste de la mécanique qui accordera au concept de substance un statut dynamique opposé à l'insignifiance « perspectivaliste » à laquelle semble la condamner la philosophie cartésienne contre sa conséquence la plus radicale : l'éthique spinozienne ?

¹. M. Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Paris, Honoré Champion, 2008.

². B. Spinoza, *Éthique*, II, Prop. 2.

Troisième partie

CLASSIQUE

*Ideæ enim nihil aliud sunt,
quam narrationes sive historicæ naturæ mentales¹.*

¹. B. Spinoza, *Pensées métaphysiques*, I, 6, in *Œuvres I*, éd. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965, p. 352 : « Les idées ne sont pas autre chose que des récits ou des histoires de la nature dans l'esprit. » À l'exception de l'*Éthique*, les œuvres de Spinoza seront citées dans l'édition Appuhn en 4 vol.

Introduction

Perspectivisme, entr'expression et analogie chez Leibniz

Dans cette partie nous allons étudier l'extension paradigmatique de la projection perspective à l'intérieur du concept d'expression, qui constituera le socle métaphysique d'une redéfinition dynamique de la substance. L'expression se trouvera donc au fondement d'une reconstruction post-cartésienne de la question de l'âme et du corps, de la perception et du sensible tout particulièrement chez Spinoza et Leibniz. Nous nous concentrerons donc sur la façon dont la pensée leibnizienne passe de l'analyse mécanique, géométrique et optique d'un fondement perspectif de l'expression à l'idée dynamique, cosmologique et métaphysique d'un sens entr'expressif de la perspective, correspondant à sa critique de l'ontologie mécaniste dans le cadre d'une « phénoménologie » de la perception opposée à l'« ontologie grise » de la « fable » mécaniste du monde ainsi qu'à sa conception dualiste de la subjectivité comme fondement. Enfin nous étudierons de quelle façon le sens expressif de la perspective chez Leibniz doit être relu à l'aune de son rejet du naturalisme de Spinoza, duquel il est lui-même souvent dangereusement proche (« Spinoza aurait raison s'il n'y avait point de monades... »¹), refus qui s'exprime par une transformation du concept d'analogie qui a été rendu pensable par le sens expressif de la perspective.

C'est sans doute ici que l'origine du perspectivisme trouve sa détermination la plus profonde et la plus décisive pour la définition de sa signification pour Leibniz, à savoir dans le domaine éthique et théologique, en s'opposant de façon vigoureuse bien qu'ambiguë à l'univocité spinozienne, soutenant par surcroît le renouveau d'une puissance rationnelle de fabulation morale et théologique inouïe, dans le cadre d'un approfondissement du récit qui soutient depuis le début l'effort conceptuel de la pensée leibnizienne, à savoir sa « fable² » du meilleur des mondes.

Quelle est donc la portée philosophique du perspectivisme leibnizien et de son usage de la « perspective » dont le sens se donne dans des élaborations textuelles et contextuelles plurielles, équivoques, accordant à la perspective une signification tour à tour cosmologique, métaphysique, esthétique théologique ou éthique, que la contemplation de sa nature mathématique stricte ne suffit pas à remplir ?

¹. G. W. Leibniz, « Lettre à Bourguet » (déc. 1714) cité par Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza, op. cit.*, p. 241.

². A. Robinet, « La fable du meilleur des mondes », *Studia Leibnitiana*, 40/1, 2008, p. 1-13.

Perspectivisme, expression et univocité chez Spinoza

Ainsi, l'origine du « perspectivisme » de Leibniz, c'est-à-dire son usage « expressionniste » de l'ordre perspectif et de la métaphore du « point de vue » dans l'ensemble des domaines de sa pensée, s'étend jusqu'à la métaphysique et la théologie et se comprend donc en réaction au « choc » que n'ont pu manquer de provoquer dans sa jeunesse, les thèses fondamentales de l'*Éthique*.

Non seulement il a pu les connaître en rencontrant Spinoza lui-même en 1676 mais il l'a lue de première main dès la parution de la première édition en 1678. Or la découverte de la pensée spinozienne semble l'avoir plongé dans une profonde méditation de presque dix ans, sur la liberté et la nécessité, le rapport entre Dieu et les créatures, les parties et le tout de l'univers, entre l'âme et le corps, nous y reviendrons, d'où sortiront les thèses du *Discours de métaphysique* en 1686. Mais peut-on parler d'un perspectivisme chez Spinoza ?

Nous verrons de quelle façon chez Spinoza peut se lire un perspectivisme naturaliste pensé comme subversion éthique, recomposant l'ordre de la Nature non plus en prenant comme point de départ le point de vue absolu et analogue de Dieu, d'où les perspectives du monde s'harmonisent à l'infini mais selon la composition immanente d'un ordre nécessaire décentrant la figure de l'homme, expulsant toute forme de transcendance et de dualisme, en assumant une univocité radicale de l'être et une unité du corps et de l'esprit, qui contraint la philosophie à penser à nouveaux frais les problèmes philosophiques traditionnels : la nature des choses, l'idée de Dieu, l'âme et le corps, la vérité et les idées, la vie affective, la liberté, le salut et la béatitude, etc.

Or sans prétendre reconstruire le système spinozien dans son ensemble, nous allons essayer de faire sortir les traits les plus saillants de son « expressionnisme » par la considération des problèmes suivants : tout d'abord au sujet de la *Première partie* de l'*Éthique*, consacrée à la construction de l'univocité de la substance, notamment à propos de la théorie des attributs¹ que l'on a trop longtemps considérée d'une façon kantienne comme des « points de vue » que l'on prenait sur un en-soi inconnaissable, tendant à restaurer une forme de transcendance et d'éminence inconnaissable de Dieu, confondant expression et émanation, parfaitement étrangère à la conception spinozienne.

¹. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 39 : « Les mêmes attributs se disent de Dieu qui s'explique en eux, et des modes qui les impliquent – qui les impliquent sous la même forme que celle qui convient à Dieu. »

Nous verrons alors contre les lectures qui font de l'individu spinozien une « apparence » ou un fantôme de la substance, de quelle façon les éléments de la théorie spinozienne du mode peuvent correspondre à un concept fort de « perspectivisme » tel que nous l'avons élaboré depuis Nicolas de Cues, parachevant l'immanentisation radicale de la causalité émanative ou du panthéisme latent qui hantait l'histoire du néoplatonisme médiéval et de l'école rhénane².

Puis à partir non plus de la considération de l'univocité métaphysique de la substance mais de celle de l'*unité du corps et de l'esprit* souvent reprise sous le nom leibnizien impropre de *parallélisme*, à laquelle est consacrée la *Deuxième partie* de l'Éthique, nous reprendrons les lignes de force de la théorie spinozienne de la connaissance imaginative souvent sous-évaluée, en utilisant le schème perspectiviste de l'anamorphose dont l'inadéquation idéale se règle sur un ordre expressif de la nature qui accorde à la corporéité et à ses affections une puissance productrice radicale en même temps qu'elle rendrait pensable une forme de « vitalisation » de l'idée de « perspective » comme « centre » de production finie, conative, modale, physique et affective, de l'apparence. Même si le *telos* spinozien demeure évidemment un paysage rationaliste ayant pour vocation de dépasser l'équivocité qualitative de la connaissance imaginative par l'univocité quantitative de la *mathesis* galiléo-cartésienne et abolir donc le « perspectivisme » propre au premier genre de connaissance, le monde de notre perception et de notre expérience est reconnu par Spinoza comme un monde « sur-mesure », un monde relatif à notre corps et à ses affections dans lequel nous vivons, un monde sémiotique et déformé que l'on peut à bon droit qualifier de *perspectif* car nous ne le quitterons jamais, même quand nous aurons progressé sur la voie de la rationalité et de l'éternité, par l'apprentissage des notions communes et le développement de la connaissance de deuxième et troisième genre.

Nous terminerons cette approche du spinozisme par la description de la façon dont cette conception « perspectiviste » de l'immanence de la production des apparences dans la définition du mode fini comme finitisation de l'infini substantiel en acte, implique alors une subversion éthique et expressive de la finitude qui rend possible une conception radicalement a-théologique du salut de l'âme et de la Béatitude, en termes de liberté d'une puissance d'agir et faisant l'expérience de son éternité, par la connaissance rationnelle des choses singulières et l'amour intellectuel de Dieu : éternité de vie qui éloigne le sage de toute pensée de la mort, « sous le point de vue ou la perspective (*species*) de l'éternité » dont la durée et l'effort individuel expriment finiment l'infinité actuelle.

². Sur cette histoire et la menace constante de l'accusation de panthéisme qui la sous-tend, voir Alain de Libera, *La mystique rhénane, op. cit.*

Nous verrons donc que ce sera finalement contre cet ultime décentrement théologique de l'humanité dans la nature, dont les conséquences morales sont « dangereuses » aux yeux de Leibniz, que l'ordre géométrique de la perspective prendra philosophiquement tout son sens moral et théologique chez lui, sans perdre pourtant certains acquis de l'univocité spinozienne, au prix d'une ambiguïté cependant qui grève la portée philosophique de son perspectivisme et la « fable » harmonique du monde à laquelle il a voulu croire.

Chapitre V.

LE PRODIGE DE L'ANALOGIE

1. L'expression perspective

1. 1. La *similitudo* de la ville : micro-histoire d'une mise en scène

Tout d'abord, nous ne prétendons pas traiter tout l'œuvre de Leibniz, en raison notamment de sa complexité et de son caractère encyclopédique. Dans le cadre de notre étude, à savoir le sens des usages de la perspective dans l'histoire de la métaphysique moderne et contemporaine, nous essaierons de comprendre avant tout le statut de cette notion dans la pensée leibnizienne, en tentant d'en retracer ses significations et ses usages dans la « forêt des textes leibniziens¹ », ce vaste réseau donnant à Michel Serres le sentiment de s'entre-répondre et laissant penser que dans son texte même, l'œuvre de Leibniz est une image concrète de son intuition fondamentale, celle d'un univers de correspondances et de points de vue qui dessineraient chacun en son site un plan structural, pluriel et unifié à la fois, où tout « conspirerait² ». Or, l'époque de Leibniz est assurément comme on l'a vu une époque décisive pour la perspective : celle-ci va connaître une naturalisation physique et optique grâce aux travaux novateurs de Kepler, Descartes et Newton, et une formalisation mathématique grâce aux travaux géométriques de Desargues et ses principaux héritiers, au premier chef Pascal³. Enfin, pour ce qui nous concerne, la vision perspective connaît une introduction notable dans le langage métaphysique à travers l'usage de la notion de *point de vue* dont Leibniz va s'emparer au cœur d'analyses qui circuleront dans toute son œuvre, si l'on songe par exemple dans le fameux § 57 de la *Monadologie*⁴ qui donna à la « perspective » ses lettres de noblesse dans l'histoire de la philosophie occidentale. Quelle est donc la valeur de cet usage leibnizien du « point de vue » et de la « perspective »? Quel sens peut-on accorder à l'introduction de ce lexique dans le discours philosophique ?

¹. M. de Gaudemar, *Leibniz. De la puissance au sujet*, Paris, Vrin, 1994.

². M. Serres, *Le système de Leibniz*, *op. cit.*, p.14 : « Pour comprendre la systématisme leibnizienne, il faut donc, semble-t-il construire un réseau, essayer de constituer le plan du labyrinthe ; ou plutôt deux : celui des notions « philosophiques » et le réseau de référence, celui qui constitue le modèle mathématique, quitte à réfléchir par après, sur leurs liaisons respectives. »

³. R. Taton, *L'œuvre mathématique de Desargues*, *op. cit.*, ; « L' *Essay pour les Coniques* de Pascal », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, tome 8, n°1, 1955. p. 1-18 ; P. Costabel., « Traduction française de notes de Leibniz sur les "Coniques" de Pascal », *art. cit.*

⁴. G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 57, *op. cit.*, p. 254 : « Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents *points de vue* de chaque monade. »

Les textes de Leibniz appellent une première remarque au sujet de son usage de la « perspective » : avant d'en venir à son expression technique favorite (la transformation du cercle en ellipse) dictée par ses connaissances projectives, le concept leibnizien de « perspective » est d'abord représenté par la « métaphore de la ville » qui apparaît très tôt, et constitue une image récurrente. Or, cette image, qui n'est l'objet d'aucune théorisation particulière, accompagne la pensée de Leibniz, selon des étapes précises, en se mettant au service de significations plurielles dont l'unité n'apparaît pas avec évidence. Quelle est donc l'origine de cette image (« comme la même ville vue de plusieurs points de vue ») qui se donne dans les textes bien avant la découverte leibnizienne des théorèmes projectifs ?

Il s'agit peut-être selon Deleuze¹ d'une image empruntée à Plotin, dans un traité où il discute des rapports entre fini et infini, limité et illimité, en essayant de concilier une exigence de finité cosmologique avec une ontologie platonicienne du « nombre infini (*arithmós tēs apeirias*)² » qui déplace le partage entre sensible et intelligible. Mais s'il est probable que Leibniz hérite de cet image plotinienne, il est remarquable que celle-ci s'inscrive déjà dans une discussion sur la relation entre fini et infini, puisque c'est d'une certaine façon cela même qui va être repris par Leibniz et son usage de la perspective, dans un contexte scientifique radicalement autre, à savoir celui de l'« univers infini³ » justement, où « l'infini en acte » difficilement acceptable dans le cadre grec et à l'époque médiévale⁴, trouve un fondement mathématique au XVIIe, ouvrant à un programme de reconstruction du domaine du *pensable* en philosophie : « des notions fondamentales, celles du mouvement de l'espace, du savoir et de l'être⁵ ».

¹. G. Deleuze, *Le pli, op. cit.*, p. 34.

². Plotin, *Énéades*, VI, 6 [34], « Sur les nombres », 2, 10-15 in *Traité 30-37, op. cit.*, p. 297 : « Mais nous, de même que nous faisons de l'homme une pluralité (*hōs tōn anthrōpon pollà poioûmen*) en lui rapportant souvent et la beauté et toutes les autres qualités, de même avec chaque image particulière nous engendrons corrélativement une image du nombre (*hoûtō metà toû eidōlou kai eidōlon arithmoû synapogennōmen*), et de même que nous multiplions la ville, même si ce n'est pas comme une multiplicité que la ville existe (*kai hōs tò ástu pollaplasioûmen oukh' huphestōs hoûtōs*) de la même manière nous multiplions aussi les nombres (*hoûtō tōn autōn kai trōpon kai toûs arithmoûs poluplasious poioûmen*). » Les éditeurs renvoient en note à un texte d'Aristote d'où Plotin aurait pu rencontrer l'exemple de la ville (*Physique*, III, 8, 208a 17-19).

³. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973.

⁴. Aristote, *Physique*, III, 5, 204 a, trad. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 179 : « Et il est manifeste aussi qu'il n'est pas possible que l'infini existe comme un < un étant > en acte, ni comme une substance et un principe [...] » Pour une mise au point sur le rejet aristotélicien de l'infini actuel, voir : F. Burbage, N. Chouhan, *Leibniz et l'infini, op. cit.*, p. 33.

⁵. A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 13 : « « La substitution d'un univers infini et homogène au cosmos fini et hiérarchiquement ordonné de la pensée antique et médiévale implique et nécessite la refonte des principes premiers de la raison philosophique et scientifique la reprise aussi de notions fondamentales, celles du mouvement de l'espace, du savoir et de l'être. »

Dès lors, quelle évolution va connaître l'analogie perspective, sous les traits de la métaphore de la ville, dans l'archive leibnizienne et quel rôle va-t-elle jouer dans cette « refonte des principes premiers de la raison philosophique et scientifique¹ » ?

On peut retenir quatre périodes importantes pour saisir l'évolution de l'ordre schématique du perspectif dans l'archive leibnizienne : 1° Entre la fin des années 1660 et le début des années 1670, il s'agit surtout de « définir les qualités sensibles du corps, comme l'effet d'un rapport à sa forme qui en est la source² ». Le très jeune Leibniz (22 ans) l'utilise une première fois en 1668, dans un des premiers textes de l'édition Gerhardt, pour penser le rapport entre l'objet perçu, « la chose même » (*ipsa res*) et la « variété de ses apparences » (*varietas apparentiarum*)³ ». Quelques temps après, l'image, qui indiquait déjà le désir leibnizien de concilier la pensée d'Aristote avec les exigences des Modernes, se retrouve encore dans sa correspondance avec Thomasiaus⁴ et avec Arnauld en 1671 : « La forme substantielle ne diffère des qualités que par la relation aux sens, comme la véritable figure d'une ville, vue d'une tour située au centre, de ses apparences variées à l'infini, selon l'endroit d'où on la regarde quand on est à l'extérieur⁵ ». Dans un texte de la même année 1671 (*De natura corporearum*), la métaphore de la ville refait son apparition dans un sens semblable aux précédents, c'est-à-dire afin d'illustrer la relation entre l'essence et les qualités. Il est intéressant que le jeune Leibniz remarque en passant, au sujet de cette *similitudo* (« analogie », « comparaison », « ressemblance ») qu'elle lui a toujours semblé très « accommodata »⁶ pour illustrer cette relation entre l'essence et les accidents.

¹. Nous nous inspirons des indications de Laurence Bouquiaux, « La notion de point de vue dans l'élaboration sa la métaphysique leibnizienne », *art. cit.*, p. 23-54.

². C. Frémont, in G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique et autres textes (1663-1689)*, *op. cit.*, note 7, p. 45.

³. G. W. Leibniz, « Lettre à Thomasiaus » (6 octobre 1668) : GP, I, 10 in *ibidem*, p. 42 : « Il appert aussi de là que la divisibilité de la forme, et de la production instantanée du tout dans le tout sont la source des affections ou qualités sensibles : et ces qualités sensibles se comportent à l'égard de la forme de la chose même (*ipsius rei*) comme la variété des apparences (*varietas apparentiarum*) à l'égard de la situation (*situm*) d'une même ville (*ad ipsum urbis*), les apparences présentant des variations multiples (*multipliciter variantur*) selon que la change la situation de l'observateur (*mutato intuentis situ*). Car la vue (*visus*), semble-t-il, est par rapport à son objet (*ad rem videtur*) comme celui qui contemple une ville du haut d'une tour (*qui ex summa turri urbem despicit*) ; l'ouïe est semblable à celui qui la considère de l'extérieur et dans le même plan, le toucher rappelle celui essaie les rues de la ville en s'y faufilant. »

⁴. G. W. Leibniz, A, II, 1, p. 14, in *Leibniz-Thomasiaus. Correspondance 1663-1672*, traduction R. Bodeüs, Paris, Vrin, 1993, p. 104.

⁵. G. W. Leibniz, « Lettre à Arnauld (novembre 1671) » in : *Discours de métaphysique et autres textes (1663-1689)*, *op. cit.*, p. 50-51.

⁶. G. W. Leibniz, *De natura rerum corporearum* (1671), A, VI, 2, p. 305. Cité in Laurence Bouquiaux, « La notion de point de vue » *art. cit.*, p. 43 : « *Quæ similitudo mihi valde accommodata semper visa est ad naturæ et accidentium discrimen intelligendum*. Cette analogie m'a toujours paru très appropriée pour la compréhension de la distinction entre la nature et les accidents. » Nous traduisons.

2° Entre 1676 et 1680, c'est-à-dire à la fin de son séjour parisien et suite à sa rencontre discrète avec Spinoza, en novembre 1676, l'image de la ville se fait plus répétitive, mais on observe un premier infléchissement, en ce qu'elle sert désormais à qualifier non seulement les apparences perçues, mais aussi le sujet percevant : les êtres se définissent dès lors par leur manière d'exprimer le monde, par leur intégration dans une série dont la raison se trouve en Dieu : l'image de la ville sert à décrire le rapport entre Dieu et les créatures, le rapport des créatures entre elles et avec l'univers, dans un souci leibnizien constant de se démarquer du spinozisme.

Par exemple, dans *Quod ens perfectissimum sit possibile*, un opuscule consacré à la question de la preuve ontologique que Leibniz a vraisemblablement écrit après sa rencontre avec Spinoza en novembre 1676¹, bien qu'il ne lira ses œuvres posthumes que deux ans plus tard, Leibniz défend que les choses se distinguent « radicalement » (*radicaliter*) entre elles « comme des modes et non comme des substances (*res omnes non ut substantias sed modos distingui*). » La « raison dernière » (*ultima ratio*) des choses étant unique, « toutes les choses ont donc la même essence (*essentia eadem*) ». Notre *similitudo* refait alors surface. Leibniz écrit que les choses ne diffèrent entre elles que par le mode (*non differunt nisi modo*), « comme une ville perçue depuis un lieu élevé (*quemadmodum urbs spectata ex summo loco*) diffère de la ville vue depuis la plaine (*differt a spectata ex campo*)² ».

De façon générale, dans les textes de cette période, on peut dire que la métaphore de la ville articule trois significations essentielles : les rapports entre l'essence et les qualités d'une chose, le rapport entre l'unicité de l'essence divine dont les étants sont des modes et le rapport entre ces modes eux-mêmes, le rapport entre l'univers et les substances, et entre Dieu et les substances à partir de la notion « d'harmonie préétablie » dont la datation demeure controversée mais qui n'est pas sans rapport avec l'apparition du thème perspectiviste dans sa pensée : Laurence Bouquiaux signale deux thèses contradictoires³, celle d'Alain Robinet⁴ qui défend une apparition assez tardive, vers 1696 et celle de Christia Mercer⁵ qui soutient quant à elle que ce concept est déjà présent dès les textes de jeunesse de 1672.

¹. G. W. Leibniz, *Quod ens perfectissimum sit possibile* (novembre 1676?) : A, VI, III, p. 571-578.

². L. Bouquiaux, « La notion de point de vue », *art. cit.*, p. 45, note 1. Notons avec Laurence Bouquiaux que selon les éditeurs, l'état du manuscrit laisse penser que dans la première affirmation de son raisonnement, Leibniz aurait rajouté l'adverbe *radicaliter* sans doute pour se démarquer de son aspect par trop spinoziste.

³. L. Bouquiaux, *ibidem*, p. 46 note 2.

⁴. A. Robinet, *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendantale dans l'œuvre de G. W. Leibniz*, Paris, Vrin, 1986, p. 401.

⁵. C. Mercer, *Leibniz's metaphysics, its origin and development*, Cambridge University Press, 2001.

Nous ne nous positionnerons pas définitivement, mais pouvons retenir une solution médiane proposée par Valérie Debuiche¹ qui défend que si le thème de « l'harmonie » est en effet ancien dans l'archive leibnizienne, le concept d'« harmonie préétablie » *stricto sensu* n'est observable que dans les textes qui suivent la lecture de Spinoza par Leibniz en 1678, lecture qui l'a vraisemblablement poussé à penser à nouveau frais le problème des rapports entre l'âme et le corps, à partir de l'idée « perspective » d'expression.

3° À partir des années 1680, Leibniz n'utilise plus l'image de la ville lorsqu'il s'agit de décrire les rapports entre l'essence et ses modes, pour des raisons qui sont certainement liées à la mise au point d'un sens technique de sa notion d'expression comme on peut le voir dans la définition célèbre qu'il en propose, face à la perplexité d'Arnauld². Il semble donc que ce soit ce « langage » leibnizien de l'expression qui ait permis une évolution et une généralisation de l'image perspective dans sa pensée. Car d'une part l'image perspective s'exprime en relation avec sa connaissance récente de la géométrie projective, dans le prolongement des ramifications gnoséologiques et métaphysiques que nous observerons, et œuvre à un rapprochement spéculatif entre l'ancienne variation des « points de vue³ » sur la ville et les opérations de transformation selon « l'angle de vue » du cercle en ellipse, hyperbole etc. Dans les textes des années 1680 et 1690 en effet, l'image de la ville associée aux transformations projectives, servira avant tout à articuler les propositions essentielles de sa philosophie, en particulier la définition logique de la substance par l'inhérence des prédicats et sa conception métaphysique de la substance comme point de vue, point de vue réglé par une « loi de correspondance » qui trouve sa raison dans l'harmonie préétablie par Dieu, notamment dans le célèbre article IX du *Discours de métaphysique* (1686)⁴.

En conclusion, pour cette troisième période, on peut dire à bon droit que cette *similitudo* deviendra systématique dans la pensée de Leibniz et l'on peut considérer cette période comme l'apogée de son usage dans son œuvre en ce qu'elle accompagne sa pensée et accorde à la

¹. V. Debuiche, *La notion d'expression chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 45.

². G. W. Leibniz, *Lettre à Arnauld*, octobre 1687 (GP, II, p. 112-113), in : *Discours de métaphysique. Correspondance avec Arnauld*, introduction et édition C. Leduc, Paris, Vrin, 2016, p. 365.

³. G. W. Leibniz, *Lettre à Foucher* (1686) GP, I, p. 383-384 : « Comme une ellipse exprime un cercle vu de travers, en sorte qu'à chaque point du cercle il en réponde un de l'ellipse et vice versa, suivant une certaine loi de rapport. Car comme j'ai déjà dit chaque substance individuelle exprime l'univers à sa manière, à peu près comme une même ville est exprimée diversement selon les différents points de vue. »

⁴. G. W. Leibniz, GP, IV, p. 437, in *Discours de métaphysique et autres textes (1663-1689)*, *op. cit.*, p. 214-215 : « De plus, toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde. Ainsi l'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a de substances, et la gloire de Dieu est redoublée de même par autant de représentations toutes différentes de son ouvrage. »

perspective une valeur paradigmatique dont nous tenterons d'apprécier la signification générale pour la réflexion métaphysique.

4° À la fin des années 1690 et après 1700, Leibniz ne se réfère plus à la définition logique de la substance et utilise seulement l'image de la ville dans le cadre de sa théorie des rapports entre l'âme et le corps, en lien avec la connexion universelle et l'harmonie préétablie, à partir des transformations conceptuelles qu'implique l'adoption du tournant « monadologique » dont la différence avec la « notion complète » du *Discours de métaphysique* est marqué par le passage une ontologisation vitaliste de la dynamique, au sens où « les concepts issus de la dynamique interviennent dans cette structuration de la réalité au travers de leur imprégnation vitaliste : les forces dérivatives, qui fondent les phénomènes du mouvement, sont « concentrées » dans les forces primitives, actions immanentes de la monade percevante, selon le point de vue de son corps organique¹ ». L'âme représente donc l'univers entier en tant qu'elle est située dans un *corps* qui est affecté par tous les autres. L'univers s'en trouve alors multiplié comme une ville selon les « projections »² d'où on la regarde. Non seulement « le point de vue est dans le corps »³ comme l'écrira Deleuze, mais en devenant *monade*, l'ancienne « notion complète » de l'individu (Jules César, Alexandre) devient impersonnelle et anonyme : « Au temps du *Discours de métaphysique* et dans les textes connexes, écrit Fichant, il s'agissait de l'individu et de ses événements ; dans la *Monadologie*, il s'agit du composé et de ses éléments, avec l'effacement de la problématique de l'individuation »⁴.

Or, on peut comprendre le tournant monadologique comme une réaction métaphysique à au naturalisme atomiste remis au goût du jour par la cosmologie lucrétienne et vitaliste de Bruno au XVI^e et le monisme mécaniste de Gassendi ou de Hobbes. Leibniz se réapproprie donc le vocabulaire atomiste pour en subvertir le sens matérialiste : contre le monisme, les monades seront donc les véritables « atomes » de la nature : « Je ne vois point pourquoi il y aurait moins d'inconvénient à faire durer les atomes d'Épicure ou de Gassendi, que de faire subsister

¹. M. Fichant, « L'invention métaphysique » in G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes (1663-1689)*, Paris, Gallimard, 2004 p. 136.

². G. W. Leibniz, *Sur le principe de raison* (1705?), in *Recherches générales*, op. cit., p. 476 : « Chaque corpuscule pâtit de tous les corps de l'univers et est affecté par eux de manière variée, de sorte que [l'esprit] omniscient connaît tout ce qui advient dans tous l'univers dans chacune de ses particules, ce qui d'ailleurs ne pourrait avoir lieu si la matière n'était pas partout divisible et même actuellement divisée à l'infini. Donc, puisque tout corps organique, déterminé par une relation à chacune des parties de l'univers, est affecté par l'univers tout entier, il n'est pas étonnant que l'âme même, qui représente les autres choses relativement aux relations qu'elles ont à son propre corps, soit une espèce de miroir de l'univers, représentant les autres choses pour ainsi dire selon son point de vue, tout comme une même ville présente des projections entièrement différentes à celui qui l'observe de différents côtés. »

³. G. Deleuze, *Le Pli*, op. cit., p. 16.

⁴. M. Fichant, « L'invention métaphysique », op. cit., p. 137.

toutes les substances véritablement simples et indivisibles, qui sont les seuls et vrais atomes de la nature¹ ».

Ainsi, en même temps que la monade leibnizienne se mue en « atome de la nature », le lexique perspectiviste se fait plus affirmatif, sans doute en raison de la maturation, depuis la fin des années 1680, d'une théorie de « l'expression perspective » dont les applications gnoséologiques (calcul différentiel, caractéristique géométrique, dynamique) et métaphysiques (passage de la théorie de la notion complète à la thèse monadologique) en révéleront toute la puissance « d'invention métaphysique » comme on peut le relire dans les fameux §§ 56-58 de la *Monadologie* :

56. Or cette *liaison* ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune, et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers. 57. Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade. 58. Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est-à-dire c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut².

Il nous faut donc nous arrêter sur le sens de ces usages leibnizien du perspectif : comment *bien lire* le caractère perspectif de la thèse monadologique (« il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade »), qui justifie l'usage, parcimonieux comme nous le verrons, dans la littérature secondaire, d'un éventuel « perspectivisme » défendu par Leibniz, puisque l'infinité des monades serait l'expression « d'autant de différents univers » mais *en même temps*, les « perspectives d'un seul », relativement au « point de vue » de chacune ? En effet si d'une part l'image perspective (la métaphore de la ville) apparaît très tôt et accompagne Leibniz dans les différents développements de son œuvre, il nous faut cependant concéder d'une part que la « perspective » en tant que telle, est un concept relativement *mineur* au regard de l'ensemble des textes. D'autre part, nous devons reconnaître que le « perspectivisme » en tant que notion, est tout simplement absent de l'archive leibnizienne. En quel sens peut-on parler de « perspectivisme leibnizien » sans anachronisme ?

Martine de Gaudemar dans un article mentionnant explicitement et positivement l'idée de « perspectivisme », fait assez rare dans la recherche leibnizienne, appelle « indicativement » *perspectivisme* sa « multiplication des points de vue individuels » et *méthode perspective* son

¹. G. W. Leibniz, *Théodicée*, §89, *op. cit.*, p. 153.

². G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 57, *op. cit.*, p. 254.

« appel à varier ces points de vue » ce qu'elle distingue du *relativisme* qui serait « la conséquence erronée qui pourrait en être tirée selon laquelle tous ces points de vue seraient équivalents, auraient même valeur¹ ». Selon elle c'est essentiellement la valeur éthico-politique et juridique de la multiplication et de la variation des points de vue, qui justifie l'usage de la catégorie problématique. Christian Leduc dans son étude sur la substance mentionne quant à lui la « thèse métaphysique du perspectivisme² » à propos des §56-57 de la *Monadologie* et Michel Fichant estime, avec prudence et distance, que « ce que l'on a appelé le perspectivisme de Leibniz », serait la théorie selon laquelle « chaque substance est un univers en raccourci, perçu sous un point de vue propre [qui] conduit à inscrire dans le monde privé des phénomènes de chacune la représentation bien fondée d'un même monde public commun à toutes³ ».

À la lecture de ces quelques interprétations, nous pouvons déjà constater que d'une part, le « perspectivisme » appliqué ici de façon positive à l'œuvre de Leibniz cherche constamment à se définir en opposition au « relativisme », considéré comme une position ruineuse, non-philosophique et tout simplement non leibnizienne. Mais nous voyons que ce refus du relativisme, n'implique pas le rejet d'un certain pluralisme, en quoi consiste justement tout l'enjeu théorique de la catégorie du « perspectivisme » dont le problème cosmologique et métaphysique pourrait être formulé chez Leibniz de la manière suivante : pourquoi Dieu, au fond, n'a-t-il pas créé qu'une seule substance⁴ ? Comment dès lors respecter la variation infinie des monades sans détruire la consistance harmonique de l'univers?

¹. M. de Gaudemar, « Relativisme et perspectivisme chez Leibniz », *XVIIe siècle* 2005/1 (n° 226), p. 111.

². C. Leduc, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, chap. 5, « L'individualité dans le champ de l'expérience », Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2010, note 94.

³. M. Fichant, *Science et métaphysique*, *op. cit.* p. 134 .

⁴. G. W. Leibniz, « Lettre à des Bosses » (29 avril 1715) : trad. C. Frémont, *L'Être et la relation* avec trente-cinq lettres de Leibniz au R.P. Des Bosses traduites et annotées par Christiane Frémont, préface de Michel Serres, Paris, Vrin, 1981, p. 194 : « La réponse est aisée, et donnée il y a peu. [Ne pas créer qu'une seule substance], il [Dieu] l'a pu absolument mais non hypothétiquement, parce qu'il a décidé que toutes choses agissent suivant la plus grande sagesse et le plus harmoniquement possible (*ex quo decrevit omnia sapientissime agere et ἀρμονικωτάτως* [*harmonikotátōs*]). Mais cela n'eût aucunement trompé les créatures raisonnables, même si tout ce qu'il y a en dehors d'elles ne répondait pas à leur expérience (*phænomenis*), voire même si rien n'y répondait, tout comme si un esprit était seul. »

Il y a donc bien une infinité actuelle dans la nature comme le rappelle une lettre célèbre à Foucher, puisque pour Leibniz, comme pour Giordano Bruno¹, l'affirmation de l'infinité actuelle des mondes exalte la perfection de l'essence divine².

Dès lors si « chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons » où « chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang³ », autrement dit, si les substances sont « autant d'univers en raccourci », comment préserver l'unité du monde, le monde compris au sens « d'univers » (*uni-versus, uni-versitas*), sans anéantir le multiple? En quoi nous éloignons-nous ici de l'enthousiasme lucrétio-brunien pour qui « ce n'est pas seulement le nombre des atomes, c'est celui des mondes qui est infini dans l'univers. Il y a un nombre infini de mondes semblables au nôtre et un nombre infini de mondes différents⁴ » ?

Bien qu'il semble reprendre l'idée d'une « pluralité des mondes » portée à la hauteur d'une cosmologie copernicienne par Bruno, Leibniz ne laissera planer aucun doute sur la nature unitaire du cosmos dont l'unité « de toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes⁵ » dont le chaos apparent et la dissemblance produite par leur multiplicité « perspectiviste » est toutefois la chose même qu'il s'agit de penser. Dès lors, postuler une pluralité infinie des mondes sans cadre optimal qui garantisse leur communication au-delà des lois du hasard et de la nécessité, est contraire à la sagesse divine. En effet, comme le rappelle Jean-Pascal Anfray au sujet de « l'interprétation cosmologique de la compossibilité⁶ », pour Leibniz, si le monde est bien un infini actuel, il se définit avant tout comme un « agrégat »

¹. G. Bruno, *De l'infini, de l'univers et des mondes*, Premier dialogue, *op. cit.* p. 84 : « Pourquoi la capacité infinie devrait-elle être frustrée, lésée de la possibilité de l'infinité des mondes (*infiniti mundi*) qui peuvent être, compromise l'excellence de l'image divine (*divina imagine*), qui devrait plutôt resplendir en un miroir sans bord (*specchio incontratto*), et suivant son mode d'être immense et infini? »

². G. W. Leibniz, « Lettre à Foucher » (1686), GP I, p. 416 : « Je suis tellement pour l'infini actuel, qu'au lieu d'admettre que la nature l'abhorre, comme on le dit vulgairement, je tiens qu'elle l'affecte partout pour mieux marquer les perfections de son auteur. »

³. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §67, *op. cit.*, p. 257.

⁴. Épicure, « Lettre à Hérodoté » in *Lettres et maximes*, Paris, Puf, 1992, p. 45. Lucrèce, *De la nature des choses*, v. 951-1113 et v. 1044 et suiv., *op. cit.*, p. 105-113 et p. 173 et suiv.

⁵. G. W. Leibniz, *Théodicée*, §8, *op. cit.*, p. 108 : « J'appelle *monde* toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulez pour un univers. »

⁶. J.-P. Anfray, « “Autant de mondes sans connexions” : Leibniz et Lewis sur la compossibilité et l'unité du monde », *Les études philosophiques*, n° 164, 2016/4, Presses universitaires de France, p. 544 et suiv. Voir : D. Lewis, *De la pluralité des mondes*, Paris, Tel-Aviv, Éditions de l'éclat, 2007.

(*aggregatum*) d'étants finis¹ dont le système universel des relations (la compossibilité) précède logiquement et ontologiquement leur venue à l'existence².

Il est donc illégitime de réduire le perspectivisme leibnizien à un « relativisme individualiste » qui impliquerait quelque « fragmentation du réel³ ». De même, on peut remarquer l'actualité pour une métaphysique de la nature aujourd'hui, de ce thème monadologique de l'interconnexion interne des propriétés relationnelles⁴ que Leibniz pense à partir de ce « mystère » insondable de la compossibilité. Contre toute interprétation subjectiviste de la thèse monadologique, on peut légitimement définir le sens du perspectivisme leibnizien comme cette postulation d'un *primat du monde* en tant que système optimal d'interconnexion et de relations ; le perspectivisme leibnizien n'est donc pas une fragmentation narcissique et subjectiviste du réel mais au contraire l'affirmation d'un « monde de relations⁵ ». En quel sens les fondements épistémiques de la perspective vont-ils permettre à Leibniz de conserver cette idée d'un monde infini, baroque, sans pour autant sacrifier l'exigence d'unité ? Le perspectivisme leibnizien s'inscrit dans une tension entre l'affirmation de cette infinie pluralité des mondes monadologiques, tout en cherchant à penser l'unité optimale de leurs relations, c'est-à-dire sans se donner cette unité par l'idée abstraite

¹. G. W. Leibniz, *De rerum originatione radicali* (1697), GP, VII, p. 302 : « [...] Le monde (*Mundum*) ou l'agrégat des choses finies (*seu Aggregatum rerum finitarum*) » ; *Lettre à Des Bosses* (oct. Nov. 1708), GP, II, lettre XLVI p. 362 : « *Mundi autem nomine intelligo totam seriem rerum in aeternum procedentem, nempe a parte posteriore seu in futurum, quae non est una creatura, sed aliquod in nitum, quasi aggregatum.* » Pour un commentaire de ces formules : Jean-Pascal Anfray, « Autant de mondes sans connexions » *art. cit.*, p. 546.

². G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, art. 14, in *Discours de métaphysique et autres textes (1663-1689)*, *op. cit.*, p. 222. Pour une synthèse des discussions, dans la littérature secondaire, de l'interprétation (logique, cosmologique etc.) de ce primat de la compossibilité sur les substances particulières, voir : Jean-Pascal Anfray, *ibidem*, p. 542-544.

³. A. Renaut, *L'Ère de l'individu*, « La fragmentation du réel », Paris, Gallimard, 1989, p. 121-128. Lecture dont Michel Fichant a proposé une réfutation rigoureuse, voir : M. Fichant, *Science et métaphysique*, VI : « De l'individuation à l'individualité universelle », *op. cit.*, p. 143-162.

⁴. P. Phemister, *Leibniz and the Environment*, New York, Routledge, 2016, p. 104 : « Une philosophie écologique qui n'arriverait pas à rendre compte de l'interconnexion des êtres vivants ne mériterait même pas son nom. Dans cette perspective, l'idée qu'une théorie écologique de la valeur intrinsèque doit être formulée en termes de propriétés non relationnelles des choses paraît très curieuse. trad. T. de Meyer, « L'écologie des monades », <https://laviedesidees.fr/Ecologie-des-monades.html>. Sur cet aspect contemporain de l'interconnexion des substances chez Leibniz, voir : D. Debaise, « Qu'est-ce qu'une subjectivité non-humaine ? L'héritage néo-monadologique de B. Latour », *Archives de Philosophie*, vol. tome 75, no. 4, 2012, p. 587-596.

⁵. L. Bouquiaux, « La notion de point de vue dans l'élaboration de la métaphysique leibnizienne », *art. cit.*, p. 53 : « Le perspectivisme leibnizien, ce n'est pas la possibilité, pour un esprit, d'ordonner un monde qu'il contemple de l'extérieur, c'est l'exigence que toute substance exprime de l'intérieur l'ordre général du monde auquel elle appartient, c'est la solidarité de tous les êtres dans un monde où chacun n'est lui-même que par ses relation aux autres. »

d'une « âme du monde » dans sa version platonicienne¹ ou dans sa version panthéiste à la Renaissance².

Or si le monde est plein d'âmes, Leibniz rejette qu'il en ait une : cela conduit au panthéisme, et au spinozisme, ou ce qui est identique pour son époque, à l'athéisme. Par exemple dans le §9 du *Discours de la conformité de la raison avec la foi*, après une charge réfutant l'*intellectus agens* des averroïstes, Leibniz cherche à discréditer l'univocité spinozienne en montrant que certains l'associent à la Kabbale, après avoir lui-même associé « l'âme du monde » de Platon aux croyances « monopsychistes³ » des Persans et des Mongols, et enfin à la mystique chrétienne (qu'il préfère, entre autres mystiques) d'Angelus Silesius.

Car derrière la question de « l'âme du monde » et d'un monisme psychique, c'est en réalité la menace d'une métaphysique de l'univocité de l'être qui semble être combattue par le perspectivisme leibnizien. Celle-ci est en effet « en marche⁴ », dans ce que l'on pourrait appeler le « temps long » de la métaphysique occidentale, c'est-à-dire depuis le XIV^e siècle⁵, et a pu se retrouver amplifiée par les innovations du mécanisme moderne⁶ dont Spinoza tirera toutes les conséquences. Nous pouvons à présent poser la question de l'ambiguïté du sens et de la valeur de la perspective dans l'archive leibnizienne. S'agit-il vraiment d'un programme fort, dans le cadre leibnizien d'un renouveau du projet de la *Mathesis*, d'un usage technique et rigoureux de la perspective, issu de la géométrie projective, définissant avec Desargues ce que Descartes voyait comme une « métaphysique de la géométrie⁷ » ?

Le problème est le suivant : de quelle façon cette « métaphysique » arguésienne du géométrique aboutit en philosophie à une véritable « géométrie existentielle⁸ » qui partirait du champ des mathématiques et passerait à la métaphysique afin de se donner les moyens de

¹. Platon, *Timée*, 30b-30c : « Notre monde (*tónde tôn kósmōn*), [...] est un vivant doué d'une âme pourvue d'un intellect (*zōon empsukhon énnoun te*) qui a, en vérité, été engendré par suite de la décision réfléchie d'un dieu (*tē alētheia dià tēn toū theōū genéesthai prónoian*). »

². G. Bruno, *Expulsion de la bête triomphante*, V, 2, in *Œuvres complètes*, tome V, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 426 : « [ce Dieu] s'il n'est pas la nature même, il est certainement la nature de la nature, et il est l'âme de l'âme du monde, s'il n'est pas l'âme elle-même. »

³. G. W. Leibniz : *Théodicée*, *op. cit.*, p. 56. Le terme a été forgé par Leibniz lui-même.

⁴. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, Livre I, section I, 6. L'analogie. La marche à l'univocité.

⁵. O. Boulnois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e - XIV^e siècle)*, Paris, Puf, 1999, chap. VI. « De l'analogie à l'univocité de l'être », p. 223-291.

⁶. Sur la critique de « l'univocité de l'ens » chez Kepler et Galilée : J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche*, Livre II, Section 2. 11. « L'univocité de la science Descartes et Galilée », *op. cit.*, p. 203. Nous reviendrons sur la relation complexe de Leibniz avec l'univocité spinozienne.

⁷. R. Descartes, « Lettre à Mersenne » (9 janvier 1639), AT, II, 490.

⁸. G. Bras, J.-P. Cléro, *Pascal et les figures de l'imagination*, *op. cit.*, p. 91.

penser la possibilité d'une déduction a priori de la « racine de l'existence¹ », véritable « modèle mathématique de la monade² » ? Ou bien s'agit-il avec le « perspectivisme » d'un programme plus faible au sens d'un transfert des propriétés rationnelles de la perspective dans le discours métaphysique, solidaire d'une « méthode perspective », qui demeure une instrumentation contingente, dont la valeur architectonique peut être légitimement relativisée, bien qu'elle semble épouser les ramifications du système dans sa nécessité logique ?

Bien sûr, cette dernière hypothèse semble être la plus raisonnable au vu des difficultés du projet de la Mathesis, même si Leibniz donne le sentiment d'hésiter par moments, étant donné que les rapports entre mathématiques et métaphysique dans sa pensée connaissent souvent des « hybridations » ou des « enjambements ontologiques »³, comme il le laisse entendre au Marquis de l'Hospital du 27 novembre 1694⁴. En quel sens dès lors cette « analogie », « image » ou « ressemblance » (*similitudo*), s'inscrit-elle dans un réseau théorique complexe de transferts, de déplacements, de glissements conceptuels passant des mathématiques à la métaphysique, de la géométrie à l'ontologie ? Quel statut accorder à ce « transfert » (*metaphorá*) soutenu ou inspiré par une connaissance et une participation actives aux découvertes scientifiques de son temps mais dont la signification se trouverait philosophiquement bien plus restreinte sans laisser d'être décisive pour l'histoire de la perspective et du perspectivisme ?

S'il est hors de propos de reconstruire ici le système encyclopédique de Leibniz, nous tenterons d'esquisser une signification générale de l'usage leibnizien de la perspective en tentant de l'intégrer dans le « temps long » de l'histoire de la métaphysique. Quelle est donc la portée et les limites philosophique du perspectivisme leibnizien et de son usage de la « perspective » dont le sens se donne dans des élaborations textuelles et contextuelles plurielles, équivoques, accordant à la perspective une signification tour à tour cosmologique, métaphysique, esthétique théologique ou éthique, que la contemplation de sa nature mathématique stricte ne suffit pas à remplir ?

¹. A. Robinet, *Leibniz et la racine de l'existence. Présentation, choix de textes et bibliographie*, Paris, Seghers, 1962.

². B. Cache, *Desargues and Leibniz : in the black box. A mathematical model of leibnizian monad*, 2011 John Wiley et Sons Ltd, p. 90-99.

³. J.-B. Rauzy, « La métaphysique des principes » in G. W. Leibniz, *Recherches générales, op. cit.*, p. 441 : « Plus encore : par son caractère strictement formel, l'expression doit assurer une série d'enjambements ontologiques qui demeureraient problématiques dans les métaphysiques antérieures, des signes aux concepts, des concepts aux choses, de l'âme au corps, du créateur à sa création. »

⁴. G. W. Leibniz, « Lettre au Marquis de L'hospital » GM II, p. 238 : « Ma métaphysique est toute mathématique pour dire ainsi ou le pourrait devenir. »

1. 2. Ce qu'exprimer veut dire

« *Tout est dans tout* » : Leibniz et le problème de l'expression

Comme nous avons pu l'apercevoir l'une des inventions métaphysiques les plus originales et les plus difficiles à saisir du « perspectivisme » leibnizien est son usage du verbe « exprimer » (*exprimere*) et donc, bien qu'il l'utilise assez rarement comme substantif, son concept d'*expression*¹. Leibniz lui-même convient de la valeur fondamentale pour sa pensée de cette notion, lorsqu'il résume laconiquement sa philosophie dans une *Lettre à De Volder* de 1703 : « Je n'ai rien dit qui ne découle de ma doctrine selon laquelle chaque corps exprime toutes les autres choses, chaque âme exprime son propre corps et, à travers lui, exprime toutes les autres choses² ». Mais qu'est-ce que signifie pour une âme « exprimer son propre corps » et partant pour un corps « exprimer toutes les autres choses » ?

Il n'est pas aisé d'y répondre, aussi nous ne prétendons pas à une quelconque exhaustivité, puisque la notion d'expression chez Leibniz joue moins le rôle d'un concept univoque et architectonique que celui d'un instrument méthodologique dont le sens prête à équivoque, dans la mesure où il s'applique de façon diffuse à l'ensemble des problématiques de son œuvre, pouvant décrire à la fois l'union de l'âme et du corps (« l'âme exprime son propre corps »), la liaison des substances entre elles et avec le monde (« chaque chose exprime toutes les autres choses ») et de façon plus générale la correspondance proportionnelle des mondes phénoménaux de chaque substance et de leur liaison expressive avec Dieu³.

En ce sens, tantôt, le concept d'*expression* s'associe à l'idée de *représentation*⁴, comme dans l'article IX du *Discours de métaphysique*, notamment au moyen des métaphores « perspectives » bien connues de la ville et du miroir, (« toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon à peu près comme une même ville est représentée selon les différentes situations de

¹. M. de Gaudemar, « Exprimer » in R. Bouveresse (dir.) *Perspectives sur Leibniz*, Paris, Vrin, 1999, p. 39-59.

². G. W. Leibniz, « Lettre à De Volder » (1703), GP II, p. 253.

³. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, art. 14, in *Discours de métaphysique et autres textes op. cit.*, p. 222-223 : « Or, 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 ; comme plusieurs spectateurs croient voir la même chose, et s'entr'entendent en effet, quoique chacun voie et parle selon la mesure de sa vue. Or, il n'y a que Dieu (de qui tous les individus émanent continuellement, et qui voit l'univers non seulement comme ils le voient, mais encore tout autrement qu'eux tous), qui soit cause de cette correspondance de leurs phénomènes, et qui fasse que ce qui est particulier à l'un, soit public à tous ; autrement il n'y aurait point de liaison. »

⁴. G. W. Leibniz, cité in L. Couturat, *La logique de Leibniz, op. cit.*, chap. IV. La caractéristique universelle, p. 87-88, note 3 : « *Expressio est characterum rem quæ exprimitur representatium. Lex expressionum, hæc est : ut ex quarum rerum ideis componitur rei exprimendæ idea, ex illarum rerum characteribus componatur rei expressio.* »

celui qui la regarde¹ »), tantôt, la notion d'expression est posée comme un équivalent du concept de *perception* par exemple à l'article XIV, dans une description de la loi de correspondance des substances qui « s'entre-répondent² » par l'effet du calcul divin.

Partant, s'il peut paraître séduisant de chercher à reconstruire les positions métaphysiques fondamentales de Leibniz à partir d'un concept général « d'expression », il nous faut rester prudent et restreindre au maximum notre enquête : en effet, ne prend-on point le risque de se contenter de manipuler un *flatus vocis*, si au nom du principe de la conspiration universelle, tout et n'importe quoi en viendrait à « exprimer » tout et n'importe quoi ? Nous allons donc tenter de circonscrire le sens le plus restreint possible de l'usage leibnizien de l'expression et garder en mémoire son origine ainsi que ses limites.

Pour comprendre l'originalité de l'usage leibnizien de l'expression, on peut se référer à une possible « tradition expressionniste »³ en philosophie, dont Deleuze retrouve les origines néo-platoniciennes et renaissantes chez Leibniz et Spinoza, notamment à travers la présence de ce couple conceptuel d'*explicatio-complicatio*, dont on a vu la défiance qu'il avait suscité contre le Cusain en son temps, étant donné que, comme l'écrit à juste titre Deleuze, il « témoigne historiquement d'un vitalisme toujours proche du panthéisme⁴ », ce dont le Cusain s'était justement défendu contre les accusations de Jean Wenck au moyen des conceptions eckhartiennes sur l'unité du Maximum et les rapports entre Dieu et les créatures en terme d'enveloppement (*complicatio*) et de développement (*explicatio*)⁵.

Si la notion d'expression est longtemps restée comme un impensé dans la tradition des commentaires, demeurant dans un certain vague, c'est qu'elle est souvent thématifiée avec méfiance comme un concept flottant et superficiel qui servirait à dire autre chose de plus profond : elle ne serait en effet qu'« une façon de dire “émanation.” Leibniz le suggérait déjà, reprochant à Spinoza d'avoir interprété l'expression dans un sens conforme à la Kabbale et de l'avoir réduite à une sorte d'émanation⁶ ».

¹. G. W. Leibniz, *ibidem*, art. 9, p. 214. Nous soulignons.

². *ibidem*, art. 14, p. 222 : « Cependant il est très vrai que les *perceptions ou expressions* de toutes les substances s'entre-répondent, en sorte que chacun suivant avec soin certaines raisons ou lois qu'il a observées, se rencontre avec l'autre qui en fait autant, comme plusieurs s'étant accordés de se trouver ensemble en quelque endroit à un certain jour préfixe, le peuvent faire effectivement s'ils le veulent. »

³. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 13.

⁴. G. Deleuze, *ibidem*, p. 14.

⁵. K. Flasch, *Introduction à la philosophie médiévale*, « XIII, Jean Wenck contre Nicolas de Cues », Flammarion Paris, 1992, p. 220-221.

⁶. G. Deleuze, *ibidem*, p. 13. Deleuze renvoie à Foucher de Careil (*Leibniz, Descartes et Spinoza*, 1862) et surtout à Émile Lasbax qui est celui qui « pousse le plus loin l'identification de l'expression spinozienne avec une émanation néo-platonicienne », voir : É. Lasbax, *La Hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza*, Vrin, Paris, 1919.

En effet, il est erroné de croire que l'expression n'est qu'une formule pour dire *émanation*¹, parce que ce n'est pas exactement « l'expressionnisme » métaphysique, dont la pointe déboucherait historiquement sur les voies divergentes du perspectivisme leibnizien et de l'immanence spinozienne, qui entretiendrait une dette historique envers le néo-platonisme mais bien plutôt l'inverse : ce serait à travers la compréhension de la genèse métaphysique et des enjeux éthiques du concept d'expression chez Leibniz et Spinoza que se pourrait lire par une manière de « mouvement rétrograde du vrai », une tendance immanentiste, logée au sein du néo-platonisme médiéval et renaissant et qui rencontra une forme d'émancipation spéculative dans la modernité², en d'autres termes, parce que « c'est l'idée d'expression qui peut monter comment le néo-platonisme évolua jusqu'à changer de nature, en particulier comment la cause émanative tendit de plus en plus à devenir une cause immanente³ ».

Ainsi, on peut voir à l'œuvre l'héritage de cette tradition « émanatiste » dans l'usage du concept d'expression chez Spinoza lorsque celui-ci considère que « les attributs n'expriment pas seulement l'essence de la substance tantôt ils *l'expliquent*, tantôt ils *l'enveloppent*⁴ » ou encore que lorsqu'il affirme que « les modes *enveloppent* le concept de Dieu en même temps qu'ils l'expriment, si bien que les idées correspondantes enveloppent elles-mêmes l'essence éternelle de Dieu⁵ » et il y a fort à parier, comme nous le verrons plus bas, que c'est la rencontre de la pensée de Leibniz avec cet usage moderne et original de l'expression chez Spinoza, qui participa à sa propre élaboration conceptuelle et à l'affirmation de son originalité dans l'histoire de la métaphysique occidentale. C'est en raison de cette maturation de l'« émanation » vers l'expression chez Leibniz et Spinoza que « l'idée d'expression est importante, à la fois pour la compréhension du système de Spinoza, pour la détermination de son rapport avec le système de Leibniz, pour les origines et la formation de deux systèmes⁶ ».

¹. Chez Plotin cependant l'image de « l'émanation » pour rendre compte de la procession (*próodos*) de l'Un n'est pas sans poser certaines difficultés. Pour une discussion de cette lecture ontologique de Deleuze qui « privilégie la Participation » selon un principe de « réceptivité » qui ferait rentrer Plotin dans l'immanentisme mais oublierait « une doctrine de l'acte [qui] explique rationnellement une sortie hors de l'être » voir : J. Laurent, *Les fondements de la nature selon Plotin*, chap. VII, 2, a) : Émanation et transcendance, Vrin, Paris, 1992, p. 164-166.

². G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, chap. XI. « L'immanence et les éléments historiques de l'expression », *op. cit.*, p. 152-168. Deleuze y analyse notamment les sources de la tradition « expressionniste » en philosophie chez Plotin et Proclus, Boèce pour les Anciens, chez Maître Eckhart et Saint Bonaventure pour les Médiévaux, chez Nicolas de Cues et Giordano Bruno pour les Renaissants. Dans l'introduction, Jakob Böhme était cité (p. 12-14) notamment en lien avec l'origine du concept d'« expression » (*Ausdruck*) et de « manifestation » (*Offenbarung*) chez Schelling.

³. G. Deleuze, *ibidem*, p. 15.

⁴. *ibid.*, p. 12. Voir : B. Spinoza, *Éthique*, I, 19, dém ; 20, dém. Nous soulignons.

⁵. *idem.*, voir : B. Spinoza, *Éthique*, II, 45 ; 46 dém. Nous soulignons.

⁶. G. Deleuze, *ibid.*, p. 14.

Pourtant, Leibniz ne rompt pas tout à fait avec la tradition néo-platonicienne, comme on peut le lire à l'article XIV du *Discours de métaphysique* où il ne dédaigne pas le concept d'émanation quand il s'agit de rendre compte du difficile problème de la création des substances dans l'entendement divin : « Or, il est premièrement très manifeste que les substances créées dépendent de Dieu qui les conserve et même qui les produit continuellement par une manière d'émanation, comme nous produisons nos pensées¹ ».

Néanmoins, sans doute insatisfait de cette concession, Leibniz reviendra à plusieurs reprises sur ce problème, notamment dans le §47 de la *Monadologie*, où il ne sera alors plus question d'émanation mais de « fulgurations continues de la Divinité² » produites par la Monade primitive, bornant et limitant le champ perceptif des étants créés. C'est pourquoi le rappel de l'origine néo-platonicienne apparente de certains aspects de la notion d'expression nous permettrait de comprendre en quel sens on peut affirmer que vaut pour Leibniz la formule d'Anaxagore « tout est dans tout » (*pánta en pásin*)³ » à la condition expresse d'ajouter avec Proclus « mais chacun sous son mode propre (*oikeiōs*)⁴ ».

Dès lors, la délimitation du champ d'application de cet « ordre » modal autant que moral de l'expression leibnizienne, nous donnera les moyens de mieux évaluer le statut général de l'ordre perspectif dans son œuvre et dans son rapport avec ses contemporains, en particulier Descartes et Spinoza pour la question qui nous préoccupe à savoir le rôle de l'ordre perspectif dans la conception leibnizienne de la substance, selon l'hypothèse d'une refonte anti-univocitaire par Leibniz du concept théologique classique d'analogie. Mais la référence anaxagoréenne ne doit pas nous égarer. Depuis le séjour parisien, c'est sous le masque ou le « pseudonyme » d'Anaxagore⁵ et de sa conception d'un *Noûs* qui se passe d'une considération

¹. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, art. 14, *op. cit.*, p. 222.

². G. W. Leibniz, *Monadologie*, §47, *op. cit.*, p. 252 : « Ainsi Dieu seul est l'Unité primitive, ou la substance simple et originaire, dont toutes les Monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi, par des fulgurations continues de la Divinité de moment en moment, bornées par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée. »

³. Anaxagore de Clazomènes, « Fragment 6 », *Les penseurs grecs avant Socrate*, éd. Jean Voilquin, Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 148 : « Et puisqu'il y a en pluralité, égalité dans la division du grand et du petit, il peut y avoir aussi de tout en tout. » Voir aussi le fr. 11, *idem* : « En tout il y a une parcelle du tout, sauf du *Noûs*. Dans certaines choses on trouve aussi du *Noûs* » ; fr. 12 *ibidem*, p. 149 : « Car, en tout, il y a une part du tout, ainsi que nous l'avons dit précédemment. »

⁴. Proclus, *Éléments de Théologie*, traduction, introduction et notes J. Trouillard, Paris, Aubier, 1965. Voir aussi pour une étude de l'ordre « perspectiviste » que l'on pourrait lire dans cette thèse de Proclus voir : S. Delcominette, « Tout est dans tout mais chacun sous son mode propre » : à propos de la proposition 103 des *Éléments de théologie* de Proclus » in Q. Landenne (dir.), *Philosopher en points de vue. Histoire des perspectivismes philosophiques*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2021, p. 35-64. Voir aussi : J. Trouillard, « La Monadologie de Proclus », *Revue Philosophique de Louvain*. 3^e série, tome 57, n° 55, 1959. p. 309-320.

des finales, que Leibniz, traducteur et admirateur de la critique de Socrate dans le *Phédon* (96a-99c)¹, dénonce le mécanisme.

En particulier, il retrouve chez Descartes une doctrine assez semblable au principe anaxagoréen des « homéomères² », cette conception d'une homogénéité immanente des parties de l'univers susceptibles d'adopter une variété infinie de formes ordonnées par la « discrimination » (*diákrisis*) d'une Intelligence (*Nou̓s*)³ indifférente à toute considération de l'*optimum*⁴. C'est au nom de cette réprobation platonicienne d'un mécanisme strict que Leibniz croit donc retrouver en son temps chez Descartes dont il condamne un article des *Principia* où ce dernier affirme en effet que « la matière reçoit successivement toutes les formes dont elle est capable⁵ ».

Par conséquent, conservant à l'horizon ces éléments critiques du spinozisme et du cartésianisme, quel rapport pourrait-on supposer entre la notion leibnizienne d'expression, elle-même déjà suspecte de n'être qu'un instrument méthodologique et le paradigme perspectif, dont le caractère mineur est bien plus marqué dans son archive ? On rencontre en effet trois définitions du concept d'expression dans l'œuvre de Leibniz :

1° La première est comme nous l'avons dit, issue de la lecture par Leibniz de Spinoza, quelques années après la fin de son séjour parisien et se trouve dans l'opuscule *Quid sit idea?*

⁵. Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, op. cit., p. 413, note 2 : « Depuis le séjour à Paris, Anaxagore est devenu pour Leibniz le pseudonyme de Descartes. »

¹. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, art. 20, in *Discours de métaphysique et autres textes*, op. cit., p. 232-233.

². Aristote, *Physique*, III, 187 a 23.

³. Anaxagore de Clazomènes, Fragment 6, *Les penseurs grecs avant Socrate*, op. cit., p. 148 : « Et puisqu'il y a en pluralité, égalité dans la division du grand et du petit, il peut y avoir aussi de tout en tout. Mais il n'est pas possible que rien ne soit isolé et toutes choses ont leur part du tout. Du moment qu'il ne peut y avoir un dernier degré de petitesse, les choses ne peuvent être séparées ni venir à l'existence. Il faut qu'elles soient maintenant comme elles étaient au commencement, toutes ensemble. En toutes choses, il y a donc pluralité, et à la fois dans le plus grand et le plus petit, égalité dans la pluralité des choses séparées. »

⁴. Platon, *Phédon*, 98 a-b op. cit., p. 276 : « Certes, si l'on venait me dire que si j'étais privé de tout cela, d'os, de muscles et du reste, - et j'en ai, c'est certain - je ne serais pas, dans ces conditions, pas capable de faire ce que je juge bon de faire, là, oui, on ne dirait que la vérité. Mais prétendre que c'est à cause de cela que je fais ce que je fais, que je l'accomplis certes avec intelligence, *mais non pas parce que je choisis le meilleur (all'ou tēi toū beltistou airései)*, ce serait faire preuve d'une désinvolture sans limite à l'égard du langage. Ce serait se révéler incapable de voir qu'il y a là deux choses bien distinctes : ce qui, réellement est cause ; et ce sans quoi la cause ne pourrait jamais être cause. » Nous soulignons.

⁵. R. Descartes, *Principia philosophiæ*, III, 47 ; AT, IX, 126 : « Car ces lois [de la nature] étant cause que la matière doit prendre successivement toutes les formes dont elle est capable, si on considère par ordre toutes ces formes, on pourra enfin parvenir à celle qui se trouve à présent en ce monde. » Voir : G. W. Leibniz, « Réponse aux réflexions qui se trouvent dans le 23 *Journal des savants* de cette année touchant les conséquences de quelques endroits de la philosophie de Descartes » (juin 1697) in: *Discours de métaphysique et autres textes*, op. cit., p. 115-116. Voir dix ans plus tôt : « Lettre à Bayle » (juin 1687), GP, III, 54-55.

(1677-1678) où se fait jour la première formulation d'une conception « expressionniste¹ » de l'idée dont nous avons déjà vu les ressorts gnoséologiques.

2° La deuxième définition date de l'époque de la correspondance avec Arnauld (lettre du 9 octobre 1687) et de l'écriture du *Discours de Métaphysique* (1686) où l'on retrouve une définition semblable, mais appliquée cette fois au rapport entre « ce qui peut se dire »² de deux choses. Ce texte se situe dans le cadre de la « querelle des idées » qui secoue le post-cartésianisme suite à la publication du livre d'Arnauld *Des vraies et fausses idées* (1684) et qui permettra à Leibniz d'intervenir en proposant « une suite de critères permettant de départager plusieurs types de connaissances ou notions : obscure ou claire ; confuse ou distincte ; inadéquate ou adéquate ; symbolique ou intuitive - chaque nouvelle distinction venant spécifier le deuxième moment de celle qui précède³ ».

3° Enfin, la troisième définition se trouve dans un opuscule consacré au principe de raison, non daté mais postérieur à 1705 selon Rauzy, et reprend des éléments déjà évoqués dans les deux formulations précédentes, enrichi par le vitalisme et la conception relationnelle du corps

¹. G. W. Leibniz, « *Quid sit idea ?* » (1677-1678), trad. in *Discours de Métaphysique et autres textes*, op. cit., p. 114 ; autre trad. de F. De Buzon in *Recherches générales*, op. cit., p. 445-446 ; GP, VII, 263-264 : « Est dit exprimer une chose ce qui présente des rapports (*habitudines*) qui répondent à ceux de la chose à exprimer (*rei exprimendæ*). Mais ces expressions sont variées ; par exemple le module d'une machine exprime la machine elle-même, le dessin scénographique d'une chose dans un plan exprime un solide, le discours exprime les pensées et les vérités ; les caractères expriment les nombres, l'équation algébrique exprime un cercle ou une autre figure : et ce qui est commun à ces expressions est que la seule contemplation des rapports de l'exprimant nous fait parvenir à la connaissance des propriétés correspondantes de la chose à exprimer. D'où l'on voit qu'il n'est pas nécessaire que ce qui exprime (*id quod exprimit*) soit semblable (*simile*) à la chose exprimée (*rei expressæ*), pourvu qu'il se conserve une certaine analogie de rapport (*habitudinum quædam analogia*). »

². G. W. Leibniz, « Lettre à Arnauld » (9 octobre 1687), in *Discours de Métaphysique. Correspondance avec Arnauld* op. cit., p. 365 : « Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il existe un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'une projection de perspective exprime son géométral. L'expression est commune à toutes les formes, et c'est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal et la connaissance intellectuelle sont les espèces. Dans la perception naturelle et dans le sentiment, il suffit que ce qui est divisible et matériel, et se trouve dispersé en plusieurs êtres, soit exprimé ou représenté dans un seul être indivisible, ou dans la substance qui est douée d'une véritable unité. »

³. D. Rabouin, « Idée, représentation et correspondance mathématique chez Leibniz », in : K. Ong-Van-Cung (éd.), *La voie des idées ? Le statut de la représentation XVII-XIXe siècles*, Paris, CNRS-éditions, 2006, p. 111. Sur la typologie de l'ordre des idées (claire/obscur, confuse/distincte, adéquate/intuitive-suppositive) et des définitions (nominale, réelle, causale, essentielle) voir : G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, article 24-25 in *Discours de métaphysique et autres textes (1663-1689)*, op. cit., p. 238-24. Voir aussi : *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (1684), GP IV, 422-426, trad. in *Opuscules philosophiques choisis*, éd. P. Schrecker, op. cit., p. 9-16.

vivant affecté par l'univers tout entier dont il est comme un « miroir⁴ ». C'est d'ailleurs afin d'expliquer cette image du miroir de l'univers qu'il revient sur la définition de l'expression.

Que pouvons-nous dire brièvement de ces trois usages ? Retenons en premier lieu la présence insistante du paradigme perspectif dans les trois définitions, bien que dans la première celui-ci se trouve inclus dans une série d'analogies éparses (« le module d'une machine exprime la machine elle-même, le dessin scénographique d'une chose dans un plan exprime un solide, le discours exprime les pensées et les vérités ; les caractères expriment les nombres, l'équation algébrique exprime un cercle ou une autre figure ») dont on peut mesurer une plus grande extension à partir de la liste vertigineuse élaborée par Mark Kulstad¹.

Or, cette diversité s'atténue dans la définition de 1687 : Leibniz, face à Arnauld, ne semble retenir que la *similitudo* de la scénographie perspective (« C'est ainsi qu'une projection de perspective exprime son géométral »), qui se transforme en une référence plus technique aux transformations réglées du cercle en ellipse de la géométrie arguésienne dans la définition d'après 1705 (« tout comme un cercle peut être représenté par une ellipse, c'est-à-dire par une courbe ovale dans une projection en perspective »).

Enfin, le point commun qui relie ces trois définitions est sans aucun doute l'idée d'un rapport de correspondance réglée par-delà une dissemblance apparente, l'idée donc ce qu'on pourrait appeler une le dévoilement d'une invariance dans la dissemblance conçue comme

⁴. G. W. Leibniz, « Sur le principe de raison » (1705?) in *Recherches générales, op. cit.*, p. 476-477 : « Donc, puisque tout corps organique, déterminé par une relation à chacune des parties de l'univers, est affecté par l'univers tout entier, il n'est pas étonnant que l'âme même, qui se représente les autres choses relativement aux relations qu'elles ont à son propre corps, soit une espèce de miroir de l'univers, représentant les autres choses pour ainsi dire selon son point de vue, tout comme une même ville présente des projections entièrement différentes à celui qui l'observe de différents côtés. Lorsque je dis un miroir, il ne faut pas penser que je conçois les choses extérieures comme si elles étaient toujours peintes dans les organes ou dans l'âme même. Il suffit en effet pour l'expression d'une chose dans une autre qu'il existe une loi constante des relations par laquelle les éléments singuliers de la première pourraient être rapportés aux éléments singuliers qui leur correspondent dans la seconde, tout comme un cercle peut être représenté par une ellipse, c'est-à-dire par une courbe ovale dans une projection en perspective, et même par une hyperbole bien que cette courbe lui soit plus dissemblable et qu'elle ne revienne pas sur elle-même, car à tout point de l'hyperbole peut être assigné par la même loi constante un point correspondant du cercle dont elle est le projeté. »

¹. M. A. Kulstad, « Leibniz's concept of expression », *Studia Leibnitiana*, 9/1, 1977, p. 57, trad. in V. Debuiche, *La notion d'expression, op. cit.*, p. 10 : « Le modèle d'une machine exprime la machine elle-même ; le dessin projectif sur un plan exprime un solide ; le discours exprime les pensées et les vérités ; les caractères expriment les nombres ; une équation algébrique exprime un cercle ou une autre figure ; le plan d'une région exprime une région géographique ; l'effet tout entier exprime la cause pleine ; les actions de chacun expriment son âme ; le monde exprime Dieu ; l'idée d'un cercle exprime le cercle ; une ellipse exprime un cercle ; plusieurs définitions expriment la même essence ; différentes scénographies expriment la même structure ou la même ville ; les idées de chaleur, de froid, de couleur expriment les petits mouvements effectués dans les organes quand on est conscient de ces qualités ; un corps exprime l'univers tout entier ; chaque substance exprime son propre corps ; toutes les substances expriment les décrets ou lois que leur créateur a établis pour qu'elles s'accordent entre elles le mieux qu'il se peut ; chaque substance exprime tout ce qui se passe ; chaque monade exprime l'univers tout entier ; la substance exprime Dieu. »

une « analogie de rapports (*analogia habitudinum*) » où « la seule contemplation des rapports de l'exprimant nous fait parvenir à la connaissance des propriétés correspondantes de la chose à exprimer. » Cette expression originale mérite qu'on s'attarde quelques instants sur sa signification en apparence redondante.

L'analogie de rapports : bi-univocité et isomorphisme

Leibniz semble reprendre ici la signification classique de l'*analogia* chez Aristote en tant que « proportion ou égalité géométrique de deux rapports¹ », elle-même issue de Platon². Il l'associe à un terme latin *habitus* dont le sens géométrique de « rapport » est conforme aux usages mathématiques de son époque³ et que Descartes identifiait à l'idée de « proportion (*proportiones sive habitudines*)⁴ ». Or, en réalité, Leibniz propose de dépasser grâce à cette formule d'apparence redondante (un « rapport de rapport »), la conception classique qui imposait la nécessité que « ce qui exprime [fût] semblable (*simile*) à la chose exprimée⁵ ».

Dès lors, d'où provient le modèle logique de cette « analogie de rapports » dissemblante qui justifierait la redondance de l'expression ? Nous avons suggéré, en nous fondant sur les travaux récents, eux-mêmes prolongeant des voies ouvertes par Deleuze et Serres, que la genèse de la notion d'expression en termes de « bi-rapports », pourrait être reconstruite à travers l'idée d'un mouvement de méta-phorisation du paradigme perspectif que Leibniz aurait découvert chez Desargues et Pascal et qui aurait connu une certaine extension hors de son domaine technique, c'est-à-dire ici dans le champ de la métaphysique.

¹. Aristote, *Poétique*, 21, 1457b 6 ; *Rhétorique*, III, 4, 10, 1411a 1 ; 1411b 3 ; 1411b 11 ; 1412a 4. On retrouve également *analogon* en ce même sens platonicien d'égalité géométrique pour définir les rapports juridiques, voir : P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Puf, 3^e éd. 1997, p. 202.

². Platon, *Gorgias*, 508a. Par ailleurs, dans le *Timée* (31c ; 32c ; 69b), *analogos* et *analogia* renvoient à l'idée de « proportion » en un sens mathématique. Voir : P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, *op. cit.*, p. 199 et suiv.

³. F. de Buzon, *Recherches générales*, *op. cit.*, p. 480, note 23 : « Nous rendons *habitudines* par le français "rapport." Il s'agit en effet de la signification traditionnelle du terme dans la langue mathématique. Par exemple Clavius définit la proportion par l'*habitus quædam unius numeri ad alterum* (*Euclidis Elementorum libri XV*, l. VII, prop. 23). » Y. Belaval rendait *habitudines* par « manières d'êtres » (*Leibniz. Initiation à sa philosophie*, *op. cit.*, p. 129), M. Serres par « comportement » (*Le système de Leibniz*, *op. cit.*, p. 58), Laurence Bouquiaux par « caractéristiques » (*L'harmonie et le chaos*, *op. cit.*, p. 180). Nous suivons, à la suite de Christiane Frémont, l'argumentation convaincante de Frédéric de Buzon.

⁴. R. Descartes, *Regulæ ad directionem ingenii*, *Regula VI*, AT X, 384-385 : « Quoique toutes ces choses soient si simples qu'elles paraissent presque puériles, elles m'expliquent, lorsque j'y réfléchis attentivement, de quelle manière sont enveloppées toutes les questions relatives aux proportions et aux rapports (*proportiones sive habitudines*) des choses, et dans quel ordre il faut en chercher la solution, ce qui contient toute la science des mathématiques pures. » Voir aussi à la Règle XIV : « *habitudines sive proportiones* » AT, X, p. 440 ; Règle VII, AT, X, p. 387 : « *Habitus inter magnitudines A et B* » et la « Lettre à Morus » (15 avril 1649), AT, V, p. 341. Selon F. de Buzon, *ibidem* : « Leibniz conserve cet usage » (GP VIII, 208).

⁵. G. W. Leibniz, « Qu'est-ce que l'idée ? » (1677-1678), *op. cit.*, p. 446.

Il paraît en effet vraisemblable d'affirmer que le concept arguésien d'*involution*, exprimant en un sens nouveau les rapports inclusifs du fini avec l'infini, modélisant à partir de la méthode des métamorphoses des sections coniques auquel Leibniz fait souvent référence, une conception d'un *invariant par transformation* en termes de bijection ou de bi-univocité, pourrait nous permettre de penser que ce mouvement « inclusif » qui anime le concept leibnizien de « point de vue » ou « perspective » se retrouve dans sa conception de l'*idea* comme *expression*, qu'il thématise à partir de 1678.

C'est en ce sens que Valérie Debuiche, dans sa thèse consacrée à *La notion d'expression* chez Leibniz à laquelle nous empruntons beaucoup de nos analyses, « fonde sa propre recherche sur cette idée que c'est dans l'exemple de la projection perspective que l'expression se donne le mieux à comprendre¹ ». Elle s'appuie notamment sur deux articles de Mark Kulstad² et Chris Swoyer³ qui, à partir d'outils logiques et mathématiques, autoriseraient à affirmer que la notion leibnizienne d'expression « envelopperait » dans sa définition un ordre perspectif qui peut dès lors acquérir de ce fait une valeur « paradigmatique⁴ » dans toute son œuvre. Selon la lecture ensembliste et formelle de Kulstad, l'expression leibnizienne serait l'équivalent de la fonction d'un ensemble associé à un autre ensemble dans lequel « chaque élément de la chose exprimant [a] un et un seul correspondant dans la chose exprimée »⁵. Pour Swoyer en revanche, qui critique l'aspect trop formel de cette correspondance « point à point » théorisée par Kulstad, rappelant en quelque sorte la géométrie ponctuelle de Pascal, négligeant la relation bijective. L'expression leibnizienne se caractériserait donc davantage par le modèle d'une conception « structurelle » que Debuiche interprète comme une forme d'*isomorphisme* « par lequel les structures se trouve préservées »⁶.

Autrement dit, dans la variation, se préserve un ordre mathématique de « correspondance biunivoque (ou bijective) » dans lequel deux ensembles sont « munis chacun d'une loi de composition interne, de telle façon que ces lois appliquées à des éléments correspondants donnent pour produit des éléments correspondants⁷ ».

¹. V. Debuiche, *La notion d'expression*, op. cit. p. 10.

². M.A. Kulstad, « Leibniz's conception of expression », art. cit., p. 55-76.

³. C. Swoyer, « Leibnizian expression », *Journal of the history of philosophy*, 33/1, 1995, p. 65-99.

⁴. M. A. Kulstad, « Leibniz's conception of expression », art. cit., p. 62, note 19, cité in V. Debuiche, *La notion d'expression chez Leibniz*, op. cit., p. 11.

⁵. V. Debuiche, *La notion d'expression chez Leibniz*, op. cit., p. 15.

⁶. V. Debuiche, *ibidem* p. 12.

⁷. Voir : <https://www.cnrtl.fr/definition/isomorphe> (site consulté le 4 février 2021).

Mark Kulstad lui-même demeure prudent quant à la validité absolue de ce formalisme dont il propose néanmoins une première ébauche¹. Or, c'est précisément sur cet aspect qu'insiste Chris Swoyer dans son article valant pour critique et prolongement des analyses de Kulstad, estimant quant à lui que « ce qui est mis en relation dans l'expression n'est pas tant les singuliers qui composent les ensembles associés à des choses que des relations dans ces choses mêmes. Si une section conique est dite exprimer le cercle qui génère le cône, c'est en tant qu'il existe entre des propriétés du cercle et des propriétés des coniques une certaine relation par laquelle elles sont préservées en dépit de la transformation perspective² ».

Pour éviter toute tentation formaliste, précisons que l'enjeu de cette définition de l'expression à partir du sens mathématique de l'isomorphie aurait avant tout selon nous comme intérêt de questionner le rôle spéculatif dans la philosophie leibnizienne de cet ordre perspectif qu'il implique dans sa définition, plutôt que de prétendre à une fondation mathématique rigoureuse de sa métaphysique. Dès lors, quand nous proposons le concept mathématique *d'isomorphie* pour rendre compte de « l'analogie de rapports » leibnizienne, questionnant la légitimité de son extension métaphysique, à partir de ses usages de la notion d'expression, il s'agit davantage pour nous d'un projet heuristique, qui doit être mis à l'épreuve de l'archive et replacée dans le contexte génétique des textes plutôt qu'un fondement logique rigoureux et universel qui épuiserait l'exégèse de sa pensée. C'est pourquoi, en dépit de leur légère divergence sur le modèle formel de l'expression, un concept ensembliste et ponctuel (Kulstad), contre une conception structurelle et bi-univoque (Swoyer), ces deux commentateurs s'accordent sur la présence d'un « cas paradigmatique de l'expression³ » qui renvoient à la perspective.

¹. M. A. Kulstad, « Leibniz conception of expression » *art. cit.* p. 76, note 39, not. trad. : « X exprime y en raison d'une structure de relation simple $\langle w, R \rangle$ et $\langle z, R' \rangle$ seulement si w and z sont des ensembles associés avec x et y , respectivement et $\langle w, R \rangle$ est isomorphe à $\langle z, R' \rangle$. »

². V. Debuiche, « La notion d'expression et ses origines mathématiques », *Studia Leibnitiana*, 2009, 41 (1), p. 90.

³. M. A. Kulstad, « Leibniz's concept of expression » *art. cit.*, note 19, p. 62 not. trad. : « Lorsque [Leibniz] explique différents types d'expression, il utilise régulièrement des exemples géométriques [...] Cela suggère que Leibniz considère l'expression géométrique comme un cas paradigmatique de l'expression (*paradigm case of expression*) ». Voir aussi : C. Swoyer, « Leibnizian expression », *art. cit.* p. 65, not. trad. : « Au § 2 [*Perspectival projection as the paradigm of expression*] je présente une interprétation de l'expression qui explique son fonctionnement dans l'illustration la plus fréquente de la notion par Leibniz, la projection en perspective d'une figure géométrique sur un plan. » Pour le commentaire de ce caractère « paradigmatique » de la perspective pour l'intelligence de la notion leibnizienne d'expression, voir : V. Debuiche, *La notion d'expression*, *op. cit.*, p. 11 et suiv.

Ce paradigme perspectif de l'expression, inclus dans des propriétés formelles, semble donc directement inspirée entre autres, par une contemplation de l'étude des coniques révélées par la « révolution arguésienne » dont nous avons déjà parlé⁴.

Swoyer et Kulstad s'accordent en effet dans l'idée d'étendre ce paradigme perspectif à toute forme « d'expression » en usage dans l'œuvre de Leibniz, ce qui n'est pourtant pas sans causer des difficultés, en raison de sa grande variété qui risque à nos yeux de rendre une définition trop analytique si elle n'est pas à chaque fois située dans le contexte génétique d'écriture de chaque texte comme nous l'avons dit. On peut dès lors considérer à ce stade, que la structure de correspondance bi-univoque du concept leibnizien d'expression, inspirée par les théorèmes arguésiens, nous autorise à la caractériser avec Swoyer comme une *perspectival expression*, c'est-à-dire une « expression perspective »², ce qui ne semble pas être le cas du concept spinozien d'expression.

Or, il faut comprendre la distance qui sépare Spinoza et Leibniz et l'étendue du danger que semble représenter aux yeux de Leibniz l'« anomalie » que représente ce « perspectivisme » naturaliste du spinozisme, envisagé dans ses conséquences pratiques, comme il le signalait à Justel après avoir eu connaissance du contenu de l'*Éthique* : « Je tiens ce livre dangereux pour des gens qui se voudront donner la peine de l'approfondir, car les autres n'ont garde de l'entendre³ ».

Il apparaît en effet que l'étude de l'intégration de l'ordre perspectif dans la pensée de Leibniz ne peut faire l'impasse sur les enjeux métaphysiques de son concept d'expression : quelles sont donc les conditions de possibilités d'une telle *extension* de la notion d'expression qui est à œuvre dans l'archive leibnizienne, en pleine lutte contre Descartes et Spinoza, retournant, pour ainsi dire, contre eux leurs propres armes ? Comment passons-nous avec Leibniz de la conception gnoséologique d'un sens perspectif de l'idée à la conception métaphysique bien connue de la substance comme « point de vue » de l'univers, selon deux métaphores qui reviennent souvent ensemble, celle du « miroir » et de la « perspective » ?

Quel rôle joue la notion d'expression dans ce mouvement allant d'un paradigme gnoséologique de l'idée (*idea*) à une conception métaphysique de la Substance (*ousia*) comme « point de vue » de l'univers ?

⁴. Voir : *supra*, II. 1.

². C. Swoyer, « Leibnizian expression », *art. cit.*, p. 80, cité par V. Debuiche, *La notion d'expression chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 19.

³. G. W. Leibniz, « Lettre à Justel », du 4 février 1678, citée in Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza: Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der leibnizischen Philosophie*, Berlin, G. Reimer, 1890, p. 308.

En résumé, le paradigme perspectif enveloppé dans la notion d'expression n'est-il qu'une « entité nominale », un instrument méthodologique vide d'être, ou bien au contraire, s'agit-il d'un concept dont la plénitude ontologique est assurée dans ses déploiements métaphysiques, théologiques et éthiques? En d'autres termes, l'expression n'est-elle qu'une simple fiction conceptuelle méthodologiquement efficace ou bien est-elle « une notion qui renvoie à une réalité de la pensée, voire du monde et des êtres concrets qui le peuplent¹ »?

2. Les âmes sensibles

2. 1. L'incarnation comme expression et représentation

Contrairement à l'image fautive d'une systématisme rigide, on ne peut nier en réalité la présence d'une évolution continue de la pensée leibnizienne, passant de la doctrine de la notion complète de 1686 à celle de la monade créée du tournant de 1695, qui s'explique par l'introduction de ce caractère organique et « vital » de sa représentativité, vitalisme organique et « animisme » universel qui justifiera en partie le mot de Deleuze , à savoir que, contrairement à toute conception cognitiviste ou psychologique de la perspective, pour l'idéalisme leibnizien : « le point des vue est dans le corps² », comme on peut le déduire de la *Lettre à Lady Masham*³.

Arnaud Pelletier par ailleurs, qui commente la lecture deleuzienne de ce texte ainsi qu'un extrait du *Système nouveau*, dans article consacré au caractère essentiel de l'incarnation⁴ ou plus exactement de « l'incorporation » (*embodiment*) pour la compréhension du sens leibnizien de la perspective⁵, cite également un état antérieur du manuscrit du *Système nouveau* où le rapport entre l'ordre perspectif du point de vue et l'idée leibnizienne d'incarnation se fait très évident, en tant que chaque âme, bien qu'elle soit par nature indestructible, exprime Dieu ou l'univers selon le degré de complexité perceptive et affective

¹. V. Debuiche, *La notion d'expression*, op. cit., p. 48.

². G. Deleuze, *Le pli*, op. cit., p. 26.

³. G. W. Leibniz, « Lettre à Lady Masham » (30 juin 1704), GP, III, p. 357 : «La question si [l'âme] est quelque part ou nulle part, est de nom : car sa nature ne consiste pas dans l'étendue, mais elle se rapporte à l'étendue qu'elle représente ; ainsi on doit placer l'âme dans le corps, où est son point de vue suivant lequel elle se représente l'univers présentement. Vouloir quelque chose de plus et renfermer les âmes dans les dimensions, c'est vouloir imaginer les âmes comme des corps. »

⁴ En dépit de ses usages en psychologie cognitive, pour éviter tout néologisme superflu ou toute confusion des champs, nous préférons conserver ici ce vieux concept théologique latin pour traduire l'*embodiment* anglo-saxon, bien qu'on tente de lui faire porter les habits neufs du perspectivisme dans l'histoire de la métaphysique occidentale depuis Nicolas de Cues.

⁵. A. Pelletier, « Incorporation et point de vue selon Leibniz », in Q. Landenne (dir.), *Philosopher en points de vue*, op. cit., p. 145.

de son corps qui déterminera l'amplitude de son « théâtre¹ » phénoménologique, « car la série des pensées y est dite arriver “indépendamment d'un dehors qui les fasse naître dans l'âme et néanmoins conformément au reste de l'univers, mais particulièrement aux organes du corps qui fait son point de vue dans le monde, et c'est en quoi consiste leur union”² ».

Ainsi, l'*eídos* platonicien sans cesser d'être l'essence, devient chez Leibniz l'expression perspective ou représentative d'un état du monde incarné, un être-situé de l'ordre monadologique et compossible de l'Univers. Cette essence perspective de la substance, l'*ousía* aristotélicienne comprise comme force, entéléchie, point de vue dynamique de l'univers, est une force finie d'expression et de représentation du tout infini qui, en dépit de sa dissemblance et de sa dissonance apparente dans le concert des monades, exprime et représente la liaison infinie des autres. Dès lors, les points de vue organiquement incarnés sont eux aussi optimalement réglés par le calcul divin comme autant de microcosmes divergents, dont la dissonance est harmoniquement composée³ bien que la loi générative de leur liaison se situe au niveau d'un « point de fuite » ou de « fugue » de l'Univers que seul l'entendement divin peut juger, comprendre et choisir.

Le paradigme perspectif rendrait donc pensable la composition ou la mise en scène théologique de cette cité de Dieu comme *ecclesia* ou « assemblage »⁴ de l'Univers, « cette Monarchie véritablement universelle⁵ », à la perfection et à la Gloire de laquelle contribue chaque atome formel et spirituel dans sa finité, *par* sa finité même⁶. Il apparaît alors que le sens perspectif de l'expression leibnizienne pense la participation depuis le modèle logique de la projection bijective des Formes non plus selon le modèle classique d'une « ressemblance » (*similitudo*) entre les termes du rapport mais selon une *analogie de rapports (analogia habitudines)* entre des termes en apparence *dissemblables* proprement inconcevables dans le

¹. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §75, *op. cit.*, p. 259.

². G. W. Leibniz, *Système nouveau* (GP, IV, 477) cité par A. Pelletier, « Incorporation et point de vue selon Leibniz », *art. cit.*, p. 145.

³. Selon « l'isomorphisme » musicologique étudiée par A. Dony, *Leibniz et J.-S. Bach : Métaphysique et pensée musicale à l'âge baroque*, Section II, Chapitre V. Dissonances, Liège, Presses universitaires de Liège, 2017. p. 71-82.

⁴. G. W. Leibniz, *Monadologie.*, §85, *op. cit.*, p. 261 : « L'assemblage de tous les esprit doit composer la Cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait état qui soit possible sous le plus parfait des Monarques. »

⁵. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §86, *idem* : « Cette Cité de Dieu, cette Monarchie véritablement universelle est un monde moral dans le monde naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu ; et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu [...] »

⁶. G. W. Leibniz, *Système nouveau, op. cit.*, p. 75 : « Tout Esprit étant comme un Monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers, il est aussi durable, aussi subsistant, et aussi absolu que l'univers lui-même des créatures. Ainsi, on doit juger qu'il doit toujours faire figure de la manière la plus propre à contribuer à la perfection de la société de tous les esprits, qui fait leur union morale dans la cité de Dieu. »

cadre de l'ontologie classique mais rendu possible par les théorèmes arguésiens et la philosophie cartésienne.

Le paradigme métaphysique du perspectivisme leibnizien s'inscrirait ainsi dans une sorte de conception métaphysique où la Forme ou de l'Idée de la métaphysique classique devient inséparable d'un concept d'*expression organique et finie de l'univers* enveloppant dans sa définition les propriétés de la projection perspective. Leibniz définit spécifiquement la nature des esprits comme résultat de l'élévation ou de l'élection de ces âmes sensibles qui atteignent le degré de la rationalité et deviennent des esprits supérieurs, jouissant de « prérogatives »¹ hiérarchiques dans l'ordre de l'apparaître. On peut dès lors voir à l'œuvre la puissance spéculative d'unification et de hiérarchisation du dispositif perspectif leibnizien, au sein même d'un discutable « monisme spiritualiste² » selon l'expression de Friedmann qui reprendrait en un sens contraire, la marche à l'univocité de la métaphysique occidentale, en lutte contre les monismes matérialiste ou mécaniste des atomistes modernes et la pensée de la plus grand rival de Leibniz : le spinozisme.

En effet, la présence d'une nécessité du perspectif fournirait l'élément d'une déduction de la corporéité, et qui serait le propre de la thèse monadologique et qui postule un ordre monadologique univoque et expressif au sein de la création, la différence de nature entre l'« âme ordinaire » et l'« esprit » réintroduit une manière de dualisme onto-théologique qui, s'il fait des premières des « miroirs vivants ou images de l'univers des créatures » fait des Esprits des « images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la nature capable de connaître le système de l'Univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une divinité dans son département³ », qui participe par l'exercice de leur libre arbitre à la gloire du Royaume divin de par leur analogie spirituelle avec l'Auteur de la Création, qui en est autant le Prince que le Père dont elles sont les sujets et les enfants⁴.

¹. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §82, *op. cit.*, p. 260 : « Quant aux Esprits ou âmes raisonnables, quoique je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivants et animaux [...] il y a pourtant cela de particulier dans les animaux raisonnables, que leurs petits animaux spermatiques tant qu'ils ne sont que cela ont seulement des âmes ordinaires ou sensibles, mais dès que ceux qui sont élus, pour ainsi dire, parviennent par une actuelle conception à la nature humaine, leurs âmes sensibles sont élevées au degré de la raison et à la prérogative des esprits. »

². G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 2^e éd. 1962, p. 221 : « La frontière entre l'esprit et le corps, la pensée et l'étendue, est donc bien difficile à établir dans le monadisme leibnizien. En fin de compte, pour essayer de la renforcer, Leibniz se réfugie dans une distinction entre la *cogitatio* qui est le privilège de l'esprit (la monade supérieure, raisonnable) et la *perceptio* qui caractérise les autres substances. Mais *cogitatio* et *perceptio* marquent seulement une différence de degré dans la représentation, non de nature [...] Le monisme spiritualiste de Leibniz apparaît clairement dans ces notes [i.e. le *système nouveau*] jetées sans apprêt. »

³. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §83, *ibid.*, p. 261.

⁴. G. W. Leibniz, *Théodicée*, II, §147, *op. cit.*, 199 : « C'est là où le franc arbitre joue son jeu ; et Dieu se joue, pour ainsi dire, de ces petits dieux qu'il a trouvé bon de produire, comme nous nous jouons des enfants qui se

Mais en 1687, lors de ses échanges avec avec Arnauld, Leibniz, employant son lexique de l'expression dans une discussion sur la perception naturelle et les relations entre l'âme et le corps, se trouve alors contraint par son correspondant, qui, en bon cartésien, ne comprend guère cet usage singulier, de lui en donner une définition claire et distincte : « Je n'ai point d'idée claire de ce que vous entendez par le mot *exprimer* [...] Que si ce que vous appelez *expression* n'est ni pensée ni connaissance, je ne sais ce que c'est¹ ». Arnauld lui avait déjà demandé en mars 1687 une définition de ce qu'il entendait par *exprimer*² à quoi Leibniz répondit le 30 avril³. Cette réponse renvoie à la conception de la substance-miroir de l'article 9 du *Discours de métaphysique*⁴, mais se révèle insuffisante aux yeux d'Arnauld, qui demandera une nouvelle clarification de la notion d'expression, ce qui poussera Leibniz à en proposer la définition en termes d'isomorphie bi-univoque inspirée des sections coniques qu'il avait élaborée quelques dix ans plus tôt dans l'opuscule *Quid sit idea?* (définition 2).

Or, ce geste leibnizien, en dépit de son horizon théologique est d'une importance fondamentale pour la compréhension du passage de la notion de perspective hors problème de la représentation et de la seule adéquation entre les signes et les étants. La pensée de Leibniz, ainsi « armée » du paradigme projectif et de sa notion d'expression à la fin de son séjour parisien, rejettera donc vigoureusement l'ontologie grise du cartésianisme, grâce à une théorie de la substance et de l'âme qui se fonde sur cette doctrine de l'expression perspective, rendant ainsi pensable de façon rationnelle et non plus seulement intuitive, la symbolisation ou la sympathie universelle.

L'hypothèse de travail que nous allons donc exploiter est de soutenir que l'introduction métaphysique de l'ordre perspectif dans l'ordre monadologique permet ici à Leibniz de penser l'entr'expression comme une tentative de restauration onto-théologique de *l'analogie de l'être* qu'il nous semble pertinent de rapprocher, au sujet de ses fondements épistémiques et rationnels, de cette *analogie de rapports* projectifs d'invariance bijective que l'on a pu

font des occupations que nous favorisons ou empêchons sous main comme il nous plaît. L'homme y est donc comme un petit dieu dans son propre monde, ou microcosme, qu'il gouverne à sa mode ; il y fait merveille quelque fois et son art imite souvent la nature. »

¹. A. Arnauld, « Lettre à Leibniz » (28 août 1687) in : *Discours de métaphysique. Correspondance avec Arnauld, op. cit.*, p. 344.

². A. Arnauld, « Lettre à Leibniz » (4 mars 1687), in : *ibidem*, p. 297.

³. G. W. Leibniz, « Lettre à Arnauld » (30 avril 1687), *ibidem*, p. 320 : « Je ne crois pas qu'il y ait de la difficulté dans ce que j'ai dit, que *l'âme exprime plus distinctement cæteris partibus ce qui appartient à son corps*, puisqu'elle exprime tout l'univers d'un certain sens, et particulièrement suivant le rapport des autres corps au sien, car elle ne saurait exprimer également toutes choses ; autrement il n'y aurait point de distinction entre les âmes. »

⁴. G. W. Leibniz, *Discours de Métaphysique et autres textes (1663-1689)*, *op. cit.*, art. 9, p. 214-215.

contempler rationnellement dans les sections coniques et qui fondait la nature expressive de l'*eîdos* comme perspective, dans l'idée de figurer analogiquement ici le modèle projectif divin de l'infini du mouvement de la création et du vivant, qui permettrait de rendre compte notamment du passage naturel de « certains élus » à ce « plus grand théâtre¹ » de l'apparaître, jusqu'à cette « manière de société avec Dieu » que la perfection analogique des esprits rend possible. Si pour Leibniz 1678 a en effet été l'année de la lecture de Spinoza, elle représente également l'année charnière des découvertes mathématiques fondatrices de sa pensée scientifique, l'invention du calcul logique en avril 1679 et du calcul géométrique en août de la même année, à l'origine du projet de caractéristique universelle, fondement de l'art d'inventer, et de l'invention du calcul différentiel².

L'essence et la substance, *ousía* ou *eîdos*, sont donc à partir de la fin des 1670 pensées par Leibniz comme étant de nature expressive et donc perspective, cela lui permet de reconstruire les concepts fondamentaux de la métaphysique classique à partir de la théorie de la notion complète, un miroir vivant qui est une « image de dieu³ » ou de l'univers selon son degré de perfection, qui synthétise l'aristotélisme scolastique, duquel il ne s'est jamais séparé, avec les problèmes fondamentaux de la philosophie post-cartésienne.

2. 2. Le théâtre du monde

« Tout conspire » : le primat de l'interconnexion

Si le thème de la liaison universelle de la matière n'apparaît pas avant le tournant monadologique et vitaliste des années 1690-1700, accordant au « point de vue » un dynamisme lié à l'incarnation organique des monades, on ne saurait nier l'ancienneté et la primauté du thème de la conspiration universelle dans la pensée leibnizienne ; si l'on en croit du moins la longue discussion que Leibniz élabore autour de cette idée dans un opuscule de 1672⁴.

¹. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §75, *op. cit.*, p. 259 : « Les animaux dont quelques-uns sont élevés au degré des plus grands animaux par le moyen de la conception, peuvent être appelés spermatiques ; mais cux d'entre eux, qui demeurent dans leur espèce, c'est-à-dire la plupart, naissent, se multiplient, et sont détruits comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'élus, qui passe à un plus grand théâtre. »

². V. Debuiche, « La notion d'expression et ses origines mathématiques », *art. cit.*, p. 47 : « Ainsi, l'algorithme différentiel lui fournit un modèle riche, puisqu'il pose de former des expressions caractéristiques, par l'emploi de signes, et d'établir des règles de passages des unes aux autres, au même titre que la géométrie de Desargues et de Pascal lui offre une conception précisée de systématisée de la perspective. »

³. G. W. Leibniz, *Sur le principe de raison* (1705?), *Recherches générales*, *op. cit.*, p. 477 : « Mais comme en outre il conçoit les raisons, l'esprit n'est pas seulement un miroir de l'univers créé, mais également une image de Dieu ; ce qui ne convient qu'aux seules substances rationnelles. »

⁴. G. W. Leibniz, *Demonstratio substantiarum incorporearum*, 1672, A, VI, III, p. 73-93.

Ainsi, le paradigme perspectif enveloppé dans la notion d'expression désignerait en un sens nouveau la relation de participation ou de procession intelligible des Formes dans le langage géométrique de son époque. Il s'agirait à la fois d'une définition projective de la *vérité de l'essence*, restaurant l'innéisme platonicien et la position d'un lieu intelligible, et une refonte de la logique aristotélicienne à partir d'une conception inclusive de *l'essence de la vérité* comme inhérence (*in-esse*) des prédicats au sujet¹. Or, selon Laurence Bouquiaux, l'ordre démonstratif des thèses présentées par Leibniz dans les années 1680 est rarement conforme à la généalogie réelle des textes, puisqu'il laisse penser que la conception de la substance comme point de vue serait une généralisation de sa définition logique par l'inhérence des prédicats. Par exemple, dans l'opuscule des *Primæ Veritates* (1689)², Leibniz présente une chaîne de démonstrations qui laisse croire à cette primauté du logique sur le métaphysique. En effet, il affirme en premier lieu (a) la thèse de l'inhérence logique des prédicats (« la notion complète ou parfaite d'une substance enveloppe tous ses prédicats passés, présents ou futurs »). S'ensuit (b) la thèse de l'enveloppement de l'univers dans la notion complète de la substance (« Toute substance singulière enveloppe dans sa notion parfaite l'univers tout entier, et tous les existants passés, présents et futurs ») et enfin (c) la conception « perspective » de la substance comme « miroir vivant » de l'univers depuis son propre point de vue qui précède la reprise de la métaphore de la ville³.

Partant, si l'on suit la lecture de Bouquiaux, contre l'interprétation formaliste de Couturat et Russell, aujourd'hui tombée en désuétude⁴, selon laquelle les thèses métaphysiques de Leibniz découlerait des fondements logiques de sa philosophie, en abordant les textes selon une lecture plus « archéologique », il serait alors bien plus pertinent d'inverser leur ordre d'apparition (c→b→a), étant donnée le primat généalogique incontestable du thème de la connexion universelle, suivant la formule qu'Hippocrate appliquait au corps, « tout conspire (*súmpnoia pánta*)⁵ », que non seulement Leibniz reprend et discute d'un bout à l'autre de son

¹. G. W. Leibniz, « Lettre à Arnauld » du 14 juillet 1686, GP, II, p. 56 in : *Discours de métaphysique. Correspondance avec Arnauld*, op. cit., p. 254 : « Toujours dans toute proposition affirmative véritable, nécessaire ou contingente, universelle ou singulière, la notion de prédicat est comprise en quelque façon dans celle du sujet ; *prædicatum inest subjecto* ; ou bien je ne sais ce que c'est que la vérité. »

². G. W. Leibniz, *Primæ Veritates*, A, VI, 4, (B), p. 1646, *Recherches générales op. cit.*, « Principes logico-métaphysiques », trad. M. Fichant, p. 459-464

³. G. W. Leibniz, *Primæ Veritates*, *ibidem*, op. cit., p. 461-462 : « Toutes les substances singulières sont des expressions différentes du même univers, de la même cause universelle savoir Dieu ; mais elles varient par la perfection de l'expression, comme des représentations ou des scénographies de la même ville vue de différents points de vue. »

⁴. L. Bouquiaux, « La notion de point de vue », art. cit., p. 49-50.

⁵. G. W. Leibniz *Monadologie*, § 61 (GP, VI, 617), op. cit., p. 255 : « Et les composés symbolisent en cela avec les simples Car comme tout est plein, ce qui rend toute la matière liée et comme dans le plein tout mouvement

œuvre mais dont il a, dès ses premiers écrits, transformé la signification en l'élargissant à la totalité de l'univers et qui deviendra la thèse de la « symbolisation¹ » universelle des corps dans les plis et les replis infinis de la matière. Cette thèse s'exprime souvent dans le vocabulaire de la scène perspective, comme dans ce texte de 1688² qui se référant aussi à la formule d'Hippocrate. Mais si le projet de Leibniz est bien de restaurer contre Descartes et Spinoza la valeur philosophique du raisonnement téléologique, contre ces innovations qui menacent l'empire de la théologie, l'anthropocentrisme naïf que l'on pourrait associer à l'idée d'un monde créé en vue de l'homme est étranger à sa pensée : Leibniz est bien un moderne qui assume le bouleversement cosmologique de son temps mais aussi, contre l'idéologie des tables rases, *un penseur de l'histoire*³ qui cherche une synthèse philosophique du présent avec le passé, notamment dans le but de corriger ou de restreindre les conséquences morales des audaces de ces dangereux novateurs ses contemporains.

Par exemple en 1678-1679, par un retournement ingénieux de la « révolution copernicienne », il associe étroitement le décentrement cosmologique à l'extension d'un animisme anti-cartésien : en effet, selon lui, il est « aussi ridicule d'attribuer à l'homme seul la forme substantielle et la perception ou l'âme, que de croire que tout a été fait seulement pour l'homme et que la Terre est le centre de l'univers⁴ ».

fait quelque effet sur les corps distants à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de toute ce qui leur arrive, mais aussi par leur moyen se ressent de ceux qui touchent les premiers dont il est tuché immédiatement : il s'ensuit, que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par conséquent, 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 les lieux ; *súmproia pánta* disait Hippocrate. Mais une âme ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne saurait développer tout d'un coup ses replis, car ils vont à l'infini. »

¹. *Idem.*

². G. W. Leibniz, « Échantillon de découvertes sur les secrets admirables de la nature » (1688) in *Discours de métaphysique et autres textes (1663-1689)*, *op. cit.*, p. 292 : « Toute substance a quelque chose d'infini, dans la mesure où elle enveloppe sa cause, Dieu, elle a donc quelque trace de l'omniscience et de l'omnipotence ; car la notion parfaite de chaque substance individuelle contient tous ses prédicats tant nécessaires que contingents, passés, présents et futurs ; bien plus, toute substance exprime tout l'univers suivant son *situs* et son point de vue (*aspectus*), dans la mesure où toutes les autres choses se rapportent à lui ; de la vient nécessairement que certaines de nos perceptions, quoique claires, soient cependant confuses, puisqu'elles enveloppent des choses infinies, ainsi nos perceptions de la couleur, de la chaleur et autres semblables (*note de Leibniz en marge* : Bien plus, les multiples substances finies ne sont rien d'autres que diverses expressions du même univers suivant divers points de vues [*respectus*] et suivant les limites propres à chacune. Tout comme une ichnographie a des scénographies infinies.) C'est pourquoi ce qu'a dit Hippocrate du corps humain est vrai de l'univers lui-même, que toutes choses conspirent et sympathisent, c'est-à-dire que rien n'arrive dans une créature, dont quelque effet correspondant avec exactitude ne parvienne à toutes les autres. Et il n'est point donné dans les choses de dénominations absolument extrinsèques. »

³. Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, chap. II. « Révolution et tradition », *op. cit.*, p. 84 et suiv.

⁴. G. W. Leibniz, *Praefatio ad libellum elementorum physicae*, 1678-1679, A, VI, 4c, 2009 : « *Itaque arbitror in omni corpore esse quendam sensum atque appetitum, sive animam, ac proinde soli homini formam substantialem atque perceptionem sive animam tribuere tam esse ridiculum, quam credere omnia hominis solius causa facta*

Le dualisme et la thèse de l'animal-machine appartiennent ainsi davantage au monde pré-copernicien en ce qu'ils refusent de décentrer l'homme jusque dans son intériorité : sans nier les différences, le principe de continuité ne doit pas s'arrêter au seuil du « je pense ». Ailleurs, et plus tard, l'association du dispositif perspectif et de la mutation cosmologique copernicienne est affirmée dans un texte allemand de 1695 remanié dans une *Lettre à Sophie* de 1696¹ à l'époque du tournant monadologique et du commentaire pascalien que nous avons déjà lu. Leibniz propose « sa propre version de la révolution copernicienne » : « “l'œil de l'entendement” doit changer de place pour rendre intelligible l'inintelligible² ». Dès lors, le décentrement perspectif n'est pas la chute dans le chaos mais l'ouverture intelligible à un « ordre merveilleux » dans lequel on comprend que l'homme joue sa partition. Le chaos n'apparaît que quand il se prétend chef d'orchestre et, tel Alphonse de Castille, qu'il se pique de pouvoir conseiller Dieu³.

Le perspectivisme et la doctrine du point de vue sont donc au service d'une relève anti-cartésienne de la continuité ontologique de toutes les parties de l'univers qui excentre le primat de l'œil humain au profit d'un « œil de l'esprit ». Enfin, la progression dans la connaissance physique loin de nous éloigner de la téléologie nous achemine vers une compréhension et une intégration toujours plus grande d'une pluralité d'aspects de l'univers dont la pensée doit pensée la convergence à l'infini dans l'*optimum* divin.

esse, et terram universi centrum esse. » Voir également : *Monad.*, § 14, *op. cit.*, p. 245.

¹. G. W. Leibniz, « Lettre à Sophie » (14 novembre 1696), A, I, 13, 91, cité par A. Pelletier, « Incorporation et point chez Leibniz », *art. cit.*, p. 142 n. 33 : « On pourra objecter, que cet avancement universel des choses ne paraît pas, et qu'il semble même qu'il y a bien du désordre, qui le fait plutôt reculer pour ainsi dire. Mais ce n'est qu'une apparence : nous le voyons par l'exemple de l'Astronomie. Le mouvement des planètes paraissait une chose confuse à nous, qui somme sur le globe de la terre : il semble que ces astres sont errants, et qu'ils vont sans règle ; puisqu'ils avancent tantôt, et qu'ils reculent après, et mêmes qu'ils s'arrêtent quasi de temps entemps. Mais lorsqu'avec Copernic nous nous placés dans le Soleil, au moins avec les yeux de l'esprit, nous avons découvert un ordre merveilleux. Ainsi non seulement tout va par ordre, mais même nos esprits doivent s'en apercevoir de plus en plus, à mesure qu'ils font des progrès. »

². A. Pelletier, *ibidem*.

³. G. W. Leibniz, « Von dem Verhâgnisse » (1695) GP, VII, 120, trad. A. Pelletier, *ibid.*, p. 141-142 : « Mais nous devons nous placer avec l'œil de l'entendement là où nous ne sommes pas ni ne pouvons être avec l'œil du corps. Par exemple, lorsque l'on contemple la course des étoiles depuis le globe où nous nous trouvons, on ne voit que quelque chose d'étrange (*wunderliches*) et de confus auquel l'astronomie n'a guère pu apporter que quelques règles certaines après plusieurs milliers d'années, et ces règles sont si difficiles et rebutantes qu'un roi de Castille nomme Alphonse aurait dit, alors qu'il voulait établir des tables du ciel mais qu'une connaissance exacte lui faisait défaut, que s'il avait été conseiller de Dieu quand il créa le monde, cela aurait été mieux arrangé. Mais après que l'on eut enfin prouvé qu'il fallait mettre l'œil à la place du soleil si l'on voulait contempler correctement le cours du ciel, et qu'alors tout s'arrangea merveilleusement (*wunderbar*) bien, on comprit que la confusion et le désordre apparent ne provenaient pas de la nature mais de notre entendement. »

La scénographie du vivant

En décentrant l'esprit humain, contre l'anthropocentrisme naïf, Leibniz ne cherche pas à renier les « prérogatives » des esprits, mais tente de les inscrire dans un ordre de gradation métaphysique dont la conséquence est d'admettre qu'« il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, point de chaos, point de confusion qu'en apparence¹ ». Génération et corruption, naissance et mort ne sont que des apparences, des vues perspectives produites par la finité de notre incarnation, incapable de saisir depuis son site organique et scénographique, les développements et les enveloppements² entr'expressifs et infinis qui composent la plénitude de vie qui traverse le cosmos.

Car la vie est comme un fleuve, ou plutôt comme un réseau de fleuves vivants se versant dans d'autres fleuves à l'infini selon un ordre optimal, « tous les corps sont dans un flux perpétuel comme des rivières, et des parties y entrent et en sortent continuellement³ ». La distinction entre perception et aperception du §4 des *Principes de la nature et de la grâce* retrouve un sens naturaliste fort au point de nous laisser entrevoir un *monisme de l'expression* pour qui « il y a de la vie partout⁴ » bien que les formes sensibles de cette vie ne soient pas indifférenciées et non hiérarchisées. Or, c'est précisément le problème : comment maintenir ce monisme expressif de la vie, de l'âme, sans sombrer dans la ruine causée par l'immanence spinozienne ?

Telle est l'hypothèse que nous suivons : si la nécessité leibnizienne du perspectivisme, son monisme animiste ou vitaliste, implique le dépassement du récit humaniste et dualiste qui ferait de la forme substantielle comme force douée perception et d'appétition le privilège de l'esprit humain, elle n'est pas pour autant une pensée de l'univocité.

¹. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §69, *op. cit.*, p. 258.

². G. W. Leibniz, *Monadologie*, §73, *idem* : « C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ni génération entière, ni mort parfaite prise à la rigueur consistant dans la séparation de l'âme. Et ce que nous appelons *Génération* sont des développements et des accroissements ; comme ce que nous appelons *Morts*, sont des développements et des diminutions. »

³. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §71, *id.*

⁴. G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, §4, in *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie et autres textes (1703-1716)*, *op. cit.*, p. 225. Voir également : *Monadologie*, §14, *op. cit.*, p. 245 : « Chaque monade, avec un corps particulier, fait une substance vivante. Ainsi il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes ; mais même il y en a une infinité de degrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais quand la monade a des organes si ajustés que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par conséquent dans les perceptions qui les représentent (comme par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux, les rayons de la lumière sont concentrés et agissent avec plus de force), cela peut aller jusqu'au sentiment, c'est-à-dire jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure longtemps pour se faire entendre dans l'occasion ; et un tel vivant est appelé animal, comme sa monade est appelée une âme. Et quand cette âme est élevée jusqu'à la raison, elle est quelque chose de plus sublime, et on la compte parmi les esprits, comme il sera expliqué tantôt. »

Le paradigme mathématique de l'expression réintroduit donc une distribution analogique de la différence intermonadique qui contredit la tendance univoque de l'expressionnisme spinozien. Toute perception, celle des entéléchies ou « monades toutes nues » (perception naturelle), celle des animaux (sentiment) et celles des monades spirituelles (réflexion intellectuelle) s'enracine donc dans une expressivité commune qui renvoie au monde entier et à son créateur dont elles sont les miroirs vivants et pour certaines, les « images¹ » au sens théologique du terme. Dès lors, il y a bien une *dualité* interne, un « dualisme » intermonadique, qui fonde la réflexivité intellectuelle des monades spirituelles ; mais ce dualisme est inclus dans monisme supérieur, un *genre*² premier de la variété des formes de la perception qui s'identifie à la notion d'*expression* et qui ramène la différence à un analogué premier dont la communauté entr'expressive du cosmos est l'image dissemblante ou perspective : la transcendance de Dieu. Mais sera-ce suffisant pour barrer la route à l'univocité spinozienne ? Rien n'est moins sûr.

On voit cependant que l'ordre scénique produit par le dispositif projectif rend pensable la restauration d'une analogie onto-théo-politique, qui fonctionne ici à plein régime, dans la mesure où Leibniz ira jusqu'à dire que nos microcosmes anthropologiques ou perspectifs sont des scènes où s'exerce un libre-arbitre dont le Dieu-Père « se joue », comme nous nous en jouons dans l'éducation des enfants, non par malice, mais pour le meilleur³.

Leibniz maintient ainsi d'un côté le principe de continuité, la définition du corps comme « esprit momentané (*mens momentanea*)⁴ », et d'un autre celui d'une différence anthropologique fondée sur « l'acte réflexif », qui nous fait « penser à ce qui s'appelle *moi*, et à considérer que ceci ou cela est en *nous*⁵ ». Ce n'est donc pas un dualisme qui nie que les vivants perçoivent et sentent selon un « principe sensitif », enveloppant une part infinitésimale d'imperceptibilité, d'où provient l'illusion cartésienne du privilège

¹. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §83, *op. cit.*, p. 261 : « Entre autres différences qu'il y a entre les âmes ordinaires et les esprits, dont j'en déjà marqué une partie, il y a encore celle-ci, que les âmes en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures, mais que les esprits sont encore des images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la nature, capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département. »

². G. W. Leibniz, « Lettre à Arnauld », 9 octobre, 1687, (A, II, 2, 240), cité par par Jean-Pascal Anfray, « Philosophie de l'esprit », in Christian Leduc, Mogens Laerke et David Rabouin (dir.), *Leibniz. Lectures et commentaire*, Paris, Vrin, 2017, p. 86 : « l'expression est commune à toutes les formes et c'est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal et la connaissance intellectuelle sont des espèces. »

³. G. W. Leibniz, *Théodicée*, II, §147, *op. cit.*, 199 : « Dieu se joue, pour ainsi dire, de ces petits dieux qu'il a trouvé bon de produire, comme nous nous jouons des enfants qui se font des occupations que nous favorisons ou empêchons sous main comme il nous plaît. »

⁴. G. W. Leibniz, *Theoria motu abstracti* (1671) A VI, 2, 266 ; in *Grua*, p. 181 ; C 495, cité par Jean-Pascal Anfray, « Philosophie de l'esprit » art. cit., p. 91, n. 2.

⁵. G. W. Leibniz, *Monadologie* §30, *op. cit.*, p. 249.

anthropologique de la pensée¹. Néanmoins, plus éloignées de Dieu que nous, sur l'échelle monado-analogique de l'être, si elles ont une âme, les Bêtes restent incapables de réflexivité quant aux idées morales² : Leibniz a mis du temps à renoncer à l'animal-machine : il a fallu attendre sa réhabilitation des formes substantielles en 1679³ : les Cartésiens vont trop loin et pèchent par excès d'abstraction mécanique ; il n'est pas idiot d'en revenir à Aristote sur ce point, comme sur les autres⁴. Dès lors, cette dualité intermonadique pousse le raisonnement analogique jusqu'à faire des monades spirituelles ces « petits dieux » dont l'activité intellectuelles « mime » l'intellect divin : ce qui a pu être pris à tort pour une concession au bon sens cartésien s'accompagne en réalité d'une universalité analogique du sentiment en Dieu⁵.

Or, cette universalité analogique du sentiment, dont seul Diderot se souviendra au XVIII^e au prix d'un refus de l'inconscient leibnizien en ce qu'il nie la finitude organique de l'individu⁶, s'échelonne selon une « proportionnalité rigoureuse entre le mouvement de l'appétit et celui de la perception⁷ », laissant la possibilité de penser une faculté représentative graduelle, anamorphique ou analogique distribuée dans la Nature relativement la puissance d'affecter et d'être affectée de toute monadée singulière, ce qui lui vaudra moqueries ou incompréhension au siècle suivant. En effet, quand la monade wolfienne puis kantienne⁸

¹. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §14, *idem* : « Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas. C'est aussi ce qui les a fait croire que les seuls Esprits étaient des Monades, et qu'il n'y avait point d'Âmes des Bêtes ni d'autres Entéléchies. »

². G. W. Leibniz, GP, IV, p. 492 cité par Y. Belaval, *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976, p. 159 : « Les bêtes distinguent le bien et le mal, ayant de la perception, mais elles ne sont point capables du bien et du mal moral, qui supposent la raison et la conscience. »

³. C. Frémont, in *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie*, *ibid.*, p. 159 : « Jusqu'en 1679 et sa réhabilitation des formes substantielles, Leibniz refuse l'âme aux animaux qui fonctionnent véritablement comme des machines [...] » Voir : « Lettre à Conring » du 19 mars 1678.

⁴. G. W. Leibniz, « Réflexions sur l'âme des bêtes » (1710), GP, VII, 230-234 : *ibid.*, p. 159-168.

⁵. Y. Belaval, *Études leibniziennes, op. cit.*, p. 157 : « le verbe sentir ne peut être qu'analogique. Par analogie Dieu sent les choses, mais "il les sent parce qu'elles viennent de lui, s'il est permis de dire qu'il les sent ; ce qui ne se doit qu'en dépouillant le terme de son imperfection, qui semble signifier qu'elles agissent sur lui" (5^e écrit §87) »

⁶. C. Fauvergue, *Diderot, lecteur et interprète de Leibniz*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 116-117 : « L'idée de conspiration universelle met en jeu un modèle organiciste hérité de l'antiquité, redéfini selon un modèle dynamique. Envisagée en termes matérialistes, elle amène Diderot à définir l'individualité comme représentative de l'univers, tout en refusant l'universalité de l'inconscient [...] Diderot retient donc moins l'idée d'universalité que l'idée d'individualité qu'il définit à partir de la sensibilité. » Sur la rupture avec le perspectivisme classique et la genèse sensible de l'idée d'infini chez Diderot : voir : Max Marcuzzi, « La fabrique de l'infini. Phénoménologie du désordre et genèse sensible de l'idée d'infini chez Diderot », *Revue de synthèse*, 4^e s. N°1, janv-mars 1997, p. 7-35.

⁷. Y. Belaval, *Études leibniziennes, op. cit.*, p. 157.

⁸. Y. Belaval, *ibid.*, p. 159-160 : « C'est en faveur du dualisme que Christian Wolff refuse d'attribuer la perception aux monades brutes pour en laisser le privilège aux monades spirituelles. Il prétend en cela suivre l'auteur de la *Monadologie* [...] Voici donc désormais, la monadologie leibnizienne interprétée en dualisme : d'une part, les esprits qui conservent le nom de monades ; d'autre part, les simples substances auxquelles

perd, avec le rire sarcastique d'un certain réductionnisme dualiste, ses qualités phénoménologiques, elle devient cette simple entité physique dénuée d'appétition, de représentation et de perception ; un être mort dénué de tout sentiment qui contredit le sens vital et dynamique du « panvitalisme¹ » et du « panperceptionnisme² » propre au concept leibnizien originel.

Le sens de la perception comme « unité dans la multiplicité »³ dont il est question ici n'est donc pas « subjectif » au sens contemporain, mais *représentatif*, comme on parle d'une représentation au théâtre, c'est-à-dire à la fois expressif (du plan de Dieu à l'infini) et relatif (en tant que scénographie finie) ; expressivité et relativité que l'on peut comprendre comme la variation monadologique d'un invariant qui se situe à l'horizon du monde, et dont on peut figurer les variations à partir du paradigme perspectif pour fonder la connaissance humaine.

Dès lors, si notre hypothèse est recevable, on pourrait remarquer que le dispositif perspectif dans la mise en scène monadologique du monde fait de la variation et de la transformation de la chose même qu'il dissémine en une infinité d'apparitions sensibles n'est plus le voile d'Isis, celui d'une « apparence » inconstante qui ferait le jeu du scepticisme : mais la condition de son apparaître dans l'ordre scénographique fini de sa représentation, dont la finité et la dissemblance doit être pensée dans le cadre d'une « analogie de rapport » qui vaut comme une loi « eidétique ». La perspectivité devient une loi d'essence de « l'apparaître » du monde, qui se multiplie en autant de substances-points de vue d'un seul. Or, on pourrait juger anachronique cette manière de présenter la doctrine leibnizienne du point de vue comme un « perspectivisme phénoménologique » ainsi que le disait Mahnke⁴, mais ce serait ignorer qu'un ordre perspectif analogue se retrouve dans la structure husserlienne de l'intentionnalité.

limitativement [...] on réserve le nom d'atomes de la nature, que Leibniz appliquait à toutes les monades (ainsi, *Monad.* §3). Ce dualisme est soutenu par tous les leibniziano-wolffiens, et Kant va jusqu'à écrire en 1766, dans ses *Traïme, eines Geistersehers* (AK, 328) que les successeurs de Leibniz n'ont accueilli que *mit Gelächter* [en riant] l'idée d'une *Vorstellungskraft* [faculté de représentation] dans les simples monades. »

¹. Y. Belaval, *ibid.*, p. 150.

². *ibid.*, p. 158.

³. Sur la définition de la perception (« unité dans la multiplicité ») et de l'appétition (« action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre »), G. W. Leibniz, *Monadologie*, §14-15, *op. cit.*, p. 245.

⁴. D. Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Verlag von Max Niemeyer, 1925.

Le sens de l'appartenance : phénoménologie et monadologie

Par exemple, lorsqu'il est question de la variation des *Abschattungen*, ces « esquisses », que Ricœur suggère de rendre par « perspective¹ », qui fondent la constitution de l'objet transcendant (*Objekt*)². Certes, le substantialisme leibnizien, entre autres choses, l'éloigne de la conscience husserlienne, et l'auteur de la *Monadologie* quant à lui, refuserait le statut transcendantal constituant d'un *ego cogito* qui semble ainsi prendre la place de Dieu³. Mais la pensée leibnizienne, quelques années avant « l'optique transcendante » de Lambert elle-même largement inspirée par le dispositif perspectif⁴, pourrait bien prétendre au statut d'une véritable pré-phénoménologie, en tant que « science des phénomènes (*ens apparens*)⁵ ».

L'usage du schème perspectif chez Leibniz apparaît ainsi comme une étape dans la constitution de l'idéalisme transcendantal à l'époque des Lumières : entre l'expressionnisme de son « perspectivisme divin » qui remonterait à la pensée du Cusain, en passant par la réflexion lambertienne sur la vérité de l'apparence et la constitution d'un « sujet optique »⁶ pour finir sur la réduction anthropologique finale du dispositif dans l'esthétique transcendantale qui retrouverait le sens « humaniste » de la perspective et de ses récits⁷. Or, de l'aveu même de Husserl (« je suis vraiment monadologue⁸ »), une sorte d'archéo-logie métaphysique demeure pensable au sein de la structure de l'idéalisme phénoménologique.

¹. P. Ricœur in E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* (abr. *Ideen*), *op. cit.*, note 1 p. 132 : « Nous avons traduit *Abschattung* par “esquisse”, qui rend grossièrement l'idée d'une révélation fragmentaire et progressive de la chose. Profil aspect, perspective, touche, etc. convient également mais ne donnent pas de verbe pour traduire *sich abschatten*, s'esquisser. »

². E. Husserl, *Ideen*, *op. cit.*, I. §. 41, p. 132. Trad. modifiée : « La même couleur apparaît « dans » un divers ininterrompu de perspectives [*Abschattungen*] de couleur. La même analyse vaut pour chaque qualité sensible et pour chaque forme spatiale. Une seule et même forme (donnée corporellement comme identique) m'apparaît sans cesse à nouveau « d'une autre manière » dans des perspectives de formes toujours autres. »

³. Ce qui éclaire en retour par ailleurs le caractère encore onto-théo-logique de la « conscience absolue » husserlienne et de ses héritiers.

⁴. J.-H. Lambert, *Nouvel Organon* (1764). Paris, Vrin, 2002, Sixième section, « La représentation sémiotique de l'apparence », §266, p. 193 : « La phénoménologie dans son acception la plus générale peut être qualifiée d'optique transcendante, dans la mesure où elle détermine en partant du vrai l'apparence, et inversement, en partant de l'apparence le vrai. » Lambert est aussi l'auteur d'un traité de perspective assez original : *La perspective affranchie de l'embaras du plan géométral* (1759). Voir aussi les textes de la phénoménologie de Lambert sur la perspective rassemblés par L. Ferry dans *Homo aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Grasset, 1990, p. 366 et suiv. Voir aussi :

⁵. D. Schulthess, *Leibniz. L'invention des phénomènes*, Paris, Puf, 2015, p. 36-39.

⁶. Voir : Y.-J. Harder, « La vérité de l'apparence, de l'optique à la psychologie », in F. de Buzon (dir.), *Johann Heinrich Lambert : philosophie*, Cahiers philosophiques de Strasbourg, 44, 2018, p. 103-126.

⁷. Mais il y a une autre histoire de ce récit classique du dispositif au XVIII^e, celle d'un usage plus subversif qui retrouverait le sens d'un « perspectivisme » qui renonce toutefois à l'infini de l'expression et se rabat sur la genèse sensible de l'idée finie ; histoire qui va de Berkeley jusqu'à Hume, en passant par Diderot.

⁸. E. Husserl, « Lettre à Mahnke » (5 janvier 1917) cité par M. Vergani, « La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de “monadologie” », *Les Études philosophiques*, vol. 71, no. 4, 2004, p. 535. Voir aussi : D. Rabouin, « Husserl et le projet leibnizien d'une *mathesis universalis* » *Philosophie*, n. 92, « Leibniz dans Husserl et Heidegger », décembre 2006, pp. 13-28.

On peut le lire en effet dans cette *Lettre à Rémond* de juillet 1714, le lien architectonique qui unit chez Leibniz la doctrine perspective de la substance-miroir et le fondement des phénomènes¹. Dès lors, s'il est vrai que « Leibniz [selon Husserl] aurait saisi les propriétés fondamentales de l'intentionnalité² », il serait peut-être possible reconstruire une analogie dianoématique entre le perspectivisme leibnizien et l'intentionnalité husserlienne, qui de son côté restaurait après la révolution kantienne l'*eîdos* platonicien par l'analyse eidétique de la phénoménalité dans le régime de *l'epokhè* au sens où comme l'écrit Gadamer « la “chose en soi” n'est rien d'autre, comme Husserl l'a montré, que la continuité avec laquelle les profils perspectivistes de la perception des choses font passer de l'un à l'autre³ ». Mais la confrontation tourne peut-être à l'avantage de Leibniz : en effet, contre une certaine tendance de la phénoménologie française à perdre « le rapport à l'extériorité⁴ » le perspectivisme leibnizien et sa métaphysique « inclusive » de l'expression, nous paraît supérieur à la position husserlienne d'une autonomie absolue de la conscience ; bien que la position d'un *a priori* de la corrélation⁵ soit le point de départ de l'idée même de phénoménologie⁶.

Ainsi, en dépit de son substantialisme et de son dogmatisme, le perspectivisme leibnizien a l'avantage de se positionner d'emblée au-delà de la difficulté de la phénoménologie et qui réside selon nous dans son ancrage transcendantal, relié au sens subjectif du dispositif perspectif. Si la conscience est l'absolu qui émerge après la réduction du monde par le travail de *l'epokhè*, comment penser l'appartenance de la conscience au monde, comme articulation univoque entre égologie et cosmologie ?

¹. G. W. Leibniz, « Lettre à Rémond » du 17 juillet 1714 (GP, III, 622) : « Cependant tous ces corps et tout ce qu'on leur attribue, ne sont point des substances, mais seulement des phénomènes bien fondés, ou le fondement des apparences, qui sont différentes en différents observateurs, mais qui ont du rapport et viennent d'un même fondement, comme les apparences différentes d'une même ville vue de plusieurs côtés. » Voir : Christian Leduc, *Substance individu et connaissance chez Leibniz*, op. cit., chap. 4, note 94.

². M. Vergani, « La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de “monadologie” » art. cit., p. 535.

³. H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996, p. 472.

⁴. R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2009, p. 38.

⁵. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., § 48, p. 188 : « Tout étant inclus dans le monde spatio-temporel, quel que soit cet étant [...] se tient dans une telle corrélation avec les modes de donnée qui lui appartiennent dans une expérience possible [...] et tout étant possède ses modes de validation ainsi que les modes de synthèse qui lui sont propre. »

⁶. Contre toute réification de la conscience ou de l'être du monde les recherches phénoménologiques de Renaud Barbaras ont mis en évidence le caractère essentiel de l'affirmation de cette unité apriorique du pôle noético-noématique chez Husserl. La cohérence du projet général de la phénoménologie transcendantale est bien de ne pas perdre de vue cette unité originaire ou primitive de la conscience et du monde, au sens d'une « hyper-appartenance », d'un enracinement cosmologique profond et irréductible de la vie, notamment à partir de l'expérience du désir. Voir : R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, p. 139 et suiv. ; R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, « Auto-affection, vie et chair » op. cit., p. 30-35 ; *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, « Le sens de l'auto-affection chez M. Henry et Merleau-Ponty », p. 137-155.

Leibniz certes s'en sort par un dogmatisme théologique : mais la position d'une conscience absolue n'en est-elle pas un autre ? Le mérite du leibnizianisme, au-delà de la limite d'une théologie rationnelle qui ne peut plus aller de soi après Kant, est néanmoins d'avoir pensé la valeur expressive du perspectivisme pour sortir du schème dualiste de la séparation : d'une part par la nécessité d'une liaison expressive ou d'une communication universelle des substances (l'être pour le monde, l'inclusion rationnelle de l'infini dans le fini), et d'autre part, l'enracinement de la perspective dans le corps organique plutôt que dans une conscience absolue ou constituante (« la perspective est dans le corps », l'incarnation comme expression et situation). En ce sens, il n'est guère étonnant que le dépassement merleau-pontien de l'idéalisme husserlien, dont le sens renvoie explicitement à la corporéité et à la valeur organique du « point de vue¹ » retrouve les termes mêmes de l'interrogation fondamentale du dispositif leibnizien.

Ainsi, on peut conserver de la « phénoménologie » de Leibniz l'idée suivante : si la « perspective est dans le corps » c'est avant tout parce qu'une monade ne saurait exprimer l'univers indépendamment d'une incarnation expressive, d'un corps vivant « sujet² » du point de vue (plutôt que « point de vue d'un sujet ») doué de perception et d'appétition en tant qu'expression de la puissance et de la sagesse divine. Dès lors, comme dans la mystique des Carmélites de l'ère baroque, dont Pascal était si proche, il faut penser qu'un en sens, la monade est « dans le monde avec Dieu seul³ ».

¹. M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p. 745 : « La maison elle-même n'est aucune de ses apparitions, elle est, comme disait Leibniz, le géométral de ces perspectives et toutes les perspectives possibles, c'est-à-dire le terme sans perspective d'où l'on peut les dériver toutes, elle est la maison vue de nulle part. Mais que veulent dire ces mots ?, Voir, n'est-ce pas toujours voir de quelque part ? [...] Il nous faut comprendre comment la vision peut se faire de quelque part sans être enfermée dans sa perspective. »

². On considère souvent Leibniz comme le premier auteur, avant Kant, à parler d'un « sujet » (*subjectum*) au sens contemporain. En réalité, le passage en question ne permet pas de trancher entre subjectivité (*hupokeimenon*) et subjectivité au sens contemporain : G. W. Leibniz, « Lettre à De Volder », 20 juin 1703, GP, II, p. 249 : « Il appartient au sujet (*subjecti*) d'envelopper (*involvere*) outre sa pensée présente également ses pensées futures et passées. » Il est probable cependant que l'auto-détermination agentive du *subjectum* leibnizien prépare la subjectivité moderne, sans en être. Voir : M. de Gaudemar, *Leibniz. De la puissance au sujet, op. cit.*, Section 2, 2. 1 Le sujet leibnizien, p. 159 et suiv.

³. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, §32, *op. cit.*, p. 249 : « On voit aussi que toute substance a une parfaite spontanéité (qui devient liberté dans les substances intelligentes), que tout ce qui lui arrive est une suite de son idée ou de son être, et que rien ne la détermine excepté Dieu seul. Et c'est pour cela qu'une personne dont l'esprit était fort relevé et dont la sainteté est révéérée, avait coutume de dire, que l'âme doit souvent penser comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde. » « une personne dont l'esprit était fort relevé et dont la sainteté est fort révéérée, avait coutume de dire que l'âme doit souvent penser comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde. » Voir : Thérèse d'Avila, *Libro de la vida*, Salamanque, 1588 (posthume), XIII, 9. Selon C. Rösler (« Leibniz et la mystique », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 2010, Troisième série, Vol. 142, n°. 3/4, p. 311) : « L'ouvrage a été traduit par Arnaud d'Andilly (Paris, 1670) ; le passage évoqué par Leibniz y est ainsi rendu : "Car dans ces commencements, elle [l'âme] ne doit prendre soin que d'elle-même, et rien ne lui peut être plus utile que de se considérer seule dans le monde avec Dieu seul." » Elle cite également : G. W. Leibniz, « Lettre à Morell (10 décembre 1696) in *Grua*, p. 103 : « Quant à Sainte Thérèse, vous avez raison d'en estimer les

Mais cette mystique du solipsisme n'est qu'une apparence « anthropologique » au sens de l'époque, à laquelle l'apologétique pascalienne aura succombé : en réalité, on est toujours sur une scène qui se joue dans le Grand Dehors de l'Harmonie, entre les règnes parallèles de la Nature et de la Grâce, et cela même *parce que* n'avons ni portes ni fenêtres¹. Le « point de vue » leibnizien ne relève donc pas d'une conception dualiste qui suppose l'extrinsécité des rapports entre nature et subjectivité. Au contraire, en tant qu'il constitue par essence un être-pour-le-monde, le « point de vue » leibnizien est ce par quoi *la puissance en vient au sujet*, non ce par quoi le sujet soumet le monde à ses puissances. Nous ne sommes pas les « spectateurs cartésiens » du théâtre d'un monde dont nous devons reconstruire l'ordre par les figures sémiotique de notre savoir, mais bien les acteurs à part entière d'un drame, dont le rôle - ces *prédicats* qui sont les *événements*² qui font notre existence - a été composé pour le meilleur. À nous d'y croire, de croire à ce monde, de *incarner* avec le plus de dignité possible. D'où ce mot sublime, et terrible, de Joë Bousquet : « *Ma blessure existait avant moi, je suis né pour l'incarner*³ ». Deleuze en tire une très belle conclusion : « Ou bien la morale n'a aucun sens, ou bien c'est cela qu'elle veut dire, elle n'a rien d'autre à dire : ne pas être indigne de ce qui nous arrive⁴ ». Telle est la morale stoïcienne de l'appartenance au sens leibnizien : *prædicatum inest subjecto*, c'est-à-dire, il faut que le monde soit inclus dans le sujet pour que le sujet soit au monde ; c'est l'éternelle énigme du monde, la mystique rationnelle du compossible.

Dès lors, chez Leibniz, la transcendance de la compossibilité, l'ouverture à l'infinité des séries produite par Dieu dessine le paysage perspectiviste d'une « hyper-appartenance⁵ » comme inclusion univoque du sujet et du monde. Si cette inadéquation naturelle de notre être-pour-le-monde nous condamne à la perspective, elle nous libère toutefois du scepticisme : certes, la recherche du vrai ne peut se séparer d'une forme d'inachèvement principiel, d'analyse et de synthèse infinie.

ouvrages. J'y trouvai un jour cette belle pensée que l'Âme doit concevoir les choses comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde. Ce qui donne même une réflexion considérable en philosophie, que j'ai employé utilement dans une de mes hypothèses. »

¹. Voir *supra*: chap. III. 3. Leibniz et la perspective baroque

². L. Bouquiaux, *L'harmonie et le chaos*, *op. cit.*, p. 234-235.

³. G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.* chap. 21 (« de l'événement »), p. 174.

⁴. G. Deleuze, *idem*.

⁵. Voir la définition des « trois sens de l'appartenance », à savoir, le site (être *dans* le monde), le sol (être *du* monde) et le lieu (être *au* monde) à partir desquels se déploie une cosmologie onto-topo-phénoménologique de la « déflagration » chez Barbaras : R. Barbaras, *L'appartenance. Vers une cosmologie philosophique*, Louvain, Peeters, 2019, p. 27-56.

Mais le savoir est la collection toujours à refaire de ces « échantillons » produits par le mimétisme architectonique de l'activité intellectuelle et réflexive des monades spirituelles que nous sommes, autrement dit, ce que langage mathématique nous permet de saisir des structures ontiques du monde et que nous pouvons organiser dans un système de la connaissance qui résiste à l'arbitraire nominaliste¹ en raison d'une isomorphie expressive des structures de « proportion et de relation² » qu'il rend pensable entre les mots et les choses. Or, bien qu'il en soit l'image, l'homme n'est pas Dieu : l'idée d'une « isomorphie » réelle, ontologiquement expressive et productive qui par son calcul « *fait* le monde³ » ne peut être réservée qu'à la *Mathesis* divine.

Ainsi, sans être univoque avec les attributs divins, l'activité de notre entendement en est une image analogique dont le caractère fini exprime confusément et imparfaitement la puissance infinie, la perfection et la sagesse. Le sens du progrès de la connaissance humaine est au prix de cette « faiblesse de l'expression », qui nous renvoie à « l'altérité conjecturale »⁴ dont parlait le Cusain, et qui « ne serait donc que la faiblesse de l'homme en même temps que la marque de sa spiritualité, par laquelle il est certes une “image de Dieu”, mais une imitation toujours perfectible, puisque lui est assignée, en même temps que le privilège de la rationalité, l'imperfection consistant à ne pouvoir jamais en faire le plein usage⁵ ».

Dès lors, « l'isomorphisme faible » ou le caractère perspectiviste de notre être fini autant que de notre connaître, renforcerait l'interprétation selon laquelle la pensée de Leibniz, y compris dans ses sommets logiques et formalistes dont on nous excusera d'avoir laissé de côté

¹. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, III, 2, §1 (« De la signification des mots »), p. 21§ et suiv. Sur la critique leibnizienne de Descartes et du nominalisme hobbesien, qui conçoit la langue comme « miroir de l'esprit humain » (*Nouv. Ess.*, III, 7, §6) et « point de vue sur l'Histoire » : Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes, op. cit.* p. 181-189.

². G. W. Leibniz, « Dialogue sur la connexion des choses et des mots » (1677) GP, VII, 190-193, *Discours de métaphysique et autres textes, op. cit.* p. 106-107 : « Car même si les caractères sont arbitraires, leur usage et leur connexion ont cependant une certaine proportion entre les caractères et les choses, et les relations des divers caractères exprimant les mêmes choses. Et cette proportion ou relation est le fondement de la vérité. »

³. G. W. Leibniz cité par M. Heidegger, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1957, p. 220-221 : « *cum Deus calculat fit mundus*, pendant que Dieu calcule, le monde se fait ». Cette formule, notée en marge d'un dialogue de 1677, et raccourcie par Couturat dans son édition, est plus précise en réalité : « *Dum Deus calculat et cogitationem exercet fit mundus* « Tandis que Dieu calcule et met en application sa pensée, le monde se fait. »

⁴. Voir *supra* : chap. II.

⁵. V. Debuiche, *La notion d'expression chez Leibniz, op. cit.*, p. 38-39 : « Le connaître étant en l'homme d'origine divine, il serait bel et bien un acte isomorphe au monde qu'il permet de penser, en vertu de l'harmonie préétablie. La caractéristique, en revanche, comme agir de l'homme, comme artefact, ne saurait quant à elle atteindre cette isomorphie, tout en y tendant, voire en y prétendant. Par conséquent, l'expression réellement isomorphe serait dans les créations divines seules et toutes les expressions d'origine humaine ne seraient que des pseudo-isomorphismes ou des “isomorphismes faibles”. Cette “faiblesse” résiderait en réalité dans l'indépassable incapacité de l'homme à produire des expressions qui soient de même nature que les expressions qui sont l'effet des œuvres de Dieu. »

la complexité, est avant tout animée par une « visée éthique et religieuse¹ » dont la « puissance de motivation² » est la recherche de cette harmonie des savoirs qui imite l'œuvre de Dieu, au sens où « métaphysique, logique, dynamique, jurisprudence, étude des langues et même mathématiques »³ ont pour tâche centrale de lui « fournir des instruments ». Contre l'image un peu vieillie d'un hyper-logicisme leibnizien, le thème du perspectivisme comme métaphysique de l'expression nous permet de dévoiler un autre aspect, un autre idéal pour une philosophie de la logique : « l'idéal du logicien serait alors non le modèle du philosophe mais au contraire la copie nécessairement imparfaite d'une philosophie de la plénitude de l'expression et de son infinie variété »⁴.

Mais il nous reste encore à comprendre en quoi cette métaphysique de l'expression s'oppose à celle d'une pensée avec laquelle elle n'a de cesse de rivaliser : l'éthique *more geometrico demonstrata* de Spinoza. En effet nous allons donc supposer que l'importance du thème de l'expression chez Leibniz ne se comprend que par son contact, voire sa « digestion » de cette « anomalie sauvage » qu'est pour lui le spinozisme.

Nous faisons l'hypothèse que la nécessité du perspectivisme dans sa pensée doit être comprise comme une tentative de restaurer une théologie de l'analogie de l'être qui intégrerait dans son économie l'ordre expressif et univoque de l'étant pensé par Spinoza. Dérivant lui-même de l'interprétation métaphysique de la norme de la science moderne, il s'agirait pour Leibniz d'en dépasser les conséquences théologiques ruineuses, au moyen d'une théorie de *l'entr'expression* universelle guidée par l'*optimum* du calcul divin qui reprend des éléments de la thèse thomiste de l'analogie de l'être qu'il renforce au moyen de l'utilisation spéculative du paradigme perspectif.

Le perspectivisme leibnizien apparaîtrait donc une réponse théologique à l'ordre univoque de la substance spinozienne, d'où l'autre perspectivisme radical qu'il nous apprendrait à y lire, malgré lui et que nous étudierons pour terminer. Voyons maintenant en quoi ce « duel » entre Leibniz et de Spinoza nous indique une dernière ligne afin d'achever notre tableau des origines du perspectivisme dans l'histoire de la philosophie.

¹. M. Fichant, *Science et métaphysique*, *op. cit.*, p. IX.

². M. Fichant, *idem*.

³. *id.*

⁴. V. Debuiche, *La notion d'expression chez Leibniz*, *op. cit.*, p. 38.

3. La fable du meilleur des mondes

3. 1. Leibniz juge de Spinoza: de l'expression à l'entr'expression

Brève histoire de la réception leibnizienne de l'Éthique

Le problème du duel Leibniz-Spinoza pour la compréhension de la formation de la nécessité leibnizienne du perspectivisme pourrait être le suivant : en quel sens l'ordre perspectif aurait rendu pensable chez Leibniz le renouvellement du traitement d'un ensemble de problèmes classiques (union de l'âme du corps, communication des substances, le mal et la liberté) conduisant à la restauration d'une théologie naturelle dont le concept spinozien de Nature détruit le fondement ? Comment passe-t-on d'un *sens perspectif de l'expression* à valeur essentiellement gnoséologique à la conception d'un *sens entr'expressif de la perspective* restaurant en un sens métaphysique et moral un système de la communication des substances comme analogie de l'être ?

La Nature leibnizienne est la somme optimale des relations intrinsèques entre des séries d'étant finis, qui doit être comprise comme l'expression finalisée de la gloire de Dieu. Non seulement « c'est en lui [dans le monde moral de la cité de Dieu] que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en aurait point, si sa grandeur et sa bonté n'étaient pas connues et admirées par les esprits » mais plus important encore, « c'est aussi *par rapport à cette cité divine*, qu'il a proprement de la bonté, au lieu que sa sagesse et sa puissance se montrent partout¹ ».

C'est donc dans un rapport que l'on peut qualifier « d'analogique » avec l'ordre transcendant de la Cité de Dieu que cette structuration hiérarchique de l'Univers dans la présence « parallèle » de l'ordre de la nature et de la grâce, fait converger le tout vers le point de fuite d'un *optimum* harmonique, bien que la figure du parallélisme serve d'abord à surmonter le « parallélisme » de la solution spinozienne² à l'aporie de l'union des substances, comme unité expressive des attributs : mais tout conspire, les composés symbolisent avec les simples ; et ce qui est vrai pour la relation du corps et de l'âme, l'est aussi pour celle du monde et des esprits³.

¹. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §86, *op. cit.*, p. 261. nous soulignons.

². Sur l'impropriété de l'idée de parallélisme dans le cadre spinozien (cf. Gueroult, Deleuze), voir : C. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit, Affects, actions et passion chez Spinoza*, Paris, puf, 2004, p. 11 et suiv.

³. G. W. Leibniz, *Système nouveau* (1695) in *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes (1690-1703)*, *op. cit.*, p. 82-83 : « Figurez-vous deux horloges ou montres qui s'accordent parfaitement. Or cela se peut faire de *trois façons* : la *première* consiste dans une influence naturelle. C'est ce qu'expérimenta M. Huygens à son grand étonnement. Il avait suspendu deux pendules à une même pièce de bois : les battements continuels des pendules avaient communiqué des tremblements semblables aux particules du bois, mais ces tremblements ne pouvant subsister dans leur ordre, et sans s'entr'empêcher, à moins que les pendules ne s'accordassent, il arrivait par une espèce de merveille que lorsqu'on avait même troublé

Ce parallélisme idéal des causalités (finales et efficientes, mécanisme et téléologie)¹ reprend un modèle de gradation analogique - et en quelque sorte chromatique - des perfections, de la matière jusqu'à Dieu, de la confusion à la clarté absolue, de cet esprit instantané dénué de mémoire qu'est le corps, jusqu'à ces dieux « microcosmiques » que sont les Esprits. La réflexivité, l'intelligence et la possibilité de bâtir un système de la science, proviennent en définitive de la dispensation de l'art infini de Dieu, dont les monades spirituelles enveloppent et imitent, analogiquement c'est-à-dire de manière limitée et finie, chacun à leur mode, selon leur « perspective », la perfection et la sagesse. Mais revenons à notre question : au-delà du modèle de la géométrie projective, en quoi peut-on dire que cet usage métaphysique si étendu de la notion d'expression, pour parler de l'infinité de ces êtres qui peuplent le monde, est tributaire du spinozisme ?

Tout d'abord, on peut noter qu'il n'y a pas de « contresens historique » dans le fait d'attribuer à Leibniz : « une inspiration spinoziste dans sa conception d'un parallélisme » du moins pour ce qu'on lit « dans le *De summa rerum*² », écrit de jeunesse (1675-1676) qui suit de près la rencontre d'Amsterdam et propose un « spinozisme purifié³ » c'est-à-dire au fond « re-théologisé » et curieusement finaliste ; il exprime davantage, d'ailleurs, une certaine fascination et une première tentative de « digestion » des pensées de l'auteur de l'*Éthique*, plutôt qu'une philosophie achevée et représentative du génie de son auteur.

leurs battements tout exprès, elles retournaient à battre ensemble, à peu près comme deux cordes qui sont à l'unisson. *La seconde manière* de faire toujours accorder deux horloges, bien que mauvaises, serait d'y faire toujours prendre garde par un habile ouvrier, qui les redresse et les mette d'accord à tous moments. La troisième manière est de faire d'abord ces deux pendules avec tant d'art et de justesse, qu'on se puisse assurer de leur accord dans la suite. Mettez maintenant l'âme et le corps à la place de ces deux montres ; leur accord ou sympathie arrivera aussi par une de ces trois façons. *La voie de l'influence* est celle de la Philosophie vulgaire ; mais comme on ne saurait concevoir ni des particules matérielles, ni des espèces ou qualités immatérielles, qui puissent passer d'une de ces substances dans l'autre, on est obligé d'abandonner ce sentiment. *La voie de l'assistance* est celle du système des causes occasionnelles. Mais je tiens que c'est faire venir *Deum ex machina* dans une chose naturelle et ordinaire, où selon la raison il ne doit entrevenir que de la manière qu'il concourt à toutes les autres choses naturelles. Ainsi, il ne reste que mon hypothèse, c'est-à-dire que la *voie de l'harmonie préétablie*, par un artifice divin prévenant, lequel a formé dès le commencement chacune de ses substances, qu'en ne suivant que ses propres lois qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre, tout comme s'il y avait une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main, au-delà de son concours général. »

¹. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §87, *ibid.*, p. 262 : « Comme nous avons établi ci-dessus une Harmonie parfaite entre deux règnes naturels, l'un des causes efficientes, l'autre des finales, 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. M. Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza*, *op. cit.*, p. 444.

³. M. Lærke, *ibid.*, p. 556.

On peut certes voir les prémices d'une « pensée de l'expression » dans les concepts de « rapport (*relatio*) », de « convenance (*convenientia*) », de « coïncidence (*coïncidentia*)¹ » qu'on trouve dans les œuvres qui précèdent le séjour parisien. Mais au fond, cela n'a fait qu'annoncer le duel ou le choc de la rencontre avec le penseur hollandais qui aura lieu justement à la fin de ce séjour. De plus, on ne peut nier en effet que l'origine réelle de cet usage leibnizien de l'expression est bien à rechercher dans le contact de Leibniz avec l'*Éthique* de Spinoza qu'il a vraisemblablement lue en février 1678, comme nous l'indiquent sa correspondance et les notes de lecture qu'il prend à la volée².

Or, c'est justement dès la définition de Dieu qu'apparaît le verbe *exprimer*³. Spinoza n'utilise pas le substantif *expressio*, il se contente des formes du verbe *exprimere* en latin et dans le *Court Traité* du néerlandais *Uitdrukken*⁴. Dès lors, peut conjecturer que l'intérêt prudent voire cauteleux⁵ de Leibniz, qui l'a fait même accuser de « duplicité⁶ », pour l'œuvre de Spinoza l'a amené très tôt dès sa correspondance avec Thomasius en 1663⁷, avant même son séjour parisien, à s'informer des thèses de l'auteur de l'*Éthique*, entrant en correspondance avec lui dès le mois d'octobre 1671⁸.

¹. V. Debuiche, *La notion d'expression, op. cit.*, « Annexe. 1663-1672 – Les prémices d'une pensée de l'expression » p. 488-510.

². G. W. Leibniz, « Lettre à Justel », du 4 février 1678, citée in L. Stein, *Leibniz und Spinoza, op. cit.*, p. 307 : « Les *Œuvres posthumes* de feu M. Spinoza ont été enfin publiées. La plus considérable est *Ethica*, composée de cinq traités. [...] J'y trouve quantité de belles pensées conformes aux miennes, comme le savent quelques-uns de mes amis qui l'ont été aussi de Spinoza. » Selon Stein, Leibniz fait référence à Tschirnhaus. Voir : G. W. Leibniz, « *Ad Ethicam B. de Sp.* », in GP, I, p. 139-152.

³. B. Spinoza, *Éthique*, I, déf. 6 : « Par Dieu, j'entends un être absolument infini (*ens absolutum infinitum*), c'est-à-dire une substance (*substantiam*) consistant en une infinité d'attributs (*constantem infinitis attributis*) dont chacun exprime une essence éternelle et infinie (*aeternam et infinitam essentiam exprimit*). »

⁴. B. Spinoza, *Court Traité*, II, 20, 3-4 : « Nous disions alors en effet que la Nature, bien qu'ayant divers attributs (*verscheide eigenschappen heeft*), n'en est pas moins un seul Être (*een eenig Wezen is*) duquel tous ces attributs sont affirmés (*alle deze eigenschappen gezeid worden*) ; nous avons ajouté que la chose pensante (*de denkende zaak*) est unique dans la Nature (*eenige in de natuur*) et qu'elle s'exprime (*is uitgedrukt*) en une infinité d'Idées (*oneijndelijke Ideen*) correspondant à une infinité d'objets qui sont dans la Nature (*na deoneijndelijke dingen die in de Natuur zijn*). » Notons toutefois que le verbe *Uitdrukken* (selon l'orthographe de l'époque) serait à l'instar de l'allemand *Ausdrücken*, un calque du latin *ex-primere*, formé à partir du suffixe *uit* – (« hors de ») et de la racine proto-germanique reconstruite **brukkijanaq* (« presser ») dont le néerlandais *drukken*, comme l'allemand *drucken/drücken* sont des cognats. En outre, G. Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression, op. cit.*, p. 11) remarque que dans le *Court traité* I, second dialogue 12 et I, ch.7, 10) Spinoza utilise plus volontiers le verbe *Vertoonen* (« manifester » et « démontrer ») : le néoplatonisme du premier spinozisme n'est pas loin.

⁵. G. W. Leibniz, « Lettre à Justel », du 4 février 1678, citée in Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza, op. cit.*, p. 308 : « Je tiens ce livre dangereux pour des gens qui se voudront donner la peine de l'approfondir, car les autres n'ont garde de l'entendre. »

⁶. G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, 2^e éd., *op. cit.*, p. 250.

⁷. G. W. Leibniz, « Lettre à Thomasius », du 20-30 avril 1669, GP, I, p. 16.. Il n'a alors que vingt-trois ans.

⁸. G. W. Leibniz, « Lettre à Spinoza » du 5 octobre 1671 : GP, I, p. 121-122.

C'est à travers une série d'intermédiaires qu'il a pu rencontrer l'auteur de l'*Éthique*¹ vraisemblablement lors d'une entrevue discrète entre le 18 et le 21 novembre 1676 lors de son voyage de retour à Hanovre après un court séjour à Londres. Durant ces quelques heures à l'abri du monde, dont on ne peut s'empêcher de rêver à ce qui s'y est dit, Leibniz aurait pu échanger avec l'auteur et lire directement quelques passages de l'*Éthique*. En effet, l'on peut dire avec Belaval qu'« à l'exception du *Court Traité* et de quelques *Lettres*, retrouvés au XIX^e siècle, Leibniz a eu à sa disposition l'œuvre de Spinoza : avant le séjour à Paris, il connaît les *Principia Cartesii* et le *Tractatus theologico-politicus* dont l'auteur lui propose même un exemplaire². À Paris (mars 1672-nov. 1676) il prend des informations sur l'*Éthique* surtout par Tschirnhaus, et de passage à Amsterdam vers Hanovre, rencontre Spinoza (novembre 1676) [...] enfin, à Hanovre, il reçoit en février 1678 les *Opera posthuma*³ ».

On trouve chez Spinoza un usage original et choquant du verbe *exprimer* qui rejoint en un sens et se sépare en un autre, de celui de Leibniz. Selon Deleuze, la divergence maximale du sens de l'expression chez Leibniz et Spinoza s'unit dans leur commun effort de « redécouvrir un absolu qui soit à la mesure du “relativisme” cartésien⁴ ». C'est donc sur le terrain du problème de la restauration post-cartésienne d'un absolu qui se tient ce duel posthume entre Leibniz et Spinoza. Deux naturalismes, qui dénoncent tous deux chacun à leur manière : « l'insuffisance ou la facilité du cartésianisme, pour restaurer l'exigence d'une raison suffisante opérant dans l'absolu⁵ ». En effet, peut-on supposer que la notion d'expression chez Leibniz est moins un emprunt qu'une réponse à une *provocation* ou à un *défi* que sa compréhension des conséquences métaphysiques et morales inacceptables de l'*Éthique* le pousse à relever et qui pourrait expliquer « le relatif silence de Leibniz, de 1679 à 1686, comme l'effet de la crise produite en lui par sa rencontre avec le spinozisme⁶ » ?

¹. Ce qu'il niera par la suite, voir : G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, 1ère éd., *ibid.*, p. 67-68.

². B. Spinoza, « Lettre à Leibniz » du 9 novembre 1671, GP, I, p. 123.

³. Y. Belaval, « Leibniz lecteur de Spinoza », *Archives de Philosophie*, Vol. 46, n°4 (oct.- déc. 1983), p. 531-532.

⁴. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 302.

⁵. G. Deleuze, *idem* : « Quelles que soient les différences entre Leibniz et Spinoza, et notamment leurs différences dans l'interprétation de l'expression, c'est un fait qu'ils se servent tous deux de ce concept pour dépasser, à tous les niveaux précédents, ce qu'ils estiment être l'insuffisance ou la facilité du cartésianisme, pour restaurer l'exigence d'une raison suffisante opérant dans l'absolu. »

⁶. M. de Gaudemar in G. W. Leibniz, *Réfutation inédite de Spinoza*, Arles, Actes Sud, 1999, note 2, p. 68.

Ce défi, c'est donc celui du sens de la liberté : comment « introduire¹ » l'exigence morale du libre-arbitre au cœur de ce monde de la nécessité absolue ? En quel sens cette défiance anti-spinozienne de Leibniz va le conduire à une manière de « réforme » théologique et morale de certains aspects fondamentaux de l'absolu spinozien, dans le cadre d'une lutte commune pour la restauration d'un absolu contre le « perspectivisme » optique et relativiste de la philosophie cartésienne ?

Contre l'univocité : entre Thomas d'Aquin et Descartes

On peut lire cette attitude de défiance de Leibniz par exemple dans sa note de lecture de la définition 6 du *De Deo*, où l'objection reprend un argument qu'il oppose à l'imperfection de la preuve ontologique cartésienne dont le défaut était de prétendre démontrer la possibilité de l'idée de Dieu avant de déduire la nécessité de son existence « privilège de la nature divine » qui veut « qu'il existe pourvu qu'il soit possible² ». Mais Leibniz n'arrivera jamais à sortir du conjectural et de l'équivoque sur ce point ; même en reprenant la question en 1702 lors de sa controverse avec Jacquolot³, malgré sa proposition constante d'une démonstration de l'existence de Dieu à partir de l'idée de possible, il se trouve contraint d'en rester à une « preuve présomptive fondée sur l'impossibilité de démontrer l'impossibilité de la notion de Dieu⁴ » : le défi spinozien était sans doute plus difficile que prévu.

¹. V. Debuiche, *La notion d'expression chez Leibniz*, op. cit., p. 328 : « Leibniz reçoit les œuvres de Spinoza avec curiosité, et elles semblent susciter en lui un état paradoxal. D'un côté se manifeste un désir de comprendre et de répondre à cette pensée, voire de la critiquer au nom même de ses qualités parmi lesquelles le *mos geometricus*. De l'autre côté, Leibniz s'impose une sorte de silence et sombre dans une absence de prolixité après sa lecture de Spinoza, dès 1679 et jusqu'à la réussite des travaux logiques en 1686. Chez un auteur pourtant fort prodigue, ce silence a pu être produit par la difficulté des questions soulevées au vu des dangers spinozistes, dont l'immanentisme, le panthéisme et le nécessitarisme, qui guettent sa propre philosophie. Toujours est-il qu'il n'en sort qu'après avoir forgé les outils logiques qui lui permettent de penser une liberté s'introduisant au sein de la nécessité. »

². G. W. Leibniz, « Lettre sur la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu » (1700), in GP, IV, 401-404, trad. in *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes (1690-1703)*, op. cit. p. 160 : « C'est là le privilège de la nature divine (*Entis a se*) que son essence comprend l'existence ; c'est-à-dire qu'il existe pourvu qu'il soit possible. Et omettant même toute mention de la perfection, on peut dire : *que si l'être nécessaire est possible, il existe*, proposition la plus belle sans doute la plus importante de la doctrine des modales, parce qu'elle fournit un passage de la puissance à l'acte, et c'est uniquement ici qu'*a posse ad esse valet consequentiam*. Aussi trouve-t-on là-dedans le principe des existences. » Voir aussi : « Sur la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du P. Lamy » (1701), GP, IV, p. 405-406, trad. in *ibidem*, p. 166-169. Selon Christiane Frémont, la critique de paralogisme de l'argument ontologique cartésien (présupposer l'existence dans la notion de parfait) apparaît chez Leibniz avant sa lecture de Spinoza, dès le plan des *Demonstrationes catholicae* de 1668-1771 (A, VI, I, p. 494).

³. G. W. Leibniz, GP, VI, p. 556-558.

⁴. C. Frémont, in G. W. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes (1690-1703)*, op. cit., p. 157, note 3.

À l'aporie de la preuve ontologique, s'ajoute la difficulté d'une impossible intersubstituabilité *salva veritate* ou « équipollente¹ » entre la doctrine des attributs et celle de la substance, doctrine essentielle pour la compréhension de l'univocité spinozienne² et qui ne supprime pas la possibilité du doute que l'analyse logique était censée ôter³.

On voit donc que le point commun de ce rejet du spinozisme réside c'est cette « égalité de toutes les formes d'êtres⁴ » que suppose l'affirmation spinozienne d'une « univocité du réel qui découle de cette égalité⁵ ». L'univocité d'un « Être-Un » et d'un « Être-égal⁶ », qui s'oppose à l'auteur des *Principia* dans la mesure où pour Descartes, si Dieu est bien cause de soi, c'est « dans un autre sens qu'une cause efficiente est cause de son effet⁷ ». Comme l'écrit Descartes :

Car, encore bien que ceux qui, ne s'attachant qu'à la propre et étroite signification d'efficient, pensent qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soi-même, et ne remarquent ici aucun autre genre de cause, qui ait rapport et *analogie* avec la cause efficiente⁸.

En effet, on peut dire que chez Descartes « comme pour Saint Thomas, l'acte d'exister sera par rapport aux substances créées quelque chose d'analogue à ce qu'il est par rapport à la substance divine. Et il semble bien que la méthode analytique débouche naturellement dans une conception analogique de l'être⁹ ». C'est ce que confirme la définition cartésienne de la substance¹⁰ qui en un sens prépare le spinozisme mais s'en sépare au nom d'un héritage post-thomiste.

¹. G. W. Leibniz, « Ad *Ethicam* B. de Sp. », GP, I, 140 : « *Ostendere debbat has duas definitiones esse æquipollentes, alioqui unam in alterius locum substituere non potest.* » Sur la condition logique d'intersubstituabilité *salva veritate*, voir : G. W. Leibniz « Table de définitions » (1704) in *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, éd. L. Couturat, Paris, Félix Alcan, 1903, p. 475 : « *Eadem sunt, quæ sibi substitui possunt salva veritate.* »

². Voir *infra*, chap. VI, 1.

³. G. W. Leibniz, « Ad *Ethicam* B. de Sp., GP, p. 140 : « De plus, une définition est imparfaite (même si elle peut être vraie et claire) en tant qu'elle doit aussi clairement définir si la chose est possible. Telle est le cas de celle-ci, car on peut encore douter de la possibilité qu'un Être possède une infinité d'attributs. Ou bien, on peut douter que la même essence simple de nombreux attributs différents puisse être exprimée (*exprimi*). Pour ma part, il apparaît qu'il y a plusieurs définitions des composés, mais non seulement que l'essence des simples n'est pas unique, ni qu'elle ne peut être exprimée (*exprimi*) par un mode unique. » Texte original : « *Prætera omnis definitio imperfecta est (tametsi vera et clara esse possit) qua intellecta dubitari potest an res definita sit possibilis. Talis autem ista est, dubitari enim adhuc potest an Ens infinita habens attributa non implicet. Vel ideo qui dubitari potest, an eadem essentia simplex pluribus diversis attributis exprimi potest. Equidem plures sunt definitiones rerum compositarum, sed rei simplicis non nisi unica est, nec ejus essentia nisi unico modo exprimi posse videtur.* » Notre trad.

⁴. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 302.

⁵. G. Deleuze, *ibidem*, p. 152.

⁶. *Idem*.

⁷. *Ibidem*, p. 147.

⁸. R. Descartes, *Réponses aux premières objections*, AT, IX, p. 87-88. Voir aussi : *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX, p. 182-188.

⁹. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 148.

Une fois n'est pas coutume, Descartes reconnaît une dette à l'égard de la scolastique car : « on a raison dans l'École de dire que le nom de substance n'est pas univoque (*univoce*) au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne à lui et à elles¹ ». Par conséquent, la présence de cet héritage thomiste nous permet de comprendre pour quelle raison le point de départ de Spinoza dans l'*Éthique* est un concept de substance dont la suicausalité radicale² qui subvertit de l'intérieur le concept scolastico-cartésien. En effet, comme l'écrit Deleuze, la substance cartésienne « n'arrive pas à se dégager de l'équivocité dont elle part, de l'éminence à laquelle elle arrive³ ».

Dès lors, Dieu, dans le contexte cartésien est « cause de soi au sens où son essence est cause formelle, non pas directement mais par analogie, dans la mesure où elle joue par rapport à l'existence un rôle analogue à celui de la cause efficiente par rapport à son effet⁴ ». Or, selon Spinoza la suicausalité divine ne peut envelopper sans contradiction aucune signification analogique : Dieu n'est pas cause de soi *autrement* que comme cause de toutes choses, selon ses attributs infinis et ses modes finis, qui chacun en leur essence « l'expriment⁵ ». Le *corollaire* du *Scolie* de la proposition 25 du *De Deo* en tire la conséquence suivante : « les choses particulières ne sont rien si ce n'est des affections des attributs de Dieu, autrement dit des modes, par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés (*exprimuntur*) d'une manière certaine et déterminée⁶ ». Une position anti-analogique de l'immanence et de l'univocité caractériserait la substance spinozienne. Il nous faut donc en approfondir la valeur pour atteindre une définition forte du perspectivisme, selon une dualité ou une divergence principielle entre Leibniz et Spinoza, bien qu'orientée par un même projet anti-cartésien qui pousse Leibniz à assimiler et à « réécrire⁷ » le spinozisme.

¹⁰. R. Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 51 ; AT, IX, p. 47 : « ce qui n'a besoin que de soi-même pour exister ».

¹. R. Descartes, *idem*, le titre de l'article 51 récuse d'ailleurs explicitement l'univocité : « Ce que c'est que la substance (*substantia*) ; et que c'est un nom (*nomen*) qu'on ne peut (*non conveniat*) attribuer à Dieu (*Deo*) et aux créatures (*creaturis*) en même sens (*univoce*). »

². B. Spinoza, *Éthique*, I, déf. 1 : « J'entends par cause de soi (*causam sui*) ce dont l'essence enveloppe l'existence (*id cuius essentia involvit existentiam*) ; autrement dit, ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existante (*id cuius natura non potest concipi nisi existens*) »

³. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 149.

⁴. G. Deleuze, *ibidem*, p. 147.

⁵. B. Spinoza, *Éthique*, I, prop. 25 : « Dieu n'est pas seulement cause efficiente de l'existence mais aussi de l'essence des choses. »

⁶. B. Spinoza, *Éthique*, I, prop. 25, coroll.

⁷. R. Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Appendice 1, *op. cit.*, p. 235 : « Les *Notes sur l'Éthique*, dont le premier intérêt est donc de manifester la réaction admirative de Leibniz quant à ces thèmes, nous montrent par ailleurs un Leibniz qui, en ce qui concerne les livres I et II, se livre à une véritable réécriture de Spinoza, contribuant à l'élucidation de sa pensée, mais surtout en corrigeant non seulement l'expression mais

En effet, selon Renée Bouveresse, c'est donc dans ces *Notes sur l'Éthique de Spinoza*, que « Leibniz, qui avait admis l'action de l'âme sur le corps, et des corps sur les esprits, y formule pour la première fois sa thèse de "l'harmonie préétablie" entre l'âme et le corps, ou de la "concomitance" (ces dénominations n'intervenant qu'en 1686 dans une lettre à Arnauld)¹ ».

Or, malgré le statut en apparence purement méthodologique des usages gnoséologiques de l'expression chez Leibniz, qui explique sans doute la relative rareté d'études philosophiques explicitement consacrées à cette « notion » jusqu'à aujourd'hui, nous pouvons constater l'importance majeure et son rôle actif dans l'élaboration de sa philosophie face aux défis qu'elle s'impose de relever : rien de moins que restaurer la métaphysique pour fonder la science de son temps, et sauver les fondements moraux d'une théologie fortement ébranlée par la philosophie cartésienne et celle de ses héritiers les plus radicaux, dont Spinoza, et dont l'hégémonie spirituelle, à terme, ne s'en remettra pas.

Comment dès lors comprendre cette relation complexe entre l'un et le multiple, l'identité et la différence, que donne à penser la doctrine leibnizienne de l'expression armée de son paradigme de la perspective ? De quelle façon ce paradigme perspectif permet à Leibniz de combattre cette « marche vers l'univocité » qui orienterait le destin de la métaphysique occidentale depuis Duns Scot et Spinoza ? En quoi permet-il de retourner ses propres armes contre elle, tout en procédant à une « restauration » de cette doctrine de l'analogie de l'être contre les conséquences, à ses yeux néfastes, de l'essor d'une métaphysique de l'immanence et de l'univocité ?

3. 2. Le perspectivisme divin : l'analogie inachevée

Brève histoire de l'analogie : d'Aristote à Thomas d'Aquin

Pour bien comprendre l'intérêt de cette lecture du duel Leibniz-Spinoza en termes théologique reprenons rapidement les données fondamentales de ce « vieux problème » si important dans la formation de la pensée deleuzienne : l'opposition entre une analogie de l'être, associée à l'idée d'une hiérarchie morale, structurée par l'éminence divine, mais menacée toutefois par une équivocité et d'autre part celle de l'univocité de l'être, dont «

la signification. Le philosophe exprime aussi quelques remarques et objections. Ce texte, qui nous renseigne sur l'état d'esprit de Leibniz au moment de ses premières lectures de l'*Éthique*, ne fait que signaler ses premières oppositions. Il comporte de nombreuses traductions, qui sont l'élaboration d'une forme meilleure, plus séduisante, plus convaincante ou plus brève, et témoignent évidemment d'une aisance de Leibniz en latin, (langue à laquelle Spinoza ne s'initia que tardivement), en même temps que d'une lecture particulièrement active. Leibniz semble faire siennes certaines thèses qu'il reformule, avec des améliorations stylistiques. Par ailleurs, des modifications expriment dans ce texte, sinon un désaccord total, des divergences. »

¹. R. Bouveresse, *ibidem*, p. 243-244.

l'histoire » aboutirait à l'affirmation d'une immanence naturaliste radicale qui se ruinerait, selon certains, en un panthéiste irrationnel et intenable. Qu'est-ce donc que l'analogie dont il est question ici ?

On entend par analogie essentiellement un rapport de proportion, c'est-à-dire d'identité entre deux rapports d'un point de vue purement quantitatif ($a/b=b/c$) ou plus qualitatif entre deux choses singulières dissemblables en apparence mais relevant d'un même rapport analogique, comme la plume de l'oiseau et l'écaille du poisson¹. Elle représente une solution médiane développée par Thomas d'Aquin pour résoudre un problème qui remonte à Aristote : peut-on considérer les transcendants (l'être, l'un, le bien etc.) comme univoques, c'est-à-dire en *un seul et même sens* quand ils sont prédiqués de la substance et de l'accident ? L'« être » ne se peut dire de façon univoque quand on parle de la réalité et de la fiction, l'« un » pour l'espèce et l'individu, le « bien » pour le moyen et la fin².

Or, le risque est de sombrer dans l'*équivocité* et de reconnaître que de ces concepts n'ont pas d'autre unité logique que purement verbale. Pour sortir de l'équivoque et de la ruine du relativisme radical qui en serait la conséquence, tout l'enjeu est donc de concevoir qu'une unité dans la différence est pensable comme « analogie » : l'unité analogique n'est plus une identité univoque de sens. Certes, « l'être se dit en plusieurs sens³ » ; mais c'est le sens de la différence qui échappe, ou tend à échapper à l'équivocité en se rapportant à un *sens premier*, une signification éminente qui distribue la différence par rapport à elle.

Ainsi, « sain » comme adjectif peut désigner en un sens premier la santé de l'être vivant. Mais on peut tout aussi bien l'appliquer, de façon plurivoque, non équivoque, c'est-à-dire en un autre sens à des parties de l'organisme, à de la nourriture, à un climat ou à de l'urine, en tant que celle-là est cause de la santé ou celui-ci la favorise et la dernière la signifie. Le problème sera repris par Thomas dans les termes d'une distinction qui dépasse largement le cadre aristotélicien, fixé à celui d'une « analogie de proportionnalité » qui, comme l'a montré Aubenque, ne traite pas explicitement du problème de l'être et ignore même l'existence d'une analogie de « proportion » ou « d'attribution » dont la scolastique thomiste se réclamera⁴.

¹. M. Nodé-Langlois, « Le vocabulaire de Saint Thomas d'Aquin », in J.-P. Zarader (dir.), *Le vocabulaire des philosophes, op. cit.*, p. 404-406. Nous reprenons en partie ses analyses.

². Aristote, *Métaphysique*, Lambda, 4, 1070a [30-35], Paris, GF-Flammarion, 2008, p. 384 : « Les causes et les principes des différentes choses sont différents en un sens, mais en un autre sens, si on parle universellement et par analogie, ils sont les mêmes pour toutes. En effet, on peut se demander si les principes et les éléments des substances et des relatifs sont différents ou les mêmes, et de manière semblable pour chacune des prédications prises une à une. »

³. Aristote, *Métaphysique*, Z, 1, 1028a 10, *op. cit.*, p. 233.

⁴. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote, op. cit.*, p. 205-206 : « Lorsqu'Aristote parle d'analogie, il ne peut donc s'agir que de ce qu'on appellera plus tard « l'analogie de proportionnalité. » Or, pour qu'il y ait

La problématique aristotélico-thomiste de l'analogie, dépassant le cadre aristotélien historique, est donc relative à celle du fondement de la prédication des transcendants en Dieu, qu'elle « intériorise¹ » au-delà du cadre de l'égalité mathématique des rapports. Contre l'interprétation d'Aubenque - implicitement citée par Deleuze dans cette note - s'opère un glissement d'un *sens commun* de l'être (analogie de proportionnalité) selon le principe d'une unité *intérieure* dans la différence que devient pensable vers un *sens premier*, celui d'une *éminence formelle* (substance ou cause première), distribuant la différence selon une échelle d'« analogie de proportion ». Or, cette analogie de proportion est une transformation de l'être aristotélien, c'est-à-dire le « concept commun » à l'unité distributive et proportionnelle entre les catégories, en un « concept premier » : une unité hiérarchique et substantielle ; l'éminence de la transcendance divine du Créateur².

Ce glissement scolastique de l'analogie nous oblige en effet à supposer un sens premier comme unité onto-théo-logique du sens de l'être, qui rend possible sa distribution différentielle selon une différence *réglée, plurivoque et non équivoque* pour Dieu, « l'analogué » premier, comme pour la créature, ainsi qu'on peut le lire au chapitre 34 de la *Somme contre les Gentils*³.

proportion, il faut qu'il y ait correspondance, donc deux termes, ou plutôt, puisqu'il s'agit d'une égalité de rapports, deux séries de termes. Dès lors, il peut bien y avoir analogie entre les significations multiples du bien ou de l'un dans leur rapport aux significations correspondantes de l'être ; mais une prétendue analogie de l'être ne pouvait avoir aucun sens pour Aristote. Bien loin que l'homonymie par analogie supplante l'homonymie *pròs hén* [relative à l'un] ou lui soit identique, elle la présuppose et y renvoie [...] l'analogie ne nous éclaire en rien sur la pluralité des catégories ni sur la nature du rapport qu'elles entretiennent avec un fondement unique (*pròs hén*) : le *pròs* du *pròs hén* reste toujours aussi ambigu. Et le problème de l'ontologie aristotélienne reste entier : si l'être est équivoque ou si, du moins, son unité est suspendue à un rapport lui-même équivoque, comment et au nom de quoi instituer un discours *un* sur l'être ? »

¹. G. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, note p. 50 : « Les *pròs hén* se disent par rapport à un terme unique. Celui-ci est comme un sens commun ; mais ce sens commun n'est pas un genre. Car il forme seulement une unité distributive (implicite et confuse), et non pas comme le genre, une unité collective, explicite et distincte. Quand la scolastique traduit les *pròs hén* en « analogie de proportionnalité », elle a donc raison. Cette analogie ne doit pas être comprise au sens strict du mathématicien, et ne suppose aucune égalité de rapport. Elle se définit, ce qui est tout différent, par une intériorité du rapport: le rapport de chaque catégories à l'être est intérieur à chaque catégorie, c'est pour son propre compte que chaque catégorie a unité et être, en vertu de sa nature propre. »

². Nous reprenons ici les analyses de P. Montebello dans *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2^e éd. 2017, p. 66-67.

³. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils. 1. Dieu*, chap. 34, Paris, GF-Flammarion, 1999, p. 227-228 : « 1. De ce qui précède (chap. 32-33) il reste donc que ce qui est dit de Dieu et des autres choses n'est prédiqué ni de manière univoque, ni de manière équivoque, mais de manière analogique, c'est-à-dire d'après un ordre ou un rapport à quelque chose d'unique. Cela se produit de deux manières. 2. La première, quand plusieurs choses ont un rapport à quelque chose d'unique, comme lorsque, par rapport à une santé unique, sont dits sains l'animal comme son sujet, - le remède - comme ce qui la produit - la nourriture - comme ce qui la conserve - l'urine, comme son signe. 3. La seconde, quand on remarque un ordre ou un rapport entre deux choses, non pas à une troisième, mais de l'une à l'autre. C'est ainsi qu'étant dit de la substance et de l'accident, dans la mesure où l'accident a un rapport à la substance, et non parce que accident et substance seraient rapportés à un tiers. »

Le sens d'« être » du divin est donc comme le rapport qui unit le modèle à son portrait, puisque, contre toute risque d'équivocité il faut dire qu'il y a « un certain mode de ressemblance des choses à Dieu »¹ mais aussi, contre toute univocité, que l'inverse n'est pas vrai, car : « les choses dont Dieu est la cause ont des formes qui ne parviennent pas jusqu'à la nature spécifique du pouvoir divin, puisqu'elles reçoivent de façon divisée et particulière ce qui se trouve de manière simple et universelle en Dieu (chap. 28-29). Il est donc clair que, de Dieu et des autres choses, rien ne peut être dit de manière univoque² ».

En effet, en tant qu'analogué premier, l'« être » de Dieu distribue le sens que l'« être » de la créature peut recevoir, de manière analogique ; comme un portrait ressemble à son modèle sans être pourtant identique à lui sous tout rapport. La notion d'être trouve alors son unité dans la mesure où la métaphysique comme science première peut déterminer l'éminence ontologique de l'être de Dieu comme Créateur et cause première dont toutes les créatures dépendent du point de vue de leur être. La conséquence n'est pas négligeable : c'est toute la philosophie de l'École - voire le fondement philosophique de l'idée même de « théologie naturelle³ » - qui se trouverait engagée dans l'analogie de l'être⁴. Dès lors, l'image du modèle et de son portrait est proposée par Thomas pour illustrer sa pensée : le modèle (d'un tableau) représente éminemment le sens de l'« être » de Dieu que la différence du sens de l'être chez la créature permet de penser à partir de l'identité non-univoque de l'analogie comme « affinité de forme⁵ » et distribution analogique depuis un ordre premier de la différence.

¹. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils. 1. Dieu, ibid.*, chap. 33, p. 226.

². Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils. 1. Dieu, ibid.*, chap. 32, p. 223.

³. C'est du moins la conséquence qu'en tirera la pensée du théologien Erich Przywara voir : *Analogia entis*, Paris, Puf, 1990. Sur la critique de Karl Barth au sujet de la légitimité de toute « théologie naturelle », voir : R. Bultmann, P. Corset et P. Gisel, *Karl Barth : genèse et réception de sa théologie*, Labor et Fides, 1987, p. 186 et suiv.

⁴. M. Nodé-Langlois, « Le vocabulaire de Saint Thomas », *ibid.*, p. 406: « Toute la métaphysique de saint Thomas était ici engagée. D'abord parce que la question de l'unité de l'être trouve sa solution, dans la ligne de la pensée d'Aristote, lorsque Dieu est connu comme cause première de l'être. L'être ne peut pas s'attribuer dans le même sens d'une part à la cause première incausée, qui existe sans dépendre de rien d'autre – l'Absolu –, et d'autre part à ce qui n'existe qu'en dépendant d'elle. Si l'être n'était un concept analogique, il y aurait une pure équivoque à dire que Dieu est, et à prétendre connaître son être à partir de celui d'autres êtres. »

⁵. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 4, a. 3, ad. I, in *L'être et l'esprit*, textes choisis par J. Rassam, Paris, Puf, 1971, p. 36-37 : « Tout agent exerce une action qui lui ressemble, en tant qu'il en est l'agent, et comme il agit d'après sa propre forme, la ressemblance de sa forme se retrouve nécessairement dans ce qu'il fait. Par conséquent si l'agent et ce qu'il produit appartiennent à la même espèce, il y aura entre eux une ressemblance formelle selon le même ordre spécifique : ainsi l'homme engendre l'homme. Et si l'agent n'appartient pas à la même espèce que ce qu'il produit, il y aura encore une ressemblance, mais elle ne sera pas d'ordre spécifique : ainsi tout ce qui doit la vie à l'énergie du Soleil, en porte bien quelque marque, sans avoir, pour autant, avec la forme du Soleil, une ressemblance spécifique. Donc un agent qui n'appartiendrait à aucun genre aurait des effets dont la ressemblance avec lui serait encore plus lointaine ; ces effets ne ressembleraient à l'agent ni selon l'espèce, ni selon le genre, *mais d'une manière analogique*, à la façon dont l'acte d'exister est commun à tout ce qui existe. C'est de cette manière que toutes les réalités qui existent par Dieu ressemblent, en tant qu'existantes, à Dieu qui est le principe premier et universel de tout acte d'exister. »

Ainsi, c'est sur le fondement de cette compréhension du sens métaphysique et historique de la doctrine de l'analogie de l'être que dans *Spinoza et le problème de l'expression*, Gilles Deleuze remarque que l'originalité de la doctrine leibnizienne de l'expression est d'impliquer l'existence d'une triade expressive, d'un troisième terme situé entre l'exprimant et l'exprimé, qui est réellement le « ce qui » s'exprime. Comment déterminer ce *tertium quid* qui compose la notion d'expression?

De l'éminence entr'expressive à l'équivocité monadologique

Nous avons vu que « l'expression perspective » telle qu'elle se manifeste dans la pensée leibnizienne pourrait être mise lu comme la métamorphose moderne du concept *d'analogie* qu'elle rend possible, comme « analogie de rapport » (*analogia habitudinum*) hors de toute notion de ressemblance (*similitudo*) que son concept classique présupposait encore. vQuelle est donc l'enjeu métaphysique déterminant de cette *restauration* de la notion traditionnelle « d'analogie » à l'époque de Leibniz, dans le contexte intellectuel du post-cartésianisme ?

Notre hypothèse est que l'ontologisation d'un paradigme projectif de la perspective (bi-univocité et invariance) aurait permis à Leibniz de s'opposer frontalement à la métaphysique de l'univocité. Or, cette univocité était loin de se réconcilier « avec la création et l'émanation, elle les expulse au contraire, elle les rejette du côté des signes inadéquats ou du langage de l'équivoque¹ ». En effet Spinoza, à la différence de Leibniz aurait accepté « le “danger” proprement philosophique impliqué dans la notion d'expression : l'immanence, le panthéisme² ». Mais si cette opposition est « complexe » c'est parce qu'elle n'est pas complète : souvent, très souvent, Leibniz en est terriblement, dangereusement proche, comme lorsqu'il proposait dans le *Summa Rerum* (déc. 1875-déc. 1876) un étonnant « système quasi-spinoziste [...] qui se] révèle être cette construction paradoxale : un spinozisme finaliste³ ». En effet le sens inclusif et expressif de l'onto-cosmologie monadologique pousse souvent à se rapprocher de ce « danger » spinoziste dans certaines de ses formulations, comme lorsqu'il assume « qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivants et animaux⁴ ».

Contre l'univocité spinozienne, le dispositif perspectif qui conditionne le déploiement de la doctrine leibnizienne de l'expression se fonde sur la position d'une *entr'expression* originaire et formelle de tous les étants en Dieu, un troisième terme transitif entre l'exprimant et

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

². G. Deleuze, *idem*.

³. M. Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza*, « Le système Quasi-Spinoziste du *De Summa Rerum* », *op. cit.*, p. 551.

⁴. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §82, *op. cit.*, p. 260.

l'exprimé qui représente « l'éminence d'une série » divine, créatrice et émanatrice du monde, rendant pensable de cette façon la communication des multiples formes d'expressions *réelles* selon certains rapports invariants fondés en Dieu, que la connaissance humaine peut espérer reproduire, imiter et représenter dans son langage.

Ainsi, à la théorie du signe « univoque » chez Spinoza et au « danger » du panthéisme se substituerait chez Leibniz une « théorie des expressions équivoques¹ » réintroduisant le primat théologique d'une communauté hiérarchisée des étants sensibles, dont l'expression perspective individuée permet de penser la *variation* mais aussi leur *communication* dans un monde infini, une création émanant du choix optimal de Dieu et de son « divin Alphabet » : d'un côté « le monde n'existe pas hors des monades » mais Dieu d'un autre, « fait exister le monde plutôt que les monades² ». En ce sens, la répétition du modèle de l'analogie de l'être dans l'univers leibnizien, marqué par le paradigme perspectif moderne de la disproportion de l'homme et de la dissemblance du sensible, pourrait s'identifier au procédé tout d'abord à une *anamorphose première*, une anamorphose émanatrice du monde, productrice de système et de la liaison des apparences, dont le modèle spéculatif serait semblable aux opérations de la projection perspective : un *perspectivisme divin* où Dieu apparaîtrait comme ce centre de production des « perspectives » infinies de l'ontologie monadique, ces mondes individués en autant de substances, des « univers en raccourci » qui « sympathisent » et « symbolisent » entre eux et expriment sa gloire, selon la loi génératrice de l'harmonie préétablie.

Puis, en tant que paradigme de l'expression caractéristique, géométrique et monadique pour les monades spirituelles, il y a la possibilité gnoséologique de produire cette *anamorphose seconde*, ce « perspectivisme » scientifique et métaphysique qui s'appuient sur la liaison et la proportions naturelle entre les mots et des choses et qui, bien qu'« affaibli » par sa situation et son langage nécessairement imparfait, peut néanmoins prétendre à une correspondance formelle avec le premier, en vertu de la préservation, comme pour la projection perspective, d'une « analogie fondée³ » garantie par le primat théologique d'un ordre de l'entr'expression universelle sur les expressions particulières.

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

². G. Deleuze, *idem* : « Ainsi chez Leibniz, il y a d'abord une expression divine : Dieu s'exprime dans des formes absolues ou des notions absolument simples, comme dans un divin Alphabet ; ces formes expriment des qualités illimitées qui se rapportent à Dieu comme son essence. Puis Dieu se ré-exprime au niveau de la création possible : il s'exprime alors dans des notions individuelles ou relativement simple, monades, qui correspondent à chacune des "vues" de Dieu ; et ces expressions à leur tour expriment le monde entier, c'est-à-dire la totalité du monde choisi, qui se rapporte à Dieu comme la manifestation de sa "gloire" et de sa volonté. On voit bien que chez Leibniz le monde n'existe pas hors des monades qui l'expriment, et que pourtant Dieu fait exister le monde plutôt que les monades. »

³. P. Rateau, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, op. cit., p. 211.

Dans ces conditions, il semble que chez Leibniz, de façon encore plus fondée que chez Descartes, « c'est le modèle de l'anamorphose [...] qui rend intelligible [...] le rapport de la couleur à la figure, de la confusion à la clarté »¹ c'est-à-dire en somme, la gradation analogue et expressive des monades, selon un ordre de liaison, de représentativité et d'expressivité de la nature, qui part de la matière à l'esprit et va des esprits jusqu'à Dieu². Contre le spinozisme et son concept univoque d'expression, il faudrait dès lors reconnaître que comme « condition de l'expression³ » et comme condition de non-équivoque de l'analogie, il reste à déterminer chez Leibniz la possibilité axiomatique d'une fondation rigoureuse de cette *entr'expression première*, à savoir de cet « ordre interne et universel⁴ » que partagent tous les étants finis en ce qu'« ils expriment une seule et même chose : Dieu⁵ ». En effet, l'existence d'un tel ordre de fondation onto-théo-logique suppose « l'existence d'une communauté préalable, laquelle ne peut consister qu'en une identité de nature qui existe dans les choses mêmes⁶ », englobant en ce sens leur totalité, c'est-à-dire leur infinité actuelle ordonnée selon la loi d'une série, puisque « les substances sont ici conçues comme les expressions diverses d'un seul et même être, invariant et un, absolument simple et cependant parfait, et qui est le “ce qui” s'exprime dans l'entr'expression⁷ » c'est-à-dire Dieu comme raison de la série, principe de l'existence du monde et des âmes qui le peuplent.

Mais comment fonde-t-on cet « ordre » analogique pour qu'il ne soit par le retour à la menace panthéiste du spinozisme ?

Autrement dit, comment le fonder autrement que par l'appel à un « mystère » de la compossibilité et à l'horizon d'une « harmonie » qui pourtant toujours s'efface à nos vues partielles ? Telle est sans doute l'aporie la plus profonde du leibnizianisme, cette *volonté de croire* en l'harmonie qui en motive la créativité encyclopédique, mais que l'appel au paradigme perspectif ne suffit à combler.

¹. L. Vinciguerra, *La représentation excessive. Descartes, Leibniz, Locke, Pascal*, Paris, Presses universitaires du Septentrion, 2013, p. 133.

². G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique* §35, GP, IV, p. 489 : « Car assurément, les esprits sont les plus parfaits et qui expriment le mieux la divinité. Et toute la nature, fin, vertu et fonction des substances n'étant que d'exprimer Dieu et l'univers, comme il a été assez expliqué, il n'y a pas lieu de douter que les substances qui l'expriment avec connaissance de ce qu'elles font, et qui sont capables de connaître des grandes vérités à l'égard de Dieu et de l'univers, ne l'expriment mieux sans comparaison que ces natures qui sont ou brutes et incapables de connaître des vérités, ou tout à fait destituées de sentiment et de connaissance ; et la différence entre les substances intelligentes et celles qui ne le sont point est aussi grande que celle qu'il y a entre le miroir et celui qui voit. »

³. V. Debuiche, *La notion d'expression chez Leibniz, op. cit.*, p. 37.

⁴. V. Debuiche, *ibidem*, p. 37.

⁵. *Ibid.*, p. 32.

⁶. *Ibid.*, p. 37.

⁷. *Ibid.*, p. 31.

Or, c'est en raison du primat de cette communauté analogique et entr'expressive originée en Dieu, dont les idéalités combinatoires et logico-mathématiques traduisent par leurs signes les structures ontiques, que les « perspectives » monadologiques, venues à l'existence par l'effet du choix divin, sont reliées entre elles. On parlera d'une « conspiration générale des choses (*conjuratio rerum generalem*) [qui] est l'autre nom du principe d'individuation¹ ». Chaque singularité comme expression individuelle se définit donc comme un « cas circonstancié² » de cette entr'expression originnaire fondée en Dieu et le mystère de la compossibilité nous pousse à admettre que le monde ne s'est fait atome après atome : la solidarité *a priori* du tout est plus que la somme *a posteriori* des parties³ ; d'où la mystique de la « fulguration ».

Pourtant, décrivant trop superficiellement les usages leibniziens du dispositif perspectif, nous nous refusons à parler d'une quelconque « application » dans le domaine métaphysique de ces concepts mathématiques projectifs. Il est assurément probable que la contemplation géométrique de ces transformations réglées, préservant par-delà les variations dissemblantes un ordre structurel analogique connaissable car commun entre le cercle, l'ellipse, la parabole ou l'hyperbole relativement à un « angle de vue », ait rendu pensable sa traduction dans le langage qui sera celui de la métaphysique, en particulier quand il sera question du rapport de l'âme et du corps, de la raison et du sensible, de la nature et de la communication de ces « petits mondes conçus en un point⁴ » qui expriment et chantent chacun la gloire de Dieu.

En d'autres termes, l'infinité actuelle des monades vaut donc comme une multitude de « points métaphysiques⁵ », microcosmes perspectifs selon un jeu graduel de clair-obscur, de confusion et de clarté⁶, allant à l'infini, à ceci près qu'ils s'entr'expriment du fait de la loi des

¹. M. Fichant, *Science et métaphysique*, op. cit. « Leibniz et l'universel », p. 158.

². V. Debuiche, *La notion d'expression chez Leibniz*, op. cit., p. 36-37.

³. G. Le Roy, à propos de l'article XXX du *Discours de métaphysique* cité par M. Fichant, *Science et métaphysique*, op. cit., p. 157, n. 1 : « Dieu a posé d'un seul coup dans l'existence le système universel des êtres et de choses, sans jamais procéder par initiatives indépendantes ou par opérations fragmentaires – Dieu n'a pas choisi ces êtres individuellement et pour ainsi dire un à un, mais il les a choisis ensemble solidairement, en tant que parties d'un même monde dont ils étaient les membre. »

⁴. G. W. Leibniz, *Lettre au Duc Jean-Frédéric* (1671) GP, I, p. 61 (not. trad.). A la fin de sa vie, Leibniz reviendra sur cette analogie pour en critiquer le caractère excessivement géométrique, voir : « Lettre à Des Bosses » du 24 avril, 1709, GP, II, 372 ; « Lettre à Samuel Masson » (1716), GP VI, 627 : « [...] *also ist Mens eine Kleine in einem Punct begriffene Welt, so aus denen ideis, wie centrum ex angulis bestehet, denn angulus ist pars centri, obgleich centrum indivisibel, da durch die ganze natura mentis geometrice ercläret werden kann.* [La *Mens* est un petit monde conçu dans un point, tout comme les idées, qui se comportent comme un *centrum ex angulis*, ainsi l'*angulus* est *pars centri*, bien que *centrum* indivisible, de sorte que toute la *natura mentis* peut être expliquée *geometrice*]. » Voir : M. Serres, *Le système de Leibniz*, op. cit. p. 759-760.

⁵. G. W. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (27 juin 1695), in GP, IV, §11, p. 482-483.

⁶. G. Deleuze, *Le pli*, op. cit., p. 34. Voir : G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, §35, GP, IV, p. 489.

compossibles, harmonisés par le Dieu-chef d'orchestre de la symphonie analogique de l'univers, si l'on peut reprendre cette autre *similitudo* musicale⁷. Le dispositif perspective n'est ainsi qu'une image, une traduction nécessairement imparfaite, quoique très commode et souvent répétée, et Leibniz reconnaîtra lui-même les limites de cette « analogie⁸ ». La perspective demeure le symbole de notre docte ignorance, de l'expression fini de l'infini du monde⁹. L'analogie perspectiviste demeure trop spatialisante et donc réifiante, quant à la réalité spirituelle, temporelle et « fulgurée » de l'être monadique. La nature de l'âme ne saurait jamais vraiment s'assimiler sans équivoque à celle d'un « point »¹⁰ sans courir le risque d'une réification. Ira-t-on jusqu'à dire que toute cette analogie perspectiviste, en raison de la finitude de son expression, n'est peut-être au fond qu'une « fiction de notre esprit car nous voudrions bien imaginer des choses que l'on ne peut concevoir¹¹ » ?

Leibniz semble l'avoir cru à la fin de sa vie, dont on sait qu'elle fut maussade et amère. Tel est l'enjeu du perspectivisme au sens fort que nous avons identifié depuis Nicolas de Cues : la finitude de la représentation ou de l'expression perspective n'est pas une raison pour sombrer dans le pessimisme, le scepticisme ou l'athéisme, au contraire.

⁷. G. W. Leibniz, « Lettre à Arnaud (30 avril 1687) », GP, II, p. 95 : « Enfin, pour me servir d'une comparaison, je dirai qu'à l'égard de cette concomitance que je soutiens, c'est comme à l'égard de plusieurs différentes bandes de musiciens ou chœurs, jouant séparément leurs parties, et placés en sorte qu'ils ne se voient et même ne s'entendent point, qui peuvent néanmoins s'accorder parfaitement en suivant leurs notes, chacun les siennes, de sorte que celui qui les écoute tous y trouve une harmonie merveilleuse et bien plus surprenante que s'il y avait de la connexion entre eux. »

⁸. V. Debuiche, *La notion d'expression chez Leibniz*, op. cit., p. 430 : « Dans ses textes les plus tardifs, notamment dans sa correspondance avec le Père Des Bosses et dans quelques autres textes de l'année 1716, Leibniz revient sur cette identification de la monade avec un centre, entité géométrique ponctuelle, pour en souligner le caractère analogique et, par conséquent, nécessairement inadéquat. Il reconnaît plus particulièrement les difficultés que soulève cette analogie dans le cadre du problème de la composition du continu matériel par les monades, si l'on doit les considérer comme des points géométriques, dotés d'un situs mais sans dimension. Une telle conception rend en effet impossible la compréhension de la façon dont elles pourraient produire un étendu dès lors qu'elles sont elles-mêmes inétendues. En effet, un ensemble, même infini, de points ne donne jamais qu'un point et en aucun cas ne produit un étendu continu. »

⁹. L. Bouquiaux, *L'harmonie et le chaos*, op. cit., p. 282.

¹⁰. G. W. Leibniz, « Réponse aux Remarques critiques sur l'harmonie préétablie, » 1716 in *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie et autres textes (1703-1716)*, op. cit., p. 301 : « De dire que les âmes sont des points intelligents, ce n'est point une expression assez exacte. Si je les appelle des centres ou des concentrations des choses externes, je parle par analogie. », Lettres de Leibniz, « Lettre au R. P. Des Bosses », du 24 avril 1709, op. cit., p. 130 : « Il est vrai que l'étendue naît du situs, mais elle lui ajoute la continuité. Les points ont un *situs* mais ils n'ont ni ne forment une continuité, et ils ne peuvent être par eux-mêmes. C'est pourquoi rien n'empêche que des points en nombre infini apparaissent et disparaissent continuellement (qu'ils commencent en même temps ou se placent tour à tour les uns à côté des autres) sans que la matière ni l'étendue n'augmentent ni ne diminuent, puisqu'ils ne sont que des modifications, mais non des parties, et seulement des limites. » Cité par V. Debuiche, *id.*

¹¹. G. W. Leibniz, « Lettre XXVI au R. P. Des Bosses », du 16 juin 1712, p. 171 : « Il n'y a pour les monades aucune proximité ni distance spatiales ou absolues, et dire qu'elles sont rassemblées en un point ou disséminées dans l'espace, c'est fictions de notre esprit, car nous voudrions bien imaginer des choses qu'on ne peut que concevoir. »

En tant qu'expression finie de l'infini, elle nous donne des raisons d'espérer, bien que nous ne puissions les apercevoir qu'« en énigme (*ainígmata*)¹ », dans un miroir, par analogie. En dépit de sa modernité indiscutable, le perspectivisme leibnizien est bien un « triomphe de l'analogie »², qui se rapproche de cette « passion effrénée » que Cassirer identifiait chez les Renaissants ; une passion encore médiévale « pour les épais réseaux d'analogies tissés sur la totalité du cosmos, la totalité du monde physique et spirituel, comme pour le prendre dans ses rets³ ». Dès lors, l'éminence analogique du travail perspectiviste de Dieu s'identifie à ce but à l'infini harmonisant les règnes de la nature et de la grâce, fondé sur l'idée d'une univocité du Juste à l'œuvre dans la création, rend raison du mal et de la liberté mais n'échappe pas à l'équivocité monadologique où elle s'abîme. Or, la tentative de restaurer le monde finalisé et hiérarchisé des théologies de l'analogie de l'être nous semble donner un sens général à ce dispositif leibnizien, cette mise en scène perspective du monde, dans un effort qui intègre les acquis de la modernité. Peut-on dire qu'elle n'a été qu'un instrument, une simple méthode de travail pour la pensée ?

C'est possible, à condition de montrer que sa valeur philosophique renvoie à une toute une morale « perspectiviste⁴ » de Leibniz, valeur morale du perspectivisme qui dépasse le seul « prodige de l'analogie » dont le sens était sans doute de subvertir de l'intérieur le relativisme qui découlait de « l'ontologie grise⁵ » du mécanisme cartésien, relativisme dont il a pu mesurer les conséquences éthiques et le « danger panthéiste » chez Spinoza⁶.

C'est donc en revenant sur ce terrain de la morale et de la théologie que nous allons esquisser très brièvement notre dernier point à propos de la confrontation de Leibniz avec Spinoza.

¹. 1 cor. 13:12.

². L. Bouquiaux, *L'harmonie et le chaos*, op. cit., p. 178-179.

³. E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Minit, 1991, p. 116.

⁴. Voir l'étude du sens moral et anti-relativiste de la méthode perspectiviste chez Leibniz, M. de Gaudemar, « Relativisme et perspectivisme chez Leibniz », art. cit.

⁵. J.-L. Marion, *L'ontologie grise*, op. cit., §31. Conclusion : l'ontologie grise, p. 185 et suiv.

⁶. G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., « 5^e série. De l'univocité », p. 210 ; *Différence et répétition*, op. cit., « Les moments de l'univoque : Scot, Spinoza, Nietzsche », p. 58 et suiv.

3. 3. L'univocité de la *Díkē* : l'ordre fabuleux de la théodicée

L'harmonie ou le sens perspectif du retrait

Afin de saisir la signification pratique de son « opposition complexe¹ » à la pensée de Spinoza, nous allons terminer par une allusion à l'image fondamentale qui commande la mise en scène monadologique du monde, le *récit* qui soutient et donne un sens à son effort conceptuel. Paul Rateau a montré que la perspective finale de la philosophie de Leibniz est à chercher dans la thèse d'une univocité de la *justice (Díkē)*, c'est-à-dire l'élaboration d'une « notion commune de la justice universelle, univoque à Dieu et à toutes les créatures raisonnables² » dont Leibniz, piste les traces et les signes dans l'univers : cette univocité de la justice divine, de la « Cause de Dieu » dont il se fait l'avocat, semble répondre point par point à l'univocité de l'être spinozien. En effet, chez Leibniz, la restauration de la liberté à partir de l'idée de différentielle³, de la contingence à partir de la logique modale du compossible, du raisonnement téléologique, et au final, d'une mise en scène analogique de l'être, se traduit dans le langage projectif et mathématique qui est le sien. Or, au-delà de ses usages et de ses aspects gnoséologiques apparents, la perspective a donc en réalité une signification éthique, juridique et même onto-théo-politique.

Si Leibniz n'a jamais défendu un « perspectivisme », du point de vue strictement philologique, la « perspective » et le « point de vue » comme instruments métaphysiques et spéculatifs, extraits et déplacés des premières considérations mathématiques et géométriques ont bien été les producteurs « d'effets⁴ », plus exactement chez Leibniz d'une *puissance de mise en scène* métaphysique et théologique, restaurant après Descartes, Pascal et Spinoza une « théologie naturelle » d'une grande cohérence rationnelle et d'une puissance de synthèse remarquable, regroupant logique, métaphysique et théologie dans une puissance commune de penser : « [...] il faut avouer que la métaphysique ou théologie naturelle, qui traite des substances immatérielles, et particulièrement de Dieu et de l'âme, est la plus importante de toutes⁵ ». En effet chez Leibniz « la quasi-identité entre Logique et Métaphysique doit elle-même être pensée comme la suite de l'équivalence fondamentale entre Métaphysique et

¹. M. Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, op. cit.

². M. Fichant « Préface » à P. Rateau, *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 14.

³. G. W. Leibniz, *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia* (été 1689) A VI, 4, n. 326, p. 1653-1659 trad. in *Discours de métaphysique et autres textes*, op.cit., p. 327-336. Ce texte est essentiel pour comprendre l'interprétation leibnizienne de Kant par Salomon ben Maïmon (Maïmonide) ou encore le sens de l'acte libre bergsonien comme « expression. »

⁴. H. Damisch, *L'origine de la perspective*, op. cit., p. 49

⁵. G. W. Leibniz, « Lettre au Landgrave de Hesse-Rheinfels de décembre 1686 : GP, II, p. 83.

Théologie naturelle »¹ on comprend pourquoi Leibniz écrivait déjà en 1672 qu' « exister (*existere*), ce n'est rien d'autre qu'être harmonique (*harmonicum esse*)² ». Comme il l'écrira au soir de sa vie : il a commencé en philosophe mais a fini en théologien³.

La fable du leibnizienne du meilleur des mondes possibles aurait donc fait du dispositif perspectif enveloppé dans sa doctrine de l'expression une métaphorique théologico-éthique du monde, la mise en scène épistémique d'un « plan de consistance » projectif et théologique, dans lequel la variation des hétérogènes « tient ensemble » par l'effet de l'harmonie préétablie que rend pensable la perspective et sa puissance de variation de l'univocité de la justice de Dieu dans le bruit et la fureur du monde. L'univocité perspectiviste de la sagesse infinie de Dieu demeure une conjecture, qui risque constamment de se briser dans l'équivocité du *scandale* répété de l'existence du mal. Car pour connaître ce « grand bien », « il faudrait connaître l'harmonie générale de l'univers, au lieu que nous n'en connaissons qu'une très petite partie⁴ », face au caractère sans doute « insondable » du libre-arbitre et de ce que Kant appelait la « méchanceté (*viciositas*)⁵ » du mal radical. Mais même pour Leibniz, en effet, la sagesse comme « science du Bien » (*scientia boni*)⁶ est toujours au fond une docte ignorance ; la science perspective d'une « arcane sublime » de l'origine de toute chose, en tant que *figuration* de l'infinité de l'être en son retrait dans la finité de son expression.

L'*optimum* serait ainsi la figure projective du retrait à l'infini du Bien d'une façon analogue à celle de Platon pensant l'apparaître de la « forme du bien (*hē toû agathou idéa*)⁷ » elle se donne dans un retrait essentiel qui ouvre l'espace de la pensée à la manifestation de la transcendance de l'extériorité infinie - « l'autrement qu'être⁸ » - de l'éthique.

¹. M. Fichant, « L'invention métaphysique » *art. cit.*, p. 23.

². G. W. Leibniz, *De arcanis sublimium vel summa rerum* (1776), A, VI, 3, p. 474.

³. G. W. Leibniz, *Die Leibniz-Handschriften*, éd. E. Bodemann, Hannover, 1889, reprint Olms, 1966, p. 58 : « Je commence en philosophe, mais je finis en théologien. Un de mes grands principes est que rien ne se fait sans raison. C'est un principe de philosophie. Cependant, dans le fonds ce n'est pas autre chose que l'aveu de la sagesse divine, quoique je n'en parle pas d'abord. »

⁴. G. W. Leibniz, « Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal » (1695) in *Système nouveau*, *op. cit.*, p. 49-60 : « B. Je crois que Dieu a créé les choses dans la dernière perfection, quoique cela ne nous paraisse pas < en regardant les parties de l'univers >. C'est à peu près comme dans la musique et dans la peinture, car les ombres et les dissonances relèvent tellement le reste ; et le savant auteur de tels ouvrages tire un si grand avantage de ces imperfections particulières pour la perfection totale de l'ouvrage qu'il vaut beaucoup mieux de leur donner place que de s'en vouloir passer. Ainsi, il faut croire que Dieu n'aurait point permis le péché ni créer les créatures dont il savait qu'elles pécheraient, s'il n'avait su le moyen d'en tirer un bien incomparablement plus grand que le mal qui en arrive. A. Je souhaiterais savoir quel est ce grand bien. B. Je puis assurer qu'il est, mais ne puis en expliquer le détail. Pour cela, il faudrait connaître l'harmonie générale de l'univers, au lieu que nous n'en connaissons qu'une très petite partie.

⁵. I. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Première partie, §II.

⁶. G. W. Leibniz, « Lettre à Fabri » 1677, A, III, 2, p. 145.

⁷. Platon, *Rép.*, V, 505a, *op. cit.*, p. 346.

⁸. Nous pensons bien sûr au destin de cette formule platonicienne chez Emmanuel Lévinas.

Leibniz pense la justice comme « charité du sage¹ », qui implique une capacité « analogique » de penser « la place d'autrui » comme « le vrai point de perspective en politique aussi bien qu'en morale² ». Pourtant, la « place d'autrui » dont il est question ici, est plus que le simple « transfert analogisant (*analogisierende Uebertragung*)³ » vers un *alter ego* monadique dont parlait Husserl, c'est une « sagesse de l'amour » comme disait Lévinas, qui intègre le point de vue d'autrui tout en le maintenant dans une extériorité absolue : l'analogie perspective de la « place d'autrui » permet de penser l'amour et la charité comme une éthique de *l'autre en tant qu'autre* ; c'est une éthique autant qu'une politique qui, sur le plan de l'action humaine, renvoie à la solidarité et la connexion universelle de l'Univers, en tant que, pour être juste et juger convenablement, elle me pousse à me décentrer de l'egoïté solipsiste de mon intérêt comme « point de vue » individuel, sans pour autant me nier dans l'abnégation pure ou le sacrifice inconsidéré. Or, considérant le primat du Bien commun qui distribue nos différentes « perspectives », on retrouve le fondement analogique ou « proportionnel » de la justice distributive⁴. Tel est le sens leibnizien de l'amour : c'est « le plaisir pris (*delectari*) à la félicité d'autrui⁵ », qui concilie mon intérêt propre et celui d'autrui.

¹. G. W. Leibniz, « Sentiment de M. Leibniz sur le livre de M. Cambray et sur l'amour de Dieu désintéressé » (1697), in *Système nouveau de la nature*, op. cit., p. 125-134, voir : É. Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, Vrin, 1959.

². G. W. Leibniz, « La place d'autrui (1679) » in A, IV, 3, 903 et *Grua II*, op. cit., p. 699-700 : « [La place d'autrui est le vrai point de perspective en politique aussi bien qu'en morale.] Et le précepte de Jésus-Christ de se mettre à la place d'autrui [Matth. 7, 12 ; Luc 6, 31] ne sert pas seulement au but dont parle Notre Seigneur, c'est-à-dire la morale, pour connoître notre devoir envers le prochain, mais encore à la politique, pour connoître les vues que notre voisin peut avoir contre nous. On n'y entre jamais mieux que lorsqu'on se met à sa place, ou lorsqu'on se feint conseiller et ministre d'Etat d'un prince ennemy ou suspect. On pense alors ce qu'il pourroit penser ou entreprendre, et ce qu'on luy pourroit conseiller. Cette fiction excite nos pensées, et m'a servi plus d'une fois à deviner au juste ce qui se faisoit ailleurs. Il se peut à la vérité que le voisin ne soit pas si mal intentionné, ni meme si clairvoyant que je le fais, mais le plus sûr est de prendre les choses au pis en politique, c'est-à-dire quand il s'agit de se précautionner et de la defensive, comme il faut prendre les choses au mieux en morale lorsqu'il est question de nuire et d'offenser autrui. » (orth. modern.) Voir aussi : *Nouveaux Essais*, I, 2 §4 : « Mais ainsi cette règle, bien loin de servir de mesure, en aurait besoin. Le véritable sens de la règle est que la place d'autrui est le vrai point de vue pour juger équitablement lorsqu'on s'y met. » Sur la place d'autrui dans la politique leibnizienne : L. Basso, « Félicité commune et inquiétude dans la pensée politique de Leibniz », *Les Études philosophiques*, vol. 163, n°3, 2016, pp. 443-460 ; F. Gil, « Leibniz, la place d'autrui, le principe du pire et la politique de la monadologie », *Passé présent*, n°3 (1984), pp. 147-164.

³. E. Husserl cité par J.-F. Courtine in « L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl », *Les études philosophiques*, n°3/4, « L'analogie », (déc.-juillet 1989), p. 497.

⁴. Sur le sens « perspectif » de l'idéal d'équité chez Leibniz, voir : M. de Gaudemar, *Relativisme et perspectivisme chez Leibniz*, art. cit., p. 127 et suiv. Pour l'usage de *analogia* ou de *analogon* géométrique dans le contexte d'une réflexion sur la justice chez Platon et Aristote, voir : P. Aubenque *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 199 et suiv.

⁵. G. W. Leibniz, A, IV, 1, 34, cité par Paul Rateau, in *Dialogues sur la morale et la religion*, Paris, Vrin, 2017, p. 153 note 1. Sur la définition de l'amour (invariable depuis 1669) voir la mise au point bibliographique de Christiane Frémont, *Système nouveau de la nature*, op. cit., note 3, p. 121.

Le « pur amour » est donc ce « qui produit l'œuvre des sages et des vertueux, en tant qu'il est conforme à la volonté divine », quoiqu'on ignore « sa volonté secrète, conséquente et décisive¹ ». Ce n'est pas la contemplation pure du quiétisme que Leibniz a toujours dénoncée chez ces « faux mystiques² ». Loin de toute projection égoïque ou paresseuse, il s'agit au contraire d'une « dilatation de soi à l'échelle de l'humanité entière³ », expression inquiète et active de l'infini divin en moi qui éduque les inclinations égoïstes en direction d'un amour et d'une volonté semblables à celles qu'expriment les vrais mystiques dans leur union avec Dieu, car il est « l'Architecte⁴ » de « la cause efficiente de notre être », et surtout notre « Maître », autrement dit, « la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté » et qui peut seule « faire notre bonheur⁵ ».

Or, sans cette *agápē* qui me relie à la connexion implicite de tous les profils du monde et qui pousse à agir ici et maintenant dans le souci du meilleur, mon point de vue, comme aurait dit Paul, n'est « rien⁶ ».

¹. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §90. Dans le gouvernement parfait de la Cité de Dieu, toute bonne action sera récompensée, tout péché sera puni. Les Bons se définissent par : a) le contentement (« ceux qui ne sont point mécontents de ce grand État »), b) la foi (« qui se fient à la providence ») c) le devoir et l'imitation de Dieu (« après avoir fait leur devoir, qui aiment et imitent comme il faut l'Auteur de tout bien. d) la charité ou le *pur amour* (désintéressé) du prochain (« qui fait prendre plaisir à la félicité de ce qu'on aime »)

². G. W. Leibniz, « Sentiment de M. Leibniz sur le livre de M. Cambray et sur l'amour de Dieu désintéressé » (1697), in *Système nouveau de la nature, op. cit.*, p. 126. : « Ce sont sans doute de faux mystiques qui s'imaginent qu'étant une fois unis à Dieu par un acte de foi pure et de pur amour, on y demeure uni, tant qu'on ne révoque pas formellement cette union [...] C'est donc une illusion de fonder l'union avec Dieu sur l'inaction, puisque c'est plutôt par des actes et exercices fréquents des vertus divines que nous devons maintenir notre union avec Dieu, pour montrer et fortifier l'habitude de ces vertus qui nous y unissent [...] Car la *justice* dans le fond n'est autre chose qu'une la charité conforme à la sagesse. La *charité* est une bienveillance universelle. La *bienveillance* est une disposition ou inclination à aimer, et elle a le même rapport à l'amour que l'habitude à l'acte. Et *l'amour* est cet acte ou état actif de l'âme qui nous fait trouver notre plaisir dans la félicité ou la satisfaction d'autrui. »

³. M. de Gaudemar, *Relativisme et perspectivisme chez Leibniz, art. cit.*, p. 130 : « En effet, le sage, sans se sacrifier au sens strict pour l'humanité, identifie tellement sa volonté à celle de Dieu, qu'à son image, il prend soin de lui-même comme par conséquence, au titre de la totalité à laquelle il appartient et dont il n'est qu'un élément. Leibniz retrouve ici le cosmopolitisme stoïcien, sublimé par une théologie chrétienne : tous les individus sont pensés comme membres d'une Cité de Dieu, virtuelle république des Esprits immanente à la Nature, et que toutes les actions conjuguées ne manqueront pas de produire au grand jour de l'actualité. À ce niveau, le sage peut se dispenser de toutes règles car il suffit de vivre dans la piété (pie vivre) pour trouver comment interpréter le bien général dans les cas particuliers. Le sage est une des figures sublimes de l'homme bon ordinaire qui sert de critère pour juger de la justesse d'une action. La charité sublime le droit naturel dans une justice divine qui n'annule pas les précautions du droit subjectif mais les subordonne à un horizon de bonheur universel, lequel suppose une sorte de dilatation de soi à l'échelle de l'humanité entière. »

⁴. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §90, *ibid.*, p. 262-263.

⁵. *Idem.*

⁶. 1, Cor., 13 : 2 : « Et quand j'aurais la prophétie, et que je connaîtrais tous les mystères, et toute la science ; et quand j'aurais toute la foi, jusqu'à transporter les montagnes, si je n'ai point la charité (*agapè*), je ne suis rien (*outhén eimi*). »

L'appréhension rationnelle et spirituelle de l'*optimum* divin rejoint ce « savoir le plus élevé (*mégiston máthēma*)¹ » dont parlait Platon et au sujet duquel Socrate avouait son ignorance : cette mystérieuse « Forme du Bien (*hē tou agathou idéa*)² » qui est la condition de « cognoscibilité » des étants, de la production « émanative³ » ou « fulgurante » des êtres ; c'est elle qui fonde la distribution des transcendants, au sens où par elle, « les choses justes et les autres choses vertueuses deviennent utiles (*khrésima*) et bénéfiques (*ōphélima*)⁴ ». Le perspectivisme leibnizien pourrait donc apparaître comme cette mise en scène de la « surabondance de majesté et de puissance⁵ » du Bien, qui se manifeste dans et par la finitude de son retrait comme *optimum* dans notre site perspectif ; ce « quelque chose au-delà de l'essence (*éti epekeina tēs ousías*)⁶ », objet du « savoir le plus élevé » qui pourtant nous échappe à l'horizon du monde, depuis la finitude de notre scène existentielle tout en se révélant paradoxalement en elle, par ses traces, ses frappes, ses signes à l'infini.

¹. Platon, *La République*, V, 505a, *ibid.*, p. 346.

². Platon, *idem*.

³. Selon la métaphore de « l'écoulement (*epirrēō*) », rarement utilisée par Platon (voir *Tim.* 43a et 80d), bien qu'elle jouera un rôle essentiel dans sa reprise plotinienne, voir : Platon, *La République*, VI, 508b, *ibid.*, p. 352 : « Et en outre, la puissance (*dínamin*) qu'il [l'œil] possède, ne la tire-t-il pas du soleil comme une émanation (*hōsper epírruton*) provenant de lui ? »

⁴. Platon, *La République*, V, 505a, *ibid.*, p. 346 : « tu m'as entendu exposer souvent qu'il n'existe pas de savoir plus élevé (*mégiston máthēma*) que la forme du bien (*hē tou agathou idéa*), et que c'est par cette forme que les choses justes et les autres choses vertueuses deviennent utiles (*khrésima*) et bénéfiques (*ōphélima*). »

⁵. Platon, *La République*, VI, 509b, *ibid.*, p. 353-354 « Eh bien maintenant, pour les objets de connaissance (*tois gignōskoménois*), ce n'est pas seulement leur cognoscibilité (*gignōskesthai*) que manifestement (*phánai*) ils reçoivent du bien (*tou agathou*) mais c'est leur être (*tò eínai*) et aussi leur essence (*tèn ousían*) qu'ils tiennent de lui, même si le bien n'est pas l'essence (*ouk ousías óntos tou agathou*) mais quelque chose qui est au-delà de l'essence (*éti epekeina tēs ousías*) » dans une surabondance de majesté (*presbeía*) et de puissance (*dunámei*). »

⁶. Platon, *La République*, *idem*.

En effet, la difficulté inhérente à cette recherche fonde le sens même de l'essence « érotique¹ » de cette « folie (*mania*)² » qui définit l'*ethos* philosophique, ce que l'ambition spéculative et encyclopédique du perspectivisme leibnizien illustre éminemment.

Mais en outre, son ignorance justifie sa « mise en scène », par un usage allégorique du récit et de l'image (le soleil, la ligne, la caverne)³. L'image allégorique dévoile donc cette « prodigieuse transcendance (*daimonías hyperbolēs*)⁴ » dont l'interlocuteur de Socrate se riait quelque peu. Or, c'est cette essence « hyperbolique » de l'être qui se retire en se manifestant dans le signe, la trace, la frappe recueillie par l'ordre allégorique du mythe et poursuivie à travers son imitation philosophique dans l'ordre dialectique du *lógos* : c'est elle qui fonde le sens éthique et philosophique fort de la méthode perspectiviste de Leibniz.

Ainsi, le dépassement de l'équivocité structurale et universelle des traces et des signes laissés par cet *optimum* qui se manifeste dans son retrait, est ce que le rationalisme leibnizien aura poursuivi durant toute sa carrière de philosophe et de savant, incarnant une race de penseur encyclopédique, dont il était sans doute le dernier représentant avant l'âge des spécialisations et autres intellectuels spécifiques. En ce sens, la recherche leibnizienne d'une organisation systématique des similitudes, des analogies, des convenances, des harmonies qui se manifeste sous la dissemblance, l'équivocité, le chaos du monde, et ce dans tous les domaines du savoir, annonce le travail des Lumières et des Encyclopédistes.

¹. Platon, *Le Banquet*, 203e-204a, *op. cit.*, p. 142-143 : « [*Érōs*] est à l'affût de ce qui est beau et de qui est bon, il est viril, résolu, ardent, c'est un chasseur redoutable ; il ne cesse de tramer des ruses, il est passionné de savoir (*phronēseos epithumētēs*) et fertile en expédients, il passe tout son temps à philosopher (*philosophōn dià pantōs toū bíou*), c'est un sorcier (*gōēs*) redoutable (*deinōs*), un magicien (*pharmakeūs*) et un expert (*sophistēs*). Il faut ajouter que par nature il n'est ni immortel ni mortel. En l'espace d'une même journée, tantôt il est en fleur, plein de vie, tantôt il est mourant ; puis il revient à la vie quand ses expédients réussissent en vertu de la nature qu'il tient de son père ; mais ce que lui procurent ses expédients sans cesse lui échappe (*aíi hupekreí*) ; aussi Éros n'est-il jamais ni dans l'indigence ni dans l'opulence. Par ailleurs, il se trouve à mi-chemin (*en mesōi*) entre le savoir (*sophías*) et l'ignorance (*amathías*). Voici en effet ce qui en est. Aucun dieu ne tend vers le savoir (*philosopheí*) ni ne désire devenir savant (*epithumeís sophós genésthai*), car il l'est ; or, si l'on est savant, on n'a pas besoin de tendre vers le savoir (*philosopheí*). Les ignorants (*amatheís*) ne tendent pas davantage vers le savoir (*philosophoúsín*) ni ne désirent devenir savants. Mais c'est justement ce qu'il y a de fâcheux dans l'ignorance ; alors que l'on est ni beau ni bon (*kalòn kagathòn*) ni savant (*phrónimon*), on croit (*dokeín*) l'être suffisamment. Non, celui qui ne s'imagine pas en être dépourvu ne désire pas ce dont il ne croit pas devoir être pourvu. »

². Sur l'éloge platonicien de la « folie érotique » et son usage philosophique dans le mythe du voyage de l'âme : Platon, *Phèdre*, 249d-256e.

³. C'est ainsi que nous relisons la séquence platonicienne classique de « mise en image » de la forme de ce bien impossible à saisir « tel qu'en lui-même » (*Rép.* VI 506d), d'abord par la métaphore du soleil comme « rejeton du bien » (VI, 506e et suiv.) ensuite par l'analogie plus structurale de la ligne et de ses séries sensibles et (VI, 509d-511e) et, enfin, par la grande allégorie du théâtre de ce monde « en forme de caverne » (*spēlaiōdēs*) en (*Rép.* VII, 514a-518b).

⁴. Platon *La République*, VI, 509c, *op. cit.*, p. 354 : « Et alors Glaucon facétieux (*geloíōs*) s'exclama : Par Apollon, quelle prodigieuse transcendance ! »

Mais elle demeure inséparable de fondements analogiques et théologiques, qui n'ont pas su résister à la marche à l'univocité de la métaphysique occidentale et à ses conséquences philosophiques et morales : face une telle ambition rationaliste, il n'est resté que le défi du scepticisme, de l'athéisme ou de l'incrédulité.

Le rêve de Théodore : métaphorologie et monadologie

La figure harmonique fondamentale à tout le perspectivisme leibnizien apparaîtrait ainsi comme la refonte projective d'un aspectivisme platonicien qui « met en perspective » *l'ousía* des métaphysiques scolastiques. Il les transforme en « points de vue » incarnés, organiques, dynamiques et inclusifs de l'univers lui-même, selon une ontologie de la force et de la participation à un ordre analogique infini, super-essentiel et *entr'expressif*. Cet ordre est celui d'une Harmonie préétablie, rejeton de l'*optimum* divin, qui configure et détermine la production et l'individuation différentielle et infinie de la série des existants. Ceux-ci, à leur tour, dans leur divergence et leur dissonance propre, par leur disproportion ou leur dissemblance, en expriment finiment, confusément, graduellement ou analogiquement la gloire et la bonté.

Nous voyons ainsi quel sens particulier nous pouvons lui accorder dans le cadre d'une « métaphorologie » leibnizienne, c'est-à-dire en relation son rôle dans la figuration du monde, tout autant que dans la détermination de la « fable » morale et harmonique de la « jurisprudence universelle¹ » et univoque qui la fonde, s'il est vrai que Leibniz se justifiait encore d'employer ce terme en 1716². En effet, Patrice Bailhache indique que les rares textes de Leibniz consacrés à la théorie de la musique³ ne sauraient s'identifier rigoureusement « à une réflexion approfondie d'ordre proprement musicologique⁴ ». Comment comprendre alors le statut pourtant essentiel du concept d'harmonie dans sa philosophie ?

Il apparaît que dès l'écriture de son *De Arte combinatoria* (1666)⁵ et de sa *Nova Methodus docendæ discendæ jurisprudentiæ* (1667)⁶, ce « concept puissamment unificateur », comme

¹. G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris, Puf, 1958.

². G. W. Leibniz, *Cinquième écrit de Leibniz à Clarke* – mi-avril 1716, § 90, in : T. Ben Guiza, *Le rationalisme concordataire de la philosophie de Leibniz*, op. cit., p. 332, note 260 : « Le mot d'harmonie préétablie est un terme de l'Art, je l'avoue, mais non pas un terme qui n'explique rien ; puisqu'il est expliqué fort intelligemment, et qu'on oppose rien qui marque qu'il y ait une difficulté. »

³. Voir la définition connue comme « pratique occulte de l'arithmétique dans laquelle l'esprit ignore qu'il compte » G. W. Leibniz, « Lettre à Goldbach (17 avril 1712) », in : Tahar Ben Guiza, *Le rationalisme concordataire*, op. cit., p. 331 : « *Musica est exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi.* »

⁴. P. Bailhache, *Leibniz et la théorie de la musique*, Paris, Klincksieck, 1992, p. 50.

⁵. G. W. Leibniz, *De Arte combinatoria* (1666), A, VI, 1, p. 163 ; GP, IV, p. 30.

⁶. G. W. Leibniz, A, VI, 1, p. 266-272.

l'écrit Fichant, est moins rigoureusement technique et musicologique « qu'à la fois physique et cosmologique, puis métaphysique en passant par tout un spectre de significations éthiques et juridiques, esthétiques, théologiques et ontologiques¹ ». Dès lors, si l'on reprend l'idée d'une « métaphorologie » leibnizienne qui accorderait à la perspective une signification métaphysique déterminée comme présentation de l'harmonie de l'univers dans la manifestation de son retrait, à travers la dissemblance perspective propre à l'agentivité des *situs* monadologiques, individués et substantialisés, on pourrait reprendre la distinction, à la suite de Blumenberg, entre *métaphores provisoires* aisément dépassables et *métaphores absolues* pouvant difficilement être « résorbées en conceptualité² » en ce qu'elles s'instituent de manière telle que leur histoire et leur devenir ne peut les recomposer en d'autres métaphores porteuses de nouvelles significations.

En ce sens, il se pourrait bien que l'image perspective telle qu'elle a fait son apparition en philosophie depuis Leibniz, puisse postuler au rang de « métaphore absolue » au sens de Blumenberg car la perspective dans sa puissance de production fabulatrice a pu structurer chez Leibniz la totalité du réel dans son *procès* comme totalité *intotalisable*, en raison du fait que dans le cosmos leibnizien « tout va à l'infini ». La métaphorique perspective aurait ainsi servi à penser ce retrait de l'être en son essence harmonique, transférée depuis la géométrie et l'optique modernes, dans le but de restaurer une métaphysique de l'analogie de l'être dans un monde aristotélien ruiné par le mécanisme et une théologie naturelle à sauver du rationalisme spinoziste³.

La structure hiérarchique du cosmos leibnizien doit donc se comprendre comme un cosmos *en procès*, c'est-à-dire dont la justice universelle est en train de se faire, ce que l'infinité analogique des monades exprime depuis leur point de vue. En effet la valeur ontoc cosmologique de l'harmonie est garantie par le travail d'une jurisprudence universelle, un point de vue absolu que précisément en raison du caractère « perspectif » de nos existences individuées, c'est-à-dire *situées* nous ne pouvons jamais appréhender comme tel, ce qui semble être une ligne de force ancienne puisque dès la *Confessio philosophi*, texte de jeunesse

¹. M. Fichant, *Science et métaphysique*, *op. cit.*, p. 130.

². H. Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*, *op. cit.*, p. 24-25 : « Dans un sens très large leur vérité [aux métaphores absolues] est d'ordre pragmatique. En tant que repère pour des orientations, leur contenu détermine une attitude, elles donnent une structure à un monde, elles représentent la totalité de la réalité dont on ne peut jamais faire l'expérience et que l'on ne peut jamais entièrement appréhender. »

³. G. W. Leibniz, GP, VI, p. 530. Voir aussi GP, IV, p. 515, traduction in *Opuscules philosophiques choisis*, éd. P. Schrecker, *op. cit.*, p. 209-211 (GM, VII, p. 239) : « Spinoza, qui n'admet qu'une seule substance, ne s'éloigne pas beaucoup de la doctrine de l'esprit universel unique, et même les nouveaux cartésiens, qui prétendent que Dieu seul agit, l'établissent quasi sans y penser. »

de 1673 se développe « l'idée d'une détermination de l'individu par sa situation [...] manifestant cependant le rapport déjà étroit qui existe entre le concept philosophique de "situation" et le concept mathématique de "*situs*" tel qu'il apparaîtra en géométrie de façon systématique à partir de 1677¹ ». Or, si le « point de vue » au sens de l'ichnographie divine se retire par sa manifestation dans le monde, nous sommes condamnés à la fabulation afin de s'en figurer une image crédible, rendue possible justement par le travail du projectif, comme l'on peut le voir dans le rêve de Théodore et sa vision divine de la pyramide des mondes possibles à partir de l'« l'histoire de Sextus », qui clôt la troisième partie de la *Théodicée*².

Dès lors, si l'usage de cette notion de perspective est bien d'origine gnoséologique, mathématique, optique et géométrique, on voit donc qu'elle ne saurait toutefois s'y réduire, car elle occupe également une place tout à fait remarquable dans les champs de la métaphysique, de la morale et de la théologie qui dépasse ses éléments épistémiques premiers : elle décrit en quelque sorte les fondements rationnels de l'esthétique divine, un art divin de l'analogie et de l'anamorphose du monde.

C'est donc à partir de ce dernier point que nous pouvons aller au-delà de la simple relation génétique supposée de la perspective leibnizienne et de sa doctrine du point de vue avec des théorèmes géométriques. La perspective, dans sa puissance active de différenciation, de variation et de figuration, ou mieux, de *(dé)figuration*³, s'est alors trouvée élevée en paradigme métaphysique par la pensée de Leibniz en relation avec certaines pensées de son temps, face auxquelles ses positions et surtout ses oppositions ont été constitutives de sa propre originalité philosophique. Enfin, comme l'a montré Paul Rateau le thème si éculé de « l'optimisme » n'appartient pas non plus à l'archive leibnizienne : « Le mot optimisme n'appartient pas au vocabulaire de Leibniz⁴ », en d'autres termes : *Leibniz n'est pas non plus optimiste*, du moins au sens ordinaire ou psychologique du terme.

¹. V. Debuiche, *Leibniz, un philosophe savant*, op. cit., p.25-26.

². G. W. Leibniz, *Théodicée*, §413-417, op. cit., p.359-362 : « Vous avez appris la géométrie quand vous étiez encore jeune, comme tous les Grecs bien élevés. Vous savez donc que, lorsque les conditions d'un point qu'on demande ne le déterminent pas assez et qu'il y en a une infinité, ils tombent tous dans ce que les géomètres appellent un lieu, et ce lieu au moins, qui est souvent une ligne, sera déterminé. Ainsi, vous pouvez vous figurer une suite réglée de mondes qui contiendront tous et seuls les cas dont il s'agit et en varieront les circonstances et les conséquences. [...] Les appartements allaient en pyramide ; ils devenaient toujours plus beaux à mesure qu'on montait vers la pointe, et ils représentaient de plus beaux mondes. On vint enfin dans le suprême qui terminait la pyramide et qui était le plus beau de tous ; car la pyramide avait un commencement, mais on n'en voyait point la fin ; elle avait une pointe, mais point de base ; elle allait croissant à l'infini. » Voir le commentaire de L. Vinciguerra, *La représentation excessive*, op. cit., p. 23-28.

³. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., « l'établissement du code : la perception comme (dé-)figuration », p. 231-263.

⁴. P. Rateau, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, op. cit., p. 353.

S'il n'est pas de cet optimisme béat et naïf (« tout est bien¹ ») auquel on s'est plu de le réduire, la pensée de Leibniz est bien une pensée de l'*optimum*, une pensée dont le *récit* fondamental est sous-tendu par une croyance dans le choix divin de l'*optimum*, la « fable » de la réalisation du meilleur possible. En ce sens, sans doute, le néologisme d'un *optimalisme* onto-théo-logique rationnellement fondé dans le perspectivisme divin décrirait mieux le mouvement de sa pensée, permettant de la distinguer de la plaisante caricature voltairienne, car un monde *optimal* (le meilleur des mondes *possibles*) n'est pas en effet une « terre sans mal », au contraire : le schème de l'ordre projectif rend possible à l'avocat de Dieu de penser l'intégration ou l'enveloppement scénographique et fini du mal dans le développement du plan ichnographique de l'infini sans pour autant rendre l'auteur de la création responsable de son existence. Ce monde est le meilleur parce qu'il est celui qui optimise le maximum de compossibles, nous engageant sur une ligne de crête entre la voie stoïcienne de l'essence de la liberté comme « assentiment au destin » et celle plus chrétienne de la foi dans l'attente de la rétribution universelle du juste par l'élaboration de ce paysage perspectiviste où Nature et la Grâce convergent à l'infini dans la sagesse divine². Mais en dépit de cette affirmation d'une univocité de la justice, l'optimisme du perspectivisme leibnizien comme restauration ambitieuse d'une théologie naturelle de l'analogie de l'être s'achève dans une incrédulité scandalisée qui est devenue proverbiale depuis sa mise en scène voltairienne. Comme le disait Bayle, Leibniz : « élève au-dessus de tout ce qu'on peut concevoir la puissance et l'intelligence de l'art divin³ » ; il semble par là donner à Dieu plus qu'il ne peut et face au scandale du mal, peut-être plus qu'il est raisonnable de donner. Gabriel Marcel écrivait quelque part que toute théodicée était au fond un athéisme ruinant le mystère du divin, le drame de l'incarnation et de la présence du mal⁴.

¹. Voltaire, « Lettre du 9 déc. 1758 » in *Correspondance*, t. V, éd. Deloffre, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 276 : « Le meilleur des mondes possibles de Joseph [*sic*] Leibniz est un petit enfer, et tout paraît assez *mal* sur ce petit globe ou globule, dans lequel Pope prétend que tout est *bien*. J'ai mes raisons pour renoncer au système de l'optimisme. »

². G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 87-89, *op. cit.* p. 202.

³. P. Bayle, *Dictionnaire*, article Rorarius, note L, cité par Christiane Frémont, in *Monadologie*, *ibid.*, p. 268 note 12. Voir : *Monadologie*, §59, *ibid.*, p. 255 : « Aussi n'est-ce que cette hypothèse, que j'ose dire démontrée, qui relève comme il faut la grandeur de Dieu ; c'est ce que M. Bayle reconnut lorsque dans son *Dictionnaire*, article *Rorarius*, il y fit des objections où même il fut tenté de croire que je donnais trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne put alléguer aucune raison pourquoi cette harmonie universelle, qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a, fût impossible. »

⁴. G. Marcel cité par E. de Saint Aubert, « "L'Incarnation change tout". Merleau-Ponty critique de la "théologie explicative" », *Archives de Philosophie*, vol. 71, no. 3, 2008, 44 : « *Dieu comme explication*, géométral des perspectives (...). Cela rend impossible ce qu'on prétend expliquer : *Dieu rend impossible ma perspective*. Tout est établi en lui, ce qui est pour moi avenir, à faire, liberté et qui suppose indétermination de principe, position, est en lui déjà fait. »

Mais Bayle le disait déjà à sa manière sceptique¹ : toute théologie « explicative », rationnelle ou naturelle, prétendant atteindre la volonté de Dieu par la raison, est de l'athéisme². Or, l'*optimum* leibnizien n'est pour Bayle qu'une vue de l'esprit³ ; l'équivocité cartésienne atteint alors son maximum : sa *ratio* s'auto-détruit⁴ dans le fidéisme sceptique⁵. C'est pour ces raisons, sans doute, que cette ordre perspectif fabuleux des équivoques leibniziennes a rencontré ses limites dans l'histoire de la métaphysique occidentale : on comprend la réception peu généreuse de la *Théodicée* au XVIII^e et sa déformation grinçante dans le récit voltairien; la « volonté de croire » de Leibniz dans la possibilité de restaurer cette fable harmonique du perspectivisme classique, à laquelle son époque a du mal à croire ou ne croit déjà plus, aura fait choisir à son génie exceptionnel, à l'inverse de Spinoza, le *meilleur*⁶ plutôt que le *vrai*⁷.

¹. Sur le simple rapport d'homonymie entre la raison humaine et divine, qui est la seule vraie et dont l'être se dérobe à nous : M. de Montaigne, *Essais*, II, 12 *op. cit.*, p. 541 : « car la vraie raison et essentielle, de qui nous dérobons le nom à fausses enseignes, elle loge dans le sein de Dieu, c'est là son gîte et sa retraite. » Pour un commentaire de la destruction montaignienne de l'analogie qui a pour but de « naturaliser la raison en l'homme », F. Brahami, *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, Puf, 2001, p. 35 et suiv.

². F. Brahami, *Le travail du scepticisme, op. cit.*, p. 109 : « Bayle met à mort la théologie en montrant que l'attribution d'un entendement à Dieu est l'acte fondateur de l'athéisme. Attribuer un entendement à Dieu, c'est être athée : voilà sans doute la pensée la plus originale, la plus radicale et la plus importante historiquement de Bayle en ce qui concerne l'athéisme. La rationalité posée en Dieu, aboutit à la destruction de Dieu. »

³. F. Brahami, *ibid.*, p. 111 : « La réfutation est d'ordre logique : supposé l'entendement de Dieu infini, il doit concevoir une infinité de mondes possible, or le concept du meilleur suppose une quantité finie. Penser que du pays infini des possibles le meilleur puisse sortir, c'est pour Bayle une bévue logique. »

⁴. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche, op. cit.*, p. 30 cité *ibid.*, p. 114 : « Descartes ne transfère pas tant la *ratio* des choses à Dieu qu'il n'élimine l'instance de toute *ratio* en général, même en Dieu. »

⁵. Sur la destruction sceptique de l'analogie, F. Brahami, *ibid.*, p. 114 : « [Pour Bayle] La raison humaine n'étant plus analogue à celle de Dieu – si tant est qu'il y ait encore un sens à parler de raison de Dieu – elle devient, au même titre que la structuration du corps par exemple, ou que l'arrangement des inclinations naturelles, une création libre de Dieu. »

⁶. G. Friedmann, *Leibniz et spinoza*, 2^e éd., *op. cit.*, p. 134 : « À Placcius, il écrit : Combien meilleures et plus vraies [que le spinozisme] sont les doctrines chrétiennes, *quanto meliora ac veriora* ! Ce n'est pas un hasard, loin de là, si le *meilleur*, sous sa plume, vient *avant* le vrai... »

⁷. Voir : B. Spinoza, Lettre 76 (à Burgh), *Œuvres IV, op. cit.*, p. 372 : « Tu me demandes “comment je sais que ma philosophie est la meilleure de toutes celles qui ont jamais été enseignées dans le monde, ou qu'on enseigne encore, ou qui seront jamais enseignées dans le futur”. Voilà une question que je serais bien plus en droit de te poser à toi. Car, pour ma part, je ne prétends pas avoir trouvé la meilleure philosophie, je sais seulement qu'est vraie celle que je comprends (*ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam ; sed veram me intelligere scio*). » Cité par P. Danino, *Le meilleur ou le vrai. Spinoza et l'idée de philosophie*, Paris, éd. de la Sorbonne, 2014, p. 7.

Conclusion : le meilleur ou le vrai

Un universalisme relatif

En conclusion nous aimerions nous méfier du réflexe engendré par une conception « structurale » sinon « structuraliste » de l'œuvre de Leibniz, conduisant à une lecture de la diversité de ses « points de vue » encyclopédiques (linguistique, physique, mathématiques, histoire, théologie, métaphysique etc.) comme « reflet » de son concept d'expression. C'est en effet un tel biais de lecture qui justifiait dans l'imposant *opus magnum* de Michel Serres la construction d'une interprétation systématique, ayant tendance à minimiser le travail génétique de compréhension des textes et des concepts, toujours repris, amendés par Leibniz, faisant passer l'étude d'une « archive¹ », restituant l'effort conceptuel complexe d'une pensée au travail, avant l'exposition d'un « système² » de correspondances où chaque texte, chaque concept, trouverait harmoniquement sa place quelle que soit son époque, son lieu, le problème auquel il fait face.

Ainsi, face à un Leibniz « structuraliste » et totalisant, que Fichant vise explicitement à travers une critique sévère de l'ouvrage de Michel Serres, « exemplaire de cette illusion [dont] la règle d'interprétation, selon ce qui était alors la vogue du “structuralisme” fixe que “le système a des structures semblables à celles du monde qu'il décrit”³ » nous préférons nous rapprocher d'une « micro-histoire⁴ » de l'image perspective dans l'archive leibnizienne, qui nous pousse à penser, en la situant dans le « temps long » de la métaphysique occidentale, que c'est plutôt ce que l'on a appelé le « structuralisme » en anthropologie qui contracte une dette immense envers la pensée de Leibniz. En inversant les principes de la lecture de Leibniz par Michel Serres, produisant une genèse des concepts par une micro-histoire de l'archive, plutôt que situant chacun d'eux dans une macro-histoire systémique, la relation entre le rationalisme structuraliste et la philosophie de Leibniz devient sans doute plus intéressante.

N'est-ce pas dès lors le « structuralisme » de Lévi-Strauss qui pourrait être relu comme un leibnizianisme sans Dieu, un « perspectivisme » encore dépendant de « l'analogie⁵ » où le

¹. Sur l'opposition de « l'archive » au « système » inspirée de Foucault, voir : M. Fichant, *Science et métaphysique*, *op. cit.*, p. V.

². M. Fichant, « Leibniz, l'invention métaphysique », *op. cit.*, p. 16 : « Il est trompeur d'appliquer à l'économie interne du corpus le concept « d'entr'expression » par lequel Leibniz aurait pensé la corrélation des êtres tous pareils et tous distingués par la manière dont ils représentent le même univers. Suivant cette méthode de lecture, ce que cet univers est pour chacun des spectateurs, le « Système de Leibniz » le serait pour chaque texte qui l'expose selon des angles d'attaques très différents, mais où il serait pareillement présent. »

³. M. Fichant, *ibidem*, p. 400.

⁴. M. Fichant, *ibid.*, p. 138.

⁵. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1981, « Souvenir d'un naturaliste » p. 287. Pour une critique du schème de l'analogie (série et structure) persistant dans le

postulat de « l'universalité de l'esprit humain¹ » en tant que répertoire différentiel et inconscient des catégories, garant, contre le sociologisme kantien de Mauss et Durkheim, de l'intelligibilité objective du réel et de la valeur symbolique du social, aurait inversé la place du Dieu « perspecteur » et calculateur de l'auteur de la *Théodicée* ? Pouvons-nous supposer alors que ce serait moins le système de Leibniz et ses modèles mathématiques qui prêteraient le flanc à une lecture « structuraliste », que les fondements épistémologiques de l'anthropologie structurale qui seraient encore redevables de « l'analogisme » ontologique constitutif du « perspectivisme leibnizien² » ?

À cet égard, il peut être intéressant de lire en retour l'archive leibnizienne en utilisant de façon heuristique les concepts de l'anthropologie post-structurale, les notions « d'analogisme³ » et « d'animisme⁴ » chez Descola, ce qui, par un retournement réflexif nous permettrait de remettre en perspective dans l'histoire de la pensée occidentale les fondements « analogiques » du formalisme structuraliste lui-même. Il est intéressant de changer notre regard, au contact des notions comparatistes de l'anthropologie contemporaine, dont l'« universalisme relatif⁵ » emprunte beaucoup au perspectivisme leibnizien, c'est ainsi que nous avons esquissé une entrée dans l'archive de Leibniz en tant que composition « analogiste » voire « structurale » du meilleur des mondes possibles. Comme l'avait remarqué Foucault⁶, un des aspects les plus remarquables de l'ontologie de l'analogisme est l'insistance d'une part sur les *similitudes*, conduisant à une véritable obsession pour la « traque » des ressemblances dans le cosmos et l'élaboration de tableaux complexes de correspondances, notamment dans les systèmes fondés sur le rapport macrocosme-microcosme que Descola identifie dans les pratiques de géomancie

structuralisme, voir : P. Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes*, *op. cit.*, p. 178-181.

¹. M. Hénaff, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Paris, Belfond, 1991, chap. IV, « Catégories inconscientes et universalité de l'esprit », p.153 et suiv. Pour une étude récente de la question : G. Salmon, *Les structures de l'esprit. Lévi-Strauss et les mythes*, Paris, Puf, 2013.

². R. Pividal, « Signification et position de l'œuvre de Lévi-Strauss », *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 19^e année, n° 6, 1964, p. 1096 : « [Chez Lévi-Strauss, selon Gurvitch] la sociologie et l'anthropologie tendent à se transformer en un "mathesis universalis" du type de celle de Leibniz. » Voir également en ce sens les critiques du formalisme lévi-straussien par Claude Lefort publiées dans *Les temps modernes* (n° 49, nov. 1949) et citées dans le même article.

³. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 351 : « J'entends par là un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées. »

⁴. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, IIIe partie chap. VI, « L'animisme restauré », p. 230-253 ; IIIe partie, chap. IX, « Les vertiges de l'analogie », p. 351-401.

⁵. P. Descola, *ibidem*, p. 522-523.

⁶. M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, chap. II, « 1. Les quatre similitudes », p. 32-40.

et de divinations en Chine ou en Afrique¹ mais dont on ne peut aussi ignorer la présence dans l'Europe médiévale et Renaissance, héritage de l'Antiquité, comme nous l'avons vu chez Nicolas de Cues, puis Charles de Bovelles, entre les XV^e et XVI^e siècles, jusque dans la cosmologie panpsychiste de Giordano Bruno, dont Leibniz hérita du lexique monadologique et des aspirations à l'infini.

En outre, ce que Descola nomme le « problème de l'analogisme² » semble décrire assez concisément le souci du « rationalisme concordataire³ » de Leibniz. Or, si le dispositif « harmonique » de son perspectivisme semblent de surcroît nous indiquer une solution comparable à celles suggérées par les observations de l'anthropologue, à savoir une hypostase métonymique du monde, d'un être singulier ou d'un « segment du collectif⁴ », il faut remarquer que chez Leibniz – c'était déjà le cas chez Nicolas de Cues -, cette « hypostase » onto-théologique ne s'effectue plus selon les prescriptions de la conception « symbolique » de la *similitudo* comme *ressemblance*, dont parlait Foucault, mais bien depuis le fondement géométrique et rationnel d'une *dissemblance*, une « analogie de rapport » ontologisée par Leibniz, défendant une conception *différentielle* et *relationnelle* du tout de l'étant, qu'on ne peut séparer du paradigme perspectif et des possibilités spéculatives offertes par la découverte du calcul infinitésimal. En quel sens dès lors peut-on lire le « perspectivisme » de Leibniz comme une tentative de d'intégration ou de *relève* des apports mathématiques de son temps, restaurant l'idée d'une *scala naturæ*, une « grande chaîne de l'être⁵ » ?

Ces séries d'étant seraient donc hiérarchiquement créées et structurellement distribuées par l'entendement infini de Dieu, selon un *optimum* que la perspective permettrait de penser en lui fournissant un fondement épistémologique rationnel, réintégrant au cœur du projet moderne de la technique certaines conceptions pré-modernes, finalistes et théologiques qu'il puise dans l'histoire de la métaphysique chez Platon, Aristote, les stoïciens, Plotin ou Thomas d'Aquin :

¹. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 352.

². P. Descola, *ibid.*, p. 514 : « Si on admet que l'analogisme fonctionne sur le mode du “tout est dans tout et réciproquement” alors le problème épistémologique qu'il dit confronter est exactement inverse à celui du totémisme : non pas singulariser des entités amalgamées, mais amalgamer des entités singularisées. Et il faut convenir que la difficulté n'est pas mince. Comment agréger les existants dans un mode d'identification qui met l'accent sur leurs discontinuités? Comment authentifier un point de vue rassembleur dans un cosmos d'immanences particularisée ? »

³. T. Ben Guiza, *Le rationalisme concordataire de Leibniz*, Tunis, Faculté des sciences humaines de Tunis, 2001.

⁴. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 515

⁵. A. Lovejoy, *The Great Chain of Being, A Study of the History of an Idea* (1936), Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1961.

une « anthropologie » du système de Leibniz le ferait donc apparaître comme une figure majeure de cette histoire occidentale de l'analogisme¹.

Toutefois il ne s'agit pas de lire Leibniz hors de son temps ou de céder à la tentation d'un anachronisme bon marché. Mais même s'il ne s'agit pas de faire de l'auteur de la *Monadologie* un devin africain ou un géomancien chinois² - bien que celui-ci se soit intéressé de près dans les *Novissima Sinica* (1687) aux idéogrammes qu'il associe à sa caractéristique universelle et qu'il ait été attentif jusqu'à la fin de sa vie aux « analogies structurales³ » et aux « relations de relations⁴ » qu'il analyse dans son *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (1716) - il s'agit de comprendre le sens et la valeur de son usage de la perspective, sans réduire l'originalité de sa pensée ou mieux, de son « style⁵ » au sens repris par Fichant à Granger plutôt qu'à un ensemble de schèmes anthropologiques pré-définis

Les limites du perspectivisme leibnizien

Les éléments du « style leibnizien » de perspectivisme seraient-ils au fond identifiables à une structure mythique, rationalisée et mathématisée, jouant du récit propre au rationalisme occidental, l'idéal d'une « science universelle (*Mathesis universalis*) » au service d'un « imaginaire de domination rationnelle de la nature⁶ », reposant sur le postulat d'un ordre mathématique universel devenu accessible à la raison et partant justifiable par la raison ?

¹. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *ibid.*, p. 353-356 : « Dans les conceptions plus tardives de la chaîne des êtres, au XVIIe et XVIIIe siècle, c'est l'idée de continuité qui paraît au contraire l'emporter, chez Leibniz au premier chef, mais aussi chez Spinoza. Certes, le Dieu de Leibniz, plus encore que celui des philosophes médiévaux, remplit le monde du plus grand nombre de chose qu'Il peut : « Parmi l'infinité des combinaisons et des séries possibles, celle qui existe est celle par laquelle le maximum d'essence ou de possibilité est amené à exister. » Pourtant les multiples monades sont interconnectées de façon beaucoup plus intime que dans les gradations d'une chaîne linéaire ; elles s'organisent à la manière d'un treillis dans lequel chaque nœud, « miroir vivant perpétuel de l'univers », exprime et synthétise l'ensemble des rapports existant entre tous les points du dispositif. Aussi, dans cette cosmologie où toute position est un point de rencontre d'une multitude d'influences, la force du principe de continuité est telle que toute les sortes d'être naturels « sont si étroitement liées l'une à l'autre qu'il est impossible pour les sens ou pour l'imagination de déterminer précisément le point auquel l'une d'entre elles se termine et l'autre commence. » Voir : P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 357, citation extraite de A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, *op. cit.*, p. 556-557.

². O. Roy, *Leibniz et la Chine*, Paris, Vrin, 1972 ; Wenchao Li, « Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert », *Studia Leibnitiana*, Supplementa, 32, Stuttgart, 2000 ; F. Perkins, *Leibniz and China: a Commerce of Light*, Cambridge, Routledge, 2004.

³. C. Frémont, in G. W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois plus quelques écrits sur la question religieuse de la Chine*, trad. et présent. C. Frémont, Paris, L'Herne, 1987, p. 31.

⁴. C. Frémont, *ibidem*, p. 33.

⁵. M. Fichant, *Science et métaphysique*, *op. cit.*, p. XI, note 1 : « J'entends en cela un "style" en un sens voisin de celui qui a été formé par Gilles-Gaston Granger, une modalité d'individuation de la pensée scientifique et philosophique, telle qu'elle prend corps dans l'effectuation d'un travail dont le langage est aussi bien l'outil que le matériau. » Voir : G.-G., Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Odile Jacob, 1988.

⁶. P. Madelin, *Après le capitalisme. Essai d'écologie politique*, Écosociétés, 2017. Voir aussi : V. Plumwood dans *Réanimer la nature*, « Réductionnisme et dualisme humain / nature », Puf, Paris, 2020, p. 37 et suiv.

En ce sens, le fondement onto-théo-logique du perspectivisme analogique de Leibniz n'apparaît-il pas dès lors, du point de vue de l'histoire longue de la métaphysique, comme la structure, inconsciente et mythique, le *récit* fondamental du structuralisme lui-même ? Mais le leibnizianisme est-il seulement ce que Descola décrit comme « analogisme » ? Si ce que l'anthropologie comparative désigne sous le nom « d'analogisme » semble trouver son sommet dans les ambitions spéculatives du perspectivisme leibnizien, en particulier à travers sa quête absolue de continuité ontologique et d'harmonie universelle, contre les ruptures et les dissonances produites par les « novateurs » scientifiques (Kepler, Galilée, Newton) et philosophiques de son époque (Descartes, Locke, Spinoza) est-il réellement légitime de réduire abruptement une pensée aussi riche et complexe, à une catégorie anthropologique ?

Dans le cadre du « temps long » de notre réflexion sur la perspective, il nous faut donc comprendre pourquoi le « perspectivisme leibnizien » apparaît comme un *passage* nécessaire dans la compréhension de la « marche à l'univocité¹ » qui oriente l'évolution du perspectivisme dans l'histoire de la métaphysique occidentale, marche à l'univocité contre laquelle la pensée de Leibniz s'est pourtant vigoureusement dressée au cours de cette *crise baroque* de l'ontologie qu'a connu le XVII^e siècle :

En éliminant tout arbitraire divin et en concevant la liberté comme une libre nécessité, Spinoza pose le principe d'une univocité ontologique et récuse l'idée de création, éludant les difficultés auxquelles se heurte la métaphysique depuis la scolastique tardive jusqu'à la *Schulmetaphysik*. Spinoza participe de ce processus de désessentialisation de l'essence, dont parle É. Gilson² et qui caractérise l'ontologie moderne. Il marque même un point culminant dans ce que l'on peut appeler avec J.-L. Marion, « la marche à l'univocité » de la métaphysique post-thomiste, mouvement que Descartes et Leibniz s'efforcent de conjurer chacun à leur manière³.

Par conséquent, ce serait pour faire face à cette marche univocitaire de la métaphysique occidentale, détruisant sur son passage, avec Spinoza, les fondements de la théologie chrétienne, que la perspective et ses fondements mathématiques auraient surgi au sein du projet leibnizien de la *Mathesis* et aurait aidé à une véritable *restauration de l'analogie*, en un sens compatible avec les réquisits du mécanisme et du « nouveau monde » de la science moderne. Le fondement perspectif du concept leibnizien d'« expression » pourrait être dès lors lu comme la réinterprétation axiomatique du concept thomiste « d'analogie de proportion » et définirait en ce sens le style de la synthèse leibnizienne :

¹. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., Livre I, section I, 6. L'analogie. La marche à l'univocité.

². É. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1987, p. 168-186, en particulier p. 172 : « En toute rigueur l'ontologie [chez Wolff] est la science de l'être intégralement désessentialisé. »

³. J.-M. Vaysse, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994, p. 266.

Leibniz [a] éliminé cette équivoque, en rendant homogène la volonté divine à l'entendement de la *mathesis universalis*, dans lequel elle va puiser ses raisons, de sorte que la causalité puisse régner sans partage. Le travail logique amorcé par l'univocité scotiste poursuit son chemin et l'analogie se retrouve axiomatisée par Leibniz, c'est-à-dire comprise comme expression en tant que principe d'un commerce des substances ordonné à une causalité harmonique et substituant l'entre-expression des substances créées à la relation analogique créateur-créatures¹.

Partant de cette hypothèse d'un projet anti-univocitaire constitutif de la *Mathesis* leibnizienne nous avons voulu nous questionner : quel statut peut-on accorder à cet usage leibnizien du paradigme perspectif dont les puissances spéculatives de son perspectivisme, selon certains commentateurs, ne seraient pas épuisées au regard de notre propre crise environnementale ? En dépit de ses limites spatialisantes et réifiantes, dans l'idée de penser le devenir juste de ce *cosmos* en procès, la « perspective Leibniz », depuis ses bases théoriques projectives réintégrées dans une métaphorique absolue au coeur de la métaphysique, comme image de l'univocité de la justice divine dans l'infini du *cosmos* monadologique constituerait un socle épistémique inachevé, dans sa volonté de restaurer la structure onto-théologique de la métaphysique, en renouvelant en réponse au spinozisme la question philosophique des rapports entre fini et infini.

Pour terminer notre cheminement, quel pourrait être l'intérêt de relire anachroniquement avec en tête l'histoire du perspectivisme, l'*Éthique* naturaliste de Spinoza dans l'idée d'identifier en opposition avec l'analogisme leibnizien, l'origine moderne de ce « *perspectivisme authentique* » et radical qui apparaîtra dans la pensée de Nietzsche deux siècles plus tard ?

¹. J.-M. Vaysse, *ibidem*, p. 267.

Chapitre VI.

LA SUBVERSION DE LA FINITUDE

1. La destruction de l'analogie

1. 1. L'espace projectif de la substance : l'hypothèse Toros-Deleuze

Certes, Spinoza gagnait sa vie comme opticien. Mais il ne faudrait pas céder à la surinterprétation en accordant une valeur excessive à sa démystification optique des « effets¹ » comme l'écrivait Deleuze à propos du *Traité théologico-politique*. Et pourtant Yvonne Toros, dans sa thèse dirigée par Gilles Deleuze lui-même², s'est attachée à montrer les rapports entre l'ordre géométrique de la pensée spinozienne et les innovations épistémologiques de Desargues, qui seraient repérables dans les concepts spinoziens. Les arguments historiques et épistémologiques de Toros ont paru « décisifs » à Deleuze et entraînent selon lui une « nouvelle compréhension du spinozisme³ » dans laquelle la géométrie projective de Desargues joue un rôle central. Selon elle en effet « ce que la pensée de Hobbes et de Spinoza ont en commun pour ce qui est de la géométrie et donc de la physique, c'est une référence constante aux phénomènes optiques » avant de conclure que « bien des aspects de la philosophie de Spinoza restent encore à explorer à la lumière de cette découverte, celle qui donne à voir que dualité et perspective sont les principes fondamentaux de son système⁴ ». Aspects dont elle résume la portée plus loin :

Ce contre quoi Spinoza s'est élevé, c'est le dualisme de la pensée et du corps ; ce qui donc probablement, lui a paru manquer chez Descartes, c'est un principe capable de réconcilier la matière avec l'esprit. Ce principe, Spinoza l'a trouvé chez Desargues, par Bosse, c'est la dualité. Or, qui dit « dualité » dit, sans doute : « géométrie », mais dit aussi : « physique ». Car le « perspectif » c'est, tout à la fois, une physique et une géométrie. Le perspectif est la science des objets saisis par la vue seule dans un espace optique pur. Le perspectif est cette science des apparences, l'apparence étant la manifestation partielle mais véridique de l'Être infini, éternel et unique. Spinoza n'a certes, guère eu le temps de coucher sur papier, avec ordre, ses idées concernant la seule Étendue. L'examen de l'*Éthique* donne cependant à penser qu'une physique toute nouvelle avait germé et mûri

¹. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 2003, p. 17-18: « Un commentateur récent peut dire que la véritable originalité du *Traité* est de considérer la religion comme un effet. Non seulement au sens causal mais en un sens optique, effet dont il faut chercher le procès de production en le rattachant à ses causes rationnelles nécessaires telles qu'elles jouent sur des hommes qui ne les comprennent pas (par exemple, comment les lois de la nature sont nécessairement appréhendées comme des « signes » par ceux qui ont l'imagination forte et l'entendement faible). Même avec la religion Spinoza polit des lunettes, lunettes spéculatives qui font voir l'effet produit et les lois de sa production. »

². Y. Toros, *Étude spinoziste. Spinoza et l'espace projectif. Étude sur Spinoza, Desargues et l'École hollandaise : Jan de Witt, Johann Hudde, Franz van Schooten, etc.* Thèse d'État, Paris VIII, 1990.

³. G. Deleuze, « Spinoza et les trois *Éthiques* », *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.

⁴. Y. Toros, *Étude spinoziste. Spinoza et l'espace projectif, op. cit.* chap. 9, 2. M. Dualité et perspective, p. 426-427.

dans cet esprit puissant. Et l'on peut supposer qu'à cette physique, une physique dont nous croyons, pour notre part, qu'elle vise à déterminer a priori toutes les variétés d'un même phénomène – il a manqué seulement d'avoir été entièrement explicitée¹.

Dès lors, à la suite de cette hypothèse Toros-Deleuze d'un lien pensable entre les structures du rationalisme spinozien et celle de l'espace projectif arguésien, en dépit de l'absence du terme de perspective et de toute métaphorique explicite du « point de vue » dans son *corpus*, à la différence de ce qui se passe chez Leibniz, sans même parler de l'anachronisme évident que constituerait l'idée de « perspectivisme » appliquée à sa pensée, en quel sens est-il alors fondé de parler d'une forme de systématisation du perspectivisme chez Spinoza ?

Remarquons en premier lieu que cette systématisation résulte des conséquences fondamentales de l'introduction, suggérée dans notre première partie, de l'ordre perspectif en philosophie depuis Nicolas de Cues, au moyen cependant d'une série importante de transformations géométriques et optiques développées par la science moderne. Mais le perspectivisme du Cusain s'inscrivait dans une inversion médiévale dérivée de la causalité émanative du néo-platonisme. On la retrouve, mathématisée et métaphorisée par la géométrie projective et le calcul infinitésimal, chez Leibniz. Or, à la différence de la démarche historique et synthétique de Leibniz, on rencontre chez Spinoza une volonté de reconstruction complète de l'édifice de la métaphysique. Bien que le spinozisme soit lui aussi héritier de plusieurs traditions, son originalité est d'opérer une transformation subversive de l'ordre de la causalité.

Celle-ci ne correspond plus au schème émanatif constitutif des hiérarchies néo-platoniciennes : elle se fait *expressive* et *univoque*, s'immanentise et expulse de son concept de Nature toute forme de créationnisme et de transcendance. C'est ce geste spéculatif majeur qui inscrit Spinoza dans le temps long des « Lumières radicales » et rend possible, un siècle après lui, la formulation d'un matérialisme vitaliste qui pourra s'en réclamer. Nous avons donc affaire à une nouvelle image « optique » de la pensée dont la philosophie de l'auteur de l'*Éthique* apparaît comme la première formulation dans l'histoire de la métaphysique. Pour quelles raisons cette nouvelle fondation de la métaphysique, proposée par Spinoza, pourrait bien être la forme *princeps* d'un perspectivisme moderne qui assume complètement une univocité radicale de l'être ouvrant la voie à l'interprétation matérialiste de l'univocité à l'époque des Lumières (Diderot) autant qu'à la formulation d'un « perspectivisme » dans le programme nietzschéen « d'inversion des valeurs »?

¹. Y. Toros, *ibidem*, Appendice 1. « Notice sur le traité de l'arc-en-ciel de Spinoza. Le dernier Spinoza », p. 474-475.

En effet, bien que Spinoza ne parle pas de perspective, le sens de l'usage leibnizien du dispositif nous donne à voir en creux sa pensée comme un frère ennemi contre lequel une lutte à mort s'est engagée. Cette confrontation originale donne au concept de perspectivisme une signification élargie et double. D'une part, dans le cadre de la restauration d'un concept « inclusiviste » de Nature après Descartes, comme mise en scène spéculative de l'enveloppement expressif de l'infini dans le fini. D'autre part, comme deux voies incompatibles qu'a pris cette mise en scène de l'ordre de l'être : soit l'ordre harmonique et analogique proposée par la thèse monadologique, qu'on pourrait décrire comme une forme ambiguë de « pluri-aspectivisme », conçu à partir de l'idée d'harmonie ; soit, l'ordre nécessaire du perspectivisme spinozien qu'il nous reste à décrire. Or, il nous paraît de plus en plus pensable que cet ordre perspectif leibnizien, produit par l'*optimum* de la transcendance de Dieu, pourrait être une manière de réécriture théologique du perspectivisme spinozien, remis en scène à partir du langage géométrique de l'expression que Spinoza ignorait ; ordre perspectif et géométrique rigoureux de l'expression, autorisant Leibniz à réintroduire, contre Spinoza et après Descartes, c'est-à-dire au cœur du naturalisme moderne, la morale traditionnelle, une forme d'échelle de la nature, la contingence et le libre-arbitre etc.

Ainsi, dans cette approche d'un possible « perspectivisme spinozien », nous allons tenter de montrer en quoi l'attribut tel qu'il est pensé dans le régime de l'*Éthique* n'est pas un « point de vue » de la substance, comme on a souvent tendance à le croire de façon quasi kantienne. Cela nous aidera en retour à comprendre d'abord le sens univoque et non-leibnizien du verbe *exprimer* tel qu'il peut se lire chez Spinoza et ensuite en quoi on peut l'associer à l'idée d'un perspectivisme « fort » rétabli en sa vérité anti-subjectiviste.

Comme le rappelle Charles Ramond¹, on entend traditionnellement par « attribut » ce qui est « attribué à un sujet », c'est-à-dire une détermination catégoriale qui maintient un écart entre le substantif (le roi de France) et son prédicat (chauve). Le lexique de l'attribut est ainsi un héritage cartésien, qui comme souvent, se trouvera subverti par Spinoza². Pour l'auteur de l'*Éthique* en effet, à la différence de la définition qu'en propose Descartes, bien qu'il maintienne ou radicalise la relation de dépendance entre substance et attribut, il n'y a pas de séparation ontologique entre l'attribut et ce dont il est l'attribut qui n'est donc plus un *sujet*

¹. C. Ramond, *Le vocabulaire de Spinoza*, Paris, Ellipses, 2007, p. 27.

². R. Descartes, *Principes de la philosophie*, I, Art. 56, AT, IX, ii, 49 : « 56. *Ce que c'est que qualité et attribut, et façon ou mode.* Lorsque je dis ici façon ou mode, je n'entends rien que ce que je nomme ailleurs attribut ou qualité. Mais lorsque je considère que la substance en est autrement disposée ou diversifiée, je me sers particulièrement du nom de mode ou façon. »

mais une *substance*¹, dont la nature est d'être infinie en acte et cause de soi² : « l'attribut constitue en réalité l'essence même de la substance, il est « ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence³ ». Dès lors, le rapport entre attribut et substance n'est plus pensable comme une séparation catégorielle et logique, reprenant la relation classique sujet-prédicat. Au contraire, il s'agit d'une *inclusion* : l'attribut n'est rien de séparé de la substance, il *est* la substance sans s'identifier totalement à elle. Certes, la substance demeure « antérieure par nature à ses affections⁴ ». Mais l'attribut est ce que l'entendement perçoit d'elle ou peut la percevoir comme inclus dans son essence. Quel est le sens de cette inclusion et de cette compréhension univoque de la perception de l'entendement ?

Spinoza le théorise notamment à la proposition 30 du *de Deo*, au moment de poser l'identité en Dieu de la puissance et de l'essence. Après avoir distingué d'une part, à partir de leur intégration dans son essence (prop. 9-15), *l'enveloppement* des attributs dans la puissance divine comme cause ou nature naturante (prop. 16-20) et d'autre part, leur *développement* dans les modes infinis et finis comme effets ou nature naturée (prop. 21-29), il la décrit ainsi : « fini ou infini, un entendement en acte doit comprendre (*comprehendere*) les attributs de Dieu et les affections de Dieu, et rien d'autre (*et nihil aliud*)⁵ ». Il s'agit d'une affirmation essentielle de l'anti-cartésianisme spinozien, qui détruit toute équivocité de la connaissance rationnelle en ce que l'intellect, ou l'entendement qu'il soit fini ou infini, c'est-à-dire qu'il soit modal (comme pour l'homme) ou substantiel (l'entendement infini de Dieu), connaît la même chose et de la même façon car il est fondamentalement le même, « soumis aux mêmes lois et s'appliquant à la même réalité qui est par définition unique⁶ » et donc *univoque*. Nous retrouvons ici le problème théologique classique que Deleuze a judicieusement replacé au cœur de l'archive spinozienne, en soutenant que « *la philosophie de Spinoza reste en partie inintelligible, si l'on n'y voit pas une lutte constante contre les trois notions d'équivocité, d'éminence et d'analogie*⁷ ».

¹. B. Spinoza, *Éthique* [abr. *Éth.*], I, déf. 3, *op cit.*, p. 101 : « Par substance, j'entends ce qui est en soi, et se conçoit par soi-même, c'est-à-dire ce dont le concept ne requiert pas, pour être formé, le concept d'une autre chose. »

². *Éth.*, I, déf. 1, *ibid.* p. 101 : « Par cause de soi j'entends ce dont l'essence implique l'existence, autrement dit ce dont on ne peut concevoir la nature qu'existante. »

³. *Éth.*, I, déf. 4, *idem*.

⁴. *Éth.*, I, prop. 1, *ibid.*, p. 103.

⁵. *Éth.*, I, prop. 30, *ibid.*, p. 140-141.

⁶. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. Première partie. La nature des choses*, Paris, Puf, 1998, p. 187 [abr. *Introduction à l'Éthique, I, etc.*]

⁷. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 40.

Nous avons déjà vu de quelle façon l'ambiguïté de l'usage leibnizien du perspectivisme, affrontait l'univocité spinozienne sans avoir eu la possibilité de la présenter convenablement à ce stade. En effet nous avons tenté de le relire à partir de cette problématique de l'analogie de l'être, qui est toujours menacée par une équivocité elle-même pensée sur le modèle de l'équivocité des signes (le chien, signe céleste ou animal vivant). Mais pour Spinoza, si notre intellect fini ne peut comprendre les attributs divins adéquatement, autrement que par une ressemblance analogique, on ne sort jamais réellement du problème de l'équivocité. Car ce problème découle en effet du postulat théologique selon lequel Dieu serait doté d'un intellect créateur et doué de libre-arbitre dont celui de l'homme serait « l'image ». Or, l'incommensurabilité entre le fini et l'infini est telle qu'au fond seule une théologie négative est en mesure de respecter l'éminence absolue de Dieu.

La recherche d'une approche de celle-ci a donc pu pousser certains penseurs à concevoir l'essence de la divinité au-delà des prédications intellectuelles et équivoques, limitées par la finité de notre être-créé : c'est pourquoi, en quête de cette plus haute « pauvreté », « nous prions dieu d'être délivrés de Dieu (*daz wir gotes ledic*)¹ » dira Maître Eckhart. L'au-delà de Dieu recherché est donc une Déité (*Gottheit*) abyssale, pensée comme Néant (*Niht*) ou comme un « Être Superessentiel », un « fond sans fond (*grund ohne grund*)² » auquel nous devons nous assimiler et, en lui, devenir « un³ ».

C'est donc cette conception imaginaire, équivoque et anthropomorphe de Dieu, à rebours de toute *éminence*, fût-elle abyssale et apophatique, que toute la construction spinozienne de la substance a pour tâche de démanteler. Comme l'écrit Pierre Macherey, « c'est seulement lorsqu'on se place dans l'hypothèse d'un intellect créateur, ce qui revient à faire de l'intellect infini un principe déterminant de la nature divine et non une modalité de son action dans le domaine de la pensée pure, que l'on est amené à installer entre cet intellect infini et l'intellect fini, c'est-à-dire notre intellect, un abîme, une infranchissable distance qui les sépare « de tout un ciel » (*toto caelo*), et qui fait qu'il n'y a d'autre rapport entre cet intellect et le nôtre que celui passant entre le chien céleste et le chien animal aboyant⁴ ».

¹. Maître Eckhart, « Sermon 52 », in, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 351 : « C'est pourquoi nous prions Dieu d'être libérés de Dieu (*Her umbe sô biten wir got, daz wir gotes ledic*) ». En moyen-allemand *Ledic* signifie « libre » non pas au sens du libre-arbitre mais comme un espace « se libère » au sens où il se vide et peut accueillir.

². Maître Eckhart, « Sermons 71 », in *Sermons*, tome 3, Paris, Seuil, 1979, p. 77-78 : « Je ne peux pas voir ce qui est Un. [Saint Paul] vit le Néant, c'était Dieu. Dieu est un Néant et Dieu est un Quelque chose [...] Quand l'âme parvient dans l'Un et y pénètre dans un total rejet d'elle-même, elle trouve Dieu comme dans un néant [...] »

³. Maître Eckhart, « Sermon 52 », *Traité et sermons, op. cit.*, p. 355 : « Dieu est un avec l'esprit est cela c'est la plus extrême pauvreté que l'on puisse trouver ».

⁴. P. Macherey, *idem*.

Pierre Macherey fait ici référence au scolie de la proposition 17 où Spinoza décrit ici une position qu'il ne partage pas¹ mais qu'il feint d'admettre : il s'agit de dénoncer le caractère anthropomorphe de l'idée de libre-arbitre et de volonté divine. Or, s'il était vrai qu'il y eût quelque chose comme un entendement divin qui fût créateur des « vérités éternelles », alors l'entendement humain et l'entendement divin seraient marqués par une équivocité « exactement de la même manière que conviennent entre eux le Chien, constellation céleste, et le chien animal aboyant² ». Comme nous le voyons à la proposition 30 et 31, la thèse thomiste qui soutient l'argumentation cartésienne de la libre volonté et de l'éminence de la volonté divine³, que Spinoza retrouve sans doute dans ses sources maïmonidiennes⁴, doit être détruite par la position d'une immanence radicale de la causalité divine, ce qui est précisément l'objet de la proposition qui suit (prop. 18) : « Dieu est cause immanente et non pas transitive de toutes choses⁵ ». Dieu est la cause immanente de l'entendement fini des modes, dont celui de l'homme. Cette position assume d'une part la différence entre fini et infini : le premier est une *expression* du second et, étant donné sa nature finie et limitée, naturellement sujet à l'inadéquation des signes et de l'imagination. D'autre part, elle affirme également l'univocité de l'entendement divin qui le comprend et l'enveloppe en tant qu'il est produit par le régime d'une causalité qui n'accepte aucune éminence: fini ou infini, l'entendement humain et l'entendement divin, dont il est une partie, perçoivent et comprennent en eux *les mêmes choses* singulières, un même réel univoque et substantiel *et rien d'autre*.

Nous pouvons donc à présent passer à l'analyse brève de la question de l'univocité dans le cadre spinozien, dont il est notoire que l'interprétation deleuzienne a une influence importante sur le développement de sa propre pensée⁶.

¹. P.-F. Moreau in B. Spinoza, *Éth.*, Ière partie, note 43, *op. cit.* p. 517. Moreau s'appuie sur un article d'A. Koyré, « le chien constellation céleste et le chien animal aboyant », *Revue de métaphysique et morale*, 55 : I, 1950, p. 50-59.

². B. Spinoza, *Éth.*, I, prop. 17, *op. cit.*, p. 129.

³. R. Descartes, *Principes de la philosophie*, art. 51, AT, IX, p. 47.

⁴. Maïmonide, *Guide des égarés*, III, chap. 20, p. 153 cité par P.-F. Moreau in B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, p. 517 : « Mais certainement d'après notre opinion à nous, qui disons que sa science n'est point une chose ajoutée à son essence, il faut qu'il y ait entre sa science et la nôtre une différence substantielle, comme celle qui existe entre la substance du ciel et celle de la terre. »

⁵. B. Spinoza, *Éth.*, I, prop. 18, *op. cit.*, p. 129.

⁶. P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, *op. cit.*, p. 71 : « C'est en lisant Spinoza que Deleuze élabore sa profonde réponse à la question de l'analogie et de l'équivocité, elle même déjà repensée par la philosophie médiévale, par Duns Scot en particulier. » Voir aussi : G. Deleuze, *Logique du sens*, « 25^e série. De l'univocité », *op. cit.*, p. 208 et suiv. ; *Différence et répétition*, chap. I. « univocité et différence » *op. cit.*, p. 53 et suiv. ; Deleuze s'appuie essentiellement sur le livre d'É. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* [1952], I, 3. L'être commun, Paris, Vrin, 2013, p. 84 et suiv. On peut consulter aujourd'hui : O. Boulnois, « La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique » in Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, Puf, 2^e éd. 2011, p. 11 et suiv.

1. 2. L'univocité de l'attribut

Brève histoire de l'univocité : de Duns Scot à Spinoza

Spinoza ne cite pas Duns Scot, et chez Duns Scot l'univocité n'est pas semblable à l'usage radical que Deleuze lit chez l'auteur de *l'Éthique* : il ne s'agit pas de forcer l'introduction d'une idée scotiste dans le texte spinozien, seulement de faire fonctionner un opérateur conceptuel et historique qui a pour conséquence d'inscrire le geste spinozien dans un cadre historial plus large. Ce cadre, nous l'avons évoqué à partir de l'idée générale d'une « marche à l'univocité¹ » de la métaphysique occidentale qui se met en place à partir du XIV^e siècle chez Duns Scot et dont le détail nous entraînerait sans doute trop loin de notre sujet. Dès lors, la pensée spinozienne illustrerait cette avancée de l'univocité d'une façon si radicale, qu'il semble qu'elle ne sera sans doute pas dépassée avant la philosophie nietzschéenne, qui la reprendra après Kant et Schopenhauer, en se débarrassant définitivement du principe de raison dont Spinoza reste tributaire et qui limite en effet le plein développement d'un « perspectivisme » que Nietzsche sera le premier à thématiser. Qu'est-ce donc que cette univocité dont nous parlons ?

Il s'agit de reprendre le questionnement aristotélico-thomiste décrit plus haut et de l'approfondir en conjurant la menace de l'équivocité qui ne cesse de travailler toute pensée de l'analogie : « Si l'étant n'emportait pas une intention unique, univoque, la théologie périrait purement et simplement² ». Autrement dit, si l'application de nos concepts finis à l'essence divine infinie ne supposait quelque socle ontologique commun, pour Duns Scot aucune « évidence³ » ne serait pensable en théologie en raison d'une équivoque généralisée et indépassable, comme le commente Boulnois : « l'exercice de la théologie présuppose une unité fondamentale entre notre expérience et l'objet de cette science, elle repose donc sur l'unité de la métaphysique garantie par le concept univoque d'étant⁴ ».

¹. O. Boulnois, *Être et représentation*, chap. V. De l'analogie à l'univocité, p. 223 : « A la fin du XIII^e siècle, le modèle de la signification parfaite est l'univocité : le signe univoque renvoie à un concept unique, et suppose indifféremment pour tous ses référents. Ainsi, l'équivocité reçoit une définition non contextuelle ; elle se distingue de l'ambiguïté, qui surgit dans la construction du discours, et des amphibologies, qui naissent dans l'enchaînement d'un syllogisme : l'équivocité consiste pour un même signe à renvoyer à plusieurs concepts, ou plusieurs signifiés (et non à plusieurs sup pôts distincts, ce qui vaut déjà pour l'univocité). Un terme simple est équivoque s'il renvoie à plusieurs raisons propres, univoque, à une seule raison (*ratio*, ou formule définitionnelle) ; dans ce cas, il y a un signifié commun, une unité fondatrice entre le signe et les signifiés multiples. »

². J. Duns Scot, *Lectura in IV Sententiarum*, I, 3, §113 (Civitas Vaticana, XVI, p. 266) cité par O. Boulnois, « La destruction de l'analogie » *op. cit.*, p. 12.

³. O. Boulnois, *idem*.

⁴. O. Boulnois, *id.*

Or, chez Spinoza, la construction de la substance en termes d'univocité formelle a pour but de dépasser toute éminence et d'identifier une signification univoque entre Dieu et les attributs en tant que ces derniers sont enveloppés en elle et en expriment chacun une essence éternelle et infinie¹. Comment a-t-on pu passer du « sauvetage » scotiste de la théologie positive par la « destruction de l'analogie », au moyen de la fondation métaphysique de ce concept univoque de l'étant, à l'entreprise spinozienne de destruction de la théologie traditionnelle par la position métaphysique d'une univocité radicale de l'être comme substance infinie enveloppant une infinité d'attributs ?

On peut retenir avec Pierre Montebello trois gestes fondamentaux qui jalonnent le passage, selon Deleuze, de Duns Scot à Spinoza² :

1° La thèse d'une neutralité de l'être, un être indifférent, que l'intellect humain peut concevoir sans le concevoir fini ou infini, créé ou incréé : « Sans doute, lui-même est inclus dans l'un et dans l'autre, mais ni l'un ni l'autre ne sont inclus en lui. De lui-même il n'est ni l'un ni l'autre : et ita neuter ex se, ou comme nous dirions, nous-mêmes, il est "neutre" à leur égard, bref, il est "univoque" »³. L'être est donc un concept commun au fini et à l'infini, au créé et à l'incréé en tant qu'il n'est ni fini ou infini, ni créé ni incréé puisque « tout ce qui "est" l'implique⁴ ».

2° L'univocité de la compréhension des attributs divins : le concept ne change pas du fait qu'il soit attribué à l'infini ou au fini. On retrouve cette proposition chez Spinoza, et Deleuze la reprendra sous le nom « d'univocité des attributs⁵ » : « On obtient ainsi une sagesse, une intelligence et une volonté dont chacune n'est que cela même qu'elle est, et rien d'autre, et qu'il ne reste plus qu'à attribuer à Dieu en la portant au suprême degré de perfection : « toute enquête sur Dieu suppose donc que l'intellect y ait le même concept univoque, qu'il tire des créatures⁶ ».

3° Le troisième geste scotiste que Deleuze retrouve dans le spinozisme est la différence entre deux distinctions, la *distinction formelle* selon l'idée d'une communauté formelle de l'être univoque qui n'interdit pas une *distinction modale* qualitative et infinie : au contraire, la diversité qualitative des affections de la substance, selon une infinité d'attributs, ne brise en

¹. B. Spinoza, *Éthique*, I, déf. 6, *op. cit.* p. 101.

². Nous suivons les analyses de P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, *op. cit.* p. 73-74.

³. É. Gilson, *Jean Duns Scot*, *op. cit.*, p. 100.

⁴. P. Montebello, *ibid.*, p. 74.

⁵. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 54. Voir aussi : *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 48.

⁶. É. Gilson, *Jean Duns Scot*, *op. cit.* p. 103.

rien l'univocité de l'être commun (*ens commune*) : « l'être se dit en même sens de tout ce qui est, infini ou fini, bien que ce ne soit pas sous la même modalité¹ ».

Toutefois dans le déploiement de cette « histoire de l'univocité », Deleuze sépare Duns Scot de Spinoza, en reprochant au premier de n'être pas allé jusqu'au bout des conséquences qu'impliquait sa position d'un sens univoque de l'étant. Duns Scot, en effet, afin d'éviter la conséquence « panthéiste » qui découlerait de l'univocité radicale de l'être, c'est-à-dire l'identification de Dieu et du monde comme totalité, aurait voulu « neutraliser les forces d'analogie dans le jugement² » puisque, comme le rappelle Étienne Gilson, « la doctrine thomiste de l'analogie est avant tout une doctrine du *jugement* d'analogie³ » que Duns Scot dépasse, en produisant en quelque sorte un nouveau langage théologique qu'il devient abstrait d'opposer directement à l'analogie thomiste car en réalité elle en est le prolongement, à partir d'une « analogie du *concept* » : « Il ne s'agit plus alors de savoir si deux termes jouent un rôle analogue dans un jugement de proportion, mais si le concept désigné par un terme est ou n'est pas le même que le concept désigné par l'autre⁴ ». En effet, étant donné que chez Duns Scot si l'être est univoque d'un point de vue conceptuel et métaphysique, il demeure analogue pris avec ses modalités, du moins du point de vue de la physique⁵. Il faut donc admettre qu'il n'y a pas de réelle opposition entre analogie et univocité chez Duns Scot : il s'agit d'un problème d'« unité conceptuelle⁶ » dont la fonction est de « neutraliser » le sens de l'être commun. En neutralisant ainsi « l'être dans un concept abstrait », Duns Scot « a seulement *pensé* l'être univoque. Et l'on voit l'ennemi qu'il s'efforce de fuir, conformément aux exigences du christianisme : le panthéisme dans lequel il tomberait si l'être n'était pas neutre⁷ ».

¹. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 54.

². G. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 57.

³. É. Gilson, *Jean Duns Scot*, op. cit., p. 101-102.

⁴. É. Gilson, *idem*.

⁵. É. Gilson, *ibidem*, p. 89 : « L'être de l'essence engagée dans des singuliers divers soit et ne puisse être qu'analogue, Duns Scot ne le contestera aucunement. En d'autres termes, l'univocité scotiste de l'être ne contredit pas l'analogie de l'être thomiste. Tel que le conçoivent Aristote, Averroès et Thomas d'Aquin, l'être est en effet analogue, et il le restera pour Duns Scot lui-même, chaque fois du moins que cet être sera aussi celui dont parlera le physicien. Le vrai problème sera pour lui de savoir si outre son état physique d'analogie, l'être ne comporte pas un état métaphysique d'« univocité » [...] »

⁶. C. Cervellon, « Le vocabulaire de Duns Scot », in J.-P. Zarader, *Le vocabulaire des philosophes*, t. 1, op. cit., p. 503 : « La thèse de l'univocité ne s'oppose pas tant à l'analogie qu'elle n'a été le moyen d'accommoder deux concepts d'être présents chez Henri de Gand, et qui risquaient de n'avoir rien en commun qu'une communauté de nom : l'être négativement déterminé (Dieu) et l'être privativement indéterminé – l'être compris comme pur déterminable, l'indéterminé par défaut, objet premier de l'intellect. Il fallait pouvoir donc distinguer l'être dans sa dimension transcendante, d'une part, et le concept transcendant de Dieu, d'une autre part. Dès lors, c'est bien en de l'unité de l'objet de l'intellect – *ens* – de l'unité de la représentation, que Scot établit l'univocité de l'étant : “ou bien notre intellect n'aura aucun objet premier, ou bien il faut poser l'univocité de l'étant.” Le problème de l'univocité de l'étant est donc avant tout le problème d'une *unité conceptuelle*. »

⁷. G. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 57.

Ainsi, il faut penser un « second moment de l'univocité » que Deleuze exhume par l'identification de l'être univoque abstrait du Docteur Subtil avec la substance éternelle et infinie dont Spinoza déploie l'« affirmation pure » dans la Première partie de l'*Éthique*. Dès lors, Spinoza porterait la marche à l'univocité au-delà du cadre du christianisme en radicalisant le sens de l'unité conceptuelle de cet être commun que la refondation scotiste de la théologie avait rendu pensable : la causalité divine cesse d'être *créatrice*, la créature devient *mode*, et Dieu devient une *substance* enveloppant en elle une infinité d'attributs.

L'être univoque du dieu spinozien est « parfaitement déterminé dans son concept comme ce qui se dit en un seul et même sens de la substance qui est en soi, et des modes qui sont en autres choses¹ ». Il n'y a plus d'analogie de l'être possible, ni de fonction *trans* ou *meta* : rien au-delà des corps singuliers et modes du penser, corps et âme, réalité physique et réalité mentale qui sont toutes deux des attributs de la substance. Elles expriment la substance univoque, le même être commun : « Dieu, ou autrement dit, la Nature² », selon la formule consacrée. Mais quel rapport tout cela entretient-il avec l'idée de perspectivisme ?

En quel sens l'attribut n'est pas un « point de vue »

Avant de répondre avec plus de détails, revenons à la proposition 30 du *De Deo*. Remarquons tout d'abord l'importance de cette modeste expression : « et rien d'autre » (*et nihil aliud*) qui revient souvent sous la plume de Spinoza. Cette modeste formule illustre très clairement la structure immanente d'inclusion des rapports de causalité, c'est-à-dire le principe fondamental d'une *clôture causale* qui relie ontologiquement la substance, les modes et attributs. Cette clôture interdit toute équivocité et toute forme de connaissance analogique qui voudrait que l'on réintroduisît une quelconque transcendance entre le fini modal et l'infini substantiel en acte dont ils sont l'expression. En effet, les modes et attributs sont « compris » - on pourrait traduire *comprehendere* par *inclus* ou *enveloppés* - en tant qu'expression d'une essence éternelle et infinie de la substance *et nihil aliud*.

¹. G. Deleuze, *ibid.* p. 58.

². Formule finalement assez rare dans l'*Éthique* et qui tend à disparaître au profit du lexique métaphysique plus pur de la substance, voir : B. Spinoza, *Éthique*, IV, Préface, *op. cit.*, p. 342-343 : « car cet être éternel et infini que nous appelons Dieu ou la nature (*quod Deum seu Naturam appellamus*) [...] » ; « Donc la raison ou la cause (*causa seu ratio*) pour laquelle Dieu ou la Nature agit (*Deus seu Natura agit*) et pour laquelle il existe est une et la même » ; *Éthique* IV, Prop. 4, Dém., *op. cit.*, p. 352-353 : « La puissance par laquelle les choses singulières et par conséquent l'homme conserveront leur être, c'est la puissance même de Dieu, autrement dit de la Nature (*Dei seu naturæ potentia*) [...] C'est pourquoi la puissance d'un homme, en tant qu'elle s'explique par son essence actuelle, est une partie de la puissance, c'est-à-dire [...] de l'essence, infinie de Dieu ou de la Nature (*Dei seu naturæ potentia*) [...] »

Autrement dit, il n'y a rien d'autre que ce que « perçoit (*percipit*) » l'entendement d'une substance : de la pensée, de l'étendue, chacun autonome dans son « règne » causal comme le rappellera l'axiome 5 du *De Mente*¹ : dans le champ limité mais potentiellement adéquat de notre expérience, nous *sentons* et *percevons* des corps et des idées, *et rien d'autre*. Or, depuis Leibniz qui le premier, sans doute en raison de son attachement à la logique aristotélicienne, n'a pas compris ou feint de ne pas comprendre cette nouvelle conception de l'attribut proposée par Spinoza, jusqu'à Hegel dans ses *Leçons*, on a souvent interprété le langage de la perception de l'entendement en termes subjectivistes et « perspectivistes² » au sens faible du terme.

La lecture hégélienne par exemple, réintroduit subrepticement une distinction phénomène (attribut)-chose en soi (substance) qui détourne le sens de l'attribut. La conséquence en est qu'il accorde à la notion d'entendement, employée par ce dernier, une signification kantienne étrangère à Spinoza. Le but de Hegel est dès lors de démontrer que cette définition étonnante de Dieu comme « être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie³ », que nous ne pouvons connaître que par les attributs de l'étendue et de la pensée, serait une reconnaissance de la finitude interne à notre mode de connaître. Partant, cette finitude serait en même temps une limite interne à la logique du système spinozien, incapable selon lui de penser concrètement un absolu véritable dans le *procès* historial de son devenir : « Dans l'attribut, l'entendement saisit toute la substance ; mais comment la substance passe dans l'attribut, cela n'est pas dit⁴ ». Or, Spinoza reconnaît volontiers que notre connaissance est bornée puisque notre entendement est fini et que nous ne pouvons avoir une image de la substance en son infinité d'attributs.

¹. B. Spinoza, *Éthique*, II, Ax. 5, *op. cit.*, p. 163 : « Nous ne sentons ni ne percevons d'autres choses singulières que des corps et des modes du penser »

². C. Ramond, *Dictionnaire Spinoza*, *op. cit.*, p. 27 : « Spinoza ne dit pas que l'attribut "est" l'essence de la substance, mais qu'il est "ce que l'entendement perçoit d'une substance, "comme constituant" son essence." De là, assez légitimement, l'hypothèse que les attributs seraient des "points de vue", des "perspectives" sur la substance, qui pourraient varier selon les entendements, et donc auraient une dimension sinon subjective, du moins relatives à nos cadre perceptifs [...] »

³. B. Spinoza, *Éthique*, I, déf. 6, *op. cit.*, p. 21.

⁴. G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, cité par P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris, 1979, p. 104 : « Ce qui vient en second après la substance, ce sont les attributs ; ceux-ci lui appartiennent [...] C'est une grande détermination ; l'attribut est à la fois détermination et totalité. Elle n'en a que deux, Pensée et Étendue. L'entendement les saisit comme l'essence de la substance ; l'essence n'est rien de plus que la substance, mais elle est seulement l'essence dans la perspective de l'entendement. Cette perspective est extérieure à la substance ; celle-ci peut-être envisagée de deux manières, comme étendue et comme pensée. Chacune est totalité, le contenu entier de la substance ; c'est pourquoi les deux côtés sont en soi identiques, infinis. Cela est la véritable perfection. Dans l'attribut, l'entendement saisit toute la substance ; mais comment la substance passe dans l'attribut, cela n'est pas dit. »

Mais puisque notre connaissance est une modalité de l'entendement infini de Dieu, il est erroné d'introduire une limitation métaphysique dans la *façon* dont nous connaissons l'être. Le verbe « percevoir » ne doit pas nous égarer : non seulement il n'affirme pas une quelconque « spontanéité » ou « créativité » transcendantale de l'entendement, qui serait « tel un miroir qui, réfléchissant inégalement les rayons lumineux, déformerait les choses¹ » mais on le voit, il la récuse explicitement. De même, en vertu de l'axiome de l'autonomie des genres ou attributs, nous ne pouvons être affecté que par de l'étendue et de la pensée. Or, ces attributs par lequel nous sommes affectés ne sont pas nos « points de vue » subjectifs, c'est-à-dire des conditions *a priori* qui projettent leur ordre sur un monde nouménal qui resterait en tant que tel inconnaissable. Autrement dit, les attributs n'ont rien de commun avec les « phénomènes » ou les « apparences » d'un en-soi dont l'accès nous est interdit. C'est précisément tout le contraire qui se passe : l'absence de « distinction réelle » des attributs n'implique aucune « distinction numérique » dans la substance (*Éth.* I, 6-8) ; l'infinité de la distinction numérique des attributs n'aboutit à aucun éclatement de l'être. Voilà pourquoi dans les propositions 12 à 15 de *De Deo* la distinction *réelle* entre substance, modes et attributs n'est pas *numérique*, car il ne peut y avoir plusieurs substances qui en découlent.

Par conséquent, la nature univoque de l'attribut se déduit de l'auto-productivité immanente des essences éternelles et expressives de la substance. L'univocité de l'être substantiel nous permet de connaître *en soi* l'essence que tous expriment dans une « communauté formelle² » et *sans reste* comme le rappelle Spinoza à Oldenburg. Comme le commente Deleuze « quand les correspondants de Spinoza s'étonnent, Spinoza s'étonne à son tour : il rappelle qu'il a toutes raisons pour dire à la fois que les créatures diffèrent de Dieu en essence et en existence *et* que Dieu a quelque chose de commun formellement avec les créatures³ ». Partant, loin d'être les « points de vue » subjectifs d'un entendement constituant qui prendrait des « vues » ou forgerait des « représentations » selon ses catégories subjectives sur un « en-soi » dont il reste séparé, il faut dire au contraire que *les attributs sont la réalité*.

¹. B. Spinoza, « Lettre 2 » à Oldenburg, in *Œuvres IV, op. cit.*, p. 124 : « De Bacon je dirai peu de chose : il parle très confusément sur ce sujet et ne prouve à peu près rien, mais se borne à une description. En premier lieu en effet, il suppose que l'entendement humain, sans parler des erreurs dont sont cause les sens, est, par sa nature même, condamné à se tromper, forgeant de toutes choses des idées qui, au lieu de s'accorder avec l'univers, ne s'accordent qu'avec lui-même : tel un miroir qui, réfléchissant inégalement les rayons lumineux, déformerait les choses. »

². B. Spinoza « Lettre 4 » à Oldenburg, *op. cit.*, p. 129 : « Quant à ce que vous dites, que Dieu n'a rien de commun formellement avec les choses créées, j'ai posé le contraire dans ma définition : j'ai dit en effet : Dieu est un être qui se compose d'une infinité d'attributs dont chacun est infini, c'est-à-dire souverainement parfait en son genre. »

³. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression, op. cit.*, p. 40.

« Expressifs et univoques¹ », ils sont « des formes d'êtres infinies, des raisons formelles illimitées, ultimes, irréductibles ; ces formes sont communes à Dieu, dont elles constituent l'essence et aux modes qui les impliquent dans leur propre essence² ». Les attributs sont donc toute la réalité que nous pouvons connaître adéquatement, chacun dans leur genre.

C'est ce qu'explique la démonstration de la proposition 19 de la *Première partie*, dans laquelle on retrouve le lexique de « l'inclusivisme » métaphysique dont l'origine nous semble remonter à la philosophie du Cusain³. En dépit de sa finité, la limitation de notre mode de connaître n'est en rien une limitation *ontologique* ou *gnoséologique* ; elle est seulement modale ou *phénoménologique*. Nous connaissons la substance comme « en-soi » *dans l'attribut* dans la mesure où il n'y a plus d'écart analogue ou équivoque entre attribut et substance : clôture causale de toute équivoque, de tout mystère, de toute révélation.

Mieux, dans la mesure où « nous en sommes », en tant que corps et âme, eux-mêmes modalités de la substantialité qui s'exprime sous ces deux genres « parallèles » ou « simultanés », l'infinité de la substance et de ses attributs n'a pas à pas provoquer de nostalgie, de ravissement irrationnel ou de perte apophasique : la substance, l'en-soi, Dieu ou la nature se donne *intégralement* dans cette essence que l'entendement perçoit comme attribut, dont il est une affection et dont nous sommes une expression. C'est la raison pour laquelle : « la connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu qu'enveloppe chaque idée est adéquate et parfaite⁴ ». En effet, comme l'écrit Macherey, commentant la démonstration de la prop. 19 de la *Première partie* (« Dieu autrement dit tous les attributs, sont éternels⁵ ») :

Exprimit : les attributs expriment la substance ; cela ne veut absolument pas dire qu'ils la représentent dans la forme d'un prédicat, d'une propriété ou d'un nom ; mais cela signifie qu'ils la constituent dans ce qu'on peut appeler son être concret. *Pertinet* : les attributs sont compris dans la substance et aussi bien elle en eux ; ils n'en sont nullement des manifestations extérieures et arbitraires, dépendant du libre-arbitre d'un entendement qui la réfléchirait d'après ses propres catégories [...] *Involvere* : attributs et substance sont inséparables en ce qu'ils ne peuvent être connus l'un sans l'autre, l'un en dehors de l'autre ; et cette dépendance réciproque n'exprime rien d'autre que le fait de leur unité réelle⁶.

¹. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *ibid.*, p. 50.

². G. Deleuze, *ibid.*, p. 40.

³. B. Spinoza, *Éthique*, I, prop. 19, *op. cit.*, p. 129-131 : « Dieu en effet [...] est une substance qui [...] existe nécessairement, c'est-à-dire [...] qu'il appartient à sa nature d'exister ; autrement dit (ce qui revient au même) de sa définition s'ensuit le fait même d'exister, et ainsi [...] il est éternel. Ensuite, par attributs il faut entendre ce qui [...] exprime (*exprimit*) l'essence de la substance divine ; c'est-à-dire ce qui appartient (*pertinet*) à la substance, cela même, dis-je, les attributs doivent eux-mêmes l'impliquer (*involvere*). Or l'éternité appartient à la nature de la substance [...], donc chacun des attributs doit impliquer l'éternité et ainsi ils sont tous éternels. »

⁴. *Éth.*, II, prop. 46, *ibid.*, p. 227.

⁵. *Éth.*, prop. 19, *ibid.*, p. 129.

⁶. P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, *op. cit.*, p. 117.

Résumons conceptuellement : « expression (*exprimit*) », « appartenance (*pertinet*) », « enveloppement (*involvere*) ». Telles seraient les trois propriétés fondamentales de ce dispositif « perspectiviste » au sens fort que nous aimerions apprendre à relire chez Spinoza, et qui s'opposerait à toute interprétation de l'attribut, comme du sens de la perspective, en termes subjectivistes. Nous pouvons donc tenter de voir à présent dans quelle mesure un sens inclusiviste du perspectivisme comme « expression finie de l'infini » serait compréhensible dans la théorie spinozienne des modes finis.

1. 3. La réalité modale

Détermination et négation : la réalité du fini

Qu'est-ce qu'un mode fini ? Quelle est sa relation avec la substance ? En quoi la finité du mode n'est pas un obstacle à une connaissance de la nature réelle des choses et de la possibilité de se sauver ? De quelle façon pourrait-on dire que la leçon principale du perspectivisme spinozien et de la destruction radicale qu'il propose du récit théologique traditionnel de la finitude serait la suivante : *la finité ne contredit pas l'éternité* ?

Tels sont les enjeux fondamentaux de la théorie des modes finis, qui concerne essentiellement les propositions 24-28 du *De Deo*. Spinoza y affirme tout d'abord que « pour les choses produites par Dieu, l'essence n'enveloppe pas l'existence¹ », que « Dieu est non seulement cause de l'existence des choses, mais aussi cause efficiente de leur essence. Leur essence est un effet de Dieu² ». Ensuite, une chose n'est donc une *cause*, au sens où elle est « déterminée à opérer quelque chose », que par la causalité divine qui la détermine nécessairement à opérer, à produire certains effets³. Or, une chose déterminée par la puissance divine n'a pas assez d'autonomie pour *ne pas* produire, pour refuser de produire ses effets⁴.

Enfin, toute chose finie existante produit des effets en étant déterminée par une autre chose finie, et ainsi de suite à l'infini⁵. La théorie des modes finis est aussi une des doctrines de l'*Éthique* qui a connu de nombreux contresens, dans la mesure où elle a souvent été associée par la tradition idéaliste, au moins depuis Leibniz, et jusqu'à Hegel, à un imaginaire « oriental

¹. B. Spinoza, *Éthique*, I, prop. 24, *ibid.*, p. 135.

². *Éth.* I, prop. 25, *ibid.*, p. 134-135 : « Dieu n'est pas seulement cause efficiente (*causa efficiens*) de l'existence des choses, mais aussi de leur essence »

³. *Éth.* I, prop. 26, *ibid.*, p. 136-137 : « Une chose qui est déterminée à opérer (*operandum*) un certain effet y a été déterminée nécessairement par Dieu ; et une chose qui n'est pas déterminée par Dieu ne peut pas se déterminer elle-même à opérer. »

⁴. *Éth.* I, prop. 27, *id.* : « Une chose qui est déterminée par Dieu à opérer un certain effet ne peut pas se rendre elle-même indéterminée »

⁵. *Éth.*, I, prop. 28, *idem*.

» ou kabbalistique, qui ferait du mode un simple « accident » de la substance et nierait l'individualité dans une transcendance apophasique, un peu à la façon de l'Un plotinien, la réduisant au statut de simple « apparence » ou « émanation », accidentelle et illusoire. Inutile d'insister sur les conséquences spirituelles, pour un imaginaire religieux attaché au symbolisme chrétien, que causerait une telle négation de l'individualité. On peut mesurer son extravagance aux yeux de ses premières critiques.

Pensons à Bayle par exemple, pour qui « dans le système de Spinoza tous ceux qui disent *les Allemands ont tué dix mille Turcs*, parlent mal et faussement, à moins qu'ils n'entendent, *Dieu modifié en Allemand a tué Dieu modifié en dix mille Turcs* [...]»¹ Même critique au fond chez Hegel qui dénonce le fait que « le principe de la subjectivité, de l'individualité, de la personnalité ne se trouve donc pas dans le spinozisme² » en raison d'une négation aberrante à ses yeux, de la finitude dans la construction de la substance. Or, tout l'enjeu de l'hypothèse de lecture du spinozisme que nous tentons à partir d'un concept fort de perspectivisme, permettrait de sortir de ce contresens : l'ordre perspectif comme inclusion de l'infini dans le fini accorde une autre signification au monde naturel, à l'individualité.

Il s'agirait donc d'un sens philosophique qui ne soit ni dialectique, ni théologique, et qui articulerait un autre rapport entre nature et liberté, dont le but serait de se défaire définitivement de toute sécularisation consciente ou inconsciente des schèmes sotériologiques traditionnels. En effet, l'intériorité absolue des rapports dans le cadre spinozien, du fait de la causalité immanente de la substance, ne faisant pas selon Hegel « justice au négatif », aurait conduit le spinozisme à un *acosmisme*, c'est-à-dire à rejeter la substantialité de la finitude et de l'essence du monde : « “Si Dieu est l'identité de l'esprit et de la nature, alors la nature,

¹. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 4 t. 5^e éd., Basle, 1738, t. 4, art. « Spinoza », n. N, p. 261 cité par L. Vinciguerra, *Spinoza*, Paris, Hachette, 2001, p. 122-123 : « Mais que les hommes n'étant que la modification du même être, n'y ayant par conséquent que Dieu qui agisse, et le même Dieu en nombre qui se modifie en Turc, se modifiant en Hongrois, il y ait des guerres et des batailles, c'est ce qui surpasse tous les monstres, et tous les dérèglements chimériques des plus folles têtes qu'on ait jamais enfermées dans les petites maisons (...) Ainsi dans le système de Spinoza tous ceux qui disent *les Allemands ont tué dix mille Turcs*, parlent mal et faussement, à moins qu'ils n'entendent, *Dieu modifié en Allemand a tué Dieu modifié en dix mille Turcs* (...) »

². G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 6, « La philosophie moderne », Paris, Vrin, 2000, p. 1450-1455 cité par L. Vinciguerra, *Spinoza*, Paris, Hachette, 2001, p. 85-88 : « Spinoza est le point cardinal de la philosophie moderne : ou le spinozisme, ou pas de philosophie. Spinoza a cette grande proposition “toute détermination est une négation.” Le déterminé est le fini ; or, de tout, même du penser (en opposition à l'étendue) on peut montrer que c'est quelque chose de déterminé, qu'il recèle donc en lui la négation ; ce qui est essentiel repose sur la négation. Dieu étant seulement le positif, l'affirmatif, tout le reste n'est que modification, et non pas quelque chose qui en soi et pour soi ; c'est donc seulement Dieu qui est la substance. [...] Le principe de la subjectivité, de l'individualité, de la personnalité ne se trouve donc pas dans le spinozisme, parce que la négation n'y a été appréhendée qu'unilatéralement. C'est ce qui provoque l'indignation de la conscience, de la religion. [...] Le système de Spinoza est le panthéisme et le monothéisme absolus élevés dans la pensée. La substance absolue de Spinoza n'est rien de fini, elle n'est pas monde naturel. »

l'individu humain sont Dieu". C'est très juste. Mais ils oublient que dans cette identité, ils sont précisément supprimés : ils ne peuvent oublier qu'ils ne sont rien¹ ». Or, comme le rappelle Ariel Suhamy si : « la substance se cause elle-même, et par là cause aussi toutes les choses qui ne se causent pas elles-mêmes, mais produisent néanmoins des effets », la causalité de chaque chose singulière, en tant que « fragment de la causalité immanente de Dieu », fait des modes finis autre chose que « de simples tournebroches dans l'appareil de la nécessité », mais « de véritables puissances causales, dont les effets variables et néanmoins nécessaires s'expliquent par les lois de la nature² ».

Il semble ici que ce soit le vieux problème médiéval du statut de la créature face à l'infini divin, d'Augustin à Nicolas de Cues comme nous l'avons vu, en passant par Maître Eckhart, qui réapparaît ici dans la lecture hégélienne de Spinoza. Or, c'est le statut problématique et théologique ou moral de la finitude, le sens de la négation chez Spinoza, qu'il faut repenser hors du cadre métaphysique et théologique classique tout en faisant l'économie de la substantialité de la *res cogitans* cartésienne.

Le sens éthique du tournant anthropologique

Pour bien comprendre le sens de cette finité spinozienne, nous aimerions faire l'hypothèse selon laquelle une compréhension forte du schème perspectif, dont nous avons tenté de reconstruire les origines comme conception d'une finité inclusive et expressive de l'infini dans le fini, permettrait de mieux apprécier cette *puissance seconde* de l'individualité qui s'exprime dans le spinozisme. Il s'agirait d'une conception a-théologique de toute forme de finitude qui n'implique pas l'absence d'une finité de l'absolu, c'est-à-dire une reconnaissance d'une certaine forme de négation dans l'ordre infini et éternel de la nature. Or, les fins d'une telle conception sont naturellement éloignées de la perspective eschatologique traditionnelle, comme de toute dialectique : on parlera plutôt du salut comme d'une « libération » hors de la mise en scène théologique de cette finitude, qui n'est autre que la nostalgie d'une immortalité imaginaire. Le salut spinozien résiderait au contraire dans la possibilité d'un autre mise scène du fini, celle de l'affirmation d'une finité joyeuse ; celle du mode fini qui par l'exercice de la raison comprend sa participation *hic et nunc* à une « éternité de vie » dont il est un fragment.

Certes, la mortalité de cette chose finie que nous sommes n'est pas abolie : elle nous rappelle seulement que la liberté philosophique doit être une « méditation de la vie », non une

¹. G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 6, *idem*.

². A. Suhamy, *Spinoza pas à pas*, Paris, Ellipses, 2011, p. 55.

variation imaginaire autour de notre peur de la mort. Pour comprendre la genèse de ce chemin dans l'*Éthique*, on pourrait supposer avec Pierre-François Moreau¹ une manière de découper l'*Éthique* en trois moments fondamentaux :

1° De l'ouverture à *Éth.* II, 13, c'est-à-dire jusqu'à la dernière proposition scellant la théorie de l'unité du corps et de l'esprit², et que l'on lirait comme la description générale de l'ontologie spinozienne (substance, attributs et modes) qui de fait ne contient rien de spécifiquement humain comme le dira Spinoza dans le scolie de la prop. 13 du *De Mente* où l'on a longtemps voulu y lire l'affirmation d'un « animisme³ ». Ce premier moment architectonique décrit par Moreau est en quelque sorte l'auto-description ou l'auto-explication *sub specie æternitatis* de la substance par elle-même selon le 3^e genre de connaissance dont on ne sait pourtant encore rien⁴.

2° D'*Eth.* II, 13 à V, 20, à la suite de ce que Gueroult nomme « l'abrégé de physique et de physiologie⁵ », une description générale de la « réalité mentale » (*mens*) ou l'âme humaine et son existence dans la durée du corps. 3° D'*Éth.* V, 21 à V, 42 : le passage à la description de la réalité mentale humaine dans son rapport non plus avec la durée mais avec l'essence du corps, théorie générale du salut et de la libération, « perspective finale⁶ » de l'ouvrage qui en commande le déploiement depuis le début.

Si l'on suit bien les suggestions de ce découpage, cela signifierait qu'à partir du premier moment logique du *De Mente* (II, 1-13) consacré à la théorie de l'unité substantielle du corps (comme « objet de l'âme ») et de l'âme (comme « idée du corps »), on assisterait à ce que l'on pourrait appeler un « tournant » ou une « réduction » anthropologique dont Spinoza annonce l'avènement dès la préface de la *Deuxième partie*. En effet il justifie une telle « manuduction

¹. P.-F. Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, Que sais-je?, 2019, p. 75 et suiv. Nous suivrons dans la suite de notre argumentation de nombreuses indications de J. Gautier : <https://spinoza.fr/introduction-a-lethique-de-spinoza/> (site consulté le 20/04/22).

². B. Spinoza, *Éthique*, II, prop. 13, *ibid.*, p. 178-179 : « l'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine (*objectum ideæ humanam mentem constituentis*), c'est le corps (*corpus*), autrement dit un mode de l'étendue bien précis qui existe en acte (*extensionis modus actu existens*), et rien de plus (*et nihil aliud*). »

³. *Éth.*, I, prop. 13, scolie, *ibid.*, p. 178-181 : « En effet ce que nous avons montré jusqu'ici est tout à fait commun (*communia sunt*) et ne se rapporte pas plus aux hommes qu'aux autres individus, qui, bien que ce soit à des degrés divers, sont pourtant tous animés (*animata tamen sunt*) ». La dernière partie de ce scolie – soulignée et recopiée par Leibniz lors de sa lecture de l'*Éthique* – a souvent justifié l'idée d'un « animisme universel » d'ailleurs commun aux deux auteurs. Nous verrons qu'il n'en est rien, si du moins le concept « d'animisme » n'est pas écarté de son sens projectif et anthropologique originel et des principes fondamentaux du mécanisme. Voir les notes de Leibniz, *Aus und zu Spinozas*, A, VI-4, p. 1714, citées et analysées par R. Andraut (*La vie selon la raison, op. cit.*, p. 11).

⁴. Sur la théorie de la connaissance de 3^e genre, voir : *Éth.*, II, prop. 45-47, *ibid.*, p. 225-229.

⁵. *Éth.*, prop. 13, « La nature des corps » *ibid.*, p. 181-189, voir : A. Charrak, « L'abrégé de physique de l'*Éthique* », in *Éthique*, Annexe II, *ibid.*, p. 626-638.

⁶. B. Rousset, *La perspective finale de l'Éthique*, Paris, Vrin, 2001.

» du fait de la dimension éthique et stratégique de son projet. Car il ne s'agit pas d'écrire un nouveau *De natura Rerum* qui expliquerait « l'infinité des choses qui ont dû suivre [de la nature de Dieu] en un infinité de modes » mais au contraire de décrire « seulement celles qui peuvent nous conduire comme par la main (*quasi manu ducere*) à connaître l'âme humaine et sa béatitude suprême (*summæ beatitudinis*)¹ ».

Dans l'articulation de cette réduction de la perspective de la nature à celle plus particulière de cette partie d'elle-même qu'est l'âme humaine, l'*Appendice* de la *Première partie* constitue un tournant essentiel. Nous allons reprendre rapidement les grandes lignes de ce petit monument de la philosophie spinozienne, véritable manifeste des Lumières à venir, pour le relire à partir de l'idée d'un ordre perspectif et expressif de la nature qui permettrait d'articuler de manière anti-subjectiviste ou non-relativiste ce passage essentiel de l'architecture de l'*Éthique*, de la « perspective » de la nature ou de Dieu (I) au « tournant anthropologique » de la *Deuxième partie*, qui se centre sur la question du salut de l'âme, par une étude de sa nature (II), de la vie affective (III) et des conditions de sa servitude (IV) et dans la « perspective finale » de sa libération (V).

2. Nature et puissance

2. 1. La structure onto-théo-politique de la métaphysique

Pour approcher les enjeux de cette compréhension originale de la finité que propose le spinozisme, nous partirons de la fin de l'*Appendice* où Spinoza rejette, entre autres, les notions d'ordre, d'harmonie ou de beauté comme des idées dérivées des préjugés finalistes (« *bon et mauvais* », « *ordre et confusion, chaud et froid, beauté et laid, éloge et blâme, faute et mérite*² »), que sa conception de Dieu réfute intégralement, c'est-à-dire précisément comme des manières de « vues perspectives » produites par la finité et la relativité de notre appréhension phénoménologique des affections de notre corporéité, en somme, des produits de notre imagination « perspectiviste », dont l'origine se trouve dans les affections de notre

¹. *Éth.*, II, préf., *op. cit.*, p. 160-161. Voir : B. Spinoza, *Court traité*, II, préf. I, cité par P.-F. Moreau in *Éthique*, *ibid.*, p. 528, note 78 : « Puisque nous avons parlé, dans la première partie, des choses universelles et infinies, nous devons à présent, dans cette seconde partie, en venir à traiter des choses particulières et déterminées, non de toutes cependant, car elles sont innombrables ; nous traiterons seulement de celles qui concernent l'homme. »

². B. Spinoza, *Éthique*, I, App., *ibid.*, p. 157.

corps¹ : « tout cela montre assez que chacun a jugé des choses d'après la disposition de son cerveau ou plutôt que chacun a pris pour des choses les affections de son imagination² ».

Les matérialistes du XVIII^e siècle, tenant du « spinosisme moderne³ » dont parlait Diderot, reprendront et commenteront longuement cette dernière affirmation l'infléchissant dans le sens d'une philosophie de la matière sensible tendant vers un vitalisme dont la question de sa fidélité à la philosophie de l'auteur de l'*Éthique* n'est pas directement pertinente ici. Or, afin de bien en comprendre les enjeux, au-delà de sa réception un siècle plus tard, nous allons reprendre le mouvement de l'*Appendice* au *De Deo*.

Celui-ci s'ouvre sur le rappel de « la nature de Dieu et de ses propriétés⁴ », à savoir « qu'il existe nécessairement⁵ », « qu'il est unique⁶ », « qu'il est et qu'il agit par la seule nécessité de sa nature⁷ », « qu'il est cause libre de toutes choses⁸ », « que tout est en Dieu, et en dépend tellement que rien sans lui ne peut être ni être conçu⁹ », « enfin, que tout a été prédéterminé

¹. *Éth.* I, App., *id.* : « Par ailleurs ceux qui ne comprennent pas la Nature n'affirment rien sur les choses, ils se contentent d'imaginer ces choses et prennent cette imagination pour de l'entendement : aussi croient-ils fermement qu'il y a de l'ordre dans les choses, ignorants qu'ils sont de la nature des choses et de la leur [...] et comme ce que nous pouvons imaginer facilement nous agrée davantage que le reste, les hommes préfèrent, pour cette raison, l'ordre à la confusion, comme si l'ordre était dans la Nature quelque chose de plus qu'un rapport à notre imagination. »

². *Id.*

³. D. Diderot, *Encyclopédie*, art. « Spinosisme », vol. XV, p. 474a., cité par C. T. Wolfe, *La biologie avant la biologie*, Paris, Garnier, 2019, p. 108 : « SPINOSISTE, s. m. (Gram.) sectateur de la philosophie de Spinoza. Il ne faut pas confondre les Spinosistes anciens avec les Spinosistes 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 & vivant, & par l'accroissement de tout animal qui dans son principe n'est qu'un point, & qui par l'assimilation nutritive des plantes, en un mot, de toutes les substances qui servent à la nutrition, devient un grand corps sentant & vivant dans un grand espace. De-là ils concluent qu'il n'y a que de la matière, & qu'elle suffit pour tout expliquer ; du reste ils suivent l'ancien spinosisme dans toutes ses conséquences. ». Sur l'interprétation diderotienne d'une biologie « spinosiste », voir : C. T. Wolfe, *ibid.* « Spinozisme et spinosisme », p. 210 et suiv.

⁴. B. Spinoza, *Éth.*, I, App. *op. cit.*, p. 151.

⁵. *Idem*, voir : *Éth.*, I, prop. 29, *ibid.*, p. 139 : « Dans la nature il n'y a rien de contingent ; tout y est, de par la nécessité de la nature divine, déterminé à exister et à opérer de façon bien précise. »

⁶. *Éth.*, I, App., *ibid.*, p. 151, sur l'unicité de la substance (que la distinction réelle n'est pas numérique), voir : *Éth.*, I, prop. 14, coroll. 1, *ibid.*, p. 118-119 : « Il s'ensuit très clairement que 1^o Dieu est unique (*unicum esse*) c'est-à-dire (en vertu de la déf. 6) qu'il n'y a dans la Nature qu'une seule substance (*unam substantiam*) et que cette substance est absolument infinie (...). »

⁷. *Éth.*, I, App., *ibid.* p. 151, voir : *Éth.*, I, prop. 17, *ibid.*, p. 124-125 : « Dieu agit d'après les lois de sa propre nature (*ex solis naturæ suæ legibus*), et sans être contraint par personne (*a nemine coactus agit*). »

⁸. *Éth.*, I, App., *ibid.* p. 151, voir : *Éth.*, I, prop. 17, coroll. 2, *ibid.*, p. 126-127 : « Il suit 2^o) que seul Dieu est cause libre (*solum deum esse causam liberam*). Car Dieu est le seul à exister par la seule nécessité de sa propre nature [...]. »

⁹. *Éth.*, I, App., *ibid.* p. 151, Sur le « panenthéisme » (tout est *en theōi*, « en Dieu »), voir : *Éth.*, I, prop. 15, *ibid.*, p. 118-119 : « Tout ce qui est est en Dieu (*Quicquid est, in Deo est*), et rien sans Dieu ne peut être ni être conçu. » Sur la terminologie du « panenthéiste » et sa différence avec le « panthéisme », voir : M. Gueroult, *Spinoza*, I, Paris, Aubier, 1968, p. 223 et suiv.

par Dieu¹ » non au sens, comme l'a fait remarquer Macherey, d'une « prédétermination² » voulue « par un bon plaisir absolu » mais du fait d'une nécessité de sa puissance infinie³.

Le préjugé finaliste est ainsi thématiquement par l'auteur de l'*Éthique* comme l'obstacle majeur à la compréhension de l'essence de Dieu, c'est le préjugé fondamental qui gouverne la production des idées fausses au sujet de la nature de Dieu (exceptionnalisme humain, anthropomorphisme théologique, fanatisme etc.). Spinoza affirme dès lors la nécessité d'un « examen de la Raison (*examen rationis*)⁴ » afin de réaliser la genèse de ce préjugé et d'en détruire définitivement le principe actif autant que les conséquences négatives. L'objectif de l'*Appendice* est donc de supprimer le principe de l'erreur pour détruire directement les conséquences qui en découlent (idées fausses et préjugés dérivés), puisque « ce préjugé est la source de tous les autres. Partant, à l'exemple de Descartes, qui estimait inutile d'examiner en particulier toutes les opinions fausses pourvu qu'on en ruinât le principe⁵, il suffira de le détruire pour détruire du même coup tous les autres⁶ ». Spinoza pose donc trois questions : 1° Pourquoi les hommes se soumettent-ils au préjugé finaliste ? 2° En quoi ce préjugé est-il faux ? 3° Comment ce préjugé a-t-il produit d'autres idées fausses ?

La croyance en la finalité a une origine naturelle qui provient de notre ignorance des causes et de la conscience de nos désirs. Résumons l'argumentation de Spinoza : dans un premier temps, il soutient que si les hommes naissent naturellement sans la connaissance des causes des choses et si tous ont un appétit qui les pousse à rechercher leur utile propre, alors il faut reconnaître que les hommes se croient libres par ignorance des causes qui les font agir : « tous les hommes naissent ignorants des causes des choses (*rerum causarum ignari nascuntur*), et que tous ont l'appétit (*appetitum*) de rechercher ce qui leur est utile (*suum utile quaerendi*) et sont conscients (*conscii*) de cet appétit⁷ ».

¹. *Éth.*, I, App., *ibid.*, p. 151.

². Du fait de l'emploi de ce lexique théologique classique, P. Macherey évoque un apparent « retour en arrière par rapport aux acquis théoriques du *De Deo* » (*Introduction à l'Éthique de Spinoza. Première partie : la nature des choses, op. cit.*, p. 209) mais en réalité, Spinoza amène subtilement ses adversaires sur son propre terrain en situant « les leçons de son raisonnement dans la forme d'un discours de compromis, transversal à l'exposé rationnel dont il suspend le déroulement, ce qu'il s'autorise sous condition que l'essentiel ne soit pas remis en question » (*ibid.*, p. 209).

³. *Éth.*, I, App., *ibid.* p. 151. Sur la relation entre substance et attribut : *Éthique* I, prop. 1-8, *ibid.*, p. 103-111 ; sur la puissance de Dieu, voir : *Éthique*, I, prop.16-36, *ibid.*, p. 125-149. Ce dernier moment de la *Première partie* présente l'agir divin d'abord comme cause ou « nature naturante » (prop. 16-20) puis comme effet ou « nature naturée » (prop. 21-29) et se clôt sur la démonstration de l'identité de son essence et de sa puissance (prop. 30-36).

⁴. *Éth.*, I, App., *ibid.*, p. 151-152.

⁵. R. Descartes, *Méditations*, AT, IX, p. 13-14.

⁶. M. Gueroult, *Spinoza*, I, *op. cit.* p. 393.

⁷. B. Spinoza, *Éth.*, I, App. *ibid.*, p. 150-151. Voir : *Éth.*, III, prop. 2, *ibid.*, p. 251 : « l'expérience elle-même, non moins clairement que la Raison, nous enseigne ceci : les hommes croient être libres pour cette seule cause qu'ils

Dans le scolie de la proposition 9 du *De Affectibus*, Spinoza définira l'appétit (*appetitus*) comme l'« effort (*conatus*) [...] quand il est rapporté simultanément à l'âme et au corps » et rajoutera qu'« entre appétit et désir (*cupiditas*) il n'y a pas de différence, si ce n'est que le désir est rapporté la plupart du temps aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leur appétit », raison pour laquelle on peut finalement le définir ainsi : « le *désir* est l'appétit avec conscience de lui-même (*appetitus cum ejusdem conscientia*)¹ ». Cette définition précède le renversement d'une formule célèbre sur la puissance de production du bien par le désir, inversant leurs rapports classiques du fait du primat éthique chez Spinoza de l'affectivité et du corps qui se substitue au primat « noétique² » de l'intellectualisme classique³.

L'action humaine est dès lors toujours orientée par un appétit lui-même expression de cet « effort (*conatus*)⁴ » qui se manifeste en l'homme par la recherche de l'utilité et donc d'un fin consciente, bien que la cause de cet appétit demeure inconsciente, ce qui explique dans un second temps, l'origine de l'idée de finalité⁵. Mais en l'absence d'explication sur les causes finales, ils ont recours à ce qu'on pourrait appeler un raisonnement par analogie⁶. En effet, inquiets de ne pas pouvoir donner une explication les hommes : « nécessairement jugent d'après leur propre complexion la complexion d'autrui (*ex suo ingenio ingenium alterius*

sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent ; et en outre les décrets de l'âme ne sont rien d'autres que les appétits eux-mêmes, qui varient en fonction des variations de l'état du corps. » Voir aussi : « Lettre 58 » (à Schuller), *Œuvres* t. IV, trad. Appuhn, *op. cit.*, p. 304 : « Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent. »

¹. *Éth.*, III, prop. 9, scolie, *ibid.*, p. 256-257.

². Aristote, *Métaphysique*, Lambda, 1072a, 30, *op. cit.*, p. 391-392 : « Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble telle parce que nous la désirons. Car l'intellection (*noēsis*) est le principe. »

³. B. Spinoza, *Éth.*, III, prop. 9, Scolie, *ibid.*, p. 256-257 : « C'est pourquoi il est établi par tout cela que nous ne nous efforçons (*conari*) vers rien, ne voulons (*velle*), ne recherchons (*appetere*), ne désirons (*cupere*) rien parce que nous jugeons que c'est bon (*bonum esse judicamus*) ; mais au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne (*aliquid bonum esse judicare*) parce que nous nous efforçons (*conamur*) vers elle, la voulons (*volumus*), la recherchons (*appetimus*), la désirons (*cupimus*). »

⁴. Sur la théorie générale du *conatus* : *Éth.*, III, prop. 4-8, *ibid.*, p. 253-255.

⁵. *Éth.*, I, App. *ibid.*, p. 150-151 : « Les hommes font tout ce qu'ils font en vue d'une fin, à savoir en vue de l'utile dont ils ont l'appétit ; d'où vient que toujours, ce qu'ils cherchent à savoir concernant les actions passées, ce sont uniquement leurs causes finales, et que lorsqu'on les leur a apprises, ils s'en tiennent là car ils n'ont aucun motif de douter davantage. »

⁶. *Éth.*, I, App. *ibid.*, p. 150-151 : « S'ils ne peuvent pas les apprendre d'autrui, il ne leur reste qu'à se retourner vers eux-mêmes (*ad semet se convertant*) et à réfléchir aux fins qui ont coutume de les déterminer eux-mêmes à de telles actions ». Ce type d'explication par analogie ou extrapolation au sens d'une projection imaginaire par comparaison introspective, deviendra en quelque sorte la matrice de l'interprétation positiviste ou matérialiste de l'origine anthropologique des religions au XIXe siècle (chez Feuerbach, Comte, Lange, Hæckel etc.), jusqu'à sa reprise originale chez Bergson avec la notion de « fonction fabulatrice » dans les *Deux Sources*. On peut y voir également l'origine du concept « d'idéologie » depuis l'empirisme français de la fin du XVIIIe (Destutt de Tracy etc.) jusqu'au marxisme

necessario judicant)¹ », car ils constatent l'abondance des « moyens² » naturels qui peuvent satisfaire leur « utile propre » (*suum utile*) comme « des yeux pour voir, des dents pour mâcher, des végétaux et des animaux pour se nourrir, le soleil pour donner la lumière, la mer pour nourrir les poissons, etc.³ ». Dès lors, pour comprendre ce fait étonnant, par une extension du type de raisonnement analogique « tant à l'intérieur qu'à l'extérieur d'eux-mêmes », les hommes ont « projeté » la réalisation d'une fin dans la nature dont ils ignorent pourtant tout mais qu'ils supposent à l'œuvre « pour leur usage⁴ ».

Partant, issues de la synthèse de l'inquiétude, du désir et de la projection analogique, sont apparues les religions et plus tard les superstitions, dérivées de la diversité des « complexions » qui a donné naissance aux divers cultes religieux. En effet, puisque chacun a supposé que ce « recteur de la nature » a créé toute chose pour qu'on lui rende un suprême honneur dont l'intérêt bien compris concorde avec « son désir aveugle et son insatiable cupidité⁵ ». Dès lors, c'est dans ce mouvement primitif de « fabulation » comme dira Bergson, en tant qu'elle exprime un devenir « passif »⁶ qui s'appuie sur l'imagination projective, que les religions et les théologies se sont développées.

Il ne s'agit donc plus seulement de répondre au silence de la Nature, mais de façon plus politique, de suivre dans la théorie le « désir aveugle (*cæca illius cupiditatis*) » et « l'insatiable cupidité (*insatiabilis avaritiae*)⁷ » des « théologiens et métaphysiciens (*theologi et metaphysici*)⁸ » que Spinoza décrit comme ces interprètes délirants et intéressés de la « volonté divine ».

¹. *Éth.*, I, App. *ibid.*, p. 150-151.

². *Éth.*, I, App. *ibid.*, p. 152-153 : « De là vient qu'ils considèrent tous les êtres naturels comme des moyens (*media*) en vue de leur utile propre (*ad suum utile*). »

³. *Idem*.

⁴. *Id* : « Car une fois les choses considérées comme des moyens (*media*), il leur a été impossible de croire qu'elles s'étaient faites elle-mêmes (*easdem se ipsas facisse*) ; mais en raisonnant d'après les moyens qu'ils ont eux-mêmes l'habitude de se ménager, il leur a bien fallu conclure qu'il y avait, pour gouverner la nature, un ou plusieurs maîtres, jouissant de la liberté des hommes (*naturæ rectores humana præditos libertate*), qui s'étaient occupés de tout pour eux (*qui ipsis omnia curaverint*) et qui avaient tout fait pour leur usage (*in eorum usum omnia facerint*). »

⁵. *Id* : « chacun a inventé, selon sa propre complexion (*ingenium*), des façons différentes de rendre à Dieu un culte afin qu'il le chérisse plus que tous les autres et gouverne la Nature entière dans l'intérêt de son désir aveugle et de son insatiable cupidité. »

⁶. *Éth.* III, Prop. 1, *ibid.*, p. 244-245 : « Notre âme parfois agit, parfois pâtit ; dans la mesure où elle a des idées adéquates, nécessairement elle agit ; dans la mesure où elle a des idées inadéquates, nécessairement elle pâtit. »

⁷. *Éth.* III, déf. des affects, déf. 47, *ibid.*, p. 337 : « La cupidité (*avaritia*) est désir et amour immodéré des richesses. »

⁸. *Éth.* I, App., *ibid.*, p. 154-155.

En effet ceux-là ont détourné la logique de la projection analogique pour en faire un culte superstitieux : une folie collective qui aboutit à ce système d'aliénation, hors de toute raison, de toute sagesse et de tout respect réel de la « Parole de Dieu¹ ».

Spinoza, en somme, reprend ici la genèse naturelle de l'autorité morale et politique du discours théologique et des conflits interminables qui opposent les sectes religieuses entre elles, au moyen d'une analyse naturelle du désir qui s'appuie – sans avoir encore pu en produire la déduction rigoureuse que nous donnera la suite de l'*Éthique* – sur sa conception de l'unité du corps et de l'esprit d'une part, et sur celle du *conatus* comme « essence actuelle² » des choses singulières d'autre part. On peut remarquer que sa critique de la superstition fait d'ailleurs l'économie de toute forme d'« inclusivisme » théologique que l'on retrouvait encore dans l'œcuménisme du perspectivisme leibnizien : celui-ci est totalement renversé par l'affirmation d'une *séparation*³ radicale entre foi et raison qui expulse l'ordre de la foi de tout rapport avec la vérité, en la définissant par les termes d'une *praxis* comme « obéissance » et « charité⁴ ». Le discours théologique, l'interprétation morale et théologique de la nature, sortie des limites de son cadre pratique, dérive donc de cette ignorance primitive et inquiète des hommes, animée par un appétit de l'utile qui s'affirme par la production d'idée inadéquates, une projection imaginaire, posant les désirs les plus forts comme interprètes fausement

¹. B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, « Préface », *Œuvres II*, éd. C. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965, p. 22-23 : « J'ai vu maintes fois avec étonnement des hommes fiers de professer la religion chrétienne, c'est-à-dire l'amour, la joie, la paix, la continence et la bonne foi envers tous, se combattre avec une incroyable ardeur malveillante et se donner des marques de la haine la plus âpre, si bien qu'à ces sentiments plus qu'aux précédents leur foi se faisait connaître. Voilà longtemps déjà, les choses en sont venues au point qu'il est presque impossible de savoir ce qu'est un homme : Chrétien, Turc, Juif ou Idolâtre, sinon à sa tenue extérieure et à son vêtement, ou à ce qu'il fréquente telle ou telle Église ou enfin à ce qu'il est attaché à telle ou telle opinion et jure sur la parole de tel ou tel maître. Pour le reste leur vie à tous est la même. Cherchant donc la cause de ce mal, je n'ai pas hésité à reconnaître que l'origine en était que les charges d'administrateur d'une Église tenues pour des dignités, les fonctions de ministre du culte devenues des prébendes, la religion a consisté pour le vulgaire à rendre aux pasteurs les plus grands honneurs. »

². *Éth.*, III, Prop. 6-7, *ibid.*, p. 254-255 : « [prop. 6] Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce (*conatur*) de persévérer dans son être » ; « [Prop. 7] L'effort (*conatus*), par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien d'autre que l'essence actuelle (*actualem essentiam*) de cette chose. »

³. B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. 15, *ibidem*, p. 254 : « Nous avons ainsi montré que cette manière de voir, comme auparavant celle de Maïmonide, n'était pas soutenable, et nous tenons pour solidement établi que ni la Théologie ne doit être la servante de la Raison, ni la Raison celle de la Théologie, mais que l'une et l'autre ont leur royaume propre : la Raison comme nous l'avons dit, celui de la vérité et de la sagesse, la Théologie celui de la piété et de l'obéissance. » La destruction du rationalisme maïmonidien en matière d'interprétation de l'Écriture, notamment dans le *Guide des égarés* (II, 15) que Spinoza cite et réfute, - réfutation que l'on peut élargir de ses sources averroïstes jusqu'à leur prolongement historique dans la scolastique thomiste -, a eu lieu au chap. 7 du *TTP* (*ibid.*, p. 154-157.)

⁴. B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. 14, *ibid.*, p. 241-242 : « 1° La Foi est productrice de salut non par elle-même, mais eu égard seulement à l'obéissance [...] De là nous concluons de nouveau qu'il est en réalité Antichrétien, celui qui persécute des hommes de vie honnête et amis de la Justice parce que leur opinion s'écarte de la sienne et qu'ils ne s'attachent pas aux mêmes dogmes ou articles de foi. Car nous savons qu'aimer la Justice et la Charité suffit pour qu'on soit un fidèle, et persécuter les fidèles c'est être Antichrétien. »

autorisés d'une « volonté¹ » dont on a vu à quel point celle-ci contredit l'essence, la nécessité et la puissance de l'action divine. Autrement dit, au-delà de la question purement politique de la définition de la foi comme obéissance, l'origine naturelle du finalisme, produit d'une sorte d'enfance de l'esprit, nous montre la pensée humaine soumise dans un premier état naturel à toutes les *équivoques* : mystères, signes, miracles, prophéties, causes cachées, fins dernières, apocalypse, châtement de Dieu, récompense, punition, enfer, paradis etc. C'est cette équivocité des *signes*², dont l'arbitraire naïf provient du caractère vague et imaginaire de notre rapport premier au monde, par sa systématisation institutionnelle et politique, qui devient une machine à produire de l'obéissance par ignorance, quel que soit le démenti quotidien de ses affirmations extravagantes sur la finalité à l'œuvre dans la Nature³.

Ainsi, ni l'ambivalence des rapports (utilité et nocivité) entre les choses naturelles et la puissance d'agir des hommes, ni le recours à « l'expérience », attestant de l'indifférence morale des événements naturels relativement à l'homme « pieux » ou à « l'impie » n'ont su déraciner le « préjugé invétéré » de la vision théologique du monde : les hommes ont préféré se réfugier dans la reconnaissance de l'incompréhensibilité et le mystère de l'arbitre divin : « ils conservent ainsi leur état inné d'ignorance plutôt que de [vouloir] renverser (*destruere*) cet édifice (*fabricam*) et [en] inventer (*excogitare*) un nouveau⁴ ». Le refus spinozien de toute causalité finale, ces « fictions humaines (*humana figmenta*)⁵ », semble dériver de la « destruction » et de la « reconstruction » cartésienne d'une nouvelle « fabrique » du savoir, se fondant sur la certitude produite par l'ontologie univoque de la *mathesis* et de sa nouvelle «

¹. B. Spinoza, *Éth.*, I, App. *ibid.*, p. p. 152-153 : « Voilà comment ce préjugé a tourné à la superstition, et poussé dans les âmes des racines profondes : telle a été la cause pour laquelle chacun a dû consacrer le principe de ses efforts à comprendre et à expliquer les causes finales de toutes choses. Mais alors qu'ils ont cherché à montrer que la nature ne fait rien en vain (c'est-à-dire rien qui ne soit à l'usage des hommes) ils semblent bien n'avoir montré rien d'autre qu'une nature et des dieux délirant tout autant que les hommes. »

². Sur l'ambiguïté des signes et de l'imagination voir : B. Spinoza, « Lettre 17 » à Balling, *Œuvres IV, op. cit.*, p. 176. Pour une étude plus générale de la sémiotique spinozienne : L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.

³. B. Spinoza, *Éth.*, I, App. *ibid.*, p. p. 152-153 : « Parmi tant de phénomènes avantageux, il a bien fallu qu'ils en rencontrent bon nombre de nuisibles : tempêtes, tremblements de terre, maladies et ainsi de suite. Ils ont posé que ces événements étaient causés par la colère des dieux, irrités des offenses que les hommes leur font, autrement dit des fautes commises dans le culte qu'on leur rend. L'expérience avait beau crier jour après jour le contraire, et montrer par une infinité d'exemples qu'avantage et inconvénients adviennent pêle-mêle aux pieux et aux impies à égalité, ils n'ont pas démordu pour autant du préjugé invétéré. »

⁴. *Éth.*, I, App., *idem* : « Ils ont donc posé comme une certitude que les jugements divins dépassent de très loin la portée des hommes : cause qui assurément, à elle toute seule, aurait suffi pour que la vérité restât universellement cachée au genre humain, si la mathématique (*mathesis*), qui s'occupe non pas des fins mais des essences et des propriétés des figures, n'avait montré aux hommes une autre norme de vérité (*veritatis normam*). »

⁵. *Id.*

norme de vérité » géométrique et mathématique rendant l'ordre de la Nature compréhensible sans nul recours à des « causes occultes ».

Mais s'il paraît identique en ses principes méthodologiques, il n'est pas pour autant une simple répétition du geste cartésien comme l'a montré Gueroult : il en est, au contraire, la « réfutation directe¹ » et sans doute l'aboutissement le plus cohérent dans ses conséquences métaphysiques et éthiques (réfutation de l'entendement créateur, négation du libre-arbitre etc.), sans toutefois jamais quitter le cadre univoque de l'ontologie mécaniste, dont sa pensée demeure à ce jour sans doute la traduction philosophique la plus radicale. Mais si l'on sait d'où il vient, pourquoi le finalisme est-il faux?

2. 2. L'ordre des choses

La destruction de l'anthropologie dualiste

La finalisme est faux parce qu'il « renverse (*evertere*) de fond en comble² » l'ordre nécessaire de la Nature et lui substitue un ordre imaginaire, anthropomorphe ou perspectif.

En premier lieu, Spinoza rappelle les arguments de sa « généalogie » projective du finalisme, et mentionne en outre les conséquences qu'il a déjà tirées de sa définition de l'agir divin, comme « cause » ou nature naturante (prop. 16-20), puis comme « effet » ou Nature naturée (prop. 21-29), s'achevant sur l'identité en Dieu de l'essence et de la puissance (prop. 30-36) composant ce deuxième temps logique du *De Deo*. Or, celui-ci s'ouvre sur la proposition 16 à laquelle fait référence Spinoza qui est en effet le véritable pivot spéculatif de sa destruction finale de l'idée « d'entendement créateur³ » au profit d'un concept de substance comme puissance nécessaire de production des attributs et des modes, dont Dieu est la « cause efficiente » (coroll. 1), « par soi » (coroll. 2) et « absolument première » (coroll. 3), causalité univoque composant *en un même sens* toutes les choses singulières et fondant l'intelligibilité intégrale et sans reste du réel, autrement dit un ordre naturel comme principe de raison de

¹. M. Gueroult, *Spinoza*, I, chap. XV, §14-15, *op. cit.*, p. 399-400 : « En effet dans un contexte cartésien « exclure de la métaphysique, en faveur de la physique des causes efficientes, la préoccupation téléologique, ce n'est donc nullement [...] exclure de Dieu la finalité, c'est seulement rendre impossible toute tentative de fonder l'explication physique sur une métaphysique téméraire et gratuite de la téléologie divine [...] En conséquence, notre âme est absolument libre, l'action selon des fins y est fondée, la téléologie résout l'énigme de la substance psycho-physique ; y introduire le mécanisme est une erreur dirimante, symétrique de celle qui consiste à introduire une téléologie dans la nature physique. À tous ces points de vue, l'*Appendice* final du Livre I de l'*Éthique* apparaît bien comme une réfutation directe du cartésianisme ».

². B. Spinoza, *Éth.*, I, App., *op. cit.*, p. 152-153 : « cette doctrine bouleverse (*evertere*) la Nature de fond en comble ».

³. M. Gueroult, *Spinoza*, I, chap. XIII, La réfutation de l'entendement créateur (prop. 30-33), *op. cit.*, p. 353 et suiv.

l'être et du connaître, au sens où en Dieu être, exister et agir ou produire, sont convertibles¹ : « De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses en une infinité de modes (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini)² ».

Il propose ensuite cinq arguments. Les deux premiers soutiennent que le finalisme inverse le rapport entre la cause et l'effet : l'imaginaire finaliste prend l'un pour l'autre, autrement dit, il inverse le rapport entre le principe et la conséquence, prenant l'avant (*prius*) pour l'après (*posterius*)³. En effet, pour le finalisme la « fonction » (*usus*) préexiste à l'organe au sens où les yeux sont « faits » pour voir, les dents « faites » pour mâcher comme le disait Aristote, selon un but prédéterminé antérieurement à leur production biologique⁴. L'anti-finalisme spinozien qui dénonce cette relation inversée - ou littéralement « perverse (*perversa*)⁵ » comme dit Lucrèce - entre cause et effet, principe et conséquence.

En ce sens, Gueroult fait remarquer qu'on retrouve une argumentation lors de la déduction de l'essence humaine qui aboutit à la destruction de la substantialité du *cogito*, dans la prop. 10 du *De Mente*⁶. On peut penser en effet à la formulation minimale et impersonnelle du « *cogito* spinozien » : « *Homo cogitat*. L'homme pense⁷ ». Le scolie du corollaire s'appuie sur la démonstration suivante : si on doit accepter la définition courante de l'essence comme « ce sans quoi une chose ne peut être ni être conçue⁸ ». D'une part, l'homme ne peut être substance car il est, en tant que mode, *in alio*⁹, d'autre part il faudrait dire qu'en toute logique *Dieu est l'essence de l'homme*.

¹. B. Spinoza, *Éth.*, IV, préf., *op. cit.*, p. 343 : « Cet être éternel et infini que nous appelons Dieu ou Nature agit par la même nécessité par laquelle il existe ».

². *Éth.*, I, 16, *ibidem*, p. 125.

³. *Id.*

⁴. Aristote, *Physique*, II, 8, 199a-199b1-5, *op. cit.*, p. 150-152 : « Ce qui arrive par nature arrive en vue de quelque chose ».

⁵. Lucrèce, *De la nature des choses*, livre IV, v. 824-842 et 851-857, *op. cit.*, p. 288-289 : « Toute explication de ce genre est à contresens, inversant les rapports dans le raisonnement (*omnia perversa præpostera sunt ratione*) puisque rien dans le corps n'est pour notre usage formé mais lorsqu'un organe s'est formé, il crée l'usage (*quod natumst id procreat usum*) ».

⁶. B. Spinoza, *Éth.*, II, 10, scolie, *ibid.*, p. 175 : « À l'essence de l'homme n'appartient pas l'être d'une substance, autrement dit, ce n'est pas une substance qui constitue la forme de l'homme ». Voir : Gueroult, *Spinoza*, I, *op. cit.*, p. 395 et *Spinoza*, II, *op. cit.*, p. 110 et suiv.

⁷. *Éth.*, II, ax. 2, *ibid.*, p. 162-163. Macherey va jusqu'à gloser : « Dans l'homme, ça pense. » (*Introduction à l'Éthique de Spinoza*, II, *op. cit.*, p. 40). Mais nous pouvons aller plus loin et rendre *homo cogitat* par : « en l'homme, la substance (Dieu, c'est-à-dire la Nature) pense ».

⁸. B. Spinoza, *Éth.*, II, déf. 2, *ibid.*, p. 161 : « Je dis qu'appartient à l'essence d'une chose ce qui ne peut être donné sans que la chose soit posée et ne peut pas être supprimé sans que la chose soit supprimée ; ou bien, ce sans quoi la chose ne peut être ni être conçue, et qui réciproquement ne peut être ni être conçue sans la chose. »

⁹. *Éth.*, I, déf. 4, *ibid.*, p. 100-101 : « Par mode j'entends les affections d'une substance (*substantiæ affectiones*), autrement dit, ce qui est en une autre chose (*quod in alio est*) et se conçoit (*concipitur*) aussi par elle. »

Mais « dans cette perspective, rajoute Gueroult, l'immanence de l'homme à Dieu signifierait la confusion de l'essence de Dieu et de l'essence de l'homme »¹. Or, pour prévenir cette équivoque, de laquelle semble procéder l'imaginaire de la grâce comme « déiformité (*deiformitas*)² » naissance de la divinité dans le mode humain – que Gueroult renvoie quant à lui aux hétérodoxies manichéennes et au panthéisme érigénien³ – il est nécessaire de sortir de la contradiction interne qu'elle ne manque pas de produire et que la définition traditionnelle de l'essence ne suffisait à résoudre : « il faut donc reconnaître que l'essence se définit, non pas simplement comme ce sans quoi la chose ne saurait ni être ni être conçue mais comme ce qui, étant posé, pose la chose, et qui étant ôté, la supprime⁴ ».

L'essence de l'homme n'est donc pas celle d'une substance, car il faudrait pour cela lui reconnaître un fantastique pouvoir de se causer soi-même, puissance causale d'auto-détermination et d'auto-crédation absolue que, semble-t-il, les tenants de l'humanisme classique ne sont toutefois pas loin d'accorder à la volonté humaine⁵.

Métaphysiques anthropomorphes

Ainsi, face à ce qui lui paraît une forme d'*hubris* mythologique de la volonté humaine, dans sa prétention à la suicausalité et à l'auto-production, ce vain « désir d'être Dieu⁶ » qui fondait l'essence négative, la « passion inutile » constitutive du néant de la liberté humaine thématized par l'humanisme sartrien dans l'excipit du dernier chapitre de *L'être et le néant*, Spinoza soutient au contraire que tout cela ne vaut pas plus qu'une fiction comparable aux récits des *Métamorphoses* d'Ovide, où toute forme peut se changer en une autre sans égard envers l'ordre de la Nature, « ils imaginent des arbres qui parlent, des hommes qui naissent des pierres et *quascunque formas in alias quascunque mutari*, n'importe quelles formes se changent en n'importe quelle autre⁷ ».

¹. M. Gueroult, *Spinoza*, II, *op. cit.*, p. 112-113.

². Maître Eckhart, « Sermon latin » 17/6, § 179 : « Par nature, la grâce confère l'être divin déiforme » Sur sa reprise « humaniste » comme *christiformitas* chez Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, III, 11, *ibid.*, p. 208 : « Grande, assurément, est la force de la foi qui rend l'homme christiforme ».

³. *ibid.*, p. 113, note 16.

⁴. M. Gueroult, *Spinoza*, II, *op. cit.*, p. 113.

⁵. C'est en effet la thèse vers laquelle tend Thierry Gontier dans son *Descartes et la causa sui - Autoproduction divine, autodétermination humaine*, Paris, Vrin, 2005.

⁶. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 661 : « Toute réalité-humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'en-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'*Ens causa sui* que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain. L'homme est une passion inutile. »

⁷. B. Spinoza, *Éth.*, I, prop. 8, Scolie 2, *op. cit.*, p. 108-109.

Mais si l'on pense correctement et « selon l'ordre¹ », on se gardera de confondre l'essence humaine avec celle de Dieu, puisque sans Dieu elle ne peut être ni être conçue, ou mieux dit, si on ôte Dieu ou la Nature, on la supprime purement et simplement. Dès lors, ce qui justifie le rapprochement entrepris ici, c'est que l'origine de cette équivoque « humaniste » qui accorde à ce mode de la substance qu'est l'homme bien plus qu'il n'en a, relève précisément « d'une faute contre l'ordre² », autrement dit, d'une inversion du principe et de la conséquence que Spinoza dénonçait déjà dans l'important scolie 2 de la prop. 8 du *De Deo*³.

Aux fictions métamorphiques correspond donc, autant qu'à une imagination poétique débridée, la logique abstraite des universaux (« [les Scolastiques] ont voulu connaître les effets les plus lointains, à savoir les objets des sens, avant leur cause première, à savoir Dieu, et ils ont abouti un tissu de fictions⁴ »), et le faux concept de définition par le « genre » et la « différence spécifique » qu'il suppose, c'est-à-dire ces *transcendants*, « être (*ens*), chose (*res*) ou quelque chose (*aliquid*) et universaux (homme, cheval, chien etc.) qui ne sont pour le nominalisme spinozien que des *flatus vocis* seulement requis par l'usage ordinaire du langage, puisque « le corps humain n'est capable de former en lui, distinctement et en même temps, qu'un nombre bien précis d'image (*imaginum*)⁵ ».

Il y aurait ici l'ébauche d'une « généalogie » spinozienne de la métaphysique classique et de l'idéalisme comme connaissance imaginative et généralisante du monde à partir de l'expérience confuse du corps, produisant ces « images communes », composant de vastes réseaux imaginaires d'idées inadéquates, pouvant s'élever jusqu'à la plus grande abstraction, selon une « logique de l'erreur⁶ » comme *privation*, c'est-à-dire comme mutilation due à la finité modale de chaque être pensant.

¹. B. Spinoza, *Éth.*, I, prop. 8, Scolie 2, *idem*.

². *Éth.*, I, prop. 8, Scolie 2, *ibid.*, p. 114.

³. *Éth.*, I, prop. 8, Scolie 2, *ibid.*, p. 108-109 : « Je ne doute pas que tous ceux qui jugent confusément des choses, et n'ont pas l'habitude de connaître les choses par leurs causes premières, il soit difficile de concevoir la démonstration de la Prop. 7 ; c'est qu'ils ne distinguent pas entre les modifications des substances et les substances elles-mêmes, et qu'ils ne savent pas comment les choses sont produites. D'où il résulte que, voyant que les choses naturelles ont un commencement, ils en attribuent un par fiction aux substances. Car ceux qui ignorent les vraies causes des choses confondent tout et, sans que leur âme éprouve la moindre réticence, ils forment la fiction d'arbres aussi bien que d'homme en train de parler, ils imaginent que des hommes se forment à partir de pierres aussi bien que de semence et que n'importe quelle formes se changent en n'importe quelle autre. De même aussi, ceux qui confondent la nature divine avec l'humaine, surtout lorsqu'ils ignorent en même temps comment les affects se produisent dans l'âme. »

⁴. M. Gueroult, *Spinoza*, II, *op. cit.* p. 113.

⁵. B. Spinoza, *Éthique*, II, prop. 40, Scolie 1, *ibid.*, p. 215-217.

⁶. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, II, *op. cit.*, p. 271 : « Il y a une logique de l'erreur comme il y a une logique de la vérité. » Voir : B. Spinoza, *Éthique*, II, Prop. 36, *ibid.*, p. 211 : « Les idées inadéquates et confuses suivent les unes des autres avec la même nécessité que les idées adéquates, autrement dit claires et distinctes. »

Pourtant, le faux « enveloppe » dans sa confusion le vrai, à savoir l'idée telle qu'elle est produite ou pensée simultanément par Dieu¹. C'est toute la logique métaphysique des termes universaux et transcendants ainsi que des différentes querelles philosophiques au sujet de leurs propriétés et de leurs essences qui serait ainsi fondée sur l'extrapolation d'une image commune de toutes choses ramassant la *singularité actuelle* et *concrète* de chacune, singularité qui affecte ou a affecté son corps, sous l'unité verbale et abstraite d'une Forme intelligible qui pourtant ne produit aucune connaissance adéquate. La métaphysique idéaliste serait donc le sommet spéculatif et imaginatif de la connaissance de 1^{er} genre, c'est-à-dire l'abstraction par images communes et par un jeu sémiotique d'enchaînement de propositions fictives, en tout point comparable à une mythologie de la raison ou à la spéculation théologique anthropomorphe sur la liberté, la volonté, et les passions humaines de Dieu.

Par exemple, l'idée d'*Homme* en général, que nous pouvons former, est en réalité une image relative à l'expérience, c'est-à-dire aux affections et à l'habitude de chacun, poussant les philosophes à penser ce pseudo-concept universel de l'Homme tantôt comme « animal capable de rire » (*animal risibile*), tantôt comme « animal bipède sans plumes » (*animal bipes, sine plumis*), tantôt encore comme « animal rationnel (*animal rationale*)² » où l'on reconnaît diverses propositions philosophiques historiques. Chacun forme donc des « images universelles des choses (*rerum universales imagines*) d'après les dispositions de son corps (*pro dispositione sui corporis*)³ ». C'est dire en d'autres termes qu'il y aurait quelque chose comme un « perspectivisme universel », au fondement de tous les imaginaires philosophiques et anthropologiques, sis dans les affections de la corporéité, fussent-ils de lourds et complexes systèmes métaphysiques composés d'abstractions intimidantes, dont l'origine est bien à rechercher dans les affections de la corporéité, sources de ces variations imaginaires relatives à l'expérience et à l'habitude de chacun.

Ainsi, « il n'est pas étonnant qu'entre les philosophes qui ont voulu expliquer les choses naturelles par les seules images de ces choses (*solum rerum imagines*) aient pris naissance tant de controverses⁴ » ; controverses indécidables du *Kampfplatz* de l'histoire de la métaphysique,

¹. B. Spinoza, *Éth.*, II, Prop. 35, *op. cit.*, p. 209 : « La fausseté consiste en la privation de connaissance qu'impliquent (*involunt*) les idées inadéquates, autrement dit mutilées (*mutilatae*) et confuses (*confusae*). »

². *Idem* : « Par exemple, ceux qui se sont assez souvent représenté avec étonnement la façon dont se tiennent les hommes entendront sous le nom d'*homme*, un animal qui se tient debout ; ceux qui ont l'habitude de se représenter un autre aspect formeront des hommes une autre image, par exemple que l'homme est un animal capable de rire, un animal bipède, sans plume, un animal rationnel. »

³. *Id.*

⁴. *Id.*

tant que l'on reste sur le terrain de l'*image commune* et de la « connaissance imaginative¹ », à quoi il faut donc opposer la connaissance adéquate et rationnelle par *notions communes*² seule à même de nous faire comprendre l'ordre réel de la nature des choses et sortir de « l'expérience errante (*experientia vaga*)³ » fût-elle systématisée et anoblie par l'histoire de la pensée.

Enfin, pour anticiper sur le troisième argument de l'*Appendice* du *De Deo*, les considérations qui précèdent doivent nous permettre de tordre définitivement le cou à cette idée qui voudrait que l'homme pût être une substance. Cette équivoque des différents niveaux de réalité qui composent la Nature, dont l'élucidation « selon l'ordre (*ordine*) » rend raison de la possibilité théorique, consiste à « substantialiser un mode » - faire de l'homme un Dieu, autant qu'à « modaliser » imaginativement l'essence de la substance selon le mécanisme projectif d'un anthropomorphisme bien connu. Spinoza s'inscrit en somme dans la continuité de la critique classique de Xénophane et de Platon, mais il radicalise en retour le refus de toute « anthropologie » au sens théologique ou figural qui prête à Dieu des passions, un entendement, une volonté analogue à la nôtre etc. Voilà pourquoi le troisième argument de l'*Appendice* affirme que la doctrine du finalisme rend ce qui est parfait « imparfait » en tant que moyen relatif à une fin externe, et inverserait donc d'une certaine manière l'ordre des « perfections » dans l'univers : « ce qui est le plus élevé (*supremum*) et le plus parfait (*perfectissimum*), elle le rend le plus imparfait (*imperfectissimum*)⁴ ».

Mais que signifie l'idée de « perfection » dans le contexte spinozien ?

2. 3. Individu et cosmos

Un concept mécaniste de forme

Pour bien comprendre cet argument, on ne doit surtout pas d'une part le confondre avec l'idée d'une « chaîne de l'être », hiérarchisant les étants selon un ordre de dignité morale. En effet, il faut se souvenir que l'identification de la nécessité et de la puissance divine (*Éth.* I, 30-36) a détruit toute légitimité à un quelconque jugement d'imperfection à propos de la Nature : celui-ci ne peut être dès lors qu'un effet imagitatif, relatif aux affections de certains modes.

¹. Sur la théorie de l'imagination, voir : *Éth.*, II, prop. 14-31.

². Sur la théorie des notions communes : *Éth.*, II, prop. 37-40.

³. Sur l'usage parcimonieux (un hapax dans l'*Éth.* en II, 40, sc. 2) de l'idée d'*experientia vaga* (on la trouvait déjà dans le §19 du *Traité de la réforme de l'entendement*), sans doute empruntée par Spinoza à Bacon, voir : P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Puf, 1994, p. 245-261.

⁴. B. Spinoza, *Éth.*, I, App., *ibid.*, p. 154-155.

C'est ce que rappelle la préface de la *Quatrième partie* qui reprend en partie la genèse de l'idée de « perfection » par un mécanisme d'analogie et de projection anthropologique d'un « modèle (*exemplarium*) des choses singulières. Spinoza utilise alors l'exemple artisanal de la construction¹, dans le but de démontrer l'identité de la réalité et de la perfection dans la Nature². Dès lors, si « par réalité et perfection [Spinoza entend] la même chose³ », il n'y a pas de sens à parler, du point de vue de la nature elle-même, de perfection ou d'imperfection : « la perfection et l'imperfection ne sont que des modes du penser (*modi cogitandi*), c'est-à-dire des notions que nous avons coutume de forger de cela seul que nous comparons l'un et l'autre des individus de même espèce ou de même genre⁴ ». Il s'agit au contraire de réfuter la causalité émanative car elle suppose l'antériorité ontologique d'un « modèle » idéal dont la réalité ne serait qu'une « imitation » ou une « copie ».

À cette métaphysique « démiurgique » comme image inadéquate de la *causa seu ratio*, directement inspirée de l'analogie artisanale, Spinoza substitue donc une *physique formelle des relations* : en réaction contre la passivité et la staticité de l'étendue cartésienne et avant Leibniz, il introduit de son côté un « concept mécaniste de forme⁵ » sans recourir comme l'auteur de la *Monadologie* à une quelconque analogie, afin de penser l'individuation et le mode de production des choses singulières dans le cadre de l'univocité de la causalité efficiente de la substance. Partant, si « l'essence des choses que Dieu produit n'implique par l'existence » comme il l'écrit dans la proposition 24 du *De Deo* : « il s'ensuit que Dieu n'est pas seulement, pour les choses, cause de ce qu'elles commencent à exister (*ut res incipiant*

¹. *Éth.*, IV, préf. *op. cit.*, p. 341-342 : « Par exemple si quelqu'un a vu un ouvrage quelconque (que je suppose encore achevé) et a su que le but de l'auteur de cet ouvrage était de construire une maison, il dira que cette maison est imparfaite ; et au contraire il dira qu'elle est parfaite dès qu'il verra cet ouvrage mené jusqu'à la fin que son auteur avait décidé de lui donner. »

². *Éth.*, IV, préf. *op. cit.*, p. 341-343 : « Mais après que les hommes ont commencé à former des idées universelles, à inventer des modèles de maisons, d'édifices, de tours etc., et à préférer certains de ces modèles (*exemplaria*) à d'autres, il est arrivé que chacun a appelé parfait ce qu'il voyait s'accorder avec l'idée universelle qu'il avait ainsi formée de la chose, et imparfait au contraire, ce qu'il voyait ne pas s'accorder avec le modèle qu'il avait conçu – même s'il était totalement achevé selon l'opinion de l'artisan. Et il semble n'y avoir pas raison pour laquelle on appelle usuellement parfaites ou imparfaites les choses naturelles, qui n'ont pas été faites de main d'homme ; les hommes ont coutume, en effet, de former des idées universelles des choses naturelles aussi bien que des choses artificielles, idées qu'ils tiennent pour des modèles de ces choses – ils croient que la nature (qui, estiment-ils, ne fait rien sinon à cause de quelque fin) les contemple et se les propose comme modèles. C'est pourquoi, lorsqu'ils voient arriver dans la nature quelque chose qui ne s'accorde pas avec le modèle qu'ils ont ainsi conçu d'une chose, ils croient que la nature elle-même a été en défaut et a péché, et qu'elle a laissé cette chose inachevée. »

³. *Idem.*

⁴. *Éth.*, IV, préf. *ibid.*, p. 344-345.

⁵. F. Zourabichvili, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, Puf, 2002, p. 265.

existere), mais aussi de ce qu'elles persévèrent dans l'exister (*ut in existendo perseverare*), autrement dit, [...] que Dieu est pour les choses cause de leur être (*causam essendi rerum*)¹ ».

Il faut ainsi admettre que « Dieu n'est pas seulement cause efficiente (*causa efficiens*) de l'existence des choses, mais aussi de leur essence² ». Les choses particulières sont des « affections, autrement dit des modes, des attributs de Dieu, par lesquels les attributs de Dieu s'expriment d'une façon bien précise et déterminée³ ». C'est tout le sens de la notion et de la productivité de la « forme » qui est transformé : l'essence des choses singulières est un « effet » de Dieu, ce qui est aux yeux de Spinoza « moins un concept qu'une exigence – celle de la constance et de l'omniprésence des lois⁴ ». Or, cela s'oppose au double anthropomorphisme qui découle de la thèse créationniste, en ce qu'elle postule un entendement créateur et une liberté divine dont l'arbitraire est analogue à la conscience humaine, mais aussi à celui de l'anarchie de l'imagination transformiste du scolie 2 de la prop. 8 du *De Mente* que nous avons déjà rencontré. Dans les deux cas en effet, ce qui est rejeté c'est le caractère « anthropologique (anthropomorphe) » de l'arbitraire des métamorphoses poétiques et imaginatives, autant que celui de la thèse cartésienne de la création des vérités éternelles. Or, il s'agit de réfuter son absolutisme - tout aussi imaginaire - de la volonté, qui conçoit de façon équivoque la nécessité de la « puissance (*potentia*) »⁵ de Dieu comme un *analogon* du « pouvoir (*potestas*) »⁶ d'un monarque. Nous retrouvons ici la thèse cartésienne de l'univocité de la volonté⁷, en l'homme comme « image de Dieu », qui garantit de surcroît la fiction métaphysique du libre-arbitre et justifie sa position d'« empire dans un empire (*imperium in imperio*)⁸ ». Dès lors, on comprend mieux le sens non-cartésien du mépris de Spinoza, au sujet de l'ineptie et de la puérilité de la doctrine des « formes substantielles⁹ ».

¹. B. Spinoza, *Éth.*, I, 24, *ibid.*, p. 134-135.

². *Éth.*, I, 25, *id.*

³. *Éth.*, I, 25, corol. *ibid.*, p. 136-137.

⁴. P.-F. Moreau, Spinoza. *L'expérience et l'éternité*, *op. cit.*, p. 494.

⁵. B. Spinoza, *Éth.*, I, prop. 34, *op. cit.*, p. 146-147.

⁶. *Eth.*, I, prop. 35, *op. cit.*, p. 148-149: « Tout ce que nous concevons être au pouvoir (*potestas*) de Dieu, cela nécessairement est. » Sur la synonymie entre *potentia* et *potestas* et la critique des conceptions « vulgaires » de la puissance divine comme pouvoir monarchique de type volontariste et absolutiste : P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, tome 1, *op. cit.*, p. 200-201. Voir aussi : *Éth.*, II, prop. 3, sc., *ibid.*, p. 165 : « Car Dieu disent-ils [la foule, *vulgus*], a le pouvoir de tout détruire et réduire à néant. Plus encore: très souvent ils comparent la puissance de Dieu à la puissance des rois (*potentia regum*). »

⁷. Sur l'univocité de la volonté chez Descartes : J.-L. Marion, *La théologie blanche*, *op. cit.*, p. 414 et suiv.

⁸. Sur cette formule canonique : au sens métaphysique, B. Spinoza, *Éthique*, III, préf., *op. cit.*, p. 240-241 ; *Traité politique*, II, 6, *op. cit.*, p. 17 ; au sens politique (d'un « État dans l'État » pour qualifier le pouvoir des prêtres dans l'histoire hébraïque) : *Traité théologico-politique*, chap. 17, *op. cit.* p. 98.

⁹. B. Spinoza, « Lettre 13 » (à Oldenburg), *op. cit.*, p. 164 « (...) la fragilité de cette doctrine enfantine et ridicule des formes substantielles et des qualités etc. » ; *Pensées métaphysiques*, II, I, *op. cit.*, p. 357 : « On ne doit pas s'attendre ici que nous disions rien des formes substantielles et des accidents réels ; car toutes ces choses, comme

En effet, l'origine de la production des choses singulières, autrement dit la « théorie des modes finis » (*Éth.* I, prop. 24-28), doit être pensée hors de toute éminence, pour parer à toute équivoque : on peut alors définir la productivité de l'essence et de l'existence des modes finis par la causalité efficiente de Dieu (*Éth.* I, prop. 24-25) pour passer ensuite à la détermination de la nature de leur agentivité (*Éth.* I, prop. 26-28): nul besoin d'un quelconque « concours » de la transcendance. Or, il faut insister sur un point à ce propos, contre l'idée selon laquelle le spinozisme nierait purement et simplement par sa doctrine des modes, la réalité des individus, objection traditionnelle de l'idéalisme subjectif que nous avons déjà rencontrée. C'est dans le corollaire de la proposition 25 que l'on trouve en particulier la définition des choses singulières comme expression des attributs divins, qui sont toujours posés dans l'être, ainsi que l'écrit Spinoza « d'une façon bien précise et déterminée (*certo et determinato modo*)¹ ».

L'analyse terminologique de cette dernière formule est intéressante puisque le sens métaphysique des modes comme « affections d'une substance » (*Éth.* I, déf. 6) devient synonyme du *modus* au sens courant de la « façon » ou de la « manière² » d'être. Mais que signifie pour Spinoza que chaque chose singulière soit « *manière précise et déterminée* » de la substance ?

L'actuosité de l'essence

Le contresens de l'idéalisme voit dans cette formule une « dissolution » irrationaliste de l'individualité dans un Absolu abstrait, faisant de l'ontologie modale l'évocation d'un simple accident, d'un fantôme ou d'une apparence inconsistante. Or, il ne lit pas la formule spinozienne jusqu'au bout ou feint de mal lire le sens de la limite qu'elle propose : car si tout mode fini est bien une « façon » ou une « manière » que la substance a de s'exprimer, cette expression modale est toujours *précise et déterminée*, c'est-à-dire, à la fois *singulière, actuelle* et *active* qui est une pure puissance de s'affirmer dans certaines limites. Dès lors, en tant que telle, cette formule affirme la nécessité de la détermination et de la précision de tout mode fini et signifie que l'ontologie modale, loin d'être une phénoménologie abstraite et évanescence de l'absolu, est au contraire l'« indicateur de la finitude, c'est-à-dire de la limitation³ ». Or, il s'agit là de *la seule réalité* qui s'exprime dans la durée et l'existence : « hormis la substance

d'autres de même farine, sont complètement ineptes. »

¹. B. Spinoza, *Éthique*, I, 25, corol. *ibid.*, p. 136-137.

². C'est ainsi que Bernard Pautrat traduit systématiquement *modus* dans son édition de l'*Éthique*.

³. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, I, *op. cit.*, p. 177.

et les modes (*præter enim substantia et modos*), conclura brutalement Spinoza dans la démonstration de la prop. 28 du *De Deo*, « il n’y a rien (*nil datur*)¹ ».

Bien que les expressions singulières des modes finis, dans leurs « perspectives » et leur agentivité modale, renvoient toujours en un seul et même sens à l’agentivité de Dieu, hors d’elles : *nil datur*, c’est-à-dire, littéralement, « rien n’est donné » : « l’acte par lequel Dieu se pose soi-même, en tant qu’il est cause de soi, est donc aussi celui par lequel il fait être toutes les (autres) choses, la substance ne pouvant être sans ses affections, lesquelles ne peuvent non plus être sans elle² ». En ce sens, on peut dire que dans l’ontologie spinozienne, il n’y a que des « perspectives », à condition d’entendre par là des *expressions* modales, c’est-à-dire des modes d’êtres limités, des déterminations finies de la productivité infinie de la Nature. Ces déterminations sont donc univoques du point de vue de leur cause, mais toujours précises et déterminées dans leurs effets.

Leur différence infinie se dit donc en un sens seul et même sens, celui du Dieu-Substance-Nature. Ces « perspectives » seraient à comprendre comme des expressions modales de Dieu : elle ne sont pas des « représentations ». Elles sont au contraire *l’expression* d’une puissance d’agir c’est-à-dire de l’« essence agissante » ou plus exactement « actueuse (*actuosa essentia*)³ » de Dieu. Or, il est remarquable de retrouver ce rare adjectif latin chez Leibniz, quand il sera question du « degré d’actuosité primitive (*actuositatis primitivæ gradu*)⁴ » de la substance, qu’il utilise pour qualifier avec Aristote la subjectivité vitale des entéléchies premières dans leur passage de la puissance à l’acte et où l’on a vu l’origine de la conception

¹. B. Spinoza, *Éth.*, I, 28, dém., op. cit., p. 136-137.

². P. Macherey, *Introduction à l’Éthique de Spinoza*, I, *ibid.*, p. 175.

³. B. Spinoza, *Éth.*, II, prop. 3, sc., *ibid.*, p. 164-165 : « La puissance de Dieu n’est rien en dehors de son essence agissante (*actuosam essentiam*) ; et il nous est ainsi tout aussi impossible de concevoir que Dieu n’agisse pas que de concevoir que Dieu ne soit pas. » P.-F. Moreau (2^e partie, note 88, *ibid.*, p. 531) note que l’adjectif *actuosus*, qui est un hapax dans l’*Éthique*, se trouvait également dans les *Pensées métaphysiques* (II, 11) pour qualifier les attributs qui « expliquent l’essence active [de Dieu] » (*Œuvres I*, éd. Appuhn, op. cit., p. 384). Cet adjectif lui-même rare en latin classique : on le trouve chez Cicéron pour insister sur la « vertu active » (*virtus actuosa*) de la divinité contre les conceptions épicuriennes (Cicéron, *De nat. deor.*, I, 110) ou chez Sénèque (*De tran. anim.* IV, 8) au sens de la « vie active » (*vita actuosa*) opposée à la vie contemplative. Toujours, selon Moreau, Spinoza l’aurait emprunté à Adriaan Heereboord qui l’emploie dans un sens « très proche » du sien à propos de la « vie de Dieu » (*vita Dei*). À l’époque moderne on le trouvera chez Gassendi pour qualifier la matière (« *materia non iners sed actuosa* », *Syntagma philosophicum, Ethica*, III, 2) et chez Leibniz (voir note suiv.). Voir aussi : Hegel, *Encyclopédie*, I, Add. § 34 (trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, p. 488) : « L’esprit est activité, dans le sens où déjà les Scolastiques disaient de Dieu qu’il est absolue actuosité (*Aktuosität*). »

⁴. G. W. Leibniz, « De la nature du corps et de la force motrice » (1702), GP IV, 393-400, trad. C. Frémont in *Système nouveau de la Nature*, op. cit., p. 177 : « Mais la machine naturelle a sur l’artificielle cette immense prérogative, qu’elle est un échantillon manifestant un auteur infini [...] qui ne peut donc jamais être absolument détruite, non plus que naître absolument, mais ne fait que diminuer ou croître, s’envelopper et se développer, la substance elle-même toujours sauve jusqu’à un certain point, et gardant en elle (selon ses transformations) un degré de vitalité ou si l’on préfère d’activité primitive (*actuositatis primitivæ gradu*).

moderne de la subjectivité comme *praxis*¹. Car cette essence agissante se déploie en puissances causales efficaces et finies déterminées à *opérer des effets* sur d'autres puissances et à être affectées par elles. Elle entre ainsi dans un rapport de composition selon un certain ordre de détermination réciproque de la Nature qui expulse toute verticalité participative², et renvoie toujours au point de vue de la causalité immanente de l'agir divin. Dit autrement, chaque chose finie dans son activité réduite exprime l'auto-productivité de la substance qui n'est rien d'autre qu'un ensemble de lois naturelles réglant les relations selon une échelle physique de proportionnalité entre puissances relatives à la complexité de l'organisation des individus.

Cette échelle de proportionnalité des *forces* se substitue donc à l'échelle onto-théopolitique de la métaphysique classique, qui fondait la dignité morale de l'agentivité de créatures selon leur degré de ressemblance analogique avec Dieu. Il faut dès lors distinguer deux sens de l'agentivité des choses finies, pour comprendre dans quelle mesure, si on peut bien les qualifier de « perspectives » modales de la substance pour rendre compte de leur « finité », elles ne sont pas pour autant des spectres ou des représentations idéelles de l'en-soi.

Il s'agit de puissances limitées dont l'essence et l'existence sont déterminées de façon immanente par « l'actuosité » divine : c'est ce qu'indique une distinction, implicite dans le texte spinozien³, entre « opérer » (*operari*), c'est-à-dire être déterminé à produire des effets nécessaires en tant qu'expression de la puissance divine et « agir » (*agere*) au sens le plus haut, à savoir celui l'action substantielle, essentiellement « libre (*libera*)⁴ ». Cette liberté n'est pas le libre-arbitre, c'est une absence de contrainte dans le déploiement de l'auto-productivité substantielle ; elle n'est pas similaire à la productivité de la réalité modale, par définition « contrainte » (*coacta*), comme le disait déjà la définition 7 du *De Deo* où la distinction entre « agir » et « (être déterminé à) opérer »⁵, jouait pleinement son rôle depuis le début.

¹. F. Fischbach, *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, 2002, p. 13 : « L'être de l'étant est donc interprété [par Leibniz] comme activité ou vitalité, la subjectivité est comprise comme actuosité, et cela à partir de la subjectivité puisque c'est bien cette dernière qui est en priorité caractérisée par la force de s'activer soi-même et de s'auto-effectuer. »

². P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, I, *op. cit.*, p. 179 : « Il ne faudrait pas en conclure que Spinoza distingue ainsi deux modèles de causalité, dont l'une verticale, descendrait de la substance vers les modes, et l'autre, horizontale, s'étalerait sur le plan de la réalité modale : car la substance ne surplombe pas cette réalité, comme un ciel le ferait à l'égard d'une terre, mais elle l'anime de l'intérieur et du plus profond d'elle-même. »

³. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, I, *op. cit.*, p. 177 et suiv.

⁴. B. Spinoza, *Éthique*, I, 17, *ibid.*, p. 124-125.

⁵. *Éth.*, I, déf. 7, *ibid.*, p. 102-103 : « Sera dite libre (*libera*) la chose qui existe par la seule nécessité de sa propre nature, et qui est déterminée par soi seule à agir (*ad agendum*). Sera dite au contraire nécessaire (*necessaria*) ou plutôt contrainte (*coacta*), celle qui est déterminée par une autre à exister (*ad existendum*) et à opérer (*operandum*) de manière bien précise et déterminée (*certa ac determinata ratione*). »

La complexité et les degrés de « perfection » dont parle l'*Appendice* au *De Deo* doit donc s'entendre comme une augmentation de cette « puissance d'exister » qui est à la fois puissance d'affecter et d'être affecté et qui se fonde sur une certaine graduation relative de la causalité transitive. Or, cette détermination modale à opérer des effets procède selon l'ordre naturel et physique d'une *ratio* ou d'une « *proportion de repos et de mouvement*¹ » qui renvoie à des lois générales d'associativité entre individus. Spinoza en décrira brièvement les fondements dans l'*Abrégé de physique et de physiologie*².

En ce sens la physique spinozienne, comme le rappelle Raphaële Andrault dans une étude récente³, contrairement à certaines lecture « animistes⁴ » de son anti-cartésianisme, ne s'éloigne jamais d'une interprétation mécaniste de la nature⁵ dont son éthique « naturaliste » paraît plutôt tirer la conséquence la plus stricte pour la philosophie⁶. C'est pour cette raison enfin qu'on peut parler chez Spinoza d'une « physique de la pensée » : ce n'est pas une réduction de la pensée aux lois de la physique, mais la découverte d'un monde ou d'un genre autonome de la pensée, qui obéit à des lois nécessaires dont l'*Éthique* tente de cerner le mécanisme naturel.

Une physique de la pensée

Ainsi, l'ordre spinozien de la Nature est, pour la première fois peut-être dans l'histoire de la philosophie occidentale, au moins depuis le matérialisme antique⁷, tout sauf un ordre

¹. Sur l'usage par Spinoza pour décrire ces « rapports » du lexique plus général de la *ratio* dans l'*Éthique* résultant de l'abandon de celui, plus technique, de la « proportion de mouvement et de repos » dans la préface à la 2nde partie du *Court Traité* (*op. cit.*, p. 86-87), voir l'analyse de Raphaële Andrault : *La vie selon la raison*, *op. cit.*, p. 79 et suiv.

². B. Spinoza, *Éthique*, II, 13, « La nature des corps » [*Abrégé de physique*], *op. cit.*, p. 181-189. On peut en résumer brièvement avec Gueroult (*Spinoza, II, op. cit.*, p. 143 et suiv.) le déploiement en trois thématiques essentielles : 1° Une théorie cinématique des corps simples (Axiomes 1-2, Lemme 1-3 et Ax. 1[a] et 2 [a]). 2° Une théorie physico-chimique des corps composés (Ax. 3, Lem. 4-7). 3° Une théorie physiologique du corps humain (6 postulats) qui constituerait le corpus réduit d'une « médecine spinozienne. »

³. R. Andrault, *La vie selon la raison*, chap. 2. Spinoza. La composition des rapports dans les corps vivants, Honoré Champion, Paris, 2014, p. 59-90.

⁴. C'est ce qu'on pourrait reprocher à R. Bouveresse (*Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel, op. cit.*) mais le concept d'animisme, souvent vague et d'origine douteuse, demanderait à être spécifié.

⁵. R. Andrault, *La vie selon la raison*, *op. cit.*, p. 90 : « [...] Il n'y a aucune raison d'imputer à Spinoza une conception vitaliste, ou, plus généralement, non mécaniste, des corps animaux : tout démontre au contraire que les déterminations mécanistes, en tant qu'elles conçoivent les corps comme des agrégats de corpuscules en mouvement ou en repos, sont en l'état du savoir les seules qui puissent fonder une physique, et par là, une médecine intelligible. »

⁶. Sur l'idée d'une « physique de la pensée » au sens d'une science autonome de l'intelligibilité rationnelle et univoque de « l'univers mental » : F. Zourabichvili, *Spinoza. Une physique de la pensée*, chap. IV. Qu'est-ce qu'une physique de la pensée ?, *op. cit.*, p. 111 et suiv.

⁷. Sur la relation du spinozisme et de l'épicurisme comme « parenté dans l'âpreté à démasquer les fantômes » : P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité op. cit.*, p. 495 : « Paradoxalement, on a rapproché Spinoza de toutes les philosophies antiques sauf de celle-là, sans doute parce qu'on s'est hypnotisé sur la question du vide et

spirituel fondé sur une dignité morale, dans lequel l'homme pourrait se trouver comme à mi-chemin, entre la matière inerte, l'indignité animale et l'éminence super-essentielle de Dieu - s'il fallait caricaturer en ces termes l'« humanisme médiéval » - ou hors de lui comme un « empire dans un empire » en raison de l'indétermination de son essence - pour reprendre la conception de « l'humanisme moderne ».

Dans les deux cas, ces mises en scène théologiques et métaphysiques de la figure de l'homme dans la Nature contredisent la nécessité de la productivité propre à la réalité modale : en tant qu'elle est par définition « déterminée à opérer des effets » et donc contrainte en son essence. La pensée de Spinoza est en effet la formalisation d'un déterminisme absolu et universel, une « nécessité invincible [régissant] la Nature dans son ensemble comme dans son détail¹ » fondant un *ordre de puissances*, issu des lois mécaniques de « composition des rapports² », dans la mesure ou selon la formule cardinale de la philosophie spinozienne improprement nommée « parallélisme³ » : « l'ordre (*ordo*) et la connexion (*connexio*) des idées (*idearum*) sont les mêmes (*idem est*) que l'ordre et la connexion des choses (*rerum*)⁴ ».

Autrement dit, l'âme et le corps expriment chacun dans leur « idiome » attributif *un seul et même ordre*, simultané et concomitant, comme on pourrait le traduire mot à mot⁵. Dès lors, à partir de ce que Spinoza nomme « l'être formel⁶ » des idées, à savoir les idées comprises dans leur « forme » en tant que choses de la réalité mentale (*mens*), la proposition 7 du *De Mente* affirme que l'ordre idéal se produit et « s'enchaîne » selon le même ordre et la même connexion que celui des « choses » appartenant à la réalité physique, selon son idiome

des atomes. » Sur la défense explicite par Spinoza de la tradition matérialiste (Démocrite, Épicure, Lucrèce) voir : *Lettre 61* à Boxel, *op. cit.*, p. 300.

¹. M. Guérault, *Spinoza*, I, *op. cit.* p. 348.

². Voir l'étude de la question par Raphaële Andrault, *La vie selon la raison*, chap. 2. Spinoza. La composition des rapports dans les corps vivants *op. cit.*, p. 59 et suiv.

³. L'idée de « parallélisme » reprise par une tradition du commentaire (de Guérault à Deleuze) puis aujourd'hui remise en cause, est en réalité davantage une description de la position leibnizienne de la relation de l'âme et du corps et rend mieux compte de l'idée d'harmonie préétablie selon l'image de deux horloges distinctes mais préalablement réglées par un divin horloger (G. W. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, *op. cit.*, p. 223 : « J'ai établi un parallélisme parfait entre ce qui se passe dans l'âme et entre ce qui arrive dans la matière ... »), que de l'anti-dualisme propre à la conception spinozienne qui soutient l'unité de la réalité mentale (*mens*) et de la réalité physique (*corpus*), comparable à deux *idiomes* (attributs, ici pensée et étendue) exprimant une seule et même *voix* (la substance) ; destruction du dualisme cartésien et de la problématique de l'union qui est théorisée par Spinoza dans le premier temps logique des propositions du *De Mente*, voir : *Éth.*, II, 1-13, *ibid.*, p. 163-181.

⁴. *Éth.*, II, prop. 7., *ibid.*, p. 168-169.

⁵. Selon Pierre Macherey, une bonne traduction littérale serait : « l'ordre et la connexion des idées est la même chose (ou encore : n'est rien d'autre) que l'ordre et la connexion des choses » (*Introduction à l'Éthique de Spinoza*, II, *op. cit.*, p. 71).

⁶. Sur la doctrine de « l'être formel » de l'idée (l'idée comme chose) distinct de son « être objectif » (la chose comme objet d'une idée) : *Éth.*, II, prop. 5. *ibid.*, p. 166-167.

autonome, thèse fondatrice de la *physique spinozienne de la pensée* selon la belle formule de Zourabichvili, ce que Spinoza réaffirme dans le scolie de la même proposition en substituant dans sa formulation les « causes » (*causarum*) aux « choses (*rerum*)¹ ».

En effet, la production naturelle de l'infinité des modes finis d'une infinité de « façons » déterminées et précises, dans des idiomes attributifs incommensurables entre eux demeure pourtant l'expression ou le « chant » d'une voix unique (*univoce*) c'est-à-dire d'un seul et même ordre nécessaire de causalité qui définit d'une façon absolument nouvelle dans l'histoire de la pensée, la relation univoque d'auto-productivité immanente et de différenciation infini du corps, de l'individu et du cosmos. Mais cette mise en scène de l'univocité rend pensable une relation nouvelle entre l'Un et le multiple : l'univocité de la substance permet de penser un véritable univers pluraliste². C'est donc pour cela que Jean-Marie Vaysse estime que le spinozisme n'est pas réductible au récit heideggerien de la structure onto-théo-logique de la métaphysique occidentale³, dans la mesure où comme le dit Derrida chez Spinoza :

1° La substance n'est pas sujet

2° Le système ne répond pas à un principe de raison ordonné par l'idée de finalité

3° L'idée n'est pas une représentation⁴.

Pour la première fois peut-être dans l'histoire de la métaphysique se fonde avec la subversion spinozienne de la problématique post-cartésienne la possibilité théorique d'une équivalence radicale entre « monisme » (ou mieux : univocité de l'être comme substance) et «

¹. *Éth.*, II, prop. 7, Scolie, *ibid.*, p. 169-170: « Tout ce qui peut être perçu par un entendement infini comme constituant l'essence d'une substance, tout cela appartient à une seule et unique substance (*unicam tantum substantiam pertinet*), et que par conséquent, substance pensante (*substantia cogitans*) et substance étendue (*substantia extensa*) sont une seule et unique substance (*una eademque substantia*), comprise tantôt sous cette attribut-ci, tantôt sous cet attribut-là. De même aussi un mode de l'étendue et l'idée de ce mode sont une seule et même chose, mais exprimée de deux façons (*duobus modis expressa*) [...] Ainsi, tant que les choses sont considérées comme des modes du penser, nous devons expliquer l'ordre de la nature entière, autrement dit la connexion des causes (*connexio causarum*), par le seul attribut de la pensée ; dans la mesure où elles sont considérées comme des modes de l'étendue, on doit également expliquer l'ordre de la nature entière par le seul attribut de l'étendue ; et je l'entends de même pour tous les attributs ».

². J.-M. Vaysse, *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004, p. 47 : « Le monisme ontologique met fin au dualisme et fonde un pluralisme, liquidant la dualité psycho-physique scolastico-cartésienne, la différence de la pensée et de l'étendue étant ramenée à un cas particulier de l'infinité des attributs. Non seulement les apories de la substance sont levées, mais celle-ci ne se conçoit plus comme présence subsistante. La notion de substance est utilisée pour établir que en quoi Dieu n'est pas un individu transcendant. Telle est la condition sous laquelle Dieu et l'être peuvent devenir réciproquables. »

³. Sur l'irréductibilité des fondements du spinozisme à l'histoire heideggerienne de l'être et la destruction spinozienne de la métaphysique comme « dispositif onto-théo-politique », voir : J.-M. Vaysse, *Totalité et finitude*, *op. cit.*, p. 49 et suiv.

⁴. J. Derrida, *Le droit à la philosophie d'un point de vue cosmopolitique*, Paris, Galilée, 1990, p. 476 cité par J.-M. Vaysse, *idem*.

pluralisme » (infinité des attributs, distribution infinie de la différence), autrement dit, la « formule magique¹ » que Deleuze et Guattari approfondiront longtemps après lui et avec lui.

Spinoza laisse ainsi parfois entendre que la relation du tout et des parties dans la Nature est connaissable selon le schème de l'organisme avec l'exemple explicite de la circulation sanguine que l'on trouve dans la *Lettre 32*² ; les rapports produits par les mouvements entre la lymphe et le chyle dans le système lymphatique, le faisant apparaître tantôt comme une partie tantôt comme un tout selon leur ajustement réciproques, exemples physiologiques qu'il emprunte explicitement au savoir médical de son époque ; « représentation biologique de la substance³ » dont Raphaële Andrault a étudié les enjeux et les limites métaphysiques.

Nous aurions donc affaire à une Nature qui est une totalité infinie, composée d'un ensemble d'individus s'engendrant et s'associant selon des lois déterminées et précises dont notre propre individualité est une partie. Pour illustrer sa thèse, Spinoza utilise l'image étonnante d'un « ver vivant dans le sang⁴ » qui serait capable de « distinguer par la vue les particules du sang, de la lymphe etc.⁵ » et qui produirait un savoir physique adéquat de son milieu et de ses relations avec lui⁶ :

Ce ver vivant dans le sang comme nous vivons dans une certaine partie de l'univers, considérerait chaque partie du sang comme un tout, non comme une partie, et ne pourrait savoir comment toutes ces parties sont sous la domination d'une seule et même nature, celle du sang, et obligées de s'ajuster les unes aux autres suivant que l'exige cette nature pour qu'entre leur mouvement s'établisse un rapport leur permettant de s'accorder⁷.

Partant, si par hypothèse on réduisait l'univers à un réseau comparable à celui de la circulation sanguine c'est-à-dire en supprimant toute existence causale extérieure (« point de

¹. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 31 : « Arriver à la formule magique, que nous cherchons tous : PLURALISME = MONISME, en passant par tous les dualismes qui sont l'ennemi, mais l'ennemi tout à fait nécessaire, le meuble que nous ne cessons pas de déplacer. »

². B. Spinoza, « Lettre 32 » à Oldenburg, *op. cit.*, p. 236 : « Par cohésion donc des parties j'entends simplement que les lois de la nature de chaque partie s'ajustent de telle façon aux lois de la nature d'une autre qu'il ne peut y avoir de contrariété entre elles [...] Toutes les fois en revanche que les choses ne s'ajustent pas les unes aux autres, chacune d'elles forme dans notre esprit une idée distincte et doit être en conséquence considérée comme un tout, non comme une partie. Par exemple, en tant que les mouvements des particules de la lymphe et du chyle etc. s'ajustent les uns aux autres, de telle sorte qu'il y ait entre ces particules accord et qu'elles forment un même liquide qui est le sang, la lymphe, le chyle etc. seront considérés comme des parties du sang. Mais en tant que nous concevons les particules de la lymphe comme ne s'ajustant pas, eu égard à leur figure et à leur mouvement, aux particules du chyle, nous les considérons comme un tout et non comme une partie. »

³. Sur les limites de cette « représentation biologique de la substance » chez Spinoza, voir : Raphaële Andrault, *La vie selon la raison*, *op. cit.*, p. 70 et suiv.

⁴. B. Spinoza, « Lettre 32 » à Oldenburg, *op. cit.*, p. 236.

⁵. *Idem*

⁶. *Id.* « [Ce ver vivant dans le sang serait aussi capable de] calculer comment chaque particule venant à en rencontrer une autre ou bien est repoussée, ou bien lui communique une partie de son mouvement etc. »

⁷. *Id.*

causes extérieures au sang qui puissent leur communiquer de nouveaux mouvements¹ »), c'est-à-dire pas d'instance transcendante ou, dit à la lettre, méta-physique (« point d'espace au-delà »²), alors il serait certain que « le sang restera toujours dans le même état³ » et que ses parties ne pourraient connaître d'autres modifications que celles qui se déduisent de sa nature, autrement dit, des lois physiologiques de la circulation sanguine constituant son réseau de variations « par un certain rapport que soutiennent les mouvements de la lymphe du chyle etc.⁴ » Or ce qui est vrai du rapport entre le tout et les parties dans le cadre du système lymphatique qui est en réalité un système fini, l'est *a fortiori* pour l'univers physique que nous connaissons qui est un système infini⁵.

Ainsi, comme le conclut Spinoza, s'il faut concevoir « l'unité de substance comme établissant une liaison encore plus étroite de chacune des parties avec son tout », il devient légitime de pratiquer l'extension de cette image organique et relative des rapports entre tout et partie à la totalité de la Nature, elle-même pensable comme « grand individu » dans le scolie du Lemme 7 de l'*Abrégé de physique*, qui défend le principe de conservation et de stabilité de la « forme » des corps individuels par la conservation des rapports de communication des mouvements entre les parties⁶. On pourrait dès lors concevoir en quelque sorte la Nature spinozienne comme un « enchâssement » ontologique d'individuations, qui articulent l'ordre des rapports de composition des corps à l'infini⁷.

¹. B. Spinoza, « Lettre 32 » à Oldenburg, *op. cit.*, p. 236.

². *Idem*.

³. *Id.*

⁴. *Ibid.*, p. 237.

⁵. *Idem* : « Nous pouvons et devons concevoir tous les corps de la nature en même manière que nous venons de concevoir le sang ; tous en effet sont entourés d'autres corps qui agissent sur eux et sur lesquels ils agissent tous, de façon, par cette réciprocité d'action, qu'un mode déterminé d'existence et d'action leur soit imposé à tous, le mouvement et le repos soutenant dans l'univers entier un rapport constant. De là cette conséquence que tout corps, en tant qu'il subit une modification, doit être considéré comme une partie de l'Univers, comme s'accordant avec un tout et comme lié aux autres parties. Et comme la nature de l'Univers n'est pas limitée ainsi que l'est celle du sang, mais absolument infinie, ses parties subissent d'une infinité de manières la domination qu'exerce sur elles une puissance infinie et subissent des variations à l'infini. »

⁶. B. Spinoza, *Éth.*, II, « La nature des corps », Lemme 7, p. 186-186.

⁷. *Éth.*, II, « La nature des corps », Lemme 7, scolie, *ibid.*, p. 188-189 : « Nous voyons ainsi par là de quelle manière un individu composé peut être affecté de beaucoup de façons, tout en conservant néanmoins sa nature. Et jusqu'ici nous avons conçu un individu qui n'est composé que de corps se distinguant seulement entre eux par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur, c'est-à-dire qui est composé de corps les plus simples. Si nous en concevons maintenant un autre, composé de plusieurs individus de natures différentes, nous découvrirons qu'il peut être affecté de plusieurs autres façons, tout en conservant néanmoins sa nature [...] Si en outre nous concevons un troisième genre d'individus, composé de ces individus du deuxième genre, nous découvrirons qu'ils peuvent être affectés de nombreuses autres façons, tout en conservant néanmoins leur nature. Et si nous poursuivons ainsi à l'infini, nous concevrons facilement que la Nature tout entière est un seul individu (*unum individuum*), dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de façons, sans aucune mutation de l'individu tout entier. »

Mais comme ce n'est pas tant la nature des corps qui l'intéresse, mais l'essentiel qu'il y a à savoir pour comprendre la nature de l'âme dans le cadre stratégique de l'*Éthique*, Spinoza arrête ici son traitement de la corporéité en tant que telle, et passe à l'exposé de la conséquence pour le corps humain de ses principes. On le trouve donc dans les six postulats qui suivent le scolie du Lemme 7 : tout d'abord, le premier postulat pose la diversité et la complexité du corps humain, lui-même composé « d'un très grand nombre d'individus (de nature différente), dont chacun est fort composé¹ ». Puis, on pose (postulat 2) la diversité interne des composés du corps humain (mous, solides, fluides etc.). Cette diversité et cette complexité du corps humain ou des « individus qui [le] composent » rendent alors raison de la richesse et de la multiplicité de son expérience (postulat 3) puisqu'il est affecté « d'un très grand nombre de façons (*plurimis modis afficitur*)² ». Viennent ensuite l'affirmation de la diversité des moyens de régénération du corps (postulat 4), l'ébauche du fondement physiologique pour une théorie des impressions cérébrales de la mémoire et de l'imagination (postulat 5) et l'affirmation finale de la grande aptitude du corps humain à « mouvoir (*movere*) et disposer (*disponere*) les corps extérieurs », c'est-à-dire à affecter ou à être affecté par les choses extérieures « d'un très grand nombre de façons (*plurimis modis*)³ ».

Ce moment est essentiel. Car si l'on admet d'une part la thèse de l'unité de l'âme et du corps, qui achevait la première étape logique du *De Mente* avec la proposition 13, et d'autre part, le fondement physique et physiologique de la richesse et de la diversité de la nature du corps humain, alors la complexité de l'âme humaine et de la conscience réflexive ne fait que traduire sous l'attribut de la pensée la complexité du corps. Elle ne peut plus représenter un argument justifiant une quelconque dignité supérieure de l'homme dans la Nature en tant qu'être pensant. En effet, on comprend que dans l'ordre naturel des compositions de rapports de puissance, une telle conception de la pensée humaine est un héritage théologique qui lui-même n'est rien d'autre que le reliquat d'un préjugé finaliste et donc projectif. Or, la pensée n'est pas moins naturelle que les corps, le dualisme n'étant plus qu'un cas particulier de l'attribution dont l'origine n'a rien de surnaturel, pourvu qu'on fasse l'effort de démystifier la substantialité imaginaire du *cogito* au profit d'une analyse rationnelle, c'est-à-dire *physiologique*, des rapports entre l'âme et le corps.

¹. *Éth.*, II, « La nature des corps », Postulat 1, *ibid.*, p. 188-189.

². *Éth.*, II, « La nature des corps », Postulat 3, *idem*.

³. *Éth.*, II, « La nature des corps », Postulat 6, *id.*

Il devient dès lors possible de procéder à une radicale *archéologie* de la morale, au sens d'une étude physiologique des « principes » (*arkhai*) qui s'enracinent dans cette production immanente d'idées confuses et imaginatives : en effet, ce sont ces idées du corps qui vont être à l'origine de la morale et des préjugés superstitieux. Quel est donc le contenu de cette « archéologie » ou « idéo-logie » au sens premier d'un « empirisme transcendantal » qui reconduit dans l'expérience du corps, la genèse physiologique des idées morales et théologiques ?

3. L'archéologie de la morale

3.1. « La merveille des merveilles »

« On ne se lasse pas de s'émerveiller à l'idée que le corps humain est devenu possible¹ » écrivait Nietzsche dans un fragment de juin-juillet 1885. Car ce n'est pas tellement la richesse de la « conscience », de « l'esprit » ou de « l'âme » qui devrait frapper notre étonnement, celle-ci n'étant au fond que « l'idée du corps² » comme disait Spinoza ou la conscience un « instrument (*Werkzeug*)³ ». Pour Spinoza en effet, c'est bien le corps, *ce corps fini*, qui serait ce « miracle des miracles » dont parlait Nietzsche ou plus exactement « ce qu'il peut faire⁴ » qui devrait provoquer notre émerveillement, s'il fallait absolument nous en étonner, c'est-à-dire au sens classique du terme, reconnaître notre ignorance à son sujet.

¹. F. Nietzsche, FP, XI, 37 [4] : « Ce qui est le plus surprenant, c'est bien plutôt le *corps* (*Das Erstaunlichere ist vielmehr der Leib*): on ne se lasse pas de s'émerveiller à l'idée que le *corps* humain (*der menschliche Leib*) est devenu possible ; que cette collectivité inouïe d'êtres vivants, tous dépendants et subordonnés, mais en un autre sens dominants et doués d'activité volontaire, puisse vivre et croître à la façon d'un tout, et subsister quelque temps – et, de toute évidence, cela n'est point dû à la conscience. »

². B. Spinoza, *Éth.*, II, prop. 13, dém., *ibid.*, p. 179 : « L'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine est donc le corps, et un corps [...] qui existe en acte. »

³. F. Nietzsche, FP, XI, 37 [4] : « Dans ce “miracle des miracles” (*Wunder der Wunder*), la conscience n'est qu'un “instrument” (*Werkzeug*) rien de plus, - dans le même sens que l'estomac en est un instrument. La splendide cohésion des vivants les plus multiples, la façon dont les activités supérieures et inférieures s'ajustent les unes aux autres, cette obéissance multiforme, non pas aveugle, bien moins encore mécanique, mais critique, prudente, soigneuse, voire rebelle – tout ce phénomène du “corps” est, au point de vue intellectuel, aussi supérieur à notre conscience, à notre “esprit”, à nos façons conscientes de penser, de sentir et de vouloir, que l'algèbre est supérieure à la table de multiplication. »

⁴. B. Spinoza, *Éthique*, III, prop. 2, scolie, *ibid.*, p. 247 : « Et de fait, ce que peut un corps (*quid corpus possit*), personne jusqu'ici ne l'a déterminé ; c'est-à-dire que l'expérience n'a jusqu'ici enseigné à personne ce qu'un corps peut faire en vertu des seules lois de la nature considérée exclusivement comme corporelle, et qu'il ne peut faire à moins qu'une âme ne l'y détermine. Car personne ici n'a connu la structure du corps (*corporis fabrica*) avec assez d'exactitude pour avoir pu en expliquer toutes les fonctions, sans même rappeler qu'on observe chez les bêtes bien des choses qui surpassent de loin la sagacité humaine, et que les somnambules accomplissent en dormant un très grand nombre d'actions qu'ils n'oseraient pas faire éveillés. Ce qui montre assez que le corps lui-même, en vertu des seules lois de la nature, peut bien des choses dont sa propre âme s'étonne (*quæ ipsius mens admiratur*). »

D'ailleurs, Spinoza reprendra un peu plus bas, dans le cinquième argument de l'*Appendice* au *De Deo*, la critique de l'argument finaliste fondé sur l'étonnement face à cette même « structure du corps (*corporis fabrica*) », dont l'ignorance commune au sujet de sa nature rend possible la superstition et le déploiement du système onto-théo-politique de domination des masses.

Mais à ce stade de l'*Appendice*, l'argument de la perfection implique la compréhension de la difficile théorie des modes infinis à laquelle il fait une référence directe : « Les propositions 21, 22 et 23 établissent que l'effet le plus parfait est celui qui est produit par Dieu immédiatement, et que plus nombreuses sont les causes intermédiaires qu'une chose requiert pour être produite, plus elle est imparfaites¹ ». Quel en est donc l'enjeu au niveau de la compréhension de la fabrique spinozienne du fini contre toute forme de schème créationniste ou émanatif de la pensée ?

Le fond de cet argument est le suivant et renvoie à l'ébauche de cosmologie que représente la théorie spinozienne des modes infinis et aux rapports entre individu et cosmos que nous avons déjà mentionnés : plus une chose nécessite d'intermédiaires pour exister moins elle est « parfaite », au contraire, moins elle nécessite de médiations pour exister, plus elle est « parfaite ». Les modes, nous l'avons vu, sont des « affections de la substance » qui ne sont donc pas causes d'elles-mêmes c'est-à-dire que leur essence n'enveloppe par leur existence. Mais il faut distinguer entre deux types de modes, selon que leur existence, non leur essence, qui est par définition produite par la substance dont ils sont les modes, est déterminée par l'existence d'un attribut, ou par l'existence d'autres modes finis ; les premiers seront considérés comme des *modes infinis*, les autres comme *modes finis*. Les modes infinis seront à leur tour subdivisés en :

1° *Mode infini immédiat* : théorisé dans la proposition 21 comme « ce qui suit de la nature absolue d'un attribut de Dieu » et qui « a dû toujours exister et exister infini² », autrement dit ce qui suit *immédiatement* de l'attribut *pris absolument*. Cela correspond à ce qu'il détaille ailleurs dans la *Lettre 64* aux lois de « mouvement et repos » pour l'étendue et à « l'entendement absolument infini » pour la pensée : « Pour les exemples que vous demandez, ceux du premier genre sont pour la Pensée, l'entendement absolument infini, pour l'Étendue le mouvement et le repos³ ».

¹. *Éth.*, I, App., *ibid.*, p. 154-154.

². *Éth.*, prop. 21, *op. cit.*, p. 132-133.

³. B. Spinoza, « Lettre 64 » (à Schuller), *op. cit.* p. 315.

2° *Mode infini médiat* sera décrit dans la proposition 22¹. Le second genre est donc ce qui dérive médiatement de l'attribut, pris relativement : « auto-affections » secondes ou relatives, pour ainsi dire, de « l'auto-affection » première et absolue de la substance dans l'attribut pris absolument, produisant à son tour une modification de nature éternelle et infinie, correspondant selon les indications de Spinoza à la « figure de tout l'univers » (*facies totius universi*)², c'est-à-dire à la totalité des choses existant dans l'Univers prise relativement, comme dérivant *médiatement* de l'existence des vérités du mouvement et du repos elles-mêmes dérivées de « l'auto-affection » immédiate de l'attribut³. Quel est donc l'enjeu de ce niveau de complexité de l'ontologie modale, véritable cosmologie rationnelle du spinozisme ?

La question essentielle est de comprendre, pour le dire encore en termes kantien, que les modes infinis sont en quelque sorte les *conditions de possibilités* ou si l'on pousse l'anachronisme, les *structures transcendantales universelles* de la production cosmologique des modes finis et de leur cognoscibilité, immédiatement produites par l'attribut, sans quoi ils ne peuvent être et nous ne pouvons les connaître⁴. D'où la question légitime qui suit et à laquelle la doctrine des modes infinis a pour tâche de répondre : si le tout est absolument infini, si l'absolument infini est le mode d'être de Dieu et que tout ce qui est découle par nécessité de sa productivité immanente, *comment le fini est-il possible ?*

Pour répondre à cette question, il faut prendre garde à ne pas réintroduire un quelconque schème analogique, ou une émanation néo-platonicienne qui nous ferait perdre le principal acquis de l'*Éthique* en postulant une séparation et une succession d'ordre scalaire dans le déploiement de ces productions infinies de la substance comme de modes, voire des modèles, transcendants d'où les choses du monde s'origineraient et viendraient à l'existence selon

¹. B. Spinoza, *Éthique*, prop. 22, *ibid.*, p. 132-133 : « Tout ce qui suit d'un attribut de Dieu en tant que modifié par une modification de ce genre, modification qui en vertu de ce même attribut a une existence nécessaire et infinie, doit lui aussi avoir une existence à la fois nécessaire et infinie. »

². B. Spinoza, « Lettre 64 » (à Schuller), *op. cit.*, p. 315 : « ceux du deuxième genre sont la figure de l'univers tout entier (*facies totius universi*) qui demeure toujours la même bien qu'elle change en une infinité de manières. »

³. Spinoza ne précise rien à propos de ce que serait un *mode infini médiat* conçu sous l'attribut de la pensée. Or il a beaucoup été glosé à ce sujet (voir : P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, I, « Les modes infinis » *op. cit.*, p. 171 et suiv.) : appliquant la logique « paralléliste » de l'unité du corps et de l'esprit, on peut penser que ce dernier correspondrait à une « science ou une compréhension infinie de l'univers » dérivant médiatement de l'existence de l'attribut de la pensée et de « l'entendement absolument infini » et qui comprendrait quelque chose comme la totalité des idées adéquates au sujet de l'infinité des choses existantes dérivant de l'infinité des attributs, hors de portée de l'entendement modal ce qui par ailleurs ne limite en rien l'adéquation et la certitude de notre connaissance des choses singulières *sub specie aeternitatis*, d'où le peu d'intérêt de Spinoza à ce sujet,

⁴. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, I, *ibid.*, p. 167 : « Cela veut dire que dans la nature telle que la conçoit Spinoza, il n'y a que de l'infini : la nature naturée n'est pas moins marquée par l'infinité que la nature naturante, même si elle présente cette infinité dans la forme de l'existence modale où les choses sont chacunes dans son genre, et donc nécessairement en rapport avec d'autres choses qui sont de même genre [...] »

l'image d'une causation « en cascade » de l'infinité de la substance passant par les modes infinis pour « descendre » ou se « dégrader » en modes finis, image trop hiérarchique à laquelle le système leibnizien, lui-même intéressé par l'imaginaire spéculatif de la mystique juive, correspondrait sans doute davantage¹.

C'est pourquoi en dépit de l'origine biblique ou kabbalistique² apparente de cet étonnant « visage » (*facies*) de la totalité de l'univers, chez Spinoza, qui méprisait l'imagination spéculative de ces « traditions³ », nous sortons de tout schème émanatiste de production de la nature, de toute « réduction » ou « contraction (*šimšūm*)⁴ » de l'infini en acte. On retrouve en effet dans la cabale lourianique, l'idée d'un retrait de la transcendance infinie de Dieu, qui, laissant ainsi place à un vide créateur, « autolimitation de Dieu » qui précède et fonde la possibilité de l'émanation⁵. Or, chez Spinoza l'idée de perspectivisme conserve un sens fort et anti-subjectiviste comme nous en faisons l'hypothèse. Bien qu'il s'inscrive dans la tradition « expressionniste » ouverte par le Cusain à l'aube de la modernité, du fait de son assomption de la nouvelle norme cartésienne du vrai, à savoir la rigueur de l'univocité mécaniste, le

¹. M. Gueroult, *Spinoza*, I, *op. cit.*, p. 318-319 et note 23.

². Cette Face rappelle en effet les *Paršufim* (« personnes divines ») de la Cabale qui sont « émanation médiates de l'infini (*En Sof*) » décrite dans la structure de l'arbre séphiroतिक d'Isaac Luria (H. A. Wolfson, *La philosophie de Spinoza*, Paris, Gallimard, 1999, p. 223 et suiv.). Wolfson cite comme source *La Puerta del Cielo* du *converso* et disciple d'Isaac Luria, Abraham Cohen Herrera (1552-1635), défenseur d'une interprétation littérale de la contraction, publié en hébreu en 1655 à Amsterdam : en effet il « se réfère à ces émanations médiates comme aux “figures de l'univers de l'infini [...] *parzupim del mundo del ynfinito*. » (*ibid.*, p. 224). Alexandre Matheron soutiendra de son côté l'hypothèse audacieuse selon laquelle l'arbre séphiroतिक constituerait une « structure dominante » de l'écriture spinozienne bien que son auteur ait rejeté l'enseignement de la Cabale. Voir les planches en annexe de son ouvrage : *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 616-622.

³. B. Spinoza, « Lettre 73 » (à Oldenburg), *op. cit.*, p. 335 : « J'affirme, dis-je, avec Paul, et peut-être avec tous les philosophes anciens, bien que d'une autre façon, que toutes choses sont et se meuvent en Dieu, j'ose même ajouter que telle fut la pensée de tous les anciens Hébreux autant qu'il est permis de le conjecturer d'après quelques traditions (*quibusdam traditionibus*), malgré les altérations qu'elles ont subies. » On peut interpréter en effet ce passage en référence à la cabale (*qabālāh* signifiant précisément « tradition »). Voir : Y. Melamed, « Le premier travail préparatoire de l'*Éthique* de Spinoza », in C. Jaquet, et al. *Spinoza transatlantique : Les interprétations américaines actuelles*. Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020, p. 143-164, Web. <<http://books.openedition.org/psorbonne/89910>>.

⁴. Sur la pensée d'Isaac Luria, voir : G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, chap. VII Isaac Luria et son école. Payot, Paris, 1994, p. 261 et suiv. ; C. Mopsik, *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font Dieu*, chap. IX. La cabale théurgique de R. Isaac Luria, Lagrasse, Verdier, 1993, p. 490 et suiv.

⁵. Yitzhak Melamed, « Le premier travail préparatoire de l'*Éthique* de Spinoza », *art. cit.* : « Le panthéisme a été ouvertement défendu dès le XIIIe siècle par un grand nombre de kabbalistes reconnus. Ceux-ci ont souvent fait remarquer que la valeur numérique du mot hébreu désignant Dieu (*Elohim*) est égale à la valeur numérique du mot hébreu désignant la nature (*teva*). En se fondant sur cette équation, ils soutenaient l'idée que Dieu est identique à la nature. Contrairement à leurs contemporains chrétiens, les kabbalistes (du moins jusqu'au XVIIIe siècle) ne craignaient pas de soutenir des thèses panthéistes. Néanmoins, le nouveau courant de la Kabbale originellement associé à l'école de rabbi Isaac Luria (1534-1572) et qui se développa dans la ville de Safed au XVIe siècle, avait élaboré la théorie du *Tsimtsoum*. Celle-ci consiste à soutenir l'idée d'une autolimitation de Dieu. Avant la création du monde, la lumière infinie de Dieu se serait retirée des marges de l'univers, laissant un espace vide (*tahiro*) dans lequel pouvait alors se dérouler le drame de notre monde. »

spinozisme subvertit cette idée d'une création comme auto-limitation de l'infini, qui rappelle davantage l'aporie cusaine de la métaphysique créature comme *réduction* ou *contraction* expressive de l'infinité actuelle de Dieu, qui reculait devant l'univocité scotiste, renvoyant l'aporie au mystère de la participation¹.

Il n'y a donc ni participation émanatrice, ni créature : le fini se produit selon « un même geste² » de déploiement nécessaire des lois de la productivité immanente de la substance. L'actualisation de la puissance de l'infini et des attributs qui l'expriment se produit dès lors par la position *simultanée* des modes infinis, immédiats (loi du mouvement et du repos, entendement infini) et médiats (figure de tout l'univers et, sans doute, totalité infinie des idées adéquates des choses), comme condition de la structure logique et ontologique de la réalité et donc de la cognoscibilité modale du fini³. Dès lors, la détermination existentielle du fini dans le cadre métaphysique spinozien ne provient ni d'une émanation contractée de l'infini en acte, ni *a fortiori* d'une « déchéance » ou d'un exil ontologique hors de son essence par l'œuvre d'un non-être ou d'une négativité qui fonderait sa finitude. Spinoza signe la fin de cette mise en scène théologique du fini comme chute ou déréliction, qui perdurera pourtant longtemps après lui, y compris dans des philosophes qui se réclameront de « l'athéisme ».

Pour caractériser ce double lieu qui constitue la condition de production du fini, on parlera ainsi de « deux points de vues sur les conséquences de l'action divine, qui, selon chacun de ces points de vue, reste la même, et est également nécessaire parce qu'elle obéit aux mêmes lois, qui sont celles prescrites par le principe de la *causa seu ratio*⁴ ». En effet, si d'un point de vue logique il faut les distinguer afin d'échapper au retour subreptice de toute image créationniste de la pensée pour rendre compte de la finitude de l'existence modale, c'est-à-dire pour ne pas sombrer dans récit théologique de la finitude et sa fascination morbide pour la mort, il ne faut

¹. Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, II, 4, *op. cit.*, p. 119: « C'est pourquoi bien qu'il soit l'un sur le mode maximal, son unité est pourtant contractée par la multiplicité, comme l'infinité l'est par la finité, la simplicité par la composition, l'éternité par la succession, la nécessité par la possibilité et ainsi de suite, comme si la nécessité absolue se communiquait sans mélange avant de s'achever de façon contractée dans son opposé. » Voir *supra* : chap. II. Le tournant anthropologique.

². P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, I, *op. cit.*, p. 167 : « L'action de la substance ne détermine pas le fini après l'infini comme son résultat, mais elle les détermine ensemble, et en quelque sorte du même geste, sans introduire en eux un rapport de succession. »

³. P. Macherey, *idem* : « La déduction de l'infini (prop. 21-23) et celle du fini (prop. 24-29) ne se situent pas dans le prolongement l'une de l'autre, comme si la seconde était la suite de la première par un enchaînement en cascade de causes et d'effets ; mais elles sont tout strictement parallèles, ou plutôt la première comprend d'emblée tout le contenu de la seconde, qui n'en est qu'une expression différente, reprise à un autre point de vue, qui est celui de la nature naturée, considérée dans ses parties respectives et non plus dans la totalité. »

⁴. P. Macherey, *ibid.*, p. 165.

pas oublier que la finité du genre modal implique dans la nature des choses « une coprésence réciproque et [une] complète appartenance du naturé au naturant¹ ».

Le même modèle immanentiste et inclusiviste, sans extériorité de la causalité, s'applique donc aussi à la théorie des modes infinis. Car sans le mode infini des lois du repos-mouvement, il n'y a pas de corps étendu possible ni pensable et sans « l'entendement absolu infini » de Dieu, il n'y a pas d'idée possible ni pensable pour un mode fini pensant, ce dont Spinoza ne parle pas encore dans le *De Deo* mais sur lequel il reviendra dans les premières propositions du *De Mente* consacrées à la définition de « l'idée de Dieu » dans le cadre de l'élaboration du « parallélisme² ». Dans ce moment logique Spinoza y affirme en effet successivement que Dieu est une « chose pensante (*res cogitans*) » et une « chose étendue (*res extensa*)³ » ; que l'idée de Dieu au sens du génitif subjectif, c'est-à-dire l'idée que Dieu se forme de lui-même - l'entendement infini ou mode infini sous l'attribut Pensée -, est nécessaire⁴ et unique⁵, qu'il est de cause de l'être formel des idées puisque les idées ne sont pas causées par les choses matérielles mais par Dieu comme chose pensante⁶. Enfin, il affirme l'autonomie des lois de la physique de la pensée, puisque Dieu est cause des modes d'un attribut, en tant seulement qu'on le considère sous l'attribut dont ils sont des modes, et non sous un autre⁷. Cette autonomie de « l'univers mental » spinozien ne doit pas être confondue avec un quelconque dualisme puisque, « l'ordre et la connexion des idées et des choses est le même » comme conclura la proposition 7 du *De Mente* dont nous avons déjà parlé.

Le mode infini est donc une production immédiate de Dieu, le « Fils de Dieu » disait-il dans le langage théologique du *Court Traité*⁸ : car l'infini ne produit pas *directement* du fini, ce serait revenir au mystère théologique d'une création incompréhensible à partir du rien ou de l'infini, comme dans le système émanatif et analogique, fût-il pensé comme expression ou contraction. Si l'on devait absolument les caractériser avec un langage moderne, les modes infinis devraient peut-être être considérés comme des *auto-affections de la substance*, requises, pour forcer le lexique kantien, comme des *conditions transcendantales de la production modale du fini par l'infini*.

¹. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, I, *ibid.*, p. 164.

². B. Spinoza, *Éth.*, II, prop. 1-7. *ibid.*, p. 164-171.

³. *Éth.* II, Prop. 1-2, *ibid.*, p. 163-165.

⁴. *Éth.* II, Prop. 3, *ibid.*, p. 165-167.

⁵. *Éth.* II, Prop. 4, *ibid.*, p. 166-167.

⁶. *Éth.* II, Prop. 5, *id.*

⁷. *Éth.* II, prop. 6., *ibid.*, p. 167-169.

⁸. B. Spinoza, *Court Traité*, I, chap. IX, *op. cit.*, p. 81-82 : « [...] de tout cela, dis-je, nous ne traiterons pas ici, mais nous en dirons seulement qu'il est *un Fils, un Ouvrage, ou un Effet* immédiatement créé par lui. »

Ce sont eux qui rendent en effet possible la transformation de la notion d'expression dans son œuvre de destruction de la problématique de la création. On ne doit donc pas, en contexte spinozien, la rattacher à ses origines analogiques et émanatives qui posaient le problème théologique de la consistance de l'être de la créature comme néant. Depuis Spinoza, en effet l'expression renvoie à l'idée d'une causalité immanente, où le fini en tant que mode, s'il exprime l'infini finiment, n'est pas un néant ou une apparence : il procède de façon efficiente d'une auto-affection différentielle de l'être, dont l'essence réside dans sa puissance d'affirmation comme production simultanée d'une causalité immanente qui rend raison de son essence éternelle en Dieu et d'une causalité transitive qui rend raison de son existence finie selon un système intelligible de lois naturelles nécessaires.

En somme, reprenant ce que nous avons déjà dit sur la confusion entre l'essence modale et de l'homme et la réalité substantielle de la Nature, le troisième argument anti-finaliste de l'*Appendice* du *De Deo*, en se fondant cette fois sur la théorie des modes infinis, soutenait tout simplement que l'idée théologique d'une « perfection » ou dignité supérieure de l'homme en tant qu'il serait créé à « l'image de Dieu » est une superstition ontologiquement infondée ; un préjugé téléologique délirant ; ce qui ne signifie pas pour autant que l'homme ne vaut rien ou que tous les modes sont indistincts et non hiérarchisés entre eux. Il s'agit plutôt de dire que le principe de leur hiérarchisation, ne repose pas sur une échelle extérieure à la nature et donc n'est pas situé hors des lois immanentes de composition des rapports de puissance et entre puissances. Car l'homme est un mode fini qui, comme tout mode fini, nécessite en effet beaucoup de médiations pour exister ; il n'est donc pas le mode le plus parfait de la Nature ou du moins n'a pas été « fait » ou produit par l'ordre naturel dans ce but : point de destination morale supra-sensible ne l'attend ou fait signe vers lui dans la Nature. Cela ne signifie pas pour autant que le salut est impossible ; seulement qu'il veut dire autre chose que ce qu'on a cru et pensé jusque-là.

Il faut donc comprendre en quel sens le refus de toute rationalité téléologique au profit d'une philosophie physiologique, s'appuie chez Spinoza sur un renversement de l'ordre de la métaphysique classique. En effet le primat de l'âme sur le corps, qui demeurait encore dans le dualisme cartésien, se trouve subverti par l'affirmation de leur identité dans la substance : par la compréhension de la nature du corps, c'est donc l'intelligibilité même du salut de l'âme et le sens de l'éthique qui sont engagés.

3. 2. L'être-vers-la-vie : l'anti-dialectique du *conatus*

On a vu pourquoi la Nature est *parfaite* en tant que telle. Il ne saurait y avoir « d'erreur de la Nature¹ » hors de l'imagination perspective finaliste car une chose singulière est parfaite en tant qu'elle est, même l'aveugle, dira Spinoza dans ses fascinantes « Lettres sur le mal » à Bleijenbergh², du point de vue des affections dont son corps est capable, ne manque pas de la vue, pas plus que la pierre : « Mais, si l'on a égard au décret de Dieu et à la nature de ce décret, l'on ne peut pas plus dire que cet aveugle est privé de la vue qu'on ne peut le dire d'une pierre, car, à ce moment-là, il serait aussi contradictoire que la vision lui appartînt qu'il le serait qu'elle appartînt à la pierre³ ».

Or, si Spinoza soutient cela, ce n'est pas en raison de son insertion dans un imaginaire plan divin, mais en raison de l'identité univoque de la réalité et de la perfection comme plénitude nécessaire et sans reste de l'essence actuelle de la substance, dont résulte l'absurdité de l'idée de non-être⁴, de contingence ou de possible⁵, ou plutôt leur caractère « perspectif », c'est-à-dire fondamentalement imaginaire, relatif et inadéquat. Dès lors, introduire une « fin » ou un « but » dont l'existence des choses naturelles serait le « moyen », *a fortiori* en vue de l'intérêt de l'homme, reviendrait à ne pas comprendre la substance, voire même à la dégrader ou à la juger imparfaite. C'est ce que reprend la théorie de la toute-puissance et de la perfection divine et qui constitue le quatrième argument de Spinoza dans l'*Appendice* au *De Deo*, à savoir l'idée de finalité contredit la perfection divine⁶.

¹. Aristote *Physique*, II, 8, 199b.

². Les « lettres sur le mal » sont les six lettres constituant l'échange ayant eu lieu de décembre 1664 à juin 1665, entre Spinoza et Guillaume de Bleyenbergh (néer. *Willem van Bleijenbergh*), échange auquel Spinoza a brutalement mis fin, sans doute en raison de soupçons à propos de la sincérité et de la discrétion de son interlocuteur concernant ses audaces spéculatives. Voir : B. Spinoza, « Lettres 18-24 », *Œuvres IV*, *op. cit.*, p. 178-224.

³. B. Spinoza, « Lettre 21 » (à Bleijenbergh), *Œuvres IV*, éd. Appuhn, *op. cit.*, p. 204-205 : « Je dirai donc en premier lieu que la privation n'est pas l'acte de priver, mais purement et simplement l'absence ou le manque d'une certaine chose, autrement dit, elle n'est rien par elle-même ; ce n'est qu'un être de raison, une manière de penser que nous formons quand nous comparons les choses entre elles. Nous disons, par exemple, qu'un aveugle est privé de la vue, parce que nous l'imaginons facilement clairvoyant, soit par comparaison avec d'autres hommes, clairvoyants, soit que nous comparons l'état présent de cet homme avec son état passé, du temps qu'il voyait [...] Mais, si l'on a égard au décret de Dieu et à la nature de ce décret, l'on ne peut pas plus dire que cet aveugle est privé de la vue qu'on ne peut le dire d'une pierre, car, à ce moment-là, il serait aussi contradictoire que la vision lui appartînt qu'il le serait qu'elle appartînt à la pierre *puisque rien ne peut être dit sien que ce que l'entendement et la volonté de Dieu lui a accordé*. Et ainsi Dieu n'est pas cause de non-voir de cette home plus que du non-voir de la pierre, c'est en quoi consiste une négation pure et simple. »

⁴. Sur le refus du non-être : B. Spinoza, *Court traité*, I, chap. 2, (1) note 1, *Œuvres I*, éd. Appuhn, p. 49 : « Le Néant ne pouvant avoir d'attributs, le Tout doit avoir tous les attributs ; et de même que le Néant n'a pas parce qu'il n'est rien, le Quelque chose a des attributs, parce qu'il est *quelque chose*. »

⁵. Sur la négation de la contingence, logiquement non distinguée du possible : B. Spinoza, *Éthique*, I, prop. 29, *ibid.*, p. 138-139 : « Dans la Nature il n'y a rien de contingent (*nullum datur contingens*) ; tout y est, de par la nécessité de la nature divine, déterminé à exister et à opérer de façon bien précise. »

⁶. B. Spinoza, *Éth.*, I, App., *ibid.*, p. 155 : « Mais si les choses qui ont été produites par Dieu immédiatement avaient été faites pour que Dieu atteigne par là son but final, si telle avait été leur cause, du coup les dernières, à

La distinction scolastique entre « fin d'indigence (*finis indigentiae*) et fin d'assimilation (*finis assimilationis*) que Spinoza cite à la suite de cet extrait, développée notamment par Augustin¹ et Thomas d'Aquin², ne suffira pas à sauver la perfection de Dieu. En effet, le fait même que la communication du Bien de Dieu aux créatures passe par l'idée d'une *assimilation*, donc d'une forme de *similitude* analogique entre Dieu et les créatures en dit long sur l'anthropologie implicite de cette conception et son incompatibilité avec l'univocitarisme radical de Spinoza ; bien que le but affiché de cette distinction soit précisément de dégager une finalité analogique et non-anthropologique de l'agir divin défendu dans les *Melemata metaphysica* (« méditations métaphysiques³ » en grec) du philosophe scolastico-cartésien Adriaan Heereboord que Spinoza a sûrement lu.

Car poser que Dieu agit en vue de quelque chose implique logiquement que celui-ci éprouve « de l'appétit pour quelque chose dont il manque⁴ » ce que contredit la plénitude positive de sa perfection. La réfutation de ce *distinguo* ne cause donc pas à Spinoza trop de difficultés : « Théologiens et métaphysiciens ont beau faire [ce] *distinguo* [...] ils conviennent pourtant que les actions de Dieu ont toutes eu pour fin Dieu lui-même et non point les choses à créer⁵ ». Or, comme avant la création il n'y a encore rien d'autre que Dieu, les métaphysiciens et théologiens les plus sincères doivent admettre qu'il n'a pas pu agir que pour son profit et se trouve ainsi dépourvu des fins pour lesquelles « il a voulu se ménager des moyens⁶ », ce qui dès lors, admettant privation et finitude en lui, reste contradictoire avec la perfection infinie de son essence et de sa productivité nécessaire et sans reste. La « réduction à l'ignorance » est adonc le refuge logique du finalisme, « une nouvelle façon d'argumenter⁷ » parodiant le raisonnement apagogique fréquemment employé par l'auteur de l'*Éthique*.

cause desquelles les premières ont été faites, seraient nécessairement les plus excellentes de toutes ».

¹. Augustin, *De genesi ad litteram*, II, 5, cité par Martial Gueroult, *Spinoza, I, op. cit.*, p. 395-396.

². Thomas d'Aquin *Somme contre les Gentils*, III, 70, cité, entre autres références, par M. Gueroult, *Spinoza, I, op. cit.*, p. 395-396 : « Dieu crée, non pour se procurer ce dont il manquerait, mais pour communiquer sa bonté aux créatures et leur imprimer par là sa ressemblance ; le profit n'est pas pour lui mais pour elles ».

³. A. Heereboord, *Melemata philosophica* [1654], II, d. 24, 7, citation et traduction P.-F. Moreau, voir : *Éthique, op. cit.*, note, 69, p. 524 : « Dieu fait tout pour lui-même ; car Dieu a tout fait pour quelque chose, et pourtant il n'y avait rien en dehors de Dieu, que lui-même : il a donc tout fait pour lui-même, non qu'il ait manqué des choses qu'il a faites (car alors il serait mû par une fin, comme un homme) mais pour pouvoir distribuer sa bonté à ces choses qu'il a faites. Ce que les Scolastiques ont énoncé de cette façon : Dieu a tout fait en vue d'une fin, non d'indigence mais d'assimilation – celle pour laquelle agit celui qui ne cherche pas un avantage pour lui-même mais pour faire du bien aux autres choses, qui sont en dehors de lui. »

⁴. B. Spinoza, *Éth.*, I, App., *ibid.*, p. 155.

⁵. *Idem.*

⁶. *Id.*

⁷. *Id.* : « Les partisans de cette doctrine, qui dans l'assignation aux choses des causes finales, ont (...) introduit pour prouver ce point de leur doctrine une nouvelle façon d'argumenter : je veux parler de la réduction, non plus à l'impossible, mais à l'ignorance. »

Spinoza en démontre l'irrationalité au moyen d'un échange philosophique imaginaire avec un partisan du finalisme qui s'appuie sur l'analyse de deux exemples dont le premier est la chute fortuite d'une pierre sur la tête d'un homme causant sa mort¹. À propos du premier exemple, on peut noter avec Macherey d'une part que le choix de l'accident mortel n'est pas dû au hasard, c'est un symbole évident de la finitude qui renvoie à l'angoisse et à l'être-pour-la-mort, c'est-à-dire à tout le soubassement affectif de la « crainte (*metus*) », cette « tristesse inconstante, née de l'idée d'une chose future ou passée dont l'avènement reste pour nous en quelque façon objet de doute² » ; affect des plus tristes et passifs qui fonde la structure onto-théo-politique de la métaphysique, mère de toutes les servitudes³. Comme l'affirme Spinoza ici encore dans un renversement radical de toute la tradition morale de la *melētē thanatoū*⁴ platonicienne, dans sa description du modèle éthique de « l'homme libre » : « Un homme libre (*homo liber*), c'est-à-dire celui qui vit selon le seul commandement de la Raison (*rationalis dictamine*), n'est pas conduit par la « crainte de la mort (*mortis metu*)⁵ ». Rien n'est donc plus étranger à l'homme libre que l'exercice solitaire de la méditation de la mort et la contemplation tragique de sa propre finitude⁶.

¹. *Id.* : « Supposons par exemple qu'une pierre soit tombée du haut d'un certain toit sur la tête d'un certain homme et qu'elle l'ait tué, voici de quelle façon ils vont démontrer que c'est pour tuer l'homme que la pierre est tombée. Si en effet ce n'est pas dans ce but et parce que Dieu le voulait que la pierre est tombée, comment tant de circonstances simultanées [...] auraient-elle pu concourir par hasard ? On répondra peut-être que l'événement est arrivé du fait que le vent a soufflé, et que l'homme passait par là. Mais ils insisteront : pourquoi le vent a-t-il soufflé à ce moment-là ? Pourquoi à ce même moment l'homme passait-il par là ? »

². *Éth.*, III, déf. Aff. déf. 13., *ibid.* p. 324-325.

³. B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, préf., *op. cit.*, p. 20: « On pourrait donner ici de très nombreux exemple mettant le fait en pleine évidence : les hommes ne sont dominés par la superstition qu'autant que dure la crainte, le vain culte auquel ils s'astreignent avec un respect religieux ne s'adresse qu'à des fantômes, aux égarements d'imagination d'une âme triste et craintive, les devins enfin n'ont jamais pris plus d'empire sur la foule et ne se sont jamais tant fait redouter des rois dans les pires situations traversées par l'État. »

⁴. Platon, *Phédon*, 80e-81a : « Si au moment où elle se sépare, l'âme est pure (*kathara*) et n'entraîne avec elle rien qui vienne du corps [...], cela ne revient-il pas à dire que cette âme pratique droitement la philosophie, et qu'elle s'exerce pour de bon à être morte sans faire aucune difficulté. Ne serait-ce pas cela s'exercer à la mort (*meletē thanatou*) ? » Voir : J.-P. Vernant, « Le fleuve "amélès" et la "mélétē thanatou", *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1971. p. 137-152.

⁵. B. Spinoza, *Éth.*, IV, prop. 67, dém., *ibid.*, p. 425 : « Un homme libre (*homo liber*), c'est-à-dire celui qui vit selon le seul commandement de la Raison (*rationalis dictamine*), n'est pas conduit par la crainte de la mort (*mortis metu*), mais il désire directement le bien (*sed bonum directe cupit*) [...] c'est-à-dire agir, vivre, conserver son être (*suum esse conservare*) avec pour principe fondamental de rechercher sa propre utilité (*proprium utile*). Et ainsi il ne pense à rien de moins qu'à la mort et sa sagesse est une méditation de la vie ».

⁶. On pourrait penser à Pascal, dont le pathétisme apologétique dans les *Pensées*, à propos de la « misère de l'homme sans Dieu », cette mise en scène d'un « perspectivisme baroque » dont nous avons étudié plus haut les éléments philosophiques et stratégiques joue à fond sur ce ressort affectif identifié par Spinoza à un stratagème onto-théo-politique d'asservissement affectif et moral de l'homme libre, dont celui-ci doit comprendre les mécanismes naturels afin d'en neutraliser, par la production d'idée adéquates, les effets au profit de la recherche du son « utile propre » sous la conduite *seule* du commandement de la raison Voir *supra* : chapitre III. La disproportion de l'homme.

Or, nous aimerions faire l'hypothèse d'une relecture anachronique de cette thèse spinozienne sur l'essence de la liberté et de la vie à la lumière de ce concept forgé par Watsuji Tetsurō (1889-1960) dans l'introduction de son livre *Fūdo* (« Le milieu humain »)¹, a thématiqué, contre la mise en scène déréléctive du *Dasein* chez Heidegger, comme « être-vers-la-vie (*sei e no sonzai*) » et qui est chez lui « [un être] pratique, spatial et géographique qui s'oppose à l'être vers la mort heideggerien lequel n'est pour lui qu'un concept temporel et ne se rapporte qu'à l'individuel² ». Or, de même, cette direction ou destination de ce que on pourrait appeler « l'être vers la vie » qui structure le sens du *l'effort-pulsion* chez Spinoza, ne provient pas d'un choix particulier et arbitraire ou d'un imaginaire religieux alternatif qui lui serait propre mais bien d'une analyse rationnelle de la structure ontologique du *conatus*, qui est en réalité l'approfondissement éthique et philosophique de cet « instinct de conservation » dont parlait Hobbes : en effet chez Spinoza, sans quitter le cadre mécaniste, le sens du *conatus* dépasse le sens purement cinétique de la psychologie « inertielle³ » de l'auteur du *Léviathan*, constitutive des origines physique de la notion de *conatus* chez lui comme « différentielle du mouvement⁴ », pour devenir le socle physique et physiologique d'une nouvelle mise en scène métaphysique du sens de l'être et de la Nature.

On peut le voir dans les propositions essentielles qui fondent la théorie générale du *conatus*⁵ développée dans le *De Affectibus* (prop. 4-8)⁶ dans lesquelles Spinoza pose tout d'abord la thèse de ce que Deleuze nomme « l'extériorité de la mort nécessaire⁷ », à savoir qu'« aucune chose ne peut être détruite, si ce n'est par une cause extérieure⁸ ». C'est une affirmation claire du caractère fondamentalement *extrinsèque* de la mort et du négatif, comme l'approfondit la proposition suivante : « des choses sont d'une nature contraire, c'est-à-dire ne peuvent être dans le même sujet, dans la mesure où l'une peut détruire l'autre⁹ ».

¹. Watsuji, T., *Fūdo. Le milieu humain* (1935), intro. et trad. A. Berque, éd. CNRS, Paris, 2011.

². Suzuki, S., « Formation et développement de "l'être vers la vie" chez Watsuji Tetsurō », *Ebisu*, n°40, Automne 2008-Été 2009, p.31.

³. A. Lupoli, « Power (Conatus-Endeavour) in the "Kinetic Actualism" and in the "Inertial" Psychology of Thomas Hobbes », *Hobbes Studies* 14 (1), 2001, p. 83-103. Voir aussi : J. Barnouw, « Le vocabulaire du *Conatus* », in Y.-C. Zarka (Dir.), *Hobbes et son vocabulaire: étude de lexicographie philosophique*, Paris, Vrin, 1992, p. 103-124.

⁴. P. Macherey, « Sur la différence entre les philosophies de Hobbes et de Spinoza » in *Avec Spinoza*, Paris, Puf, 1992, p. 141-151.

⁵. Nous suivons les indications de P. Macherey (*Introduction à l'Éthique de Spinoza, V, op. cit.*, p. 25, note 1), enjoignant à *ne pas* traduire, bien que cela soit tout à fait possible (pulsion, effort, etc.) ce concept cardinal du spinozisme afin de préserver son maximum d'amplitude spéculative.

⁶. B. Spinoza, *Éthique*, III, prop. 4-8, *ibid.*, p. 252-255.

⁷. G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique, op. cit.*, p. 21, note 9.

⁸. B. Spinoza, *Éthique*, III, prop. 4, *ibid.*, p. 252-253.

⁹. *Éth.*, III, prop. 5, *idem*.

Car cette « nécessité de penser la négativité comme quelque chose de fondamentalement extrinsèque à la nature des choses¹ » vaut ici pour Spinoza tant d'un point de vue logique qu'ontologique. Comme le dira Deleuze à propos de Nietzsche, l'essence de la vie comme force est donc foncièrement *anti-dialectique*, elle est une « double affirmation », affirmation de sa propre différence et jouissance de sa différence, *affirmation de l'affirmation* plutôt que négation de la négation : « L'affirmation n'a pas d'autre objet que soi-même. Mais précisément, elle est l'être en tant qu'elle est à elle-même son propre objet. L'affirmation comme objet de l'affirmation : tel est l'être² ». C'est pourquoi aux yeux de Spinoza « chaque chose s'oppose à tout ce qui peut supprimer son existence et ainsi, autant qu'elle le peut et qu'il est en elle, elle s'efforce (*conatur*) de persévérer dans son être³ ». En ce sens, si l'on pouvait traduire l'*ek-sister* heideggerien en langage spinozien, il faudrait dire que ce serait, pour toute chose, s'efforcer d'actualiser et d'augmenter la puissance de la forme donnée par sa nature : « L'affect qu'on appelle un pathème (*pathema animi*)⁴ » est une idée confuse, par laquelle l'âme affirme son corps ou d'une certaine partie de son corps une force d'exister (*existendi vim*) plus grande ou moindre qu'auparavant, et dont la présence détermine l'âme à telle pensée plutôt que telle autre⁵ ».

Le *conatus* est donc plus qu'une loi d'inertie physique traduite en psychologie ou un « instinct de conservation » : c'est une *vis existendi*, une force affective et effective ; un devenir-actif, existentiel et naturel, qui transforme la « passion de l'âme » en activité joyeuse ; transformation du *pathème* - la connaissance imaginative et des idées confuses, source de tristesse qui fait passer notre puissance d'agir à une moins grande perfection⁶ - en *mathème*⁷, la connaissance rationnelle de la nature des choses et de nous-mêmes, construite à partir des idées adéquates et des notions communes. Il s'agit en effet d'affirmer à travers notre « réalité mentale » (*Mens*) ce degré d'amplitude maximale⁸ de la puissance d'agir qui correspond à notre essence actuelle.

¹. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, III, *op. cit.*, p. 72.

². G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 214.

³. B. Spinoza, *Éthique*, III, prop. 6, *ibid.*, p. 254-255.

⁴. Charles Appuhn et Bernard Pautrat traduisent cet hapax dans l'*Éthique* par « Passion de l'âme » en référence à Descartes.

⁵. B. Spinoza, *Éthique*, III, Définition générale des affects, *ibid.*, p. 338-339.

⁶. *Éth.*, III, Définition des affects, déf. 3, *ibid.*, p. 320-321 : « La tristesse (*tristitia*) est le passage (*transitio*) de l'homme d'une plus grande à une moins grande perfection (*a majore ad minorem perfectionem*). »

⁷. Bien que Spinoza n'emploie pas à la lettre cet hellénisme, usité par ce spinozien qu'était Lacan, et que Platon utilise d'ailleurs pour désigner le « savoir le plus élevé » (*mégiston máthēma Rép.* 505a) que serait la connaissance de la « Forme du Bien (*idéa tou agathou*). »

⁸. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 139 : « L'effort pour augmenter la puissance d'agir n'est donc pas séparable d'un effort pour porter au maximum le pouvoir d'être affecté »,

Celle-ci s'éprouve ainsi par cet affect de Joie (*Lætitia*) qui nous fait passer d'une « moins grande à une plus grande perfection (*a minore ad majorem perfectionem*)¹ ». C'est une « conception affirmative de l'essence² » qui s'effectue par une description physique de ces variations d'intensité affectives, entre joie et tristesse, dont la connaissance rationnelle peut nous guider, nous apprendre comment nous *conduire* pour nous engager avec certitude le chemin de la libération et de la béatitude. Selon Jean-Marie Vaysse Spinoza propose un « nouveau concept de l'existence³ ». Le sens univoque de la différence entre réalité substantielle et modale, rendrait en effet possible un rapprochement avec le sens de la différence ontologique heideggerienne. Vaysse s'inspire d'une remarque de Macherey qui suggère que la substance spinozienne pourrait être ce qui « dans l'ordre modal où se tiennent les existences particulières, se tient en retrait et se dévoile à travers une expérience privilégiée⁴ » ; à condition toutefois, pourrait-on rajouter, que cette expérience privilégiée du *Dasein*, qui n'a d'ailleurs plus rien d'exceptionnellement anthropologique, ne soit plus celle de *l'angoisse* et de la temporalité, comme souci et être-vers-la-mort⁵, mais plutôt celle du *conatus* et de l'éternité comme Joie et être-vers-la-vie, dans le procès éthique de libération individuelle et collective, *hic et nunc*, vers la béatitude. Tel serait donc « l'effort (*conatus*) par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose⁶ ». Or, cet effort comme *vis existendi* d'une chose quelconque elle l'éprouve « soit seule soit avec d'autres (*vel sola vel cum aliis*)⁷ », ce qui ouvre la perspective éthico-politique d'un fondement rationnel et naturel de « l'entraide » comme convenance (*convenientia*) dans la mesure où les corps peuvent par certaines lois de nature « convenir entre eux⁸ ».

¹. B. Spinoza, *Éthique*, III, Déf. des aff., déf. 2, *ibid.*, p. 320-321 : « La joie est le passage de l'homme d'une moins grande à une plus grande perfection. »

². G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 139-140 : « La puissance d'agir [...] du mode est donc soumise à des variations considérables tant que le mode existe, bien que son essence reste la même et que son aptitude à être affecté soit supposée constante. C'est que la joie, et ce qui s'ensuit, remplit l'aptitude à être affecté de telle manière que la puissance d'agir ou force d'exister augmente relativement; inversement la tristesse. Le *conatus* est donc effort pour augmenter la puissance d'agir ou éprouver des passions joyeuses [...] On ne verra nulle difficulté dans la conciliation des diverses définitions du *conatus* : mécanique (conserver, maintenir, persévérer) ; dynamique (augmenter, favoriser); apparemment dialectique (s'opposer à ce qui s'oppose, nier ce qui nie). Car tout dépend et dérive d'une conception affirmative de l'essence : le degré de puissance comme affirmation de l'essence en Dieu ; le *conatus* comme affirmation de l'essence dans l'existence ; le rapport de mouvement et de repos ou le pouvoir d'être affecté comme position d'un maximum et d'un minimum; les variations de la puissance d'agir ou force d'exister à l'intérieur de ces limites positives. »

³. J.-M. Vaysse, *Totalité et finitude*, *op. cit.*, p. 67-69

⁴. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, I, *op. cit.*, p. 91, note 2.

⁵. M. Heidegger, *Être et temps*, §46-60.

⁶. B. Spinoza, *Éth.*, III, prop. 7, *ibid.*, p. 255.

⁷. *Éth.*, III, dém, *ibid.*, p. 254-255.

⁸. Sur le fondement physique de la convenance (*convenientia*) : *Éth.*, II, « La nature des corps », Lemme 2, *ibid.*, p. 181 : « Tous les corps conviennent (*conveniunt*) en quelque chose » ; Sur sa dimension rationnelle et

En outre, dans la proposition suivante, Spinoza écrit que cet effort, dans son être « n'enveloppe pas un temps fini, mais indéfini¹ », cela veut dire que le *conatus* comme essence de chaque chose singulière est l'actualisation indéfinie, indépendante de tout rapport intrinsèque de limitation dans la durée de tout mode fini en tant qu'il exprime l'essence infinie de la substance, une éternité momentanée ou une infinité finie dont seule une malencontre c'est-à-dire une cause extérieure, un accident décomposant ou recomposant les rapports de notre forme naturelle, peut empêcher, réduire ou détruire l'affirmation². C'est sans doute sur ce point précis de que la théorie des modes finis semble contenir une forte dimension « perspectiviste » au sens nietzschéen, reconnue d'ailleurs à la plus grande surprise de l'intéressé : « Si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept de bien et de mal, aussi longtemps qu'ils seraient libres³ », autrement dit, puisque qu'être libre est vivre sous la conduite de la Raison et si « celui qui est né libre reste libre et n'a que des idées adéquates » il ne peut avoir « aucun concept du mal (*mali conceptum habet nullum*) ni par conséquent du bien non plus⁴ » seule la catégorie relative de « l'utile » conserve un sens éthique.

La conséquence « immoraliste » du perspectivisme spinozien ne fait donc pas de doute et annonce le renversement nietzschéen des valeurs : « il n'y a pas de Bien ni de Mal dans la Nature en général, mais *il y a du bon et du mauvais*, de l'utile et du nuisible pour chaque mode existant. Le mal est le mauvais du point de vue de tel ou tel mode. Étant nous-mêmes hommes, nous jugeons du mal de notre point de vue⁵ ».

politique : *Éth.*, IV, prop. 35, *ibid.*, p. 382-383 : « Dans la mesure où les hommes vivent sous la conduite de la raison (*ex ductu rationis vivunt*), dans cette mesure seulement ils s'accordent (*conveniunt*) toujours nécessairement en nature. »

¹. *Éth.*, III, prop. 6, *id.*

². *Éth.*, III, prop. 7, dém. *ibid.*, p. 254-255 : « Les choses singulières sont des modes par lesquels les attributs de Dieu s'expriment de façon bien précise et déterminée [...] aucune chose n'a en elle-même quoi que ce soit qui puisse la détruire, autrement dit qui supprime son existence ».

³. *Éth.*, IV, prop. 68, *ibid.*, p. 424-425.

⁴. *Éth.* IV, prop. 68, dém., *id.*

⁵. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 225-226 : « Le mal selon Spinoza c'est la destruction, la décomposition du rapport qui caractérise un mode. Dès lors, le mal ne peut se dire que du point de vue particulier d'un mode existant : il n'y a pas de Bien ni de Mal dans la Nature en général, mais *il y a du bon et du mauvais*, de l'utile et du nuisible pour chaque mode existant. Le mal est le mauvais du point de vue de tel ou tel mode. Étant nous-mêmes hommes, nous jugeons du mal de notre point de vue ; et Spinoza rappelle souvent qu'il parle du bon et du mauvais en considérant la seule utilité de l'homme. »

3. 3. Nature et liberté

« *Homo homini Deus* » : *convenance ou entraide* ?

Qu'est-ce alors que cet « utile propre » dont parle Spinoza ? Développer ce dernier point nous entraînerait sans doute trop loin de notre sujet, mais on peut dire que contrairement à une lecture réductrice de l'utilitarisme spinozien, l'horizon éthique de la libération par la recherche de l'utile propre n'implique aucune solitude sublime du sage¹ mais au contraire une inscription politique du salut dans l'effort de vivre libre d'après la « règle de vie », le « décret » et « l'utilité² » communes.

L'« utile propre » spinozien n'est donc pas identifiable à la recherche purement égoïste de l'intérêt, mais bien, en vertu des lois naturelles d'associativité des corps et de composition des rapports de puissance entre les modes définis dans l'*Abrégé de physique*, à la possibilité de construire un horizon collectif et politique, la composition d'un « corps politique » fondé sur l'amitié et la raison commune. Ce n'est donc pas un solidarisme naïf mais une éthique fondée sur l'échelle rationnelle des puissances : c'est ce qu'on lit dans un scolie étonnant de cette proposition cardinale qui est la proposition 37 du *De Servitute* (« le bien que chacun de ceux qui pratiquent la vertu recherche pour lui-même, il le désirera aussi pour tous les autres hommes, et cela d'autant plus qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu³ »), où Spinoza critique l'interdiction religieuse de mettre à mort les animaux sur le fondement de l'identification de l'utilité, de la vertu et de la puissance et en raison du fait que leur affects « diffèrent en nature⁴ » d'avec les nôtres. Or, en dépit de la rhétorique surannée au sujet de la *muliebri misericordia*, l'humanisme classique apparent de ce texte ne doit pas faire illusion : alors qu'il pourrait aisément apparaître « anthropocentré » et contredire le sens global du perspectivisme que nous essayons de lire dans le spinozisme.

¹. B. Spinoza, *Éthique*, IV, prop. 73, *ibid.*, p. 430-431 : « L'homme qui est conduit par la Raison est plus libre dans la Cité où il vit selon le décret commun que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même. »

². *Éth.*, IV, prop. 73, dém. *id.* : « L'homme qui est conduit par la Raison n'est pas conduit à obéir par la crainte [...] mais dans la mesure il s'efforce de vivre librement (*quatenus libere vivere conatur*), il désire respecter la règle de vie et d'utilité commune (*communis vitæ et utilitatis rationem*), et par conséquent [...] vivre selon le décret commun de la Cité (*ex communi civitatis decreto vivere*) ».

³. *Éth.*, IV, prop. 37, *ibid.*, p. 386-387

⁴. *Éth.*, IV, prop. 37, scolie, *ibid.* p. 388-389 : « Il apparaît par là que la loi qui interdit de tuer les animaux est fondée sur une vaine superstition et sur une miséricorde féminine plutôt que sur la saine raison. La raison qui engage à chercher son utile propre enseigne certes à s'unir par des liens d'amitié aux hommes, mais non pas aux animaux ou aux choses, dont la nature est différente de la nature humaine ; et elle enseigne que nous avons à l'égard des animaux le même droit qu'il ont à notre égard. Bien plus, puisque le droit de chacun se définit par sa vertu ou sa puissance, les hommes ont beaucoup plus de droit sur les animaux que les animaux n'en ont sur les hommes. Et pourtant, je ne nie pas que les animaux sentent, mais je nie que pour cette raison il ne nous soit pas permis de veiller à notre utilité et de nous servir des animaux comme il nous convient le mieux, puisque leur nature ne s'accorde pas à avec la nôtre et que leurs affects diffèrent en nature des affects humains ».

En réalité son point de fixation éthique sur l'homme est seulement relatif, stratégique ou pragmatique : il ne relève pas d'une thèse exceptionnaliste absolue, métaphysiquement ou théologiquement fondée. Aussi, loin d'être un fondement et une preuve de notre destination spirituelle ou d'une quelconque théodicée, la puissance de composition humaine du monde et des rapports entre les corps n'est rien de surnaturel : elle relève d'une physique des relations, elle s'inscrit dans la nécessité naturelle et le plan immanent de la substance.

La conséquence en est double : on conserve la dignité humaine classique, délestée de son ancrage théologique anthropocentré ; mais le prix à payer est que plus rien ne vient garantir que d'autres rapports physiques puissent se composer dans la Nature qui mettent fin à notre règne imaginaire: la finité du monde humain est aussi la reconnaissance de sa fin prochaine ou possible selon l'ordre naturel des rapports, et rien d'autre. Nul Dieu ne viendra nous sauver, d'où la persistance de la question du salut¹ et de la béatitude, après la fin de ce monde anthropocentré et perspectif de la théologie classique, à partir de laquelle Spinoza nous propose de construire un nouveau récit, une nouvelle histoire, une histoire naturelle du salut terrestre de « l'Humanité comme individu unique d'un *conatus* global² ». Il y a donc une « science politique » pensable à partir de la thèse naturaliste de la convenance des corps, au sens d'une physiologie de l'État, puisque ce dernier est comparable lui aussi à un individu au sens spinozien; du moins si l'on suit l'interprétation « naturaliste » de Matheron pour qui « l'État est un système de mouvements qui, fonctionnant en cycle fermé, se produit et se reproduit lui-même en permanence [...] L'État est donc, très exactement, un Individu au sens spinoziste du mot³ ». Dès lors, même si l'utilitarisme de Spinoza appartient à la pensée libérale naissante du Siècle d'Or hollandais, il dépasse d'emblée la fausse alternative entre « égoïsme » (convenance utilitaire) et « altruisme » (abnégation, entraide) dont la persistance dans notre sens commun relève sans doute d'un reliquat moral d'origine théologique.

¹. Le salut spinozien (ou la béatitude ou la liberté) peut s'entendre en deux sens : 1° « un amour constant et éternel envers Dieu, autrement en l'amour de Dieu envers les hommes. » (*Éth.* V, prop. 36, scolie, *ibid.*, p. 489) ou 2° comme une « satisfaction de soi-même (*acquiescentia in se ipso*) » qui « peut naître de la Raison, et qui est « la plus élevée qui puisse exister » (*Éth.* IV, prop. 52, *ibid.*, p. 404-405).

². A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, p. 276-277 : « Le modèle idéal de la vie sociale, c'est donc l'union de tous les hommes en une communauté de philosophes-savants qui se donneraient la recherche du vrai pour but suprême, se transmettraient sans restriction leurs découvertes, et subordonneraient leur vie entière au perfectionnement collectif de l'intelligence humaine. Alors, vraiment, l'Humanité existerait comme un Individu unique, dont le *conatus* global s'exercerait sans entrave ni déformation. Idéal grandiose, mais non pas utopique, car il n'est pas imposé de l'extérieur : c'est cela que, sans le savoir, nous recherchions en permanence à travers les fluctuations aberrantes de l'imitation des sentiments. Le désir de faire connaître est la vérité de ce désir d'accord qui nous anime partout et toujours »

³. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 346-347. Sur la discussion des interprétations de la nature « individuelle » de l'État spinozien voir : P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Puf, 1994, p. 441 et suiv.

Or, pour sortir de lectures réductrices en termes d'utilitarisme vulgaire et penser la convenance physiologique comme fondement naturaliste de l'entraide, il serait intéressant d'interroger le rapport du spinozisme avec la conception du sens kropotkinien d'une « nature de l'entraide¹ ». Car de la même façon que l'anarchiste russe voulait renverser la mise en scène idéologique libérale du darwinisme qui en faussait la valeur scientifique, si Spinoza cite ce vieil adage humaniste (« l'homme est un Dieu pour l'homme² ») qui synthétise les conceptions classiques à propos de la socialité naturelle de l'homme (« l'homme est un animal social³ ») c'est pour dépasser sans naïveté le pessimisme propre à la mise en scène hobbesienne de l'origine de la vie sociale dans le « *bellum omnium contra omnes*⁴ », autant que tous les récits satiriques ou mélancoliques fustigeant les malheurs humains depuis le point de vue de Sirius. Dès lors, si l'homme en tant qu'il vit sous la conduite de la raison apparaît comme « divin⁵ » aux yeux de tous, il faut noter que Spinoza ne reprend pas pour lui-même ces formules classiques ainsi que celle de l'aristotélisme sans doute trop « humanistes » ou « scolastiques » à ses yeux : la démonstration a seulement pour tâche de *rendre raison* du fait que « tous » disent cela.

Il s'agit donc de rendre raison de l'apparence « divine » de l'homme pour l'homme, en tant qu'il convient avec d'autres du point de vue des *rappports* de composition de la puissance des corps entre eux et non d'une essence morale, absolue ou suprasensible, de l'Humanité comme règne des fins⁶.

¹. R. Garcia, *La nature de l'entraide. Pierre Kropotkine et les fondements biologiques de l'anarchisme*, Lyon, ENS Éditions, 2015.

². B. Spinoza, *Éthique*, IV, prop. 35, scolie, *ibid.*, p. 384-385. voir : Érasme, *Adages*, I, 1, 69 (cité par P.-F. Moreau, *ibid.*, p. 581) et sûrement lu et emprunté à Hobbes ou Nizolius.

³. *Éth.*, IV, prop. 35, scolie, *ibid.*, p. 384-385 : « Ce que nous venons de démontrer, l'expérience elle-même l'atteste chaque jour par des témoignages si nombreux et si clairs que presque tous répètent : l'homme est un dieu pour l'homme (*ut omnibus fere in ore sit hominem homini deum esse*). Néanmoins, il arrive rarement que les hommes vivent sous la conduite de la Raison ; mais, tels qu'ils sont constitués, ils sont la plupart du temps envieux et pénibles les uns aux autres. Mais néanmoins ils ne souhaitent pas passer leur vie en solitaires, de sorte qu'à la plupart a plu tout à fait cette définition : l'homme est un animal social (*quod homo sit animal rationale*) ».

⁴. T. Hobbes, *De Cive*, « Préface », 14 : « *Ostendo primo conditionem hominum extra societatem civilem (quam conditionem appellare liceat statum naturae) aliam non esse quam bellum omnium contra omnes; atque in eo bello jus esse omnibus in omnia.* » Voir aussi : *Leviathan*, I, chap. 13, §62 : « *Hereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that Condition which is called Warre; and such warre, as is of every man, against every man.* »

⁵. Voir sur ce point la note de P.-F. Moreau, *ibid.*, p. 581-582.

⁶. On retrouve exactement ce même sens de l'usage de la formule dans le *Traité politique* voir : B. Spinoza, *Traité politique*, II, 15, *op. cit.*, p. 21 : « Plus grand en effet [...] sera le nombre de ceux qui se seront ainsi réunis en un corps, plus aussi ils auront en commun de droit. Et si les scolastiques, pour cette raison que des hommes à l'état de nature ne peuvent guère être leurs propres maîtres, ont voulu appeler l'homme un animal sociable, je n'ai rien à leur objecter ».

Ainsi, l'homme est un Dieu pour l'homme, non pas en raison d'une essence morale suprasensible qui serait inscrite en lui par un Dieu créateur, mais d'un point de vue purement mécanique, en tant qu'il peut s'associer et convenir pour former de plus grands individus, de plus grandes puissances d'agir, ce n'est pas non plus au sens de l'humanisme classique, dont l'extériorité anti-naturelle ou supra-sensible de l'idéal de la liberté relève d'une transcendance « utopique¹ ». Il s'agit plutôt de fondre ces différentes sources dans un creuset naturaliste, selon l'idée d'une continuité entre rationalité, nature et liberté, fondant la possibilité d'une éthique socio-bio-politique de « l'entraide » qui pense autrement le passage entre nature et liberté en s'affranchissant de cet « incommensurable abîme² » dont parlait Fichte à propos de la *Troisième critique*.

C'est donc en opposition avec la transcendance surnaturelle de l'onto-théo-politique classique qu'il faut penser le sens naturaliste de l'entraide comme un « mutualisme » de puissances relatives, réglé sur les lois de la Nature et de la « convenance » entre les corps, qu'il serait sans doute intéressant de mettre en rapport avec l'éthique de Kropotkine et sa critique du darwinisme social³, bien qu'il tende à réduire le spinozisme dans sa dernière œuvre, justement intitulée *Éthique* (1921), tout en saluant son naturalisme émancipateur, à une pensée fondée uniquement sur l'intérêt égoïste et le salut individuel⁴.

¹. Sur la critique célèbre des utopies philosophico-politiques qui reprend textuellement les mêmes éléments à propos de la satire et de la mélancolie, voir : *Traité politique* I, 1, *op. cit.*, p. 11.

². J. G. Fichte, *Gesamtausgabe*, I, 2, p. 329, cité et traduit par A. Renaut in I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, « Présentation », Paris, GF-Flammarion, 2015, p. 48 : « Bien qu'assurément un incommensurable abîme se trouve établi entre le domaine du concept de la nature, le sensible, et le domaine du concept de liberté, le suprasensible, la causalité de ce dernier *doit* pourtant réaliser dans le monde sensible une fin posée par ses lois, toutefois sans qu'il y ait à l'imposer aux lois du monde sensible, mais en accord avec les lois propres de celui-ci. »

³. R. Garcia, *La nature de l'entraide*, *op. cit.*, chap. 3. Un social-darwinisme sympathique ? ; chap. 4. Kropotkine et la sociobiologie.

⁴. P. Kropotkine, *L'éthique* (1921), Les éditions invisibles, p. 189 : « “Spinoza, remarque très justement Iodl, a plongé son regard dans l'éthique plus profondément que personne. La morale, au sens où il l'entend, est en même temps divine et humaine. C'est l'égoïsme et l'abnégation, la raison et le sentiment (c'est-à-dire le vouloir), la liberté et la nécessité.” Mais, d'autre part, ajoute Iodl, lorsque Spinoza édifie intentionnellement son éthique sur l'égoïsme, il néglige d'une façon absolue les tendances sociales de l'homme. Il reconnaît certes, les aspirations nées de la vie sociale, qui doivent dominer les tendances purement égoïstes. Mais l'union sociale est pour lui une chose secondaire, et il place la satisfaction de soi-même, éprouvée par une individualité en elle-même parfaite, au-dessus de la notion d'un travail en commun au sein de la société [...] Spinoza n'osa peut-être pas s'attirer d'autres foudres encore en défendant une justice sociale, c'est-à-dire les idées communistes proclamées alors par les mouvements religieux. Il fallait avant tout rétablir les droits de la raison individuelle, indépendante et autonome. » Kropotkine défendra en effet contre Spinoza une conception « abnégationniste » de l'éthique et de l'action révolutionnaire : « Ces sortes de sentiments et d'habitude non égoïstes, qu'on désigne ordinairement par les noms assez inexacts d'*altruisme* et d'*abnégation*, méritent seuls, à mon avis, le nom de morale, bien que la plupart des auteurs les aient confondus jusqu'à présent, sous le nom d'altruisme, avec le simple sentiment de justice. » (*L'éthique*, *ibid.* p. 45). Toutefois, une réelle confrontation à propos des fondements naturels de la vie sociale et de l'entraide entre ces deux auteurs reste sans doute à étudier.

Or, le sens perspectiviste de l'utilitarisme spinozien dépasse le postulat d'une opposition entre abnégation et calcul utilitaire extrinsèques, dans la perspective plus large de la convenance naturelle, intrinsèque et rationnelle des « hommes libres¹ ». Mais au-delà de cet aspect politique sur la question de la convenance des corps, pour revenir à l'argumentation théologico-politique de l'Appendice au *De Deo*, la faiblesse de l'argument de la « réduction à l'ignorance » provient du simple fait qu'elle transforme l'ignorance en vérité, une vérité voilée par l'opération d'une insondable « Volonté de Dieu » ; concept anthropomorphique apte à abuser d'autres ignorants, qui de surcroît postule l'existence d'un « point de vue » occulte du Divin sur la Création, une extériorité de la Nature naturante sur la nature naturée, qui rendrait raison du scandale du mal et de la justice de Dieu, à la façon de Leibniz.

Une sotériologie rationnelle : les notions communes

Ainsi, la recherche de la cause finale, par-delà la chaîne des causes efficiente devient régression à l'infini et la régression à l'infinie preuve du mystère de la volonté divine. Ainsi, à propos de de la cause de la mort du passant qui meurt accidentellement suite à la chute d'une pierre du haut d'un toit². L'expression devenue quasi proverbiale de l'*ignorantiae asylum*³ a été empruntée à Oldenburg. En effet, on la lit dans sa correspondance avec Spinoza de 1661, au sujet de la critique mécaniste des formes substantielles⁴, pour qualifier cette fois l'idée inadéquate et anthropologique de « volonté de Dieu », déjà réfutée par la théorie de la spontanéité de l'agir divin (*Éth.* I, 30-32).

¹. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 275 : « Au niveau de la Raison [...] il n'est plus question de renoncer à nos exigences ni de les imposer par la contrainte, puisque le désir de savoir est le patrimoine commun de tous les hommes. Dans ces conditions, la générosité peut se déployer sans obstacle. Sachant qu'autrui aspire à connaître, nous désirons le satisfaire afin de nous réjouir de la joie qu'il en éprouvera et qui renforcera la nôtre. Et, cette fois, c'est vraiment comme à nous-mêmes que nous voulons lui procurer ce Souverain Bien ; nous ne distinguons plus notre perspective de la sienne, car il n'y a aucune différence entre connaître la joie d'autrui et l'éprouver : le bonheur que nous procure l'intellection de la vérité est d'autant plus grand que sont plus nombreux les individus qui le partagent. Ni calcul ni abnégation, dans ce désir ; l'*ego* et l'*alter* s'étant assimilés l'un à l'autre, nous sommes maintenant au-delà de l'opposition égoïsme-altruisme ».

². B. Spinoza, *Éthique*, I, App., *op. cit.*, p. 154-155 : « Si on répond cette fois que le vent s'est levé à ce moment c'est parce que la mer avait commencé à s'agiter la veille, lorsque le temps était encore serein, et que l'homme avait été invité par un ami, ils redoubleront leurs instances, car ce genre de demande est sans fin : mais pourquoi la mer était-elle agitée? Pourquoi l'homme a-t-il été invité pour ce jour-là ? Et ils ne cesseront pas de demander ainsi, de proche en proche les causes des causes, jusqu'à ce qu'on se soit réfugié dans la volonté de Dieu (*ad Dei voluntatem*), c'est-à-dire dans l'asile de l'ignorance (*ignorantiae asylum*) ».

³. P.-F. Moreau in B. Spinoza, *Éthique*, Première partie, note 70, *ibid.*, p. 525. Moreau précise, sources à l'appui, que l'expression était alors courante.

⁴. H. Oldenburg, « Lettre 3 » (à Spinoza), *op. cit.*, p. 127 : « Nous croyons en effet que les formes et les qualités de choses peuvent s'expliquer par des principes mécaniques, et que tous les effets observables dans la nature résultent du mouvement, de la figure, de la structure et de leurs diverses combinaisons, sans qu'il soit besoin de recourir aux formes inexplicables et aux qualités occultes, cet asile de l'ignorance. »

De plus, la théorie des modes finis (*Éth.* I, 24-28) a déjà démontré le fait selon lequel la prolongation indéfinie de la série des causes efficientes aboutissant à la production d'un événement singulier ne remet pas en question l'exclusion nécessaire de toute causalité autre que la causalité efficiente pour la production de l'existence des choses finies. Spinoza, l'énonce dans une proposition qui a la particularité stylistique d'imiter, par une suite liturgique de formules répétitives, le sens de la *regressio ad infinitum* qu'il déduit de la finité essentielle de la réalité modale¹.

Pour synthétiser la pensée spinozienne il faudrait donc dire que l'argumentation finaliste provient d'un affect passif (la peur de la mort) produit par la connaissance imaginative donnant naissance à une série d'idées inadéquates (finalité, volonté divine etc.), l'imaginaire onto-théo-politique de la métaphysique prenant alors prétexte du caractère indéfini (*semper in infinitum*, « et ainsi sans cesse à l'infini² ») de la chaîne causale pour conclure à l'intervention d'un principe extérieur à la Nature, idée qui n'est donc que l'expression théorique, abstraite ou imaginaire du *rappor*t pratique, concret et réel des affections de ce mode fini avec un événement singulier, issue de la difficulté qu'il a de produire des idées adéquates de la chaîne causale infinie. Dès lors, aboutissant à la même conclusion que lors de la première question (d'où vient le finalisme?) touchant la nature théologico-politique du raisonnement téléologique, le deuxième exemple emprunté à ses partisans que cite Spinoza est « l'assemblage du corps humain » (*corporis humani fabrica*) dont l'organisation complexe est objet de « stupeur³ ». Les éléments complexes du corps paraissent en effet organisés par un principe d'harmonie entre le tout et les parties, harmonie qui ne saurait être fortuite et l'imagination finaliste, ignorante de l'origine mécanique et efficiente de la formation de l'organisme en raison de la même nature causale de l'enchaînement infini de la production des choses, se figure qu'un tel ordre ne peut s'être fait de lui-même : on imagine un artisan ou un artiste divin, doté de « pouvoirs » surnaturels à la mesure d'une œuvre faite selon un « art » si admirable ; or la conséquence d'un tel étonnement ne peut être que la servitude⁴.

¹. B. Spinoza, *Éthique*, I, prop. 28, *ibid.*, p. 137 : « Une chose singulière quelle qu'elle soit, autrement dit toute chose qui est finie et possède une existence déterminée, ne peut exister ni être déterminée à opérer que si elle est déterminée à exister et à opérer par une autre cause, qui elle est finie et possède une existence déterminée ; et cette cause à son tour ne peut pas elle non plus exister ni être déterminée à opérer sans une autre, qui elle est aussi finie et possède une existence déterminée, pour la déterminer à exister et à opérer, et ainsi à l'infini ».

². *Éth.*, I, prop. 28, dém., *ibid.*, p. 138-139.

³. *Éth.*, I, App., *ibid.*, p. 155-156 : « Même chose aussi quand ils voient l'assemblage du corps humain : ils sont frappés de stupeur, et parce qu'ils ignorent les causes d'un si grand art, ils en concluent au caractère non point mécanique (*mechanica*), mais divin ou surnaturel de l'art qui l'a assemblé et qui l'a constitué de telle façon qu'aucune de ses parties ne nuise à aucun autre ».

Ainsi, face à la complexité de la « structure » ou de l'assemblage (*fabrica*) du corps Spinoza soutient que, de la même façon qu'il est absurde de déduire de notre ignorance du principe naturel de la chaîne indéfinie des causes, une « volonté » transcendante comme cause première, il est absurde - et même « idiot (*stultus*) » - de croire que la causalité « mécanique » est dépourvue d'ordre : nous l'avons déjà dit, notre étonnement « stupide » n'est que l'effet naturel, inadéquat de notre ignorance fondamentale ce que peut un corps. L'étonnement entraîne dès lors le retour de la servitude onto-théo-politique du discours métaphysique de la transcendance, à quoi il faut opposer la nouvelle *Mathesis* ou théorie de la science, fondée sur la connaissance univoque de la nature des corps, seule capable de fonder une science universelle de la Nature, comme condition préalable à la connaissance de l'âme, à sa libération et son salut éthique. En effet, la possibilité de « comprendre en savant (*doctus intelligere*) » avec les notions communes, c'est-à-dire grâce à une connaissance adéquate de la Nature dans son ordre mécanique et efficient, nous libère de cette analogie inadéquate fondée sur le projectivisme de l'imagination, en nous donnant la possibilité de penser le monde tel que Dieu le fait, c'est-à-dire tel qu'il se fait lui-même. La théorie des notions communes¹ apparaît en ce sens comme l'apport fondamental de l'*Éthique*, vis-à-vis des textes précédents² : elle occupe ce qu'on pourrait considérer comme la première partie de la théorie spinozienne de la connaissance rationnelle³. Spinoza appelle en effet de cette façon « certaines idées ou notions communes données à tous les hommes⁴ » que nous pouvons former de « ce qui est commun à toutes choses (*omnibus commune*)⁵ » en se référant à la convenance physico-physiologique de la nature des corps⁶, et qui selon lui « est autant dans la partie que dans le tout, ne constitue l'essence d'aucune chose singulières⁷ ».

⁴. B. Spinoza, *Éth.*, I, App., *ibid.*, « Qui recherche les causes véritables des miracles, qui travaille à comprendre en savant (*doctus intelligere*) les choses de la nature au lieu de s'en étonner comme un sot (*stultus*), est tenu un peu partout pour hérétique et impie, et dénoncé à grands cris par ceux que la foule adore comme étant les interprètes de la nature et des dieux. Car ils savent bien que la suppression de l'ignorance supprime l'étonnement stupéfait, c'est-à-dire l'unique moyen qu'ils ont pour argumenter et protéger leur autorité ».

¹. *Éth.* II, 37-40.

². G. Deleuze, *Spinoza et le problème l'expression*, *op. cit.*, p. 126 : « L'importance de la théorie des notions communes doit être évaluée de plusieurs points de vue : 1° Cette théorie n'apparaît pas avant l'*Éthique*; elle transforme toute la conception spinoziste de la Raison, et fixe le statut du second genre de connaissance. »

³. Sur la théorie générale de la connaissance rationnelle (ou de 2^e genre) : B. Spinoza, *Éthique*, II, 37-44.

⁴. *Éth.* II, prop. 38, coroll. *ibid.*, p. 213 : « *Sequitur dari quasdam ideas sive notiones omnibus communes*. Il s'ensuit que sont données certaines idées, autrement dit certaines notions communes à tous les hommes. »

⁵. *Éth.* II, prop. 37, *ibid.*, p. 211.

⁶. *Éth.* II, « La nature des corps », Lemme 2, *ibid.*, p. 181 : « Tous les corps conviennent en quelque chose »

⁷. *Éth.* II, prop. 37, *ibid.*, p. 211.

Les notions communes servent à décrire et connaître les « propriétés » communes des choses - qui s'opposent ici à leur « essence⁸ » - comme par exemple le mouvement pour les corps. Mais il est important de remarquer qu'en tant que « choses sans réalité⁹ », elles sont abstraites de toute réalité particulière sans cesser d'être opérantes : Spinoza ne dit pas qu'elles sont *l'essence des choses singulières*, ce sont simplement des idées de la raison ; « nullement fictives ou abstraites¹⁰ » elles ne dépendent nullement d'une quelconque forme catégorielle relative aux structures de notre esprit : au contraire, sans être des réalités, leur opérativité épistémologique est fondée sur les rapports réels qui sont communs à tous les corps¹¹. Cela veut dire qu'en même temps qu'elles servent à décrire la nature commune des corps, elles échappent à la « contingence » et à la « corruptibilité » des choses particulières qui existent dans la durée. En cela, elles produisent une véritable rupture épistémologique avec « l'abstraction » primaire de l'imagination projective, qui délire avec la Nature dans le cadre théologique ou dans son abstraction métaphysique dans la logique des Universaux et des Transcendants que nous avons déjà évoqués ; en effet, comme nous l'avons déjà vu, dérivant de la relativité immanente des affections du corps, elles ne produisent aucune idée adéquate de la Nature des choses ou de l'âme humaine mais seulement des images et des signes, qui n'en sont que des déformations relatives, des illusions ou des mirages.

Partant, dans le deuxième scolie de la dernière proposition fondant la connaissance rationnelle sur la théorie des notions communes, Spinoza dresse une manière de cartographie de l'erreur humaine et la possibilité de sa réforme dans l'ordre projectif de la formation des idées⁵.

⁸. M. Gueroult, *Spinoza, II, op. cit.*, p. 342.

⁹. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, II, op. cit.*, p. 281.

¹⁰. G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique, op. cit.*, p. 130.

¹¹. G. Deleuze, *idem* : « Les notions nous font saisir [les rapports] tels qu'ils sont, c'est-à-dire tels qu'ils sont nécessairement incarnés dans les êtres vivants, avec les termes variables et concrets entre lesquels ils s'établissent. C'est en ce sens que les notions communes sont plus biologiques que mathématiques, et forment une géométrie naturelle qui nous fait comprendre l'unité de composition de la Nature entière et les modes de variation de cette unité. »

⁵. *Éth.* II, prop. 40, sc. 2, *ibid.*, p. 217 : « Par tout ce qui a été dit ci-dessus il apparaît que nous percevons beaucoup de choses et que nous formons des notions universelles : 1° À partir de choses singulières qui nous sont représentées par les sens de façon mutilée, confuse, et sans ordre selon l'entendement [...] ; et c'est pourquoi j'ai coutume d'appeler de telles perceptions connaissance par expérience errante (*vaga*). 2° À partir de signes (*ex signis*), par exemple du fait que, ayant lu ou entendu certains mots, nous nous rappelons des choses et en formons certaines idées semblables (*similes*) à celles par lesquelles nous imaginons ces choses. Ces deux façons de considérer les choses, je les appellerai dans la suite connaissance de premier genre (*cognitionem primi generis*), opinion (*opinionem*) ou imagination (*imaginationem*). 3° Enfin, à partir du fait que nous avons des notions communes et des idées adéquates des propriétés des choses [...] ; et j'appellerai cela Raison (*rationem*) ou second genre de connaissance (*secundi generis cognitionem*) ».

En effet, ces propriétés communes, qui correspondent épistémologiquement à la norme univoque du savoir mécaniste, fondent la possibilité d'une science générale des corps comme physique formelle des relations. C'est une *Mathesis* qui, tout en étant rationnelle et universelle ne décrit pas « intuitivement » comme le rendra possible la connaissance de troisième genre, l'essence singulière des corps¹. Elle se contente de libérer l'âme des errances de la projection imaginaire en produisant un savoir adéquat fondé sur les *relations* des corps singuliers existants.

C'est donc par la convenance des rapports universels qu'elles supposent entre les corps et dont elles rendent possible la description, que nous pouvons produire des idées adéquates des choses². Dès lors, non seulement les affections issues de notre vie sensible ne contredisent plus l'ordre de la connaissance mais elles la rendent possible³ selon un ordre proportionnel de complexité physico-physiologique qui rend raison de la richesse phénoménologique de la connaissance propre à la vie de chaque réalité mentale : « l'âme est d'autant plus apte à percevoir plusieurs choses adéquatement que son corps a plus de propriétés communes avec d'autres corps⁴ ». Grâce aux notions communes, c'est la possibilité de la fondation discursive de l'*Éthique* qui est elle-même engagée : non seulement en tant que texte-réseau reproduisant, au moyen de ces « yeux de l'âme » (*mentis oculi*) que sont les démonstrations⁵, la structure ontologique de l'ordre immanent de la Nature, mais aussi au sens philosophique général de « l'éthique », comme recherche du souverain bien et de la béatitude.

Si la doctrine de la science se fonde en effet sur ces « idées de la raison⁶ » dont l'enchaînement et le développement logique permet d'organiser un ordre théorique et géométrique qui réponde et décrive adéquatement l'ordre naturel des choses⁷, il faut cependant préciser un point important sur ce que Spinoza entend par *idea*.

¹. Spinoza annonce la possibilité de la « science intuitive » à la fin du deuxième scolie (*Éth.*, II, prop. 40, sc. 2, *ibid.*, p. 219) et en développera la théorie un peu plus loin, voir : *Éth.* II, prop. 45-47, *ibid.*, p. 227-229 avant de la reprendre et d'en développer les conséquences dans la « perspective finale » de la libération (*Éth.* V, 21-42).

². *Éth.* II, prop. 38, *ibid.*, p. 213 : « Tout ce qui est commun à toutes choses est qui est pareillement dans la partie et dans le tout ne peut être conçu qu'adéquatement. »

³. *Éth.* II, prop. 39, *idem* : « Ce qui est commun et propre au corps humain et à certains corps extérieurs par lesquels le corps humain est habituellement affecté, et qui est pareillement dans la partie et dans le tout de chacun d'eux, son idée aussi sera adéquate dans l'âme. »

⁴. *Éth.* II, prop. 39, coroll., *ibid.*, p. 215.

⁵. *Éth.* V, prop. 23, sc., *ibid.*, p. 479 : « En effet les yeux de l'âme, avec lesquels elle voit les choses et les observe, ce sont les démonstrations elles-mêmes. »

⁶. M. Gueroult, *Spinoza, II, op. cit.*, p. 326.

⁷. *Éth.* II, prop. 40, *ibid.*, p. 215 : « Toutes les idées qui suivent dans l'âme d'idées qui en elle sont adéquates, sont adéquates elles aussi ».

3. 4. L'esthétique des valeurs

Les peintures muettes

Il s'agit tout d'abord de dissiper une illusion mentaliste héritée de Descartes auquel il est fait explicitement référence¹. Or, si Spinoza entend par *idea* « un concept de l'âme, que l'âme forme parce qu'elle est une chose qui pense² », et si l'âme humaine est bien « une chose qui pense », ce n'est pas parce qu'elle est une substance pensante dont l'aperception serait le résultat d'une quelconque évidence primitive à la source de la certitude du savoir ou de l'apparaître du monde. Au contraire, puisque « l'âme humaine perçoit non seulement les affections du corps, mais aussi les idées de ces affections³ », on ne saurait déduire de la réflexivité de l'âme (des « idées des idées des affections⁴ ») une connaissance transparente et immédiate de soi-même. Dès lors, puisque « l'âme ne se connaît soi-même que dans la mesure où elle perçoit les idées des affections de son corps⁵ », on doit poser une inadéquation phénoménologique fondamentale dans toute aperception immédiate ; l'âme, idée du corps ne connaissant pas adéquatement le corps humain dont elle est l'idée⁶, ne peut pas non plus se connaître elle-même *immédiatement* puisque « dans cette mesure (*quatenus*) » elle ne se rapporte pas à Dieu en tant qu'il constitue son essence ; conclusion, autant qu'on peut en juger, radicalement anti-cartésienne.

L'âme est donc une réalité modale de l'entendement infini de Dieu qui est lui aussi une chose qui pense (« la pensée [*cogitatio*] est un attribut de Dieu, autrement dit, Dieu est une chose pensante [*res cogitans*]⁷) », ou plus exactement, une substance qui se pense en se modalisant en nous. Dieu est la véritable origine de l'être formel de nos idées, c'est-à-dire de nos idées, du point de vue de leur être de « choses » mentales et non de leurs idéats, leurs objets intentionnels (l'objet dont elles sont les idées). C'est ce qu'affirme la proposition 6 du *De mente*⁸.

¹. B. Spinoza, *Éth.* II, prop. 48, sc. *ibid.*, p. 229 : « Par idées (*ideas*) je n'entends pas en effet des images (*imagines*) telle qu'il s'en forme au fond de l'œil (*in fundo oculi*), et si l'on veut au milieu du cerveau (*in medio cerebro formantur*), mais les concepts de la pensée (*cogitationis conceptus*) ».

². *Éth.*, II, déf. 3, *ibid.*, p. 161.

³. *Éth.*, II, prop. 22, *ibid.*, p. 198-201.

⁴. *Éth.*, II, prop. 22, dém., *idem*.

⁵. *Éth.*, II, prop. 23, *ibid.*, p. 200-201.

⁶. *Éth.*, II, prop. 19, *ibid.*, p. 196-197 : « L'âme humaine ne connaît le corps humain lui-même et ne sait qu'il existe que par les idées des affections dont le corps est affecté. »

⁷. *Éth.* II, Prop. 1, *ibid.*, p. 163.

⁸. *Éth.*, II, prop. 5, *ibid.*, p. 167 : « L'être formel des idées reconnaît pour cause Dieu en tant seulement qu'il est considéré comme une chose qui pense, et non pas en tant qu'il s'explique par un autre attribut. C'est-à-dire que les idées, tant des attributs que des choses singulières, reconnaissent pour cause efficiente non pas leur idéats eux-mêmes, autrement dit les choses perçues, mais bien Dieu en tant qu'il est une chose qui pense ».

Or, ce point entraîne une conséquence majeure pour la compréhension de la conception spinozienne de la perception et de la formation des idées : en effet, les idées ne sont pas directement causées par les choses dont elles seraient des « impressions » éloignées ou abstraites, mais sont plutôt elle-mêmes des « réalités physiques¹ » comme choses mentales actives produites par le mode infini de Dieu. La substance pensante dont notre âme est une modalité, rend dès lors possible, parallèlement à la la construction d' une physique mécanique des corps, cette « physique de la pensée » comme science des relations idéelles, qui est autonome dans son genre². Mais notons bien qu'il ne s'agit évidemment pas d'élaborer une logique spiritualiste séparé du corps ni une réduction physique de la réalité mentale : Spinoza veut dire qu'il doit y avoir quelque chose comme une science de la pensée, une norme de connaissance des opérations mentales, qui puisse prétendre à la même univocité que le savoir physique, que déterminera le sens de *l'ordre* commun dans la proposition 7 du *De Mente*.

C'est donc pour cette raison que, selon une expression qui reviendra souvent sous la plume de Spinoza, la théorie de l'idée fait d'elle autre chose qu'une « peinture muette » instituée comme chez Descartes par la sémiotique transcendantale de Dieu ou comme chez Kant par la table catégorielle d'une subjectivité *a priori* et universelle, qui sans être une substance, en conserverait apparemment la fonction productrice de l'objectivité de la connaissance.

En résumé : si les idées ne sont pas des « peintures muettes des choses » dans l'âme, cela veut dire que ce sont formellement des choses physiques qui dans leur « chosalité idéale » agissent et produisent des effets dans notre réalité mentale ou notre âme, augmentant ou diminuant sa puissance selon leur adéquation ou leur inadéquation. C'est ce que rappelle ce qu'on pourrait nommer la « théorie générale de l'activité et de la passivité de l'âme » qui ouvre le *De affectibus*³. Dès lors le degré de 'activité et de passivité de l'âme se construit par un rapport de proportionnalité, qu'illustre le fameux *quatenus*⁴ spinozien (« en tant que », « dans la mesure où ») avec l'adéquation et l'inadéquation de ses idées : « Les actions de l'âme tirent leur origine des seules idées adéquates ; les passions en revanche dépendent des seules idées inadéquates⁵ ».

¹. M. Gueroult, *Spinoza, II, op. cit.*, p. 357.

². B. Spinoza, *Éth.*, II, prop 6, *ibid.*, p. 167 : « Les modes d'un attribut, quel qu'il soit, ont pour cause Dieu en tant seulement qu'il est considéré sous cet attribut dont ils sont les modes, et non point en tant qu'il est considéré sous aucun autre ».

³. Sur ce moment logique : *Éth.* III, prop. 1-3, *ibid.*, p. 244-253.

⁴. *Éth.* III, prop. 1, *ibid.*, p. 244-245 : « Notre âme parfois agit parfois pâtit ; dans la mesure où (*quatenus*) elle a des idées adéquates nécessairement elle agit; et dans la mesure où elle a des idées inadéquates, nécessairement elle pâtit. »

⁵. *Éth.* III, prop. 3, *ibid.* p. 252-253.

Une idée vraie n'est donc pas une représentation adéquate et muette produite par une structure *a priori* de notre esprit calquant ou peignant les choses selon un schème de la reproduction à l'image d'un tableau, mais une *présentation* active de la chose même qui s'impose avec une force d'évidence qui lui est propre dans notre réalité mentale et dont l'essence est indépendante de notre bon vouloir dans la mesure où notre entendement n'en est pas le producteur original, n'étant lui-même qu'un mode de l'entendement divin. Dans l'idée vraie nous pensons en effet la chose qui se manifeste à nous comme elle se manifeste à Dieu¹.

La théorie spinozienne des idées comme « concepts de la pensée » et de l'évidence de la vérité comme *norma sui*² reprend à la suite de Descartes le refus d'une ontologie de l'idée-forme comme « modèle des choses » : elle assume en effet une forme de « constructivisme » immanent à la réflexion définissant la méthode comme « idée de l'idée³ ». Mais Spinoza pousse le renversement cartésien beaucoup plus loin que celui-ci n'avait osé le faire, en accordant à l'idée une signification anti-mentaliste et non représentationnelle, comme activité autonome de *présentation* d'un corrélat mental qui refuse une passivité empirique pure de l'âme, tout comme une quelconque activité fondatrice de la phénoménalité. En d'autres termes, les idées, dans leur réalité formelle, sont toujours produites par d'autres idées, non pas selon un arbitraire subjectif mais en raison d'un ensemble ordonné de lois formelles et nécessaires de la pensée qui, en vertu de l'identité substantielle de l'âme et du corps, refuse le « mentalisme » arbitraire de l'idéalisme autant que celui de « l'impressionnisme » empiriste son double. L'idée d'union du corps et de l'âme demanderait d'introduire une forme de miracle permanent, comme celui de l'harmonie préétablie, en tant que transformation incompréhensible d'un attribut dans l'autre.

¹. B. Spinoza, *Éth.*, II, prop. 43, scolie, *ibid.*, p. 220-221 : « Car il n'est personne qui, ayant une idée vraie, ignore que l'idée vraie implique la suprême certitude ; et avoir une idée vraie ne signifie rien d'autre que connaître la chose parfaitement et le mieux possible. Et vraiment personne ne peut douter de cela, à moins de croire que l'idée est quelque chose de muet comme une peinture sur un tableau (*instar picturæ in tabula*), et non pas un mode du penser – à savoir l'acte même de comprendre ».

². *Éth.* II, prop. 43, scolie, *ibid.*, p. 220-222 : « La vérité est sa propre norme (*veritas sui norma*) » Voir aussi Lettre 76 (à Burgh), *ibid.*, p. 343 : « Car le vrai est à lui-même sa marque, et il est aussi celle du faux (*verum index sui et falsi*). »

³. B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, *op. cit.*, p. 192 : « De là ressort que la méthode n'est pas autre chose que la connaissance réflexive ou l'idée de l'idée ; et, n'y ayant pas d'idée d'une idée, si l'idée n'est donnée d'abord, il n'y aura donc point de méthode si une idée n'est donnée d'abord. La bonne méthode est celle qui montre comment l'esprit doit être dirigée selon la norme de l'idée vraie donnée. » Sur « l'idée de l'idée » (*idea ideæ*) comme définition de la réflexivité : *Éth.* II, prop. 21, *ibid.*, p. 198-199 : « Car en réalité l'idée de l'âme (*idea mentis*), c'est-à-dire l'idée de l'idée, n'est rien d'autre que la forme de l'idée (*forma ideæ*), en tant que l'on considère cette idée comme un mode du penser (*modus cogitandi*), abstraction faite de sa relation avec son objet (*objectum*), sitôt en effet que l'on sait quelque chose, on sait par là même qu'on le sait, on sait en même temps qu'on sait qu'on le sait, et ainsi de suite à l'infini. »

Or, c'est un faux problème. Car la thèse du « parallélisme » résout cette difficulté de l'obscur passage de la matière à l'esprit : pensée et étendue sont *l'expression* d'un même ordre substantiel chacun en son genre, et rien d'autre¹. Point n'est donc besoin de chercher ailleurs l'union de l'âme et du corps ou l'origine de la production des idées. Mieux, pour parler le langage anthropologique de Descola, on dira que la conséquence perspectiviste du dépassement spinozien du dualisme est que toute « physicalité » implique la position d'une « intériorité ». Autrement dit, physicalité et intériorité sont réciproques selon une certaine loi proportionnelle de composition naturelle des rapports².

Ce scolie essentiel de la proposition 13 du *De Mente*, nous permettrait ainsi d'affirmer que d'une certaine façon, là où il y a de l'étendue, il y a de la pensée ; autrement dit, que le mécanisme universel constitutif du naturalisme physique de la *Mathesis* cartésienne « remise sur pied », implique un « animisme rationnel » tout aussi universel, qu'il faudrait absolument distinguer, pour parer à toute équivoque anthropomorphique, de la projection analogique « de type animiste³ » fondée sur le calque de l'intériorité humaine ordinaire que nous avons vue plus haut. Car ce qui distingue les expressions de ces deux attributs, « physicalité » (étendue) et « intériorité » (pensée), par exemple, entre une pierre et un homme, se résout simplement et naturellement par la quantité de puissance d'affections et d'organisation correspondant à la nature de l'individu concerné ; lui-même étant une association d'individus exprimant chacun un certain *quantum* de puissance relative pouvant augmenter ou diminuer au fil de ses rencontres. Une telle position, dont Diderot se souviendra, ne peut que choquer en effet les postulats du bon sens dualiste et anthropomorphe que Spinoza entend justement faire sauter mais, tel est son grand intérêt, sans renoncer à l'univocité du mécanisme⁴.

¹. B. Spinoza, *Éth.* II, prop. 13, scolie, *ibid.*, p. 179 : « Par là nous comprenons non seulement que l'âme humaine est unie au corps, mais aussi ce qu'il faut comprendre par union de l'âme et du corps. » Sur la critique du dualisme cartésien en particulier la réfutation de l'hypothèse de la glande pinéale : *Éth.*, V, préf., *ibid.*, p. 451-455.

². *Éth.* II, prop. 13, scolie, *ibid.*, p. 178-179 : « Par là nous comprenons non seulement que l'âme humaine est unie au corps, mais aussi ce qu'il faut comprendre par union de l'âme et du corps. Mais quant à comprendre l'âme adéquatement – autrement dit, distinctement – nul ne le pourra s'il ne connaît d'abord adéquatement la nature de notre corps. En effet ce que nous avons montré jusqu'ici est tout à fait commun (*communia sunt*) et ne se rapporte pas plus aux hommes qu'aux autres individus, qui, bien que ce soit à des degrés divers, sont pourtant tous animés. Car de n'importe quelle chose est nécessairement donnée en Dieu une idée, dont Dieu est cause de la même façon qu'il est cause de l'idée du corps humain ; et ainsi tout ce que nous avons dit de l'idée du corps humain, il faut le dire nécessairement de l'idée de n'importe quelle chose ».

³. R. Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, op. cit. chap. VI, L'idée de finalité et la projection de type animiste », p. 155 et suiv.

⁴. *Éth.* II, prop. 13, scolie, *ibidem.*, p. 178-181 : « Cependant nous ne pouvons nier que les idées diffèrent aussi entre elles de la même façon que leurs objets eux-mêmes, et que l'une l'emporte sur l'autre et contient plus que de réalité selon que l'objet de la première l'emporte sur l'objet de la seconde et contient plus de réalité. C'est pourquoi afin de déterminer en quoi l'âme humaine diffère de toutes les autres et l'emporte sur elles, il nous est

Ainsi, pour reprendre cet exemple choquant, la *Mens* d'une pierre – sa « réalité mentale », son « intériorité » ou son « âme » selon la traduction que l'on adopte - est proportionnelle aux affections à la complexité et la diversité de sa physicalité, de sa « réalité physique » ou de son « corps¹ ». Voilà pourquoi il est vain et risible d'y chercher une expression mentale analogue à la nôtre, comme si la *mens* humaine était le modèle *a priori* de toute réalité mentale, comme le supposent au fond certaines conceptions imaginaires ou superstitieuses qui persistent jusque dans le dualisme classique. Comme le dit Matheron : « la puissance d'agir d'un individu, au premier abord semble donc être fonction de deux facteurs : d'une part le plus ou moins grand nombre de variations que cet individu peut supporter ; d'autre part, la plus ou moins grande autonomie de sa conduite² ».

Qu'on se rassure donc, si tout élément minéral est doté d'un correspondant « mental », ce dernier, en raison du peu de variations et de l'autonomie quasi nulle de sa conduite, doit approcher du degré zéro de l'intériorité : il reste que l'intériorité et la « spiritualité » n'a désormais plus rien de surnaturel. La *Mens* de n'importe quel mode fini existe, comme conséquence moins ontologique qu'*éthologique* du « parallélisme » spinozien, sans être un abus de système ou un renoncement au mécanisme ; certes, elle représente rationnellement peu d'intérêt éthique pour ce qui concerne les minéraux, et sans doute davantage pour les animaux voire les végétaux, doté d'une complexité affective plus importante et jouissant d'une autonomie relative. Par conséquent, si l'âme humaine et sa puissance d'agir l'emportent dans l'enjeu de l'*Éthique*, c'est au prix d'un renversement radical de l'ordre de la métaphysique classique : c'est en raison d'une physicalité « très diversement affectée » qui reçoit en proportion dans l'attribut pensée une intériorité complexe, *et rien d'autre*. Or, cette richesse phénoménologique dont on voit ici l'origine naturelle, est la source de l'illusion projective, de la croyance en une origine surnaturelle de la conscience ou de l'âme. On retrouvera ainsi à l'époque des Lumières un écho de ces réflexions, contre le préjugé onto-théo-politique de la différence anthropologique, qui sous-tend la thèse de l'animal machine, à la fois universalisée et relativisée par la physique formelle du spinozisme.

nécessaire de connaître la nature de son objet, c'est-à-dire comme nous l'avons dit, du corps humain ».

¹. B. Spinoza, *Éth.* II, prop. 13, sc, *ibid.*, p. 180-181 : « Dans la mesure où un corps est plus apte que tous les autres à faire et à subir plusieurs actions à la fois, dans la même mesure son âme est plus apte que toutes les autres à percevoir plusieurs choses à la fois ; et dans la mesure où les actions d'un corps dépendent de lui seul, et où il y a moins d'autres corps qui concourent avec lui dans ces actions, dans cette mesure son âme est plus apte à comprendre distinctement ».

². A. Matheron, *Individu et communauté*, *op. cit.*, p. 50-51

Par exemple, Diderot en tire de son côté une conséquence radicale : « la sensibilité est une propriété universelle de la matière¹ ». Une telle affirmation lui vaudra les moqueries de ses amis cartésiens (« il faut que la pierre sente² » lui dira, sceptique, d'Alembert). Mais on ne peut nier que son image fameuse du « clavecin sensible » résulte de cette interprétation moniste ou matérialiste, de l'univocité spinozienne³. Toute « machine » naturelle et physique est dès lors en même temps une « machine » naturelle et mentale. Cela vient du fait qu'en tant que toutes deux sont l'expression différenciée d'une même Nature, enveloppant une infinité d'autres attributs, elles l'expriment chacune en son genre.

Ainsi, la condition du salut de l'âme et de la libération de ses servitudes réside dans la compréhension rationnelle de la nature des corps et de l'origine affective des idées⁴. Or, la théorie spinozienne de l'idée sort de l'alternative ruineuse dans laquelle nous a enfermé le post-kantisme et les métaphysiques de la représentation, entre un réalisme de l'en-soi et un idéalisme subjectiviste. En effet, comme l'écrit Gueroult : « alors que la proposition 5 réfute l'explication réaliste des idées, la proposition 6 réfute l'explication idéaliste de leurs objets : en Dieu, les idées ne sont pas plus la cause des objets que les objets ne sont la cause des idées, et les objets ont, à l'égard de leurs idées, la même indépendance absolue que les idées à l'égard de leurs objets⁵ ».

Ce dépassement du faux dualisme au profit de la dualité univoque et perspectiviste de l'attribut, est donc ce qui justifierait à nos yeux que nous parlions de la possibilité d'une systématisation spinozienne rigoureuse d'un perspectivisme, c'est-à-dire la fondation subversive d'un ordre naturel nécessaire, démystifiant, d'une part, la relativité des absolus anthropomorphes ou transcendants de la métaphysique classique, autant que procédant, d'autre part, à l'affirmation éthique radicale de l'absoluité du relatif qui enveloppe les

¹. D. Diderot, « Lettre à Duclos » du 10 octobre 1765, *Correspondance*, éditée par Georges Roth, Paris, Minuit, 1955, Tome V, p. 141 : « La sensibilité est une propriété universelle de la matière ; propriété inerte dans les corps bruts, comme le mouvement dans les corps pesants arrêtés par un obstacle ; propriété rendue active dans les mêmes corps par leur assimilation avec une substance animale vivante. »

². D. Diderot, « Entretien entre d'Alembert et Diderot » in *Entretien entre d'Alembert et Diderot. Le rêve de d'Alembert. Suite de l'entretien*, Paris, GF-Flammarion, Paris, 1965, p. 35.

³. D. Diderot, « Entretien avec d'Alembert », *ibid.*, p. 55 : « Il n'y a plus qu'une substance dans l'univers, dans l'homme, dans l'animal. La serinette [un instrument de musique proche de l'orgue] est de bois, l'homme est de chair. Le serin [un oiseau de la famille des passereaux] 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 ».

⁴. A. Matheron, *Individu et communauté*, *op. cit.*, p. 50-51 : « Plus un individu est apte à être modifié de plusieurs façons à la fois, plus il est apte à faire ce qui se déduit des seules lois de sa nature ; variabilité et indépendance vont de pair. Il reste vrai que, pour les modes finis, la Puissance d'agir augmente avec la puissance de pâtir ; mais il est vrai aussi que, plus s'accroît cette double puissance, plus l'agir tend à l'emporter sur le pâtir ».

⁵. M. Gueroult, *Spinoza, II*, *op. cit.*, p. 62-63.

productions idéelles de la « réalité mentale » pour chaque chose singulière et finie, sans sombrer pour autant dans l'indistinction que l'on reproche habituellement au « monisme », incapable de hiérarchiser et de distribuer l'ordre de la différence dans la Nature (l'objection du bon sens cartésien au sujet de « l'âme » des pierres).

L'âme humaine n'est dès lors qu'une expression de l'entendement infini de Dieu dont la singularité tient à un certain *quantum* d'organisation ou de complexité physique de cet objet (le corps) et de ses affections dont elle est l'idée, « et rien d'autre (*et nihil aliud*)¹ ». Soutenir que les idées qui se produisent dans l'âme ne peuvent être causées que par des réalités du même genre, soit d'autres idées en tant qu'elles sont des affections du mode infini immédiat (entendement infini), n'est donc pas sombrer dans un quelconque phénoménalisme ou un immatérialisme qui nierait la réalité du monde physique : cela découle de la thèse « paralléliste » de l'unité du corps et de l'esprit qui d'ailleurs en découlera dans l'ordre démonstratif de l'*Éthique*, puisque celle-ci affirme la simultanéité stricte des événements et leur indissociabilité du point de vue de la substance : « Dieu pense les choses comme il les fait, en même temps qu'il les fait, ni avant ni après, ni plus ni moins² ».

Nous pouvons donc prendre conscience de l'infinité des « idiomes » attributifs (étendue, pensée etc.) et de la succession infinie des causes et des effets qui composent le monde existant en acte de la réalité finie, ce monde physique qui est l'objet de cette réalité mentale qui en est l'idée, apprenant à dépasser par la connaissance rationnelle cette fausse dualité trop humaine qui demeure l'expression d'un seul et même ordre, une seule et même Voix, un seul et même chant nécessaire *sub specie æternitatis* dont nous sommes une partie dont quelque chose d'éternel (*aliquid æternum*) demeure (*remanet*), après la destruction du corps et dont la connaissance intuitive nous permettra de sentir et penser notre « éternité³ ».

Nous allons maintenant tenter de reprendre la genèse de tout le système inadéquat des valeurs morales transcendantes et absolues, ces notions dérivées de la thèse finaliste et de la nécessité de son « perspectivisme ».

¹. B. Spinoza, *Éth.*, II, prop. 13, *ibid.*, p. 178-179 : « L'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine, c'est le corps, autrement un mode de l'étendue bien précis qui existe en acte, et rien de plus. »

². P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, II, op. cit.* p. 70.

³. *Éth.* V, prop. 23, scolie, *ibid.* p. 477 : « Cette idée qui exprime l'essence du corps sous l'aspect de l'éternité (*sub specie æternitatis*) est, comme nous l'avons dit, un mode bien précis du penser, qui appartient à l'essence de l'âme, et qui nécessairement est éternel ». Pour la première apparition de cette formule emblématique du spinozisme, encore nuancée et statique, car seulement relative à la connaissance de 2^e genre : B. Spinoza, *Éth.*, II, prop. 44, corollaire 2, *ibid.* p. 222-223 : « Il est de la nature de la Raison de percevoir les choses sous quelque (*quadam*) aspect de l'éternité (*æternitatis specie*). »

La forme hallucinaire de la perception

Selon Spinoza le développement du préjugé finaliste a rendu possible une hiérarchisation morale de la Nature qui s'est établie sur le fondement de l'utilité et de la nocivité *relative* des rapports que les hommes entretiennent avec les choses naturelles : « une fois les hommes persuadés que tout ce qui arrive arrive à cause d'eux, il leur a bien fallu juger que le principal en chaque chose était ce qui leur était à eux-même le plus utile, et tenir pour les plus excellentes toutes les choses qui les affectaient le mieux¹ » ; d'où la naissance des couples de notions qu'ils *s'imaginent* absolues (bien et mal, ordre et confusion, chaud et froid, beauté et laideur) et à partir desquelles ils ont imaginé pouvoir juger de la valeur éthique de leurs actions, louange et blâme, péché et mérite.

Plus encore que la question des valeurs morales dont nous avons déjà parlé quant à leur origine dans la composition des rapports physiques, une difficulté essentielle pour la compréhension de la nature du « perspectivisme » spinozien se situe dans son refus de l'idée d'« ordre » et d'« harmonie » et donc de « beauté² » de la Nature. De cela, on ne doit toutefois point en déduire que la Nature spinozienne est en réalité un chaos sans nom que voile ou dissimule l'ordre sensible et imaginaire produit par la perspective de la raison humaine, comme en quelque sorte le pensera le géomètre aveugle de Diderot, dans sa vision d'un monde dont l'ordre n'est peut-être que « momentané³ », et surtout chez Nietzsche, lorsqu'il radicalisera l'univocité spinozienne après la révolution kantienne en écrivant : *Chaos sive Natura*⁴.

¹. B. Spinoza, *Éth.* I, App. *ibid.*, p. 156-157.

². *Éth.* I, App., *idem* : « Par ailleurs, ceux qui ne comprennent pas la Nature n'affirment rien sur les choses, ils se contentent d'imaginer ces choses et prennent cette imagination pour de l'entendement: aussi croient-ils fermement qu'il y a de l'ordre dans les choses, ignorants qu'ils sont de la nature des choses et de la leur. Car si les choses sont ainsi disposées que, lorsqu'elles nous sont représentées par les sens, il nous soit facile de les imaginer et par conséquent facile de nous en souvenir, nous disons alors qu'elles sont en bon ordre ou ordonnées ; dans le cas contraire, nous disons qu'elles sont en désordre, autrement dit qu'elles sont confuses. Et comme ce que nous pouvons imaginer facilement nous agrée davantage que le reste, les hommes préfèrent, pour cette raison, l'ordre à la confusion, comme si l'ordre était dans la Nature quelque de plus qu'un rapport à notre imagination ; et voilà pourquoi aussi ils disent que Dieu a tout créé avec ordre, et de cette façon, à leur insu, ils attribuent à Dieu de l'imagination, à moins peut-être qu'ils ne veuillent que la providence de Dieu ait eu souci de l'imagination humaine en disposant toutes choses de façon qu'ils puissent le plus facilement les imaginer. »

³. D. Diderot, « Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient », *op. cit.*, p. 62-63. « 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. » Sur « l'ordre momentané » du cosmos diderotien voir : Colas Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2013.

⁴. F. Nietzsche, FP, 1881, 11 (197) et 1882, 21 (3). Voir aussi : FP, 1887, 11 (74) : « Le monde n'est absolument pas un *organisme* mais le Chaos. »

Or, il n'y a pas d'« ordre » ou d'« harmonie » dans la Nature spinozienne. Spinoza vise sans doute ici le pythagorisme lorsqu'il ajoute « qu'il ne manque même pas de philosophes pour s'être persuadés que les mouvements des cieux composent une harmonie¹ ». Mais Leibniz a dû quand même en tomber de sa chaise. Car c'est dans la mesure où ces deux notions relèvent de valeurs *imaginaires*, esthétiques, hédoniques ou phénoménologiques qui dérivent des affections *réelles* de notre corps et des idées qui s'expriment simultanément. La perception sensible et imaginative, c'est-à-dire l'imagination est la structure phénoménologique primitive ou spontanée de notre rapport au monde. En ce sens, elle agit comme une forme d'« *hallucination vraie* » selon la formule de Taine citée par Gueroult, étant donné que « l'affirmation de la présence d'une chose ne dépendant pas de sa présence effective, c'est-à-dire de la vérité, mais seulement de la présence dans notre Corps d'une affection enveloppant la nature de cette chose² ».

C'est en effet ce que l'on peut déduire d'une analyse d'un moment du *De mente* dans lequel Spinoza détaille sa conception de la connaissance imaginative des corps (prop. 14-19.) Ce moment démonstratif est important pour notre propos. Nous allons insister sur la théorie du « caractère hallucinatoire de la perception³ », tout en laissant de côté la question du fondement physiologique de la mémoire et de l'association.

Tout d'abord, Spinoza pose les éléments de sa physique formelle de la pensée (prop. 14-15), autrement dit, d'une part il démontre que l'âme humaine perçoit un grand nombre de choses c'est-à-dire à un grand nombre d'idées proportionnellement à la disposition de son corps⁴ ; d'autre part, il démontre la relation de proportionnalité entre le très grand nombre d'idées dont est composé l'être formel de l'âme humaine et la composition physique des parties du corps⁵. Ensuite, il déduit de la nature de la perception sensible plusieurs « lois » ou dispositions fondamentales de celle-ci, qui structurent ce qu'on pourrait appeler la « foi perceptive » de la connaissance de premier genre.

¹. B. Spinoza, *Éth.* I, App. *id.*

². M. Gueroult, *Spinoza, II, op. cit.*, p. 201-202 : « On voit par là que, l'affirmation de la présence d'une chose ne dépendant pas de sa présence effective (c'est-à-dire de la vérité, mais seulement de la présence dans notre Corps d'une affection enveloppant la nature de cette chose, il n'y a pas de différence d'essence entre la perception effective d'une chose présente et l'hallucination. Taine tirera de là une autre formule : « *la perception est une hallucination vraie.* » »

³. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, II, op. cit.*, p. 176

⁴. B. Spinoza, *Éth.* II, prop. 14, *ibid.*, p. 190-191 : « L'âme humaine est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte que son corps peut être disposé d'un plus grand nombre de façons (*plurimis modis*). »

⁵. *Éth.* II, prop. 15, *id.* : « L'idée qui constitue l'être formel de l'âme humaine n'est pas simple, elle est composée d'un très grand nombre d'idées. »

Premièrement, il s'agit de ce qu'on pourrait appeler le caractère d'*idéauté* de la perception sensible. Autrement dit, le fait que l'âme ne perçoit jamais immédiatement le corps extérieur ni le corps propre comme tels mais un ensemble composé de trois termes : (a) son corps, (b) elle-même et (c) les événements qui surviennent au corps. L'idéauté dont nous parlons ici ne signifie pas que les choses sont des « idées » produites par notre imagination ; plutôt, en raison de ce que la physique formelle de la pensée nous permet de comprendre de la nature du corps et de l'âme, que *nous ne percevons jamais directement les choses* sans percevoir simultanément dans notre âme, « l'idée » produite par la rencontre de notre corps et de ces choses¹. Comme le dit le corollaire 2 de la proposition 16 du *De mente* : « Les idées que nous avons des corps extérieurs indiquent plutôt l'état de notre corps que la nature de ces corps extérieurs ; ce que j'ai expliqué à l'aide beaucoup d'exemples dans l'*Appendice* de la première partie² ».

Deuxièmement, à la suite de la thèse d'idéauté du perçu, Spinoza démontre que toute représentation ou perception s'accompagne dès lors spontanément d'une sorte de jugement d'existence qui affirme la présence actuelle du corps extérieur perçu. Cette thèse d'existence se maintient tant qu'une nouvelle perception et un nouveau jugement ne vient pas la remplacer : c'est ce qu'on pourrait appeler la « *forme hallucinatoire*³ » de la perception⁴.

Autrement dit, dans la perception, est toujours donnée l'idée selon laquelle ce que l'on perçoit *existe* tel qu'on le perçoit, indépendamment de l'acte de percevoir. D'où le paradoxe de la formule de l'« hallucination vraie » qui tend à effacer la distinction entre le perçu et le souvenir. En effet, en percevant nous « hallucinons » dans la mesure où notre perception est par nécessité accompagnée par des idées imaginaires et inadéquates : le feu nous brûle, le soleil est à deux cent pieds⁵.

¹. B. Spinoza, *Éth.* II, prop. 16, *ibid.*, p. 190-191 : « Quelle que soit la façon dont un corps humain est affecté par des corps extérieurs son idée doit impliquer la nature du corps humain et, en même temps, la nature du corps extérieur. »

². *Éth.* II, prop. 16, coroll. 2, *id.*

³. Nous empruntons à Jacques Darrulat le concept de « forme hallucinatoire » utilisé dans son analyse de l'image et de la perspective dans l'histoire de la peinture occidentale, voir : J. Darrulat, *Métaphores du Regard. Essai sur la formation des images depuis Giotto*, Chapitre II Marges, Ordre spectaculaire, forme hallucinatoire, Paris, La Lagune, 1993, p. 71-306.

⁴. *Éth.* II, prop. 17, *ibid.*, p. 192-193 : « Si le corps humain a été affecté d'une façon qui implique la nature de quelque corps extérieur, l'âme humaine se représentera ce même corps extérieur comme existant en acte, ou comme lui étant présent, jusqu'à ce que son corps soit affecté d'un affect qui exclue l'existence ou la présence de ce même corps. »

⁵. L'exemple de l'idée confuse de l'essence du feu « brûlant » est emprunté à Gueroult (*Spinoza*, II, *op. cit.*, p. 197, note 1) celle de la position du Soleil à Spinoza : *Éth.* II, 35, scolie, *ibid.*, p. 211 : « De la même façon lorsque nous regardons le soleil, nous imaginons qu'il est distant de nous de deux cent pieds environ ; et l'erreur ici consiste non pas dans cette seule imagination, mais dans le fait que tandis que nous l'imaginons ainsi- nous ignorons sa distance véritable et la cause de l'imagination. »

Ces idées sont en réalité produites par ces rencontres entre notre corps (la composition de nos tissus épidermiques ; notre optique terrestre) et les choses (la chaleur du feu qui les décomposent ; la distance astronomique du Soleil). Mais c'est une « hallucination » parce qu'on accorde comme qualité en soi aux choses ce qui est en réalité produit par notre rapport avec elles (la qualité de brûler au feu, la distance courte au Soleil). Toutefois, elle n'est pas une simple hallucination ou une perception sans objet : elle est paradoxalement *vraie* en ce qu'elle est produite du fait que nous percevons *réellement* quelque chose, bien que cette perception en dise plus sur notre rapport à elle que sur leur essence : car nos tissus se décomposent vraiment sous l'effet de la chaleur du feu, et le Soleil existe ; nous ne le rêvons pas, mais nous nous rêvons en lui.

Toute perception sensible implique ainsi une thèse d'existence, un jugement spontané directement produit en nous par l'événement d'une affection dans notre réalité mentale. Mais en sa structure « imaginaire » ou « imaginative » primitive, elle demeure en quelque sorte ni vraie ni fausse, bien qu'elle puisse être souvent la cause d'idées fausses : « Finalement [...] on devra reconnaître que l'imagination est étrangère à la sphère de la vérité; que prise en elle-même (que ce qu'elle affirme comme présent le soit ou ne le soit pas), elle n'est ni vraie ni fausse, bien qu'elle puisse être pour l'Âme une cause de la fausseté¹ ». Dès lors, l'erreur n'est pas dans l'imagination en tant que telle, elle est dans la *privation* de l'idée adéquate, ce qui constituera le socle théorique de la théorie de l'erreur développée plus loin².

Partant, pour appliquer cette théorie de l'erreur-privation aux exemples cités plus haut, il faudrait alors dire que la compréhension physique du mécanisme de la brûlure, ou celle du calcul astronomique de la position du Soleil, sont enveloppés dans l'idée inadéquate, qui en est la mutilation ou la déformation « perspective » ou anamorphique. Or, cette déformation provient de la finité nécessaire de la réalité modale, car « la manière dont les causes extérieures insinuent leurs effets en nous s'effectue dans des conditions qui font que nous méconnaissions la nature de cette action, parce que l'idée qui l'accompagne renvoie à un objet dont la nature n'est pas clairement démêlée³ ». C'est ici que l'on peut peut-être lire la meilleure définition des conséquences radicales de ce « perspectivisme spinozien » que l'on voudrait lire dans l'*Appendice* de la Première partie.

¹. M. Gueroult, *Spinoza*, II, *ibid.*, p. 212.

². B. Spinoza, *Éth.* II, prop. 32-36.

³. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, II, *ibid.*, p. 176, note 1.

En effet, il n'y a pas d'ordre du monde centré sur la relativité esthétique de la « perspective » hallucinaire de l'âme, plongée dans l'expérience de ce chaos errant, relatif et perceptif qu'est le monde de l'imagination et des signes. Car « l'ordre » doit d'abord s'entendre ici au sens inadéquat et anthropomorphe de ce qui nous procure un sentiment d'agrément car nous pouvons aisément par l'imagination en recomposer l'organisation. Cela signifie qu'il n'y a pas de chaos absolu non plus, et ce pour les mêmes motifs : il n'y a aucune raison pour que l'ordre physique ait été fait « pour » nous réjouir ou nous procurer quelque sentiment de satisfaction. Rien ne garantit que la structure du monde a été créée pour qu'on la comprenne, ni qu'on la comprendra vraiment, ni par surcroît que cette compréhension ait été « calculée » pour flatter notre « perspective », c'est-à-dire notre goût esthétique ou moral pour l'harmonie. Il reste toutefois que notre capacité de comprendre la Nature par l'usage de la *causa sive ratio* nous permet de sortir de la servitude imaginative. Car sous le chaos apparent d'une Nature dont le déploiement est effectivement indifférent aux valeurs humaines, se donne à la raison un *ordre causal et nécessaire* connaissable adéquatement pourvu qu'on fasse l'effort de dépasser le seuil de l'expérience vague. La nature spinozienne refuse dès lors l'ordre imaginaire et harmonieux des métaphysiques et leur envers : il n'y a donc pas de chaos absolu et inintelligible dont la valeur esthétique et morale, dans les deux cas, demeure relative à sa compatibilité avec nos désirs et nos intérêts ; d'où l'invention de ces couples de notions *faussement absolues*, correspondant à nos rapports *réellement relatifs* avec les choses naturelles, qui servent de mesure imaginaire de l'être et de la vie.

Or, c'est là, dans l'importance de l'imagination, que se trouve être pour nous la plus grande leçon du perspectivisme spinozien : contrairement à ce que l'on pense souvent, « la philosophie de Spinoza, s'il fallait lui attribuer un thème privilégié, serait d'abord une *philosophie de l'imagination*, cette dernière constituant l'activité principale, et on peut dire aussi l'activité dominante de l'âme humaine en tant que celle-ci est idée d'un corps¹ ». En effet ces couples de notions (bien-mal, chaud-froid, ordre-confusion etc.) et leurs conséquences morales (péché, blâme, mérite etc.) se fondent sur les rapports naturels immanents d'utilité et de nocivité. Ces rapports sont *variables* par définition, en fonction de la puissance d'agir de chaque mode fini et de son corps dont l'âme est l'idée ; d'où le relativisme radical qui est ici engagé et qui découle logiquement de la relativité cartésienne des valeurs esthétiques dont nous avons étudié le rapport avec le dispositif de la perspective².

¹. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, II, ibid.*, p. 184. Nous soulignons.

². Voir *supra*, chap. IV. La dissemblance du sensible.

Or, étant ni vrai ni faux, ce monde « imaginal » des valeurs est « étranger à la vérité¹ » : l'audace spinozienne est ainsi d'étendre l'esthétique cartésienne du sensible à toute la vie morale et imaginative du premier genre de connaissance. On comprend, dès lors, d'où proviennent les désaccords et les conflits indécidables à propos de leur essence car chaque individu évalue les choses naturelles en fonction de son utilité propre, c'est-à-dire relativement à sa « complexion (*ingenium*)² », son « génie » particulier. Partant, l'erreur de l'onto-théo-politique n'est pas dans l'affirmation mais dans l'*absolutisation* inconsciente de ces valeurs relatives, dont on tend à vouloir masquer « l'origine » immorale ou comme le dira Nietzsche la « généalogie ». Et quand ces valeurs cessent de valoir quelque chose, l'envers de l'absolutisme moral imaginaire abouti à un relativisme sceptique, vulgaire et proverbial (« autant de têtes, autant d'avis ») tout aussi absolutiste dans son impuissance philosophique à sortir du cadre anthropomorphe de la connaissance imaginative.

Il est par ailleurs notable que l'origine de cet « absolutisme » moral soit précisément motivé par ce que Nietzsche appelle dans son « essai d'autocritique » (1886) à *La Naissance de la tragédie*, le refus de la « nécessité du perspectif et de l'erreur³ » ; ou encore, la même année, dans la préface de *Par-delà bien et mal* : le rejet du « perspectif » (*das perspektivische*) comme « fondement de toute vie » (*Grundbedingung alles Lebens*) dont la négation a été « la pire, la plus durable et la plus dangereuse de toutes les erreurs (*der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrthümer*) », « l'erreur d'un dogmatique (*ein Dogmatiker-Irrthum*), à

¹. M. Gueroult, *Spinoza, II, op. cit.*, p. 212.

². B. Spinoza, *Éthique*, I, App., *ibid.*, p. 156-157 : « Car ils croient, nous l'avons dit, que les choses ont toutes été faites à cause d'eux ; la nature de telle ou telle chose, ils l'appellent bonne ou mauvaise, saine ou gâtée et corrompue, selon qu'ils en sont affectés. Par exemple si le mouvement que donnent aux nerfs les objets représentés par l'entremise des yeux contribue à la santé, on appelle beaux les objets par lesquels il est causé, et laids ceux qui suscitent un mouvement contraire. Si maintenant c'est par les narines qu'ils mettent en mouvement la sensibilité, on les nomme odorants et fétide. Si c'est par la langue, on les nomme doux ou amers, savoureux ou insipides etc. Si cest par le toucher durs ou mous, rugueux ou lisses etc. [...] Tout cela montre assez que chacun a jugé des choses d'après les dispositions de son cerveau, ou plutôt que chacun a pris pour des choses les affectiosn de son imagination. Il n'est pas étonnant (remarquons-le également au passage) qu'entre les hommes il ait surgi autant de controverses que l'expérience nous l'enseigne, et d'elles, en fin de compte, le scepticisme. Car les corps humains ont beau avoir beaucoup en commun, ils ont pourtant un grand nombre de divergences [...] Tout le monde ne cesse en effet de répéter « Autant de têtes, autant d'avis » ; « chacun abonde dans son sens », « les différences ne sont pas moindres entre cerveau et palais. »

³. F. Nietzsche, « Essai d'autocritique » (1886), §5, *Naissance de la tragédie*, trad. in *Œuvres*, éd. J. Lacoste et J. Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 29 : « Derrière une semblable façon de penser et d'évaluer [la morale chrétienne] qui, pour peu qu'elle soit authentique, se doit d'être hostile à l'art je perçus aussi de tout temps l'hostilité à la vie, la répugnance rageuse et vindicative pour la vie même, car toute vie repose sur apparence (*Schein*), art (*Kunst*), illusion (*Täuschung*), optique (*Optik*), nécessité du perspectivisme et de l'erreur (*Nothwendigkeit des Perspektivischen und des Irrthums*)

savoir « l'invention par Platon d'un esprit pur et du bien en soi (*Plato's Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich*)¹ ».

Ici encore on pourrait dire que les figures des perspectivismes sceptiques de Montaigne et de Pascal semblent échapper à ce reproche d'absolutisme et de relativisme vulgaire : ils apparaissent dans leurs hésitations et leurs capacités à faire varier les points de vue, comme le moment sans doute où ce que Nietzsche nomme le « service de la vérité » s'est converti en raison d'une crise en exigence de « probité (*Rechtschaffenheit*)² » qui se traduit souvent par un scepticisme qui use du dispositif perspectif pour mieux déraciner nos croyances. Or, cette exigence de probité qui correspond peut-être à ce que Richard Popkin a nommé la *crise pyrrhonienne*³ qui aurait structuré le devenir de la pensée moderne, a sans doute affecté la structure onto-théo-politique de la métaphysique occidentale jusqu'à sa limite critique, bien que le perspectivisme pyrrhonien de Pascal, sans être aussi profond que le « gai scepticisme⁴ » de l'auteur des *Essais*, ait été essentiellement stratégique dans le cadre de son projet apologétique comme nous l'avons vu⁵.

Or, en dépit des termes dépréciatifs de Spinoza à l'égard du « scepticisme⁶ », on pourrait toutefois dire que sa figure philosophique forte pourrait apparaître en un sens plutôt avantageux, comme ce qui « travaille⁷ » de l'intérieur l'imaginaire absolutiste de l'onto-théo-politique ; son épuisement ou son travail de deuil d'une transcendance positive. Ce deuil de l'absolu s'exprimerait toutefois en dehors de la construction spinozienne du savoir éthique par une « réforme (*emendatio*)⁸ » appropriée de l'entendement humain qui s'attacherait à « convaincre tout le monde⁹ », mais elle partage avec elle une certaine puissance de

¹. F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, in *Œuvres*, Flammarion, Paris, 2011, p. 622.

². F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, §50, *ibid.*, p. 1180-1181 : « On a dû arracher de haute lutte chaque avancée de la vérité (*Man hat jeden Schritt breit Wahrheit sich abringen müssen*), on a dû sacrifier pour elle presque tout ce à quoi tient par ailleurs notre cœur (*Herz*), notre amour (*Liebe*), notre confiance en la vie (*Vertrauen zum Leben*). Il faut pour cela de la grandeur d'âme : le service de la vérité est le plus rude des services (*der Dienst der Wahrheit ist der härteste Dienst*). Que signifie donc être *probe* dans les choses de l'esprit (*rechtschaffen sein in geistigen Dingen*) ? Que l'on est rigoureux à l'égard de son cœur, que l'on méprise les « beaux sentiments », que l'on se fait un cas de conscience de chaque oui et de chaque non ! - La foi rend heureux : par conséquent elle ment... »

³. R. Popkin, *Histoire du scepticisme. D'Érasme à Spinoza*, Paris, Puf, 1995.

⁴. N. Panichi, « Nietzsche et le «gai scepticisme» de Montaigne », *Noesis*, 10 | 2006, p. 93-112.

⁵. Voir : chap. III. *Supra*.

⁶. R. Popkin, *Histoire du scepticisme. D'Érasme à Spinoza*, XII. Le scepticisme et l'antiscepticisme de Spinoza, *op. cit.*, p. 293 et suiv.

⁷. Sur le « travail du scepticisme » à l'âge classique voir : F. Brahami, *Le travail du scepticisme. op. cit.*

⁸. B. Spinoza, *Éthique*, I, App., *ibid.*, p. 158-159.: « Voilà pour les préjugés que j'ai pris l'engagement de relever ici. S'il en reste encore de quelques-uns de même farine, chacun pourra s'en corriger (*emendari*) en méditant un peu.

⁹. *Éth.*, I, App., *idem* : « Ces sentences le montrent assez, les hommes jugent des choses d'après la disposition de leur cerveau, ils imaginent les choses plutôt qu'ils ne les comprennent. Car s'ils les avaient bien comprises, elles parviendraient, comme l'atteste la mathématique, sinon à plaire à tout le monde, du moins à convaincre tout le

démystification et de relativisation que le concept de « perspectivisme » permettrait d'unifier. Mais il faut rendre justice aux penseurs du scepticisme qui ont su conserver cette exigence de probité qui les distingue de ce relativisme vulgaire dont parle Spinoza ; relativisme qui n'est que l'expression de notre « bêtise » en ce qu'il n'est au fond qu'un absolutisme dogmatique inversé.

Ainsi, à l'opposé de cette bêtise sceptique de la relativité proverbiale du « point de vue », à laquelle on associe encore trop souvent l'idée de « perspectivisme », on retrouverait le pyrrhonisme de Montaigne¹ dont la gaieté salutaire si elle n'est peut-être pas le passage de l'âme vers un plus grande perfection et l'expérience de son éternité, était déjà le signe d'une hygiène intellectuelle et d'une affirmation de sa « puissance² » par l'art de la variation imaginaire et de la démystification des idoles anciennes et modernes. En quel sens peut-on dès lors situer ce qu'on peut lire chez Spinoza dans cette histoire longue du perspectivisme jusqu'à Nietzsche, et quelles en sont les limites ?

monde. »

¹. M. de Montaigne, *Les Essais*, II, 12, *op. cit.*, p. 527 : « Cette fantaisie est plus heureusement conçue par interrogation : que sais-je? »

². F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, §54, *ibid.*, p. 1185-1186 : « Qu'on ne se laisse pas tromper: les grands esprits sont des sceptiques. Zarathoustra est un sceptique. La force, la *liberté* issue de la puissance et du surplus de puissance de l'esprit, se *prouve* par le scepticisme. »

Conclusion : finité et éternité

Spinoza et la genèse esthétique de la subjectivité moderne

Le monde spinozien n'est pas illusoire mais il est « générateur d'illusions¹ ». Il nous semble en ce sens que le langage ambigu de la « perspective » comme *réalité de l'illusion* ou « vérité du relatif » permettrait ainsi de penser simultanément la réalité de l'ordre univoque et absolu de la Nature et celle de l'apparaître imaginaire relatif de ses « perspectives » illusoires dans lesquelles nous vivons.

La perspective servirait ainsi à sortir de la négation de l'apparence comme pure apparition sans objet, en la ramenant à une certaine positivité phénoménologique qui la saisit en tant qu'illusion, mutilation ou déformation, non pas d'un arbitraire subjectif mais selon une loi naturelle de production des illusions esthétiques. Car la connaissance rationnelle n'est pas une négation pure et simple de cette expérience première : elle est en plutôt son intégration rationnelle dans une « perspective » supérieure qui a pour *telos* la science intuitive du troisième genre de connaissance. Or, cette « science intuitive » permet d'appréhender les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, unissant leur singularité absolue, par-delà la généralité abstraite de la connaissance rationnelle, dans une intuition sur-rationnelle de l'éternité². Mais cela ne signifie pas que nous vivons une vie éternelle ou que nous sommes immortels : seulement que le drame de la finitude, sur lequel se fonde la mise en scène théologique de la finité, n'est qu'une illusion générée par l'imagination et la durée.

Toutefois, au sujet de ce difficile *aliquid* dont parle Spinoza, et qui perdurerait ou subsisterait après la mort du corps, beaucoup de commentateurs ont voulu voir un retour à une perspective onto-théologique classique. Or, comme l'explique Pierre Macherey, il n'en est rien³.

¹. P.-F. Moreau, *Spinoza et le spinozisme, op. cit.*, p. 74 : « Ce monde n'est pas illusoire, mais il est générateur d'illusions. Néanmoins, nous y demeurons. »

². B. Spinoza, *Éth.* V, prop. 22, *ibid.*, p. 476-477 : « En Dieu cependant, il y a nécessairement une idée qui exprime l'essence de tel ou tel corps humain, sous l'aspect de l'éternité. »

³. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, V, op. cit.*, p. 130-131 : « Ce mode de penser, qui n'est pas l'âme elle-même, ne constitue pas non plus l'une de ses parties qui serait en elle-même son essence, mais "appartient à l'essence de l'âme" : entendons qu'il contribue à l'affirmation de la tendance active qui est essentielle à l'âme parce qu'elle assure le plein développement de la puissance qui lui est propre : la puissance de penser, qui s'accomplit dans le fait de former des idées adéquates. Or c'est précisément dans l'accomplissement de cette tendance, et par cette pratique de l'activité de compréhension, que l'âme découvre qu'elle comporte quelque chose d'éternel, et même de nécessairement éternel. S'il y a quelque chose d'éternel dans l'âme humaine, c'est donc en ce sens qu'elle est habitée, possédée, par une certaine pratique de l'éternité, qui l'occupe au moins en partie. »

Au-delà de l'horizon rationaliste du spinozisme et de son « éternalisme » négateur de la réalité absolue de la durée⁴, il y aurait donc une sorte d' « esthétique » spinozienne pensable comme science rationnelle de l'illusion vitale, propre à l'apparaître de la qualité sensible. Dès lors, le sentir n'est plus relégué à l'arbitraire chaotique et inintelligible de la sensation ou de la pratique aveugle, car il demeure inséparable du *conatus* comme mouvement différentiel d'un corps affecté dans son être vers la vie. En ce sens, elle exprime davantage mon rapport aux choses que quelque chose qui serait objectivement en elle.

Or, il est notable que cela soit précisément le postulat de départ de la formation de l'idée moderne d'esthétique comme « science de la connaissance sensible (*gnoseologia inferior*)² », depuis le *Traité du beau* du cartésien Crousaz³, en passant par Hume⁴ et jusqu'à Kant dont la systématisation dans une philosophie du sujet⁵ en serait l'aboutissement. Dès lors, le perspectivisme spinozien s'inscrirait dans l'histoire longue de cette « genèse de l'idée de subjectivité esthétique⁶ » comme vie et auto-affectivité sensible pour qui, dans le jugement de goût, « la représentation est rapportée entièrement au sujet, et, plus précisément, au sentiment qu'il éprouve d'être vivant – ce que l'on exprime sous le nom de sentiment de plaisir ou de peine⁷ ».

Mais l'enjeu de l'affirmation spinozienne de l'être-pour-la-vie nous paraît dépasser la subjectivité moderne : elle est à l'origine d'un autre concept possible de l'existence qui ne se limite plus à la mise en scène classique de la finitude-déchéance. Il s'agirait au contraire d'une synthèse rationnelle intégrant la finité modale dans l'horizon d'une *expérience de l'éternité dans la finité*.

⁴. Sur la durée comme continuation indéfinie de l'exister : *Éth.* II, déf. 5.

². A. G. Baumgarten, *Esthétique*, Paris, L'Herne, 1988, prolégomènes §1 « l'esthétique (ou théorie des arts libéraux ou gnoséologie inférieure, art de la beauté du penser, art de l'analogon de la raison) est la science de la connaissance sensible »

³. J.-P. de Crousaz, *Traité du Beau* (1715), chap. II, §1, Paris, Fayard, 1985, p. 22 : « Quand on demande ce que c'est que le beau, on ne prétend pas parler d'un objet qui existe hors de nous et séparé de tout autre, comme quand on demande ce que c'est qu'un cheval, ce que c'est qu'un arbre. Un arbre est un arbre, uncheval est un cheval, il est ce qu'il est absolument, en soi-même, et sans qu'il soit nécessaire de le comparer avecquelqu'une des autres parties que renferme l'univers. Il n'en est pas ainsi de la beauté, ce termes n'est pas absolu,mais il exprime le rapport des objets que nous appelons beaux avec nos idées, ou avec nos sentiments, avec nos lumières ou avec notre coeur, ou enfin avec d'autres objets différents de nous-mêmes ; de sorte que pour fixer l'idée de la beauté, il faut déterminer, et parcourir en détail les relations auxquelles on attache ce nom. »

⁴. D. Hume, *Essais esthétiques*, IIe partie, art et psychologie, Paris, Vrin, 1974, p. 82-83 : « La beauté n'est pas une qualité inhérente aux choses elles-mêmes, elle existe seulement dans l'esprit qui lacontemple, et chaque esprit perçoit une beauté différente. »

⁵. C'est à Baumgarten que revient l'invention de l'usage du couple « objectif/subjectif » au sens qui sera le nôtre depuis Kant : A. G. Baumgarten, *Esthétique*, op. cit., §423.a : « la représentation des choses objectivement vraies dans une âme donnée peut être dite vérité subjective. »

⁶. D. Dumouchel, *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique*, Paris, Vrin, 1999.

⁷. I. Kant, *Critique de la faculté de Juger*, §1., Paris, GF-Flammarion, 2015 p. 182.

Cette expérience constitue à nos yeux le sens éthique du « perspectivisme » spinoziste et appartient à *une autre histoire* de la subjectivité moderne¹, dont l'aboutissement ne serait pas l'universalisme humaniste kantien, mais bien cette « autre métaphysique² » des rapports entre nature et subjectivité ou éternité et finité, et ce après Kant, c'est-à-dire après la chute du principe de raison et la fin du dogmatisme métaphysique, dont on pourrait sans doute retrouver un certain prolongement dans les naturalismes de Nietzsche ou Bergson.

La perspective finale du paysage spinozien

Pourtant le « perspectivisme » spinozien n'est pas encore le perspectivisme critique de Nietzsche. En effet il reste soumis au dogmatisme du principe de raison, à l'empire métaphysique de la *causa seu ratio* : on le rencontre toutefois dans le domaine de l'expérience vague ou du moins sans l'appui des notions communes qui permettrait de sortir de la connaissance hallucinaire de l'imagination. Il nous montre que les hommes, sages ou ignorants vivent dans cette « hallucination vraie » qu'est la vie perceptive, et qui consiste à projeter dans les objets des *qualités* qui en réalité ne sont des *rappports* ou des relations que ma puissance d'agir avec eux, rapports ambigus, à la fois réels dans leurs causes et imaginés dans leurs effets.

C'est donc sur le fondement d'une nouvelle définition de la nature de l'âme dont la puissance varie en fonction des degrés de complexité d'organisation et d'association du corps propre et de ses affections, geste qui a pour conséquence de détruire l'échelle théologique des âmes, au profit d'un ordre naturaliste de la puissance de composition de la corporéité, que Spinoza met fin à toute thèse de l'exception humaine, autant au niveau de l'attribution d'une âme aux hommes seuls (« car les bêtes sentent nous n'en pouvons douter, une fois connue l'origine de l'âme³ ») que dans celui de la défense d'une dignité intrinsèquement supérieure de celle-ci.

¹. L. Lévy, *L'Automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Van Gorcum, Assen, 2000.

². P. Montebello, *Nature et subjectivité*, Grenoble, Millon, 2007.

³. B. Spinoza, *Éthique*, III, prop. 57, scolie, *ibid.*, p. 315: « Les affects des animaux sans Raison, comme on les appelle - car les bêtes sentent nous n'en pouvons douter, une fois connue l'origine de l'âme - diffèrent autant que leur nature diffère de la nature humaine (*a natura humana differt*). Oui, la pulsion d'engendrer (*libidine procreandi*) emporte et le cheval et l'homme ; mais l'un est emporté par une pulsion de cheval (*libidine equina*) et l'autre par une pulsion humaine (*humana*). De même pour les pulsions et les appétits des insectes et des poissons, des oiseaux qui doivent être à chaque fois différents. » Cette affirmation semble poser les jalons métaphysiques d'une méthode perspectiviste qui sera propre à la démarche de l'éthologie de Jakob von Uexküll fondée sur le concept d'*Umwelt*. Sur le rapprochement du spinozisme et de l'éthologie : G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit. p. 40 : « *l'Éthique* est une éthologie, qui pour les hommes et les animaux, ne considère dans chaque cas que le pouvoir d'être affecté. ».

Or, il est intéressant de noter que les thèses classiques au sujet de l'exception anthropologique sont dans le cadre spinozien réductibles à des *effets* universalisés de l'imaginaire finaliste et donc projectif ou perspectiviste, produisant ce préjugé onto-théopolitique tenace dont il a entrepris la destruction radicale. Le caractère éthico-éthologique du spinozisme n'implique donc ni un relativisme sceptique comme chez Montaigne, ni par ailleurs une théologie de l'« animisme universel » de style leibnizien, qui distribuerait leurs différences selon une échelle morale en fonction de leur ressemblance avec Dieu.

Chez Spinoza, en effet, la différence entre les âmes se distribue selon un principe *d'identité* ontologique mais *d'inégalité* éthique, fondée sur le degré de composition et de puissance auto- et hétéro-affective de leur objet, à savoir le corps dont l'âme est l'idée. C'est pourquoi, conclura le perspectivisme spinozien, chacun éprouve une joie relative et imaginaire, une jouissance ou un « contentement (*gaudium*)¹ » de soi dans son « âme (*anima*) », c'est-à-dire dans l'exercice relatif de sa puissance affective et conative d'exister produisant une idée confuse de son principe actif² - auto-affection, *self-enjoyment*, contentement ou jouissance de soi - qui lui serait exceptionnellement propre et qui n'est pourtant « rien d'autre (*nihil aliud*) » que l'idée relative, confuse et singulière que produit son corps de lui-même selon sa nature et son essence particulière, valant autant entre l'homme et l'animal, qu'entre le sage et l'ivrogne ou l'ignorant.

C'est donc la possibilité même de l'éthique comme recherche inquiète du « Souverain Bien³ » qui animait le jeune Spinoza, qui se fonde sur la compréhension de la nature du corps et de son régime perspectiviste de production des idées.

¹. B. Spinoza, *Éth.*, III, 57, sc., *ibid.*, p. 317 : « Chaque individu a beau vivre content (*contentum*) de la nature qui le constitue tel qu'il est, il a beau s'en réjouir (*gaudeat*), cette vie (*vita*) cependant dont chacun est content, et cette réjouissance, n'est rien d'autre que l'idée de cet individu ou de son âme (*anima*) ; et ainsi entre le contentement de l'un et le contentement de l'autre, il y a juste autant d'écart que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre. Enfin, il suit de la proposition précédente que la distance n'est pas mince non plus entre le contentement qui mène par exemple un ivrogne, et le contentement dont jouit le philosophe. »

². C'est ainsi que l'on pourrait interpréter avec Moreau (*Éth.*, « 3^e partie, note 188 », *op. cit.*, p. 569,) l'usage rare d'*anima* dans l'*Éthique* (seule autre occurrence en *Éth.*, II, prop. 35, sc.) : Spinoza entendrait réfuter dans ce passage d'hypothétiques objecteurs qui nierait la différence des pulsions et des affects entre les espèces, jugeant selon l'idée confuse d'une « animation supposée semblable » autrement dit d'un « principe vital » (*anima*) extra-ou métaphysique indépendant de l'essence du corps, idée confuse systématisée en « animisme » ou « vitalisme » dont on comprendrait ici le fondement génétique.

³. B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, *op. cit.*, p. 181 : « L'expérience m'avait appris que toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie ordinaire sont vaines et futiles ; je voyais qu'aucune des choses, qui étaient pour moi cause ou objet de crainte, ne contient rien en soi de bon ni de mauvais, si ce n'est à proportion du mouvement qu'elle excite dans l'âme : je résolus enfin de chercher s'il existait quelque objet qui fût un bien véritable, capable de se communiquer, et par quoi l'âme, renonçant à tout autre, pût être affectée uniquement, un bien dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine. » Voir l'analyse détaillée de P.-F. Moreau: *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, chap. 1, *op. cit.*, p. 11 et suiv.

Mais cette relativité des jugements produite par les « modes d'imaginer (*modi imaginandi*) » et la critique chez Spinoza de la passivité sceptique ou relativiste qu'elle entraîne dans l'esprit du *vulgus*¹, n'est donc au fond que l'expression confuse d'une ignorance des fondements univoques et de la destination éternelle et terrestre de l'âme au salut. Elle est pourtant pressentie confusément par « l'opinion commune² ». Or, cette confusion est universellement entretenue et manipulée par la promesse d'une immortalité imaginaire et transcendante comme récompense de l'obéissance et de la piété, promesse superstitieuse et irrationnelle fondée sur une compréhension inadéquate de l'éternité de l'âme humaine, et qui, une fois rompue, apparaît comme l'envers de l'impiété la plus radicale et la plus terrifiante à venir, l'ère du nihilisme, quand les valeurs imaginaires de l'onto-théo-politique sont démasquées, ne valent plus rien et que la raison engendre des monstres³.

L'erreur philosophique visée par le perspectivisme spinozien et sa critique de toute forme de téléologie ne se résume donc pas à une critique rationaliste classique de la « folle du logis » : pour être inadéquates, les idées de l'imagination enveloppent en elle la vérité, qu'elle « mutilent⁴ » comme en une anamorphose dont le centre imaginaire de perspective serait notre corps et les images-signes confuses qui naissent de ses affections. Il s'agit en effet de montrer une erreur d'attribution entre ces deux ordres de l'imagination et l'entendement, correspondant par ailleurs à une *séparation* politique, du discours de la religion avec celui de la philosophie⁵.

¹. B. Spinoza, *Éth.*, I, App., *ibid.*, p. 158-159 : « Ainsi voyons-nous que toutes les notions par lesquelles la foule (*vulgus*) a coutume d'expliquer la nature ne sont que des modes d'imaginer, et que ce qu'elles indiquent n'est la nature d'aucune chose mais seulement un état de l'imagination. »

². *Éth.*, V, prop. 34, sc., *ibid.*, p. 486-487 : « Si nous tournons notre attention vers l'opinion courante des hommes (*communem opinionem*), nous verrons qu'ils sont bien conscients (*conscios*) de l'éternité de leur âme (*æternitatis mentis*), mais qu'ils la confondent avec la durée (*duratione*) et qu'ils l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire (*imaginationi seu memoriae*), dont ils croient qu'elle subsiste (*remanere*) après la mort (*post mortem*). »

³. *Éth.*, V, prop. 41, scolie, *ibid.*, p. 494-495 : « Si les hommes n'avaient pas en eux cet espoir et cette crainte [récompenses et châtements divins], s'ils croyaient au contraire que les âmes périssent avec le corps et qu'il ne reste pas longtemps à vivre aux malheureux qu'a accablés le poids de la piété, ils retourneraient à leur complexion (*ingenium*) et voudraient tout gouverner d'après leur pulsion (*ex libidine*) pour obéir à la fortune plutôt qu'à eux-mêmes. Ce qui me semble aussi absurde que si l'on voulait, parce qu'on ne croit pas qu'on pourra nourrir éternellement son corps de bons aliments, se rassasier de préférence de poisons et d'aliments mortifères ; ou que si, parce qu'on voit qu l'âme n'est pas éternelle ou immortelle (*immortalem*), on préférerait n'avoir pas d'âme, être dément et vivre sans la Raison. » On peut noter que l'adjectif « immortel » (*immortalis*) est ici un hapax dans l'*Éthique*.

⁴. Sur la mutilation et la confusion des idées comme expression de la finité « perspective » (donc partielle) de la réalité modale et par l'action « parasite » de l'imagination : *Éth.*, II, 35. Voir aussi la répétition de cette expression de l'inadéquation : *Éth.*, II, 29 cor. et sc. ; *Éth.*, II, 49 sc. ; *Éth.*, III, 1, dém. ; *Éth.*, IV, App., 2, *Éth.*, V, 28, dém.

⁵. B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. 15, *op. cit.*, p. 254.

Si « l'esthétique des valeurs » sépare les hommes en raison de sa perspective intrinsèque, la norme univoque de la physique, étendue à la philosophie, peut créer un nouvel ordre éthique où les âmes humaines convergeraient dans la compréhension rationnelle de la nature et d'elles-mêmes, c'est-à-dire de leur éternité ; produisant un effet de libération individuelle et collective sans précédent et toujours à venir. Dès lors, cette « perspective finale » de la connaissance intuitive « sous le point de vue de l'éternité » (*sub specie æternitatis*) que dresse le paysage rationaliste spinozien et sa subversion surprenante de la finitude théologique classique, dépasse donc la contradiction anthropologique entre la conscience tragique de la finitude et le savoir rationnel en progrès vers cette *specie* de l'éternité.

Or, cet « aspect », « point de vue » ou « catégorie (*specie*) » de l'éternité, qui semble nier à peu de frais la finitude radicale de notre être, n'est pourtant ni une illusion ou une apparence ou l'expression d'un relativisme mais bien le mode de donation de la vérité même de l'être depuis son propre « aspect » ou « point de vue » : il réconcilie la finité de notre existence avec l'éternité de notre essence dans une expérience métaphysique de type nouveau, qui met fin au récit onto-théo-politique classique de la finitude humaine¹. Or, dans le cadre d'un possible « perspectivisme » spinozien que nous cherchons à circonscrire, « cet aspect n'est en rien une apparence illusoire et qu'il ne s'agit pas d'un point de vue subjectif, mais d'un point de vue vrai, et même le seul vrai² ».

C'est en ce sens que Pierre-François Moreau analyse, dans la conclusion son ouvrage sur l'expérience et l'éternité chez Spinoza, l'importance du lien différentiel entre la connaissance et la perception sensible de la nécessité de l'éternité (« *sentimus experimurque nos æternos esse*³ ») ; nécessité qui « se détache sur le fond de ce qui n'est pas nécessaire⁴ », c'est-à-dire d'une finitude dont l'affirmation et l'expérience n'ont plus rien de tragique et de commun avec le récit de l'onto-théo-politique et que nous préférons donc pour cette raison désigner comme une *finité* inscrite dans l'infinité de la substance éternelle, pensée même comme condition de cette expérience *de l'éternité* (« j'éprouve ma finitude, donc mon éternité⁵ »), expérience qui libère de la tristesse et de la mort et à laquelle l'effort éthique du sage doit s'élever :

¹. B. Rousset, *La perspective finale*, op. cit., p. 54 : « “*sub specie*” est une formule habituelle dans la langue latine, quand il s'agit d'indiquer la manière dont une chose se présente, quand elle est considérée sous un certain aspect ou d'un certain point de vue. »

². B. Rousset, *ibid.*, p. 54 note 45, il ajoute : « Cette remarque suffit pour échapper au reproche de relativisme, que font à l'emploi de ces mots Appuhn et Caillois dans leurs traductions. »

³. B. Spinoza, *Éthique*, V, prop. 23, scolie.

⁴. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit. p. 543.

⁵. P.-F. Moreau, *ibid.*, p. 548.

Le sentiment de la finitude est la condition du sentiment de l'éternité, et même en un sens, il *est* le sentiment de l'éternité. C'est par le même mouvement, en accédant à la nécessité et en prenant conscience que tout n'est pas immédiatement nécessaire, que l'âme voit son impuissance et qu'elle aspire à sortir de la contingence, figure que prend pour elle la nécessité externe. Dans sa limitation même, la finitude joue donc un rôle intensément positif : elle dessine les linéaments du nécessaire et induit à l'assumer comme éternel. Toutes les âmes sont finies et en partie éternelles, mais toutes n'ont pas le sentiment de la finitude, donc de l'éternité¹.

Le perspectivisme que l'on a tenté de lire dans l'*Éthique* paraît ainsi comme la première introduction, avant la destruction contemporaine – post-kantienne ou nietzschéenne du principe de raison qui oblige à le penser tout autrement – d'une philosophie de la productivité métaphysique du corps ; l'origine étho-physiologique de la production phénoménologique des « perspectives » comme expression d'une puissance pulsionnelle ou conative à l'origine de la production des idées. Ce renversement rend possible la transformation radicale du sens même de ce que l'éthique veut dire : transformation de l'*ethos* passif et triste de l'ivrogne ou de l'ignorant « qui vit dans une quasi inconscience de lui-même, de Dieu et des choses² » en une *éthicité active et joyeuse*, la conduite de « l'homme libre (*homo liber*)³ » ou du « sage (*sapiens*) », vivant « sous la conduite de la raison (*ex ductu rationis*) » par où il deviendra « conscient par quelque éternelle nécessité de lui-même, de Dieu et des choses⁴ ».

Cette « conduite » est donc la seule capable de nous faire entrer dans l'éthicité de ce « devenir-actif⁵ », avec à terme la « promesse⁶ » de cette « jouissance » (*gaudium*) difficile qu'est la béatitude.

¹. P.-F. Moreau, *ibid.*, p. 544. Chantal Jaquet a critiqué cette conception « finitiste » en insistant sur l'éternité de la connaissance rationnelle, soutenant une forme de « détachement » de l'âme d'avec le corps, l'imagination et la durée. Selon elle, en posant le sentiment de la finitude comme condition, Moreau « réintroduit subrepticement les relations au corps, à l'imagination et à la durée que Spinoza avait écartées depuis le scolie de la proposition XX », or « nulle part dans le *corpus* spinozien, le sentiment de finitude en tant que tel n'est explicitement présenté comme le révélateur de l'éternité. » (C. Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1998, p. 101). Ce n'est pas le lieu d'analyser une telle controverse, mais malgré les critiques pertinentes de Jaquet, nous estimons que la conception de Moreau est plus féconde et plus propre à nous faire sentir le dépassement spinozien du récit classique de la finitude dans l'expérience d'une joie ou d'une béatitude qui n'exclut plus finité et éternité.

². B. Spinoza, *Éthique*, V, prop. 42, Scolie, *ibid.*, p. 496 : « On voit ainsi combien le sage a de valeur et combien il est plus puissant que l'ignorant que seule une pulsion fait agir. L'ignorant en effet, outre qu'il est agité de multiples façons par les causes extérieures et ne possède jamais la véritable satisfaction intérieure, vit en outre dans une quasi inconscience (*quasi inscius*) de lui-même de Dieu et des choses : qu'il cesse de pâtir, aussitôt il cesse d'être. »

³. Pour la description du modèle idéal de « l'homme libre » spinozien : B. Spinoza, *Éthique*, IV, prop. 67-73, *ibid.*, p. 425 et suiv.

⁴. *id.* « Le sage au contraire (...) conscient par quelque éternelle nécessité de lui-même, de Dieu et des choses, ne cesse jamais d'être mais toujours il possède la véritable satisfaction intérieure. »

⁵. P. Séverac, *Le devenir-actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 2017.

⁶. Sur « l'ontologie de la promesse » et la conception spinozienne du « Vrai Bien » : P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité, op. cit.*, p. 151 et suiv.

Car il s'agit d'une béatitude terrestre qui, sans nier notre mortalité et le perspectivisme inhérent à notre finitude, évacue la mort et la tristesse de l'espace rationnel de la pensée pour construire un nouveau récit de l'émancipation par l'expérience expressive de l'éternité dans la finitude, dévoilant la vérité sensible et terrestre des servitudes du récit sotériologique traditionnel : elle n'est donc pas une récompense *post-mortem* pour avoir « bien agi » et été vertueux mais « la vertu elle-même¹ », une vertu joyeuse qui s'éprouve dans notre limitation comme expérience de l'éternité.

Telle est donc, resplendissante et sereine comme ces œuvres de Vermeer son contemporain², la perspective finale de l'*Éthique* : une expérience de l'éternité dans l'épreuve de la finitude subvertie par l'« amour envers Dieu (*amor erga Deum*) », la *joie ontologique* qui naît du troisième genre de connaissance et de la « compréhension des choses singulières³ » ; joie profonde et rationnelle, qui ne limite plus le libre déploiement éthique de notre être par l'expérience et la jouissance de la connaissance intuitive de la *species* de cette *éternité de vie*, car « Dieu est la vie⁴ », il est cette éternité infinie qui produit dans la durée l'essence singulière de chaque chose finie et rend possible le salut, tant individuel que collectif, par l'exercice philosophique de la raison et de la compréhension de la Nature et de notre nature vivante.

¹. B. Spinoza, *Éthique*, V, prop. 42, *ibid.*, p. 495 : « La béatitude n'est pas le prix de la vertu mais la vertu elle-même ; et si nous en éprouvons la jouissance (*gaudeamus*), ce n'est pas parce que nous contrarions nos désirs (*libidines*), c'est au contraire parce que nous en éprouvons la jouissance que nous pouvons contrarier les désirs. »

². Sur « l'hypothèse borgéenne » d'une proximité historique réelle de Spinoza et de Vermeer : J.-C. Martin, *Bréviaire de l'éternité. Vermeer et Spinoza*, Léo Scheer, Paris, 2011.

³. *Éth.* V, prop. 24, *ibid.*, p. 479 : « Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu. »

⁴. B. Spinoza, *Pensées métaphysiques*, II, 6, *op. cit.*, p. 367 : « Nous entendons donc pas vie la force par laquelle les choses persévèrent dans leur être ; et, comme cette force est distincte des choses elles-mêmes nous disons proprement que les choses elles-mêmes ont de la vie. Mais la force par laquelle Dieu persévère dans son être n'est autre chose que son essence ; ceux-là parlent donc très bien qui disent que Dieu est la vie. »

CONCLUSION GÉNÉRALE

The most merciful thing in the world, I think, is the inability of the human mind to correlate all its contents. We live on a placid island of ignorance in the midst of black seas of infinity, and it was not meant that we should voyage far. The sciences, each straining in its own direction, have hitherto harmed us little; but someday the piecing together of dissociated knowledge will open up such terrifying vistas of reality, and of our frightful position therein, that we shall either go mad from the revelation or flee from the deadly light into the peace and safety of a new dark age.

Ce qui est, à mon sens, pure miséricorde en ce monde, c'est l'incapacité de l'esprit humain à mettre en corrélation tout ce qu'il renferme. Nous vivons sur une île de placide ignorance, au sein des noirs océans de l'infini, et nous n'avons pas été destinés à de longs voyages. Les sciences, dont chacune tend dans une direction particulière, ne nous ont pas fait trop de mal jusqu'à présent ; mais un jour viendra où la synthèse de ces connaissances dissociées nous ouvrira des perspectives terrifiantes sur la réalité et la place effroyable que nous y occupons ; alors cette révélation nous rendra fous, à moins que nous ne fuyions cette clarté funeste pour nous réfugier dans la paix et la sécurité d'un nouvel âge de ténèbres¹.

¹. H. P. Lovecraft, *The Call of Cthulhu* (1926), trad. J. Papy et Simon Lamblin, « L'appel de Cthulhu », in *Le mythe de Cthulhu*, Paris, Denoël/J'ai lu, 2017, p. 5.

1. L'autre âge classique

S'il est vrai que « l'histoire de la philosophie est tout à fait inintéressante si elle ne se propose pas de réveiller un concept endormi, de le rejouer sur une nouvelle scène, fût-ce au prix de le tourner contre lui-même¹ », alors on pourrait résumer en une formule le sens de notre propos : « *le perspectivisme marque la fin de la perspective classique*² ». Contre le relativisme qui réduit la perspective à un « point de vue subjectif », nous avons voulu montrer en quoi le sens fort de la perspective dépasse celui de la finitude de la représentation subjective. Or, si « inscrire l'infini dans le fini » était bien « le sens de la perspective à la Renaissance »³, l'univocité conceptuelle que nous recherchions pourrait donc se trouver dans cette affirmation paradoxale d'un *enveloppement de l'infini dans le fini*, qui détermine le problème du mode d'être de la créature depuis la philosophie de Nicolas de Cues. Dès lors, la « perspective » du perspectivisme ne peut plus être l'extension narcissique d'une subjectivité démiurgique qui construirait arbitrairement le monde à son image ou à sa mesure ; au contraire, elle serait plutôt la *subversion* de cette « perspective classique », si on entend par là le *récit* ou la mise en scène « humaniste » de l'auto-institution prométhéenne d'un règne absolu du monde humain.

La perspective serait ainsi une puissance spéculative de « mise en scène » de ce drame de l'incarnation et de la finitude, par la figuration d'un infini qui vient en « déchirer » sa représentation finie. Nous l'avons vu par la présence historique d'un écart et d'un jeu permanent avec les règles du dispositif dans l'histoire de la peinture, puis par le procédé d'une inversion « expressive » des rapports entre l'infini et le fini dans la philosophie de *La docte ignorance*. Ensuite, nous avons pu constater que cette inversion a connu une institution philosophique rigoureuse suite à l'extension cosmologique de l'infinité en acte à l'âge classique par une formalisation géométrique et projective de ses rapports d'inclusion. Nous l'avons vue dans la mise en scène monadologique du monde dont nous avons voulu explorer les origines métaphysiques et épistémologiques (Pascal, Descartes) et les oppositions constitutives (Leibniz, Spinoza). Le perspectivisme n'est donc pas cette « projection » narcissique qui aurait universalisé la forme-sujet moderne mais son exacte *subversion* dans une métaphysique de l'expression : le fini est de l'infini contracté, enveloppé, qu'il exprime de façon toujours située, locale, partielle, lacunaire.

¹. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 8.

². L. Ferry, *Homo aestheticus*, *op. cit.*, p. 325.

³. T. Gontier, « une catégorie historiographique oblitérée : l'humanisme », *art. cit.*, p. 279.

Cette capacité à mettre en scène la finité de l'être du monde, tout en la « déchirant » par la présence d'un infini qu'elle exprime « finiment », pourrait bien être l'origine d'un concept fort de *perspectivisme* que nous recherchions. La finité irréductible de la représentation ne renvoie plus au *perspectivisme* faible d'une « subjectivité fondatrice » ni au « point de vue subjectif » d'un relativisme arbitraire ou individuel : mieux, elle en expliquerait peut-être la genèse théorique dans l'histoire de la métaphysique ; ce passage du « point sujet¹ » de la représentation comme « site ou point de vue que l'art de la perspective [...] est en train d'imposer² », au « point fixe » de l'édifice métaphysique de l'idéalisme moderne. Dès lors, ce serait au cœur de cet « autre âge classique³ », structuré par la *menace* du scepticisme, au sein de cette *crise pyrrhonienne* de la modernité, que le « *perspectivisme* » prendrait tout son sens et rencontrerait son origine ; menace d'une relativité immanente de l'apparaître dont il fallait contrôler la *disproportion*, la *dissemblance* et le *chaos* apparent, par l'usage de ce point « sujet », central, artificiel, qui institue l'unité du perçu, ordonne l'horizon de la représentation.

Partant, le *perspectivisme* au sens fort que nous avons établi, s'est déterminé en deux significations contraires dans l'histoire de la philosophie : 1° un sens analogique chez Leibniz dont on a déduit la possibilité 2° d'un sens univoque chez Spinoza. Mais, il resterait à parcourir tout le XVIII^e siècle avec Berkeley, Diderot, Hume jusqu'à Lambert et Kant, pour constater de quelle façon la menace sceptique de ce dispositif s'est résolue par son anthropologisation subjectiviste dans le système de l'idéalisme critique, dont la mesure humaine se déchirera à nouveau dans les philosophies post-kantiennes, de l'idéalisme absolu à la cosmologie schopenhauerienne, et ce jusqu'à Nietzsche qui le premier en fera une notion autonome de sa pensée. Or, notre objectif était avant tout de reconnaître que l'intégration, de ce concept mineur de perspective dans la pensée leibnizienne a rendu possible un transfert de la signification originelle de la perspective. De l'organisation picturale d'une unité de l'histoire représentée par une simulation géométrique de l'ordre de la vision, elle en est donc venue à signifier l'inscription vitale d'une force finie d'être, d'action et de production de l'apparence.

Par conséquent, cette force active et productive de la « perspective », dégagée de ses origines picturales, a donc pu être pensée pour dépasser le drame théologique de l'incarnation

¹. Charles de Bovelles, *De intellectu* (1511), VIII, 7 cité par P. Magnard, in Charles de Bovelles, *Le livre du néant*, Vrin, Paris, 2014, p. 9 : « Il est conforme à la raison que vis-à-vis de l'objet soit le sujet (*subjectum*), je désigne par ce dernier terme le pouvoir de connaître (*cognitrix potestas*) et la faculté spéculaire (*speculatrix facultas*). »

². P. Magnard, *ibid.*, p. 10.

³. F. Brahami, *Le travail du scepticisme, op. cit.*, p. 235.

et de la finitude, c'est-à-dire l'aporie originelle de la créature finie, face à ce nouvel infini en acte (Nicolas de Cues) qu'elle rend pensable : on retrouve alors le dépassement de ce récit de la déchéance de l'homme dans l'infini (Pascal), au profit d'un monde plein de vie dont nous sommes l'expression perspective (Leibniz), ou encore par l'affirmation d'une *expérience* relative de l'éternité dans celle, pourtant irréductible, de la *finité* qui donne un sens à la béatitude et au salut (Spinoza). Le « perspectivisme », même au sens fort, n'est pas un courant philosophique.

Ainsi, il faudrait peut-être parler d'un « style d'individuation¹ » de la pensée, pour lequel le dispositif perspectif revêt un caractère paradigmatique. En effet, ontologiser le concept de « perspective » pour en faire l'étendard d'une « école » ou d'une « doctrine » philosophique transhistorique serait sans doute le comble de l'ironie, puisque c'est l'hétérogénéité même des *usages* situés et localisés de son dispositif qui lui donne un sens. L'« unité » du perspectivisme, s'il en est une, devrait résider plutôt selon nous dans *l'univocité d'un style*, c'est-à-dire dans une certaine *manière* (cusaine, pascalienne, cartésienne, leibnizienne, etc.) d'user de ce dispositif sémiotique de mise en scène comme *méthode de travail pour la pensée* ; une méthode de variation, de situation et de différenciation, qui s'incarne dans des problèmes philosophiques toujours situés et historiquement déterminés. C'est donc pour cette raison qu'un concept philosophique universel de perspective n'a jamais existé : il ne saurait être unifié par une problématique traditionnelle issue de la *philosophia perennis*. Partant, si le concept de perspectivisme a un sens à notre époque, ce sens ne pourra être qu'*a posteriori* : il nous revient de le reconstruire et de le mettre en scène à notre tour.

Or, quel problème caractériserait cette époque qui est la nôtre et pour laquelle un usage philosophique de la perspective pourrait faire sens ? Si nous ne pouvons répondre à une si vaste question ici, on peut tout de même indiquer quelques pistes qui ont guidé notre réflexion. En effet l'intérêt de de l'étude du perspectivisme nous paraît être en rapport avec le problème général de ces « hommes sans monde² », produits de l'hégémonie technologique d'une « rationalité instrumentale³ », que nous sommes devenus, et qui ont conduit la Terre à la catastrophe de cet « événement anthropocène » faisant du narcissisme techniciste de la puissance de l'industrie (généralisée à tort sous l'espèce de l'*anthropos*) une force

¹. M. Fichant, *Science et métaphysique*, *op. cit.* p. XI, note 1.

². C. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *L'évènement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013, p. 81.

³. C. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *L'évènement anthropocène*, *idem*.

climatologique et géologique nouvelle, produisant un bouleversement inouï des rapports naturels et une menace pour l'existence même du vivant en son milieu.

Ainsi, cette transformation du monde humain en un monde « déterrestre » par son imaginaire prométhéen, aurait réussi à faire de cet *anthropos* narcissique de la modernité, l'acteur d'une nouvelle époque de la Terre : face au désastre d'un tel imaginaire technoscientifique dont l'idéologie de la totalité nie la « partialité¹ » de la perspective et méprise le sens des limites propres à la « perspective animiste² », le perspectivisme prendrait à nos yeux un sens politique anti-industriel et technocritique, qui serait en mesure de proposer « d'autres imaginaires du rapport à la Terre (ceux des communautés indigènes et des mouvements socio-environnementaux populaires par exemple) qui pourraient eux aussi, être porteurs de perspectives et de solutions pertinentes face aux dérèglements écologiques³ ».

En conservant ce cadre actuel et contemporain d'une crise de la Terre issue de l'hégémonie de la rationalité technicienne, nous avons voulu esquisser cette histoire des origines du perspectivisme, en insistant sur l'aspect *scénographique* et « imaginaire » qui préside à la formation de toute pensée rationnelle, quand il s'agit de mettre en scène les rapports de l'homme et du monde, contre la prétention d'un certain imaginaire « réaliste » à vouloir sortir définitivement de la relativité, de la partialité, et donc de la perspective.

¹. Donna J. Haraway, « Savoirs situés, la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », in *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, fictions, féminismes*, Paris, Exils, 2007, p.119-120 : « L'alternative au relativisme, ce sont des savoirs partiels, localisables, critiques, qui maintiennent la possibilité de réseaux de connexion appelés “solidarité” en politique et “conversation partagées” en épistémologie. Le relativisme est une façon d'être nulle part tout en prétendant être partout de la même manière. “L'égalité” de positionnement est un déni de responsabilité et de questionnement critique. Le relativisme est le double parfait de la totalisation dans les idéologies de l'objectivité ; ils dénie tous les deux les enjeux de la localisation, d'incorporation, et la perspective partielle ; ils rendent tous les deux la clairvoyance impossible. Relativisme et totalisation sont tous les deux des “trucs divins” [*god tricks*] qui promettent une vision depuis partout et nulle part de manière égale et entières, mythes communs de la rhétorique qui investit la Science. Mais c'est précisément dans la politique et l'épistémologie des perspectives partielles que réside la possibilité d'un questionnement soutenu, rationnel, objectif. »

². Voir l'usage de la « perspective animiste » comme critique d'inspiration anti-industrielle : R. Garcia, *Le sens des limites. Contre l'abstraction capitaliste*, Paris, L'Échappée, 2018, « Des mondes à défendre », p. 44-51.

³. C. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *L'évènement anthropocène, ibid.*, p. 81: « L'anthropocène incorpore un long processus de « désenchantement » (Weber), de prééminence de la « rationalité instrumentale » (Adorno et Horkheimer) et de négation du monde comme altérité donnée (Arendt), processus qui a fait des Modernes des « hommes sans monde » (Danowski et Viveiros de Castro). Son imaginaire n'est pas neutre et domine d'autres imaginaires du rapport à la Terre (ceux des communautés indigènes et des mouvements socio-environnementaux populaires par exemple) qui pourraient eux aussi, être porteurs de perspectives et de solutions pertinentes face aux dérèglements écologiques. » Voir : B. Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La découverte, 2015, p. 26-30.

En ce sens, nous n'avons voulu rien dire d'autre que ceci : quelles que soient ses prétentions rationalistes à un absolu positif, l'histoire de la pensée occidentale n'a jamais dépassé le « stade » du mythe et son devenir n'est qu'un « détour entre deux mythes⁴ ».

La perspective ne serait au fond pour l'occident moderne que l'équivalent sémiotique d'un mythe, un mythe de la visibilité structurant le devenir de ses concepts et ses récits dans la pensée philosophique et le rationalisme le plus classique. Il s'agissait, ainsi, en esquisant cette histoire des origines du perspectivisme de *transformer les concepts en récits*, c'est-à-dire de se demander si l'usage philosophique fort de la « perspective » pouvait faire des grandes idées philosophiques de la modernité les agents fabulatoires d'un possible concept pluraliste de monde qui nous apprendrait à penser autrement la communication entre les mondes humains et non-humains ou bien si elle demeurerait prisonnière de ses origines humanistes et dualistes, pour être finalement abandonnée à ses usages techniques. Car le terme final de cette scénographie conceptuelle, où nous avons reconnu le sens original du perspectivisme, doit assumer une finité radicale de la pensée et de l'être qui dépasse de beaucoup sa mise en scène humaniste, kantienne ou transcendantale : comme chez Montaigne nous devons assumer une forme de « monisme de l'imagination² » qui ruine toute prétention à la connaissance, la métaphysique étant devenue, de Montaigne à Hume, un chapitre de l'anthropologie³ dont le problème paraît être toujours le nôtre : « quels sont les “mécanismes” par lesquels l'esprit invente la nature et la projette autour de lui ?⁴ »

Si l'esprit n'est pas séparé d'une Nature qu'il exprime, l'histoire des origines du perspectivisme pourrait donc rejoindre l'histoire du scepticisme à l'âge classique.

⁴. J.-F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, Puf, 1996, p. 8 : « La prétention du rationalisme moderne à reconstruire à son image les philosophes du passé demeure plus que jamais vivace. Certains commentateurs contemporains ont réactualisé le vieux différend de la philosophie et du mythe, de façon beaucoup plus radicale, en effaçant les limites présumées du *muthos* et du *logos*. Leur opposition apparente, loin d'annoncer à terme la victoire du *logos*, ce tard venu de la parole, témoignerait au contraire de la persistance illusion du *muthos* ; mais tous deux échoueraient en définitive à maîtriser la totalité du réel et à inscrire le monde dans l'horizon de la vérité. C'est là l'interprétation récente de Luc Brisson et de F. Walter Meyerstein qui, dans *Puissance et limites de la raison*, n'hésitent pas à soutenir que la philosophie tout entière « n'a jamais pu dépasser le “stade du mythe” et n'est au mieux qu'un “détour entre deux mythes.” »

². F. Brahami, *Le travail du scepticisme*, op. cit., p. 72 : « La pensée de Montaigne est un monisme de l'imagination, considérée sous son double aspect de puissance déterminée et par là même capable de toutes les déterminations, et de puissance dotée d'une charge affective. » Plus haut l'auteur parle aussi de « monisme de la fantaisie. » (*ibid.*, p. 55).

³. F. Brahami, *Le travail du scepticisme*, chap. 7, p. 187 et suiv.

⁴. F. Brahami, *ibid.*, p. 195 : « Si la question fondamentale de l'anthropologie est celle de la place de l'homme dans la nature, l'anthropologie n'est donc qu'une branche du savoir, qui suppose la validité des sciences exactes. Mais Hume inverse la question : quels sont les “mécanismes” par lesquels l'esprit invente la nature et la projette autour de lui ? Poser la question en ces termes est la seule façon de rendre possible une science de l'homme entendue selon toute son ambition. »

Contre les prétentions absolutistes du rationalisme dont le *telos* objectivant tend à vouloir anéantir la nécessité du perspectivisme, la philosophie doit accepter de n'être au fond qu'une « poésie sophistiquée¹ » exprimant la Nature et la vie. Les métaphysiques de la subjectivité, idéalistes ou rationalistes, seraient donc contraintes de s'appuyer sur une « anthropologie » qui demeure irréductiblement « fantastique » au sens où « la fécondité anarchique de l'imagination rend possible à la fois la révélation de l'affectivité du vivant et un usage du discours en vue de la satisfaction du vivant² ». Dès lors, il faut assumer que nous ne sortions pas de l'anthropomorphisme et de la réduction du monde à notre mesure vivante³, illusion vitale et générale qui est « commune à tous les vivants⁴ » mais il faut encore comprendre la mesure de cette mesure humaine du monde : tel serait le sens, la direction d'un concept perspectiviste possible de Nature qui acterait de la fin du règne imaginaire de ce monde humain dont la crise actuelle de l'anthropocène nous fait entrevoir les limites.

Le « perspectivisme » serait ainsi le nom de cet effort pour saisir dans notre finité la présence de cette extériorité absolue de l'être, extériorité immanente que l'on appelait autrefois « Nature » au sein de laquelle nous pensons et nous nous mouvons. Il s'agirait dès lors d'apprendre à explorer par la pensée le sens de nos limites sans faire de cette limite la marque d'une quelconque subjectivité « fondatrice », séparée, universelle ou *a priori*. Car si « l'identité humaine » est une « fiction de l'imagination et non une propriété d'essence⁵ » et si « l'homme est homme » qu'en tant qu'il « se forge une image de lui-même relative à sa structure animale⁶ », le sens du perspectivisme aujourd'hui pourrait être de dépasser ce stade anthropologique premier et tenter d'explorer « d'autres façons de faire monde » par un travail

¹. M. de Montaigne, *Essais*, II, 12, Paris, Gallimard, 2009, p. 299-300 : « Ce sont tous songes et fanatiques folies. Que ne plaît-il un jour à nature nous ouvrir son sein, et nous faire voir au propre, les moyens et la conduite de ses mouvements, et y préparer nos yeux. Ô Dieu quels, quels mécomptes, nous trouverions en notre pauvre science : [...] Ai-je pas vu en Platon ce divin mot, que nature n'est rien qu'une poésie énigmatique. Comme peut-être qui dirait : une peinture voilée et ténébreuse, entreuisant d'une infinie variété de faux jours à exercer nos conjectures [...] Et certes la philosophie n'est qu'une poésie sophistiquée. D'où tirent ses auteurs anciens toutes leurs autorités, que des poètes, et les premiers furent poètes eux-mêmes et la traitèrent en leur art. Platon n'est qu'un poète décousu [1595 : Toutes les sciences humaines s'accoutrent du style poétique. Tout]. Timon l'appelle par injure un grand forger de miracles. »

². F. Brahami, *Le travail du scepticisme*, *ibid.*, p. 72.

³. M. de Montaigne, *Ess.*, II, 12, *ibid.*, p. 532 : « Il nous faut noter qu'à chaque chose il n'est rien plus cher et plus estimable que son être – le lion, l'aigle, le dauphin ne prisent rien au-dessus de leur espèce – et que chacune rapporte les qualités de toutes autres choses à ses propres qualités. Lesquelles nous pouvons bien étendre et raccourcir, mais c'est tout, car hors de ce rapport, et de ce principe, notre imagination ne peut aller, ne peut rien deviner autre, et est impossible qu'elle sorte de là, et qu'elle passe au-delà. »

⁴. F. Brahami, *Le travail du scepticisme*, *id.*

⁵. F. Brahami, *ibid.*, p. 73.

⁶. *id.*

de ce que Charles Stépanoff appelle l'« imagination exploratoire¹ » et que nous croyons constitutif, consciemment ou inconsciemment, de toute pensée métaphysique. La nécessité du perspectivisme oriente donc la pensée vers un travail de l'imagination spéculative qui redessinerait les « contours d'un plurivers à habiter solidairement² ».

Nous aborderions alors les rivages d'« *un monde dans lequel tiendraient de nombreux mondes*³ », dont la vertu serait « de remettre la modernité à sa place⁴ ». Mais pour que cette critique de l'hégémonie occidentale ait un sens philosophique profond et soit autre chose qu'un slogan, encore faut-il s'entendre sur ce qu'on appelle *modernité*. En effet, nous avons voulu montrer que la construction d'un « monde dans lequel tiennent de nombreux mondes », cette possibilité de remettre en perspective les *possibilités autres* de mettre en scène la place de l'homme dans la nature, n'est pas étrangère à l'histoire de cette *autre âge classique* de l'Occident moderne qui se joue entre les différents style de perspectivismes (renaissance, baroque, classique) comme cet effort de mise en scène de cette extériorité immanente à la pensée, qui se retire en se manifestant dans le fini, dont nous avons voulu reconstruire la ligne historique. Cette ligne d'un autre histoire du naturalisme moderne ; une ligne expressionniste, animiste, panthéiste, sceptique, matérialiste ou vitaliste qui partirait de Nicolas de Cues et irait jusqu'à Spinoza et Leibniz. L'inconséquence dont Isabelle Thomas-Fogiel frappait le perspectivisme, limité à une certaine manière de lire Nietzsche ne saurait donc tenir. Loin d'être une application du paradigme classique, ou une extrapolation d'un sujet cartésien supposé universel, le sens philosophique fort du perspectivisme s'y oppose, le contredit, le *subvertit* de l'intérieur. Ce n'est pas la subjectivité moderne qui expliquerait la structure de la perspective, ce serait l'histoire matérielle et sémiotique de son dispositif, dans sa contingence et ses incertitudes, qui *rendrait raison* de l'origine de l'idée moderne de subjectivité et des *révélations majeures* (humanisme, dualisme, etc.) qu'elle continue à mettre en scène dans le devenir de la pensée, jusqu'à l'affirmation nietzschéenne dont le retentissement est encore à venir.

¹. C. Stépanoff, *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'exploration*, Paris, La découverte, 2020, « Voyager dans les mondes non-humains », p. 44 et suiv.

². A. Escobar, *Sentir-penser avec la terre. Une écologie au-delà de l'occident*, Paris, Seuil, 2018. p. 25.

³. Selon la devise zapatiste (« *Un mundo donde quepan muchos mundos* ») reprise par Escobar, *ibid.*, p. 95. Voir l'ouvrage auquel Deborah Danowski et Eduardo Viveiros ont contribué : M. de la Cadena, M. Blaser (dir.), *A World of Many Worlds*, Duke University Press, 2018, « 6. Humans and Terrans in the Gaia War / Eduardo Viveiros de Castro and Deborah Danowski » p. 172 et suiv.

⁴. A. Escobar, *ibid.*, p. 79. On peut noter que l'idée d'une unité phénoménologique fondamentale du sentir et de la pensée ait été d'ailleurs déjà proposée par la définition cartésienne de la « chose qui pense » (*res cogitans*), voir : R. Descartes, *Méditation deuxième*, AT, VII, 28, 20-23 : « Mais qu'est donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, *et qui sent*. » (nous soulignons)

2. Un naturalisme aléatoire ?

Si penser c'est « faire l'expérience de l'extériorité¹ », la mise en scène cosmologique d'un perspectivisme radical hors de son dispositif subjectif et narcissique, nous paraît plus que jamais nécessaire aujourd'hui. Celui-ci nous semble en effet être le seul capable d'opérer ce décentrement subversif du monde humain que nous devons réapprendre à penser, à travers la nécessité de cette « sensation d'extériorité² » dont parlait Lovecraft : un sentir qui vient déchirer le narcissisme transcendantal de ce sujet moderne, soumettant le monde à ses pouvoirs constituants et qui pourtant ne peut que contempler en retour son impuissance à le transformer. On trouverait chez Stirner, par exemple, la réalisation assumée d'un tel narcissisme « nihiliste » au sens de Jacobi, à propos de l'idéalisme fichtéen³. Or, ce narcissisme est tragicomique en ce qu'il s'abîme dans une représentation de la propre incapacité du sujet à penser l'extériorité, un Moi absolu, « l'Unique », qui s'en prend aux éléments et aux astres en leur reprochant de ne pas se soumettre à lui, avant de dénoncer, scandalisé, l'impuissance humaine⁴.

¹. A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal, op. cit.*, p. 57.

². H. P. Lovecraft, « *Lettre à Frank Belknap Long* (22 février 1931) » in *Selected Letters. Volume III (1929-1931)*, Sauk City, WI, Arkham House, 1988, p. 293-296, trad. (modifiée) in S. T. Joshi, *Lovecraft. Je suis providence*, Chambéry, ActuSF, 2021, p. 345 : « Mais il y a une autre forme de l'imagination cosmique (où mes Yog-Sothotheries n'ont pas forcément leur place) dont les bases m'ont l'air plus solides que celles d'une oniroscopie ordinaire : les limitations personnelles concernant la sensation d'extériorité. Ce à quoi je fais allusion ici, c'est la cristallisation esthétique de ce sentiment brûlant & inextinguible où l'émerveillement se mêle à l'oppression, que l'imagination sensible ressent lorsqu'elle se confronte, avec ses limitations, à l'abîme vaste et provocateur de l'inconnu. Voilà qui a toujours été l'émotion majeure de ma psychologie, & bien qu'elle soit moins répandue chez la majorité de nos concitoyens, il s'agit néanmoins d'un facteur permanent & clairement défini dont peu de personnes sensibles sont entièrement dépourvues. »

³. C. G. J. Jacobi, *Lettres sur le nihilisme*, Paris, GF-Flammarion, 2009, p. 70 : « Sincèrement, cela ne m'offusquerait pas, mon cher Fichte, que vous ou que quelque autre veuillez taxer de chimérisme ce que j'oppose à l'idéalisme, que je traite de nihilisme. » Selon Yves Radrizzani, la *Lettre à Fichte* (de mars 1799) de Jacobi serait la « première occurrence connue du terme de nihilisme » (*ibid.*, p. 13). Ce narcissisme nihiliste renvoie à ce que Jacobi dénonçait dans l'ontologie de Fichte, voir : Jacobi, *ibidem*, p. 57-58 : « En un moment d'espièglerie l'hiver passé, à Hambourg, j'exprimai sous forme métaphorique le résultat de l'idéalisme fichtéen. Je choisis un bas tricoté. Pour se faire de la génération et de l'existence d'un bas tricoté une représentation différente de la représentation empirique ordinaire, il n'est besoin que de dénouer la fin du tricot et de le laisser se défaire tout au long du fil de l'identité de cet objet-sujet. On voit alors clairement comment cet individu parvint à la réalité par un simple mouvement de va-et-vient du fil, c'est-à-dire par une incessante limitation de son mouvement, par l'empêchement de poursuivre son effort à l'infini – sans immixtion de quoi que ce soit d'empirique, et sans autre mélange ou ajout. Je tricote sur mon bas des raies, des fleurs, un soleil, une lune, des étoiles, toutes les figures possibles, et reconnais que tout cela n'est rien qu'un produit de l'imagination productrice des doigts faisant la navette entre le Moi et le Non-Moi de la trame métallique. Considérés du point de vue de la vérité, toutes ces figures et ce bas ne sont que le fil nu. Rien n'a passé en lui, ni de la trame métallique, ni des doigts. Lui, pur et seul, est tout cela. Et il n'y a en tout cela rien que lui ; il l'est entièrement, simplement avec les mouvements de réflexion sur la trame qu'il a poursuivis continuellement et qui ont fait de lui cet individu déterminé. »

⁴. M. Stirner, *L'unique et sa propriété*, La Table Ronde, Paris, 2000, p. 181 : « Parce que je ne puis prendre la lune, doit-elle être « sacrée » pour moi, une Astarté ? Si seulement je pouvais te saisir, je te saisirais vraiment. Et si seulement je trouve un moyen d'arriver jusqu'à toi, tu ne m'effraieras plus » ; p. 105 : « Il y a bien peu de choses en ce monde que l'homme puisse dompter ! Il doit laisser le soleil accomplir sa course, la mer précipiter

En effet, considérant cette puissance « cosmiciste¹ » de l'imagination exploratoire, qui nous fait *sentir* et *penser* une extériorité absolue à la pensée, hors des limites du monde humain, il ne s'agit plus de mettre en récit des allégories² comme chez Platon, de mettre en scène une vérité au-delà du *lógos* : il s'agit d'apprendre à *sentir* par le moyen de la fiction, la nécessité de cette extériorité absolue à la pensée qui entre en collision avec elle, en dévoile la limite *physique*. Tel est par exemple ce que nous retrouverions dans l'esthétique lovecraftienne du récit, où la mise en scène de l'enquête scientifique ou de l'attitude « réaliste³ », vient se briser sur la découverte épouvantable de cette extériorité de l'être par le dévoilement d'une horreur qui plonge le narrateur dans la folie ou la mort.

Or, cette limite est rendue sensible chez Lovecraft par la construction d'une « *anti-mythologie* – une mythologie imaginaire⁴ » dont le sens n'est justement pas d'inventer de

ses vagues, la montagne menacer le ciel. Il est sans force devant l'indomptable. Peut-il échapper à l'impression qu'il est impuissant devant ce monde gigantesque ? » cité par A. Jappe, *La société autophage*, op. cit. p. 63.

¹. H. P. Lovecraft, « *Lettre à Harold S. Farnese* (22 sept. 1932) » in *Selected Letters. Volume IV (1929-1931)*, Sauk City, WI, Arkham House, 1976, p. 50-71, trad. (modifiée) in S. T. Joshi, *Je suis providence*, op. cit. p. 428 : « Dans mes efforts pour cristalliser cet effort vers l'espace extérieur, je tente d'utiliser autant que possible les éléments à ma disposition, sous diverses conditions mentales et émotionnelles, créant un sentiment symbolique de surréel, d'éthéré, de mystique [...] J'ai essayé de tisser ces éléments pour former une fantasmagorie sombre possédant la même cohérence qu'un cycle de mythes ou de légendes traditionnel – avec un arrière-plan nébuleux de puissances anciennes & d'entités intergalactiques rôdant autour de planète infinitésimale (& d'autres, bien sûr), établissant des avant-postes, se frottant parfois à d'autres formes de vie (comme les êtres humains) afin de s'y implanter totalement [...] Ayant ainsi créé un panthéon cosmique, il reste à l'écrivain fantastique à lier ces éléments « extérieurs » à la Terre d'une façon dramatique et convaincante. Je me suis dit que la meilleure façon de procéder était de glisser des allusions à d'anciennes sectes et idoles immémoriales et à des documents témoignant de la reconnaissance de ces forces « extérieures » par l'humanité – ou par les forces terrestres qui ont précédé l'homme. Bien sûr, les récits fondés sur de tels éléments ont pour point culminant l'intrusion brutale, dans notre monde actuel, de puissances anciennes oubliées à la surface placide des choses telles que nous les connaissons [...] »

². Sur la critique de l'intellectualisme théologique propre à l'allégorie, voir : H. P. Lovecraft, « *Lettre à August Derleth* » (27 oct. 1934) in *Essential Solitude*, vol. 2, p. 663, trad. in S. T. Joshi, *Je suis Providence*, op. cit., p. 499.

³. On retrouve souvent la perspective artificielle dans le récit lovecraftien, notamment dans les visions d'architecture dont la « distorsion » et la déformation (inspirées par sa connaissance de la géométrie riemannienne et de son rôle heuristique pour la théorie de la relativité einsteinienne) lui permettent de nous faire sentir la présence d'un autre monde que le celui du « réalisme » de la rationalité humaine. Voir par exemple dans la scène finale et théophanique de *L'appel de Cthulhu* : « Dans cette vision fantastique de distorsion prismatique, il se déplaçait de manière anormale en suivant la diagonale, si bien que toutes les règles de la matière et de la perspective en paraissaient bouleversées. » (*Les mythes de Cthulhu. Légendes du mythe de Cthulhu. Premiers Contes. L'art d'écrire selon Lovecraft*, Paris, Robert Laffont, 1991, p. 85). Mais aussi les descriptions paléo-archéologiques dans *Les montagnes de la folie* : « On eût dit une cité cyclopéenne d'une architecture inconnue de l'homme et de l'imagination humaine, aux gigantesques accumulations de maçonnerie noire comme la nuit, selon de monstrueuses perversions des lois géométriques et jusqu'aux outrances les plus grotesques d'une sinistre bizarrerie. » (*ibid.*, p. 341.) ou encore : « les bandes illustrées suivaient une tradition extrêmement réglementée, impliquant un traitement singulier de la perspective, mais avec une puissance artistique qui nous émut profondément en dépit de l'immensité du gouffre des périodes géologiques qui nous séparait d'elles. » (*ibid.*, p. 363). Ce dernier point semble confirmer l'interprétation de Joshi : l'architecture des « Anciens » (*Elder Things*) sont en réalité des variations fantastiques sur l'art des civilisations de l'Antiquité.

⁴. Selon l'expression de David E. Schultz, reprise par S. T. Joshi, *Lovecraft. Je suis Providence*, op. cit., p. 773, voir : D. E. Schultz : « *Who needs the Cthulhu Mythos ?* », *Lovecraft Studies*, n°13 (automne 1986), p. 43-53.

nouveaux dieux mais de tourner en dérision « tout ce que la religion et le mythe prétendent faire pour l'humanité¹ ». Ayant lui aussi pour tâche de nous faire sentir ces mondes au-delà de l'humain, le perspectivisme pourrait ainsi entretenir un rapport avec le cosmicisme lovecraftien, ce « sublime mécaniste² », héritier de l'esthétique romantique et du matérialisme scientifique³ ; conscience inquiète de la fragilité de l'hégémonie humaine. Contre la bêtise du « réalisme », il nous faudrait apprendre à retrouver l'étrangeté, la précarité *aléatoire* des Natures, des êtres, des récits, des perspectives ; fragilité de la pensée qu'elle doit intégrer dans son devenir et qui n'est au fond qu'une conséquence, parmi d'autres, de la science moderne⁴.

C'est donc de cette façon que nous aimerions considérer, pour finir, le « multinaturalisme » d'Eduardo Viveiros de Castro⁵, qui a relancé le concept de « perspectivisme » dans le débat philosophique contemporain lors de la parution des *Métaphysiques cannibales*⁶, tout en mettant en scène un modèle radical de décentrement du narcissisme occidental.

En effet, la « transformation de l'anthropologie⁷ » qu'il propose est une remise en question du naturalisme occidental qui propose une autre « écologie des relations⁸ » dont le but est

¹. S. T. Joshi, *Lovecraft. Je suis Providence, idem.*

². J. Lacy, S. J. Zani, « The Negative Mystics of the Mechanistic Sublime: Walter Benjamin and Lovecraft's Cosmicism », *Lovecraft Annual*, New York, Hippocampus Press, n°1, 2007, p. 65-83.

³. Sur le cosmicisme lovecraftien en général : D. E. Schultz, « From Microcosm to Macrocosm : The Growth of Lovecraft's Cosmic Vision », in S. T. Joshi, E. Schultz (dir.), *An Epicure in the Terrible : A Centennial Anthology of Essays in Honor of H.P. Lovecraft*, New York, Hippocampus Press, (2^e éd. 2011) p. 208-229 et Steven J. Mariconda, « Lovecraft's Cosmic Imagery », *ibid.*, p. 196-207.

⁴. C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, 10-18, 1955, p. 374-375 : « Le monde a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui. Les institutions, les mœurs et les coutumes que j'aurais passé ma vie à inventorier et à comprendre, sont une efflorescence passagère d'une création par rapport à laquelle elles ne possèdent aucun sens, sinon peut être celui de permettre à l'humanité d'y jouer son rôle. Loin que ce rôle lui marque une place indépendante et que l'effort de l'homme - même condamné - soit de s'opposer vainement à une déchéance universelle, il apparaît lui-même comme une machine peut-être plus perfectionnée que les autres, travaillant à la désagrégation d'un ordre originel, et précipitant une matière puissamment organisée vers une inertie toujours plus grande et qui sera un jour définitive. »

⁵. Mais aussi ceux de l'anthropologue et collègue de Viveiros de Castro, Tânia Stolze Lima, trop souvent occultés par le succès international de ce dernier, voir : T. S. Lima, *Um peixe olhou pra mim. O povo Yudjá e a perspectiva*, São Paulo, UNESP editora, 2005.

⁶. E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris : Presses Universitaires de France, 2009. Voir également : deux articles fondateurs des thèmes du perspectivisme amérindien : « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, vol.2, n°2, Rio de Janeiro, Octobre 1996 ; « O nativo relativo », *Mana*, vol.8 n°1, Rio de Janeiro, Avril 2002. Pour une traduction autorisée du premier, voir : « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », Dans : Alliez, Eric (éd.), *Gilles Deleuze, Une vie philosophique*, p. 429-462. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 1998 ; *Araweté. Os Deuses Canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar / ed. ANPOCS, 1986 ; *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo: Cosacnaify, 2012 ; *Encontros. Eduardo Viveiros de Castro*, Rio de Janeiro : Beco do Açougue, 2008. I. Combès, « Être ou ne pas être. À propos d'Araweté : os deuses canibais d'Eduardo Viveiros de Castro », *Journal de la Société des Américanistes*. t. 72, 1986. pp. 211-220.

⁷. E. Viveiros de Castro, « “Transformação” na antropologia, transformação da antropologia », *Mana*, vol. 18 n° 1, Rio de Janeiro, Avril 2012.

⁸. P. Descola, *Une écologie des relations*, Paris, CNRS éditions, 2019.

d'inquiéter les postulats ontologiques des grands partages modernes¹. Le projet de Viveiros de Castro est donc porteur d'une anthropologie à la limite de son « jeu discursif² », il s'agit de se laisser « entraîner » par les croyances, les mythes et les idées indigènes pour les traduire dans les concepts de l'anthropologie, dans « notre » pensée : non pas en « rendre raison » par des concepts d'un sens qu'elles ignoreraient, mais pour les *expérimenter*, pour *explorer* l'altérité conceptuelle d'une pensée autre ; l'autre mise en scène du monde qu'elles présupposent. Dès lors, on parlera avec Roy Wagner³ de « rétro-anthropologie⁴ » ; une « anthropologie symétrique⁵ », qui assume un « retour de la philosophie »⁶, voire une « tournant ontologique de l'anthropologie⁷ ». Contre l'*a priori* colonial qui a constitué l'anthropologie comme discipline, il faut donc transformer *nos* concepts au contacts des idées indigènes, les lire comme une « autre métaphysique⁸ » ou plutôt la « métaphysique des Autres⁹ » avec laquelle nous pouvons redessiner les figures de l'humain, du non-humain et de leurs relations.

« L'art de l'anthropologie¹⁰ » prend donc un tour philosophiquement spéculatif et expérimental : elle devient l'expérience d'une « traduction » de la pensée des Autres dans notre propre pensée, traduction-traison de soi qui implique une « désexotisation de l'indigène » et une « exotisation forte de l'anthropologue¹¹ ». En effet : « que se passe-t-il quand le classifié devient le classificateur?¹² »

¹. Voir : P. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 245 et suiv. ; *La composition des mondes. Entretien avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014 ; *Diversité des natures, diversité des cultures*, Montrouge, Bayard Éditions, 2010 ; P. Descola, T. Ingold, *Être au monde: quelle expérience commune?*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2014.

². E. Viveiros de Castro, «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio» art. cit., p. 116. Notre traduction.

³. R. Wagner, « Facts force you to believe in them; perspectives encourage you to believe out of them », in E. Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four Lectures given in the Department of Social Anthropology*, University of Cambridge, February–March 1998.

⁴. E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p.10.

⁵. E. Viveiros de Castro, « O nativo relativo », art. cit., p. 126. Voir : B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (1991) Paris, La Découverte, 2006.

⁶. E. Viveiros de Castro *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p.11.

⁷. E. Viveiros de Castro « Who is afraid of the ontological wolf ? Some comments on an ongoing anthropological debate », CUSAS, *Annual Marilyn Strathern Lecture*, 2014 ; S. Venkatesan, (et al.), « Ontology Is Just Another Word for Culture », *Critique of Anthropology*, 30 (2) : 152-200, Manchester 2010.

⁸. E. Viveiros de Castro, « "Transformação" na antropologia, Transformação da antropologia », art. cit., p. 166. qui se réfère à P. Montebello, *L'autre métaphysique*, op. cit.

⁹. E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 169 : « Nous ne pouvons pas penser comme les indiens ; nous pouvons tout au plus penser avec eux. »

¹⁰. E. Viveiros de Castro, « O nativo relativo », art. cit., p.117 : « Je pense que "l'art de l'anthropologie" c'est l'art de déterminer les problèmes posés par chaque culture et non de trouver des solutions aux problèmes posés par la nôtre. » (notre traduction). Voir également : « Zeno and the art of anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths », *Common Knowledge*, (2011) 17 (1): 128-145.

¹¹. E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 5.

¹². E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *ibid.*, p.50-51.

L'exemple le plus frappant de cette inversion méthodologique est celle du concept de « perspective » et la transformation du concept de « point de vue » qui a poussé Viveiros de Castro à définir le « perspectivisme amérindien » comme un « multinaturalisme » : pour une partie des peuples amazoniens étudiés par l'anthropologue, il n'y aurait une seule culture, un seul plan « d'esprit », immanent et universel, au sein duquel tous les êtres partageraient les mêmes intentionnalités, les mêmes « puissances d'agir » et de se représenter. Dans un tel cadre, tous les êtres, animaux, esprits, dieux, *se voient* comme des « personnes » (*gente*) dotées d'une même forme d'« âme¹ » : ce qui change, c'est le monde qu'ils voient. La transformation amérindienne du concept de point de vue par le perspectivisme amérindien cherche ainsi à échapper à une théorie subjectiviste de la variation des « représentations du monde² ». En effet, ce ne seraient plus les « points de vue » des sujets qui varieraient sur un même « objet », c'est-à-dire sur un même monde, c'est le monde lui-même, « l'objet » qui varierait selon les « points de vue » incorporés par les « sujets³ » d'une puissance d'agir donnée : dans l'intentionnalité perspectiviste d'un corps-jaguar, le sang *est* ce qu'est la bière pour le corps-humain, et la nature entière est ainsi faite ; le chamanisme est donc l'art de la métamorphose et de la diplomatie transversale entre ces multiples natures.

Pour mieux comprendre la fin du monde humain, Viveiros de Castro propose la distinction entre la *personnitude* ou la *perspectivité*, c'est-à-dire « la capacité d'occuper un point de vue⁴ » et l'humanité proprement dite. Dans un tel contexte : « le concept de “personne” est antérieur au concept d'humain ». L'humanité n'est qu'une *relation*, non une substance⁵ » ; un

¹. E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *ibid.*, p. 22 et suiv. « Les animaux prédateurs et les esprits, pour leur part, voient les humains comme des proies, alors que les proies voient les humains comme des esprits ou comme des prédateurs [...] ils perçoivent leur aliment comme un aliment humain (les jaguars voient le sang comme de la bière de maïs, les vautours voient les vers de la viande putréfiée comme du poisson grillé, etc.) ils voient leurs attributs corporels (pelage, plume, griffe, etc.) comme des parures ou des instruments culturels ; leur système social est organisé à la manière des institutions humaines (avec des chefs, des chamans, des moitiés exogames, des rites. » Dans ce texte, Viveiros de Castro semble faire allusion au Wittgenstein des *Recherches* et à sa distinction de deux emplois du mot « voir » (*sehen*), à savoir, d'une part la perception simple du voir, le « voir quelque chose » et d'autre part le « voir-comme » (*sehen als*) c'est-à-dire « la remarque d'un aspect (*das Bemerken eines Aspekts*) » comme lorsque deux visages se ressemblent, ce qui selon Wittgenstein serait moins une *interprétation* subjective que la vision effective de quelque chose d'autre. Voir : L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004, II-xi, p. 279 : « Le “voir-comme” (*sehen als*) ne relève pas de la perception. C'est pourquoi il est à la fois comparable et non comparable à un voir. »

². Sur la critique des « présupposés de l'ethnologie » (*Sein und Zeit*, §12), voir : M. Zarader. *Lire Être et temps de Heidegger*, *op. cit.*, p. 99-100.

³. E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *ibid.*, p. 38 : « La théorie perspectiviste amérindienne suppose-t-elle, de fait, une pluralité de représentations du monde ? Il suffit de considérer ce que disent les ethnographies, pour percevoir que c'est exactement l'inverse qui se passe: tous les êtres voient (« représentent ») le monde de la même façon – ce qui change c'est le monde qu'ils voient. »

⁴. E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *ibid.*, p. 22.

⁵. E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *id.*, note 1.

pronom plutôt qu'un substantif. Or, l'une des plus grandes réussites anthropologiques de la théorie du « perspectivisme » amérindien est sa réinterprétation du « paradoxe du relativisme culturel¹ » que mentionne Lévi-Strauss dans une page célèbre de *Race et histoire*. Le caractère « baroque » de l'anecdote, suggéré par l'anthropologue lui-même, s'éclaire en effet à la lumière du multinaturalisme perspectiviste : ce qui distribue la différence dans la nature, pour les Amérindiens, ce n'est pas l'âme, c'est le corps. Car, comme le disait Deleuze avec Leibniz, la perspective n'est pas dans l'esprit, mais « dans le corps² ». Cette relecture du paradoxe de l'ethnocentrisme ne justifierait donc pas tant la possibilité d'un « humanisme démocratique³ » dont se revendiquait Lévi-Strauss lui-même, que la transformation « animiste » du concept de corps, non plus compris, d'après le naturalisme occidental selon sa « physicalité » - un même corps, une même nature mais des cultures et des âmes différentes - mais défini comme le *situs* métaphysique d'une puissance de différenciation et de production intensive de ces natures multiples ; une même culture, une même âme mais des corps et des natures différentes. Mais pourquoi appeler cela « perspectivisme » ?

Le but affiché par Viveiros de Castro est donc de pratiquer ce qu'il nomme une « théorie-pratique de la décolonisation permanente de la pensée⁴ », par la transformation en *concepts* des *idées* des peuples « extra-modernes⁵ » étudiés par l'ethnographie.

Voilà pourquoi la perspective et le perspectivisme, concepts dont l'origine occidentale est évidente, a pu trouver une signification qui lui était jusque-là impensable : l'auteur est allé

¹. C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 1987, p. 21-22 : « Dans les Grandes Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes possédaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger des blancs prisonniers afin de vérifier par une surveillance prolongée si leur cadavre était ou non, sujet à la putréfaction. Cette anecdote à la fois baroque et tragique illustre bien le paradoxe du relativisme culturel (que nous retrouverons ailleurs sous d'autres formes) : c'est dans la mesure même où l'on prétend établir une discrimination entre les cultures et les coutumes que l'on s'identifie le plus complètement avec celles qu'on essaye de nier. En refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus « sauvages » ou « barbares » de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie. »

². E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, *op. cit.*, p. 381, not. trad. : « Pour les Européens, le grand marqueur de différence entre les perspectives, c'est l'âme (les Indiens sont-ils des hommes ou des animaux?) ; pour les Indiens, c'est le corps (les Européens sont-ils des hommes ou des esprits?) Les Européens ne doutaient guère que les Indiens aient des corps ; les Indiens, que les Européens aient des âmes (animaux et esprits en ont) [...] En somme, l'ethnocentrisme européen consiste à nier que les autres corps aient la même âme ; l'amérindien, à douter que d'autres âmes aient le même corps. »

³. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Deux*, Paris, Plon, 2014, « Le champ de l'anthropologie », Les trois humanismes ».

⁴. E. Viveiros de Castro. *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p.4.

⁵. Expression utilisée par E. Viveiros de Castro dans *Os involuntários da pátria. Elóquio do subdesenvolvimento*, Edições Chão da Feira Caderno de Leituras / Série Intempestiva Projeto gráfico - Mateus Acioli Maio de 2017.

justement la chercher dans la tradition philosophique¹ dont nous avons tenté de reconstruire l'origine depuis Nicolas de Cues.

Par conséquent, cette pratique anthropologique d'une « décolonisation dans la théorie » s'inscrit dans la volonté contemporaine de « provincialiser² » la tradition occidentale. La relation du « perspectivisme amérindien » avec le perspectivisme occidental fait apparaître le premier comme un héritier assumé du « tropicalisme³ », courant essentiel dans la formation de la culture brésilienne contemporaine, dont le but était de s'appropriier, en usant d'une métaphorique « anthropophage », les idées, les concepts, les formes de la culture occidentale dans l'idée d'y appliquer une double transformation : le « traduit » trahissant le traducteur. Si le sens du perspectivisme amérindien semble prolonger l'histoire du perspectivisme occidental que nous avons esquissée, et qui culminait dans le duel Leibniz-Spinoza autour de la question de l'univocité de l'être, il faut donc remarquer que Viveiros de Castro entretient une ambiguïté problématique avec ce thème, qu'il a tendance à minimiser quand il se contente de parler de la « la veille thèse médiévale⁴ ».

¹. E. Viveiros de Castro, *Encontros, op. cit.*, p.121, not. trad.: « Il existe indubitablement une relation entre mon intérêt pour la dimension perspectiviste de la pensée indigène et la philosophie de Leibniz, le premier et le plus grandiose des systèmes perspectivistes occidentaux, système sur lequel j'ai, du reste, une « perspective » (une connaissance) infiniment incomplète. Les perspectivismes postérieurs à celui de Leibniz, comme celui de Nietzsche, Whitehead, Tarde, Von Uexküll, Ortega y Gasset, Deleuze ont eu sur moi une influence plus grande, quoique très variable. »

². D. Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Amsterdam, 2009.

³. On appelle « tropicaliste » le modernisme littéraire issu notamment d'Oswald de Andrade (1890-1954), un auteur du courant qui explora à travers son « manifeste anthropophage », plein d'humour (« *Tupi or not Tupi, that is the question* ») et de verve indigéniste (« avant que les Portugais n'aient découvert le Brésil, le Brésil avait découvert le bonheur »), l'imaginaire « amérindien » d'une réappropriation cannibalesque des éléments majoritaires de la culture euro-occidentale (« Seul m'intéresse ce qui n'est pas à moi. Loi de l'homme. Loi de l'anthropophage ») selon un type de relation d'appropriation-transformation que reprendra à son compte le courant « tropicaliste » des années 1960-70, réappropriation « anthropophage » des mouvements beat et hippies en musique, art et littérature et donc aussi, de façon théorique en philosophie, bien qu'on puisse également citer le préalable littéraire de la « prose expérimentale » de Paulo Leminski dans *Catatau* mettant en scène un Descartes fictif et halluciné, symbole s'il en est du rationalisme occidental, qui découvre le monde des colonies hollandaises du Brésil ou encore le chef d'œuvre monumental de João Guimarães Rosa, *Grande-Sertão : veredas*, d'une créativité dans la langue tenant autant de James Joyce que de la culture du *Sertão* brésilien, l'arrière-pays, *hinterland* ou *outback*, aride et souvent hostile, et dont l'œuvre, en particulier la nouvelle de 1961 *Meu tio o Iauaretê* c'est-à-dire « mon oncle le *Yawareté* » – qui met en scène un « devenir-jaguar » de l'écriture, est souvent citée par Viveiros de Castro à travers son jeu de mots derridien au sujet de la *diferença*. Voir : O. de Andrade, « Manifesto antropófago » in *A utopia antropofágica*, São Paulo, Globo, 4^e éd., 2011, p. 67-74. Notre trad. ; P. Leminski, *Catatau*, 1975, rééd. São Paulo, Iluminuras, 2010 ; J. Guimarães Rosa, *Grande-Sertão : veredas*, 1956, José Olympio, trad. fr. *Diadorim*, Paris, 10/18, 1991 ; J. Guimarães Rosa, « Meu tio o Iauaretê » in *Estas estórias*, 5, José Olympio, 1969. *Onça* est le portugais pour « jaguar. »

⁴. E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales, op. cit.*, p.79, note 1.

Pourtant, dans un texte important écrit en collaboration avec Déborah Danowski dans *L'arrêt de monde*⁵ on retrouve l'idée d'univocité, essentielle à toute forme de perspectivisme au sens fort, sans quoi il s'abîme dans un relativisme inconsistant. C'est un texte riche et complexe, dont on pourrait peut-être se risquer à résumer l'idée par la volonté de théoriser le sens possible d'une co-appartenance sensible et vivante au monde naturel qui ne soit pas subjectiviste ou phénoménologique. Pour ce faire, les auteurs font usage de la mise en scène perspectiviste et amérindienne du monde, cette fois dans un sens ontologiquement « engagé » : il ne s'agit plus de « fiction anthropologique » mais de revendiquer une métaphysique qui dépasse le champ de l'anthropologie comme discipline. En s'appuyant notamment sur les dits du chaman Yanomami (Amazonie) Davi Kopenawa⁶, ils retrouvent l'univocité de l'être⁷, mais sans le dire ou sans le vouloir. Leur interprétation philosophique de la « mythophysique » amérindienne induit en effet ce que Viveiros appelait l'« humanité immanente » de l'univers, « où le primordial revêt une forme humaine⁸ ».

C'est donc l'idée d'« premier Anthropocène⁵ » ancestral et immanent au *cosmos* qui incarnerait cette dernière étape perspectiviste de l'histoire deleuzienne de l'univocité depuis Duns Scot. Dès lors, contre l'anthropomorphisme projectif du sujet moderne, il s'agit d'un *anthropomorphisme supérieur*⁶, qui a pour tâche de nous ramener à une forme cosmologique du monde de la vie qui dépasse le narcissisme transcendantal de la subjectivité moderne.

⁵. E. Viveiros de Castro, D. Danowski, « L'arrêt de monde », É. Hache, (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Dehors, 2014, « La fin des transformations et le premier Anthropocène » p. 272-280 ; « Anthropomorphisme contre anthropocentrisme », p. 280-285.

⁶. D. Kopenawa, B. Albert, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman Yanomami*, Paris, Plon, 2010, cité *ibid.*, p. 274. Mais aussi sur la mythologie campa (peuple Arawak, Caraïbes) : « G. Weiss « Campa Cosmology » *Ethnology* n°2, 1972, p. 157-172 cité *ibid.*, p. 275 : « Dans une large mesure, l'histoire de la façon dont les Campa primordiaux sont devenus irréversiblement, et un à un, les premiers représentants des multiples espèces d'animaux et de plantes, ainsi que des corps célestes ou des caractéristiques du milieu environnant [...] Le développement de l'univers, ainsi, fut essentiellement un processus de diversification, dont l'humanité était la substance primordiale à partir de laquelle de nombreuses, sinon toutes, les catégories d'êtres et de choses de l'univers en vinrent à exister. Les Campa contemporains sont les descendants de ces Campa ancestraux [c'est-à-dire l'humanité primordiale] qui échappèrent aux transformations. »

⁷. Voir les remarques critiques de P. Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humain*, Dijon, Presses du réel, 2015, p. 189 et suiv.

⁸. E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.* p. 28.

⁵. E. Viveiros de Castro, D. Danowski, « L'arrêt de monde » *art. cit.*, p. 274 : « Un nombre considérable de mythes amérindiens imaginent ainsi l'existence d'une humanité primordiale [...] comme la seule substance à partir de laquelle le monde allait être formé. »

⁶. E. Viveiros de Castro, D. Danowski, « L'arrêt de monde » *art. cit.*, p. 275 : « Voilà comment, dans la pensée amérindienne, l'humanité ou "personnitude" est aussi bien la semence que le sol primordial du monde. L'*Homo sapiens* n'est pas le personnage qui vient couronner la Grande Chaîne de l'Être, en ajoutant une nouvelle couche ontologique, de nature spirituelle (ou dans le langage moderne "cognitive"), sur une couche organique préalable, laquelle à son tour, aurait émergé d'un substrat de matière "morte". »

Or, en dépit de ce texte stimulant, la construction nécessaire d'un concept d'univocité demeure inachevée dans la pensée de Viveiros de Castro, bien qu'elle propose une vision étonnante de l'univers et s'achemine vers cette « anthropologie moniste », l'idée d'une « humanité commune¹ » dans laquelle les êtres retrouvent une forme de « parenté et de dignité » en tant qu'« ils se différencient sur le fond d'une inter-communicabilité originaire et d'une co-appartenance primordiale² ». Dès lors, cette co-appartenance primordiale n'est en rien une naïveté anthropomorphe qui se contenterait de croire que tout est humain ; destituant l'homme de son piédestal, elle compose une extériorité immanente à l'intériorité qui restitue au monde une *inquiétante étrangeté* qui nous paraît essentielle à tout perspectivisme au sens fort : « à l'inverse des fantaisies au sujet du paradis narcissique des peuples exotiques [...] la présupposition de l'humain ne rend le monde indigène ni plus familier, ni plus réconfortant : là où toute chose est humaine, l'humain est tout autre chose³ ». Mais, sans assumer l'univocité d'un concept fort de Nature, l'« ontologie » dont il est question ici ne se distingue pas encore d'une simple sémiologie de la culture simple *ontologisée* : or, pour sortir définitivement de la réduction à la « fiction théorique⁴ », réduction à laquelle le bon sens dualiste la contraint de se réfugier, il lui manque d'assumer haut et fort ce concept univoque de l'être, c'est-à-dire *un autre concept de nature* que celui du Grand Partage qui reste encore à reconstruire. Partant, sans quitter le sol de la pensée occidentale, la tâche du perspectivisme aujourd'hui nous paraît donc être de penser un concept de Nature qui prenne en charge la multiplicité de ces multinaturalités aléatoires et incarnées dont parle l'anthropologie contemporaine.

¹. P. Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes*, op. cit., p. 189.

². P. Montebello, *ibid.*, p. 90.

³. E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit. p. 28 : « Voilà une leçon indigène dont l'anthropologie pourrait tirer profit. Car il ne faut pas prendre la distribution différentielle du donné et du construit pour un échange anodin, un simple changement de signes qui laisserait intacts les termes du problème. Il y a “toute la différence du monde” entre un monde où le primordial est expérimenté comme transcendance nue, pure altérité anti-anthropique – le non-construit, le non-institué, ce qui s'oppose à la coutume et au discours – et un monde de l'humanité immanente, où le primordial revêt une forme humaine. Cette présupposition anthropomorphique du monde indigène s'oppose radicalement au persistant effort anthropocentrique de “construire” l'humain comme un non-donné, comme l'être-même du non-donné, que l'on retrouve dans la philosophie occidentale, même la plus radicale [...] Soulignons cependant, bien à l'inverse des fantaisies au sujet du paradis narcissique des peuples exotiques [...], que la présupposition de l'humain ne rend le monde indigène ni plus familier, ni plus réconfortant : là où toute chose est humaine, l'humain est tout autre chose. »

⁴. E. Viveiros de Castro, « O nativo relativo », *art. cit.*, p. 122-123, not. trad. : « Mon article sur le perspectivisme a est une expérience de pensée et un exercice de fiction anthropologique. L'expression “expérience de pensée” n'a pas ici le sens habituel d'une entrée imaginaire dans l'expérience par l'usage de notre (propre) pensée, mais celui d'une entrée dans une (autre) pensée par l'expérience (*experiência*) réelle : il ne s'agit pas d'imaginer une expérience, mais d'expérimenter (*experimentar*) une imagination. L'expérience, en l'occurrence, c'est la mienne, en tant qu'ethnographe et en tant que lecteur de la littérature ethnologique au sujet de l'Amazonie indigène ; l'expérimentation (*experimento*) est une fiction (*ficção*), contrôlée par cette expérience. En d'autres termes, la fiction est anthropologique, mais son anthropologie n'est pas fictive (*fictícia*). »

Il faut donc repenser ces « altérités sans nature fixe¹ » que le tournant ontologique donne à voir dans ses « fictions » anthropologiques et les porter au niveau d'une véritable métaphysique de la Nature, autrement dit : un nouveau récit qui dépasse le Grand Partage du naturalisme classique. Or, l'inachèvement conceptuel du perspectivisme amérindien provient du fait que son multinaturalisme *n'est pas* encore une ontologie, mais un hypercontextualisme sémiologique à vocation réaliste qui emprunte à la métaphysique occidentale ce dispositif pour « mettre en perspective » des « contrastes » qui demeurent culturels, au sens où « l'ontologie » dont il traite, au fond, n'est encore « qu'un autre mot pour dire culture² ».

L'anthropologie de Viveiros de Castro s'arrête ainsi sur le seuil d'une ontologie inachevée, sans laquelle elle s'abîme dans un *culturalisme*, voire d'un *indigénisme* caricatural, qui aurait seulement *ontologisé* son discours par le recours à une « fiction », dont le sens était de relativiser la métaphysique implicite de nos rapports à ces Autres, dont elle défend, par ailleurs à raison, la dignité humaine. Il y aurait alors une contradiction entre le sens du perspectivisme qui tend vers l'affirmation univoque d'une nature multiple, aléatoire, et la politique du discours amérindien, incarnée par la pensée de l'anthropologue. Car refuser de restaurer le concept d'un plan de Nature univoque, que le perspectivisme doit présupposer logiquement, c'est risquer de se restreindre à une rhétorique exotique ; mais cela obligerait l'anthropologue à rapatrier l'idée de « perspectivisme » au sein de l'histoire de la pensée occidentale : pire, il faudrait sortir du registre rassurant de la « fiction mythophysique » et *s'engager ontologiquement* dans le sens d'une philosophie qui défendrait la possibilité d'un « autre naturalisme³ ». Or, un tel projet contredirait le sens politique qu'a pris après lui le « perspectivisme amérindien » en prolongeant « l'hégémonie » du discours occidental dont il cherchait justement à « déconstruire » l'universalité supposée de son « naturalisme ».

Ainsi, pour sortir de cette aporie, il resterait sans doute à faire l'histoire post-kantienne de la reprise du dispositif perspectif par Nietzsche afin de destituer le sujet transcendantal et l'impératif catégorique de leur absoluité. En effet, l'abolition de la « fable du monde vrai⁴ » - de « l'apparence » platonicienne autant que du « phénomène » kantien - par la position d'un «

¹. P. Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes*, *ibid.*, p. 190.

². S. Venkatesan (et al.) : « Ontology Is Just Another Word for Culture » *art. cit.*

³. A. Villani, *Gilles Deleuze. La guêpe et l'orchidée*, Paris, Rue d'Ulm, 2020, p. 150 : « Arnaud Villani : la *Phúsis* semble jouer un grand rôle dans votre œuvre. Gilles Deleuze : Vous avez raison, je crois que je tourne autour d'une certaine idée de la Nature, mais je ne suis pas encore arrivé à considérer cette notion directement. »

⁴. F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, VI : « Comment le monde-vérité devint enfin une fable (*Fabel*) » voir : *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1045.

phénoménalisme authentique¹ » affirme un sens « univoque² » du réel compris comme « Volonté de puissance³ ». L'univocité nietzschéenne comme volonté de puissance⁴ est la condition à toute reconstruction authentique du sens de son « perspectivisme ». Celui-ci doit donc être repris à partir du « nom précis pour cette réalité », celle d'un apparaître généralisé qui abolit la distinction kantienne entre chose en soi et phénomène et affirme le primat d'un « monde réel » dont le « nom » (s'il en fallait un⁵) est « volonté de puissance, *und nichts außerdem*, et rien en dehors⁶ ». Dès lors, l'introduction du concept de « Volonté de puissance » qui découle de la chute du principe de raison après Kant, étend le domaine d'application du régime du perspectif vers un *naturalisme aléatoire* qui nous donnerait à penser la Nature et le monde comme ce « monstre de force (*Ungeheuer von Kraft*), sans commencement, sans fin », « une mer de forces toujours en tempête et en flux perpétuel éternellement en train de changer⁷ ».

¹. F. Nietzsche, *Le gai savoir*, §354, *op. cit.*, p. 270.

². F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §36, *op. cit.*, p. 662 : « À supposer enfin que l'on réussisse à expliquer l'ensemble de notre vie pulsionnelle comme le développement et la ramification d'une unique forme fondamentale de volonté - à savoir la volonté de puissance ainsi que c'est ma thèse - (...) on se serait ainsi acquis le droit de déterminer de manière univoque (*eindeutig*) toute force exerçant des effets comme : Volonté de Puissance. »

³. F. Nietzsche, FP XI, 40 (53) : « L'apparence (*Der Schein*), au sens où je l'entends, est la véritable et l'unique réalité des choses (*die wirkliche und einzige Realität der Dinge*) – ce à quoi seulement s'appliquent tous les prédicats existants et qui dans une certaine mesure ne saurait être mieux défini que par l'ensemble des prédicats, c'est-à-dire aussi par les prédicats contraires. Or ce mot n'exprime rien d'autre que le fait d'être inaccessible aux procédures et aux distinctions logiques : donc une "apparence ("Schein")" si on le compare à la "vérité logique" - laquelle n'est elle-même possible que dans un monde imaginaire (*imaginären Welt*). Je ne pose donc pas « l'apparence » en opposition à la "réalité", au contraire, je considère que l'apparence c'est la réalité (*Schein als die Realität*), celle qui résiste à toute transformation en un imaginaire "monde-vrai (*Wahrheits-Welt*)". Un nom précis pour cette réalité serait « la volonté de puissance », ainsi désignée d'après sa structure interne (*von innen her bezeichnet*) et non à partir de sa nature protéiforme, insaisissable et fluide (*unfaßbaren flüssigen Proteus-Natur*). »

⁴. Sur le sens de l'univocité chez Nietzsche : P. Montebello, *L'autre métaphysique*, *op. cit.*, III, Univocité et relation chez Nietzsche, p. 160-223.

⁵. F. Nietzsche, FP, 1885, 38 (12).

⁶. F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §36: « Voulez-vous un nom pour ce monde ? Une solution pour toutes ses énigmes ? une lumière même pour vous, vous les plus ténébreux, les plus secrets, les plus forts, les plus intrépides de tous les esprits ? – Ce monde est la volonté de puissance – et rien en dehors (*und nichts außerdem*) ! Et vous-mêmes êtes aussi cette volonté de puissance – et rien en dehors ! ». Pierre Montebello (*Fidélité à la Terre*, *op. cit.*, p. 65) et Yannick Souladié (« Penser le monde après la métaphysique » in Clément Bertot, Jean Leclercq (dir.), *Nietzsche et la phénoménologie Entre textes, réceptions et interprétations*, Paris, Garnier, 2019, p. 63-84 p. 24), font remarquer que l'expression *und nichts außerdem* serait plus justement rendue par « et rien en dehors » dans le sens où le monde « vu du dedans » comme Volonté de puissance n'admet aucune transcendance.

⁷. F. Nietzsche, FP 1885, 38 (12) : « Et savez-vous ce qu'est « le monde » ("die Welt") pour moi ? Voulez-vous que je vous le montre dans mon miroir (*Spiegel*) ? Ce monde (*Diese Welt*): un monstre de force (*Ungeheuer von Kraft*), sans commencement, sans fin [...] enfermé dans le « néant » qui en est la limite, sans rien de flottant, sans gaspillage, sans rien d'infiniment étendu, mais incrusté comme une forme définie dans un espace défini et non dans un espace qui comprendrait du « vide » ; une force partout présente, un et multiple comme un jeu de forces et d'ondes de force, s'accumulant sur un point si elle diminue sur un autre, une mer de forces toujours en tempête et en flux perpétuel (*ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte*), éternellement en train de changer, avec de gigantesques années au retour régulier, un flux et un reflux de ses formes, allant des plus

L'apparaître perspectiviste est donc ce jeu sans règles ; jeu d'une Nature insondable dont nos reconstructions perspectives sont toujours des histoires, des mises en scène, des « interprétations¹ ». Mais ces « interprétations » ne sont pas des « perspectives » au sens subjectif : elles sont un « jeu réciproque de forces² », jeu perspectif et aléatoire « qui se substitue à l'être de la métaphysique classique³ ». Le perspectivisme comme multinaturalisme aléatoire et pluraliste représenterait donc ce « nouvel infini » de l'interprétation ; et « l'interprétation » au sens nietzschéen, sa *nécessité* qui nous rend incapable de penser la pluralité des « angles du vue », l'extériorité de toutes les « possibilités d'interprétations⁴ » qu'il renferme et qu'il a pour tâche de nous faire sentir et penser.

Telle serait, pour terminer, le sens de cette Nature univoque du « perspectivisme » dont la formule forte pourrait se résumer à l'expression du jeu aléatoire, sans règles, d'une finité a-subjective radicale de l'être comme apparaître pur, selon un pli onto-cosmologique de l'extérieur dans l'extérieur, de l'infini dans le fini, de l'éternité dans la durée. Un monde qui affirme toutefois une irréductible finité de l'être, *plus originaire que la finitude de l'homme*, et qui nous oblige après lui à reconsidérer de fond à comble ce que penser veut dire ; à savoir : intégrer « l'injustice », la partialité, la limitation de toute perspective, en tant qu'expression de la Volonté de puissance, dans le devenir de la pensée.

simples aux plus complexes [...] se glorifiant dans la sainteté de ce qui doit éternellement revenir, comme un devenir (*Werden*) qui ne connaît ni satiété, ni dégoût, ni lassitude -, voilà mon univers *dionysiaque* (*diese meine dionysische Welt*) qui se crée et se détruit éternellement lui-même (*Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens*), ce monde mystérieux des voluptés doubles (*Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste*) voilà mon Par-delà bien et mal (*mein Jenseits von Gut und Böse*>) sans but (*ohne Ziel*) [...] – voulez-vous un nom pour ce monde (*wollt ihr einen Namen für diese Welt*)? Une solution pour toutes ses énigmes? une *lumière* même pour vous, vous les plus ténébreux, les plus secrets, les plus forts, les plus intrépides de tous les esprit ? – *Ce monde est la volonté de puissance – et rien en dehors* (*Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem!*)! Et vous-mêmes êtes aussi cette volonté de puissance – et rien en dehors ! (*Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!*) »

¹. F. Nietzsche, FP, XII, 7 (60) : « Ce sont nos besoins qui interprètent le monde : nos instincts, leur pour et leur contre. Chaque instinct est un certain besoin de domination, chacun possède sa perspective qu'il voudrait imposer comme norme à tous les autres instincts. » ; FP, XII, 2 (151) : « Il ne faut pas demander : “*qui donc interprète ?*”, au contraire, l'interpréter lui-même, en tant que forme de la volonté de puissance, a de l'existence (non cependant en tant “qu'être”, mais en tant que *processus*, que *devenir*), en tant qu'affect. »

². W. Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Allia, 1998, p. 48 : « Le monde dont parle Nietzsche se révèle être un jeu réciproque de forces, c'est-à-dire de volontés de puissance. »

³. P. Montebello, *Nietzsche. La volonté de puissance*, Paris, Puf, 2001, p. 26.

⁴. F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, §374, *Œuvres*, 2001, *ibid.*, p. 289 : « Le monde nous est bien devenu, une fois encore, “infini” (*unendlich*) : dans la mesure où nous ne pouvons pas écarter la possibilité qu'il renferme en lui (*in sich schliesst*) des *interprétations infinies* (*unendliche Interpretationen*). Le grand frisson nous saisit une nouvelle fois – mais qui aurait donc envie de recommencer d'emblée à diviniser (*vergöttlichen*) ce monstre de monde inconnu (*dieses Ungeheure von unbekannter Welt*) à la manière ancienne ? Et d'adorer désormais cette chose inconnue (*Unbekannte*) comme “l'être inconnu” (“*den Unbekannten*”) ? Ah, cette chose inconnue comprend trop de possibilités d'interprétations non divines (*ungöttliches*), trop de diablerie, de sottise, de bouffonnerie, d'interprétation (*Teufelei, Dummheit, Narrheit der Interpretation*) – notre propre interprétation humaine, trop humaine (*menschliche, allzumenschliche*) même, que nous connaissons... »

Ce n'est pas qu'on doive s'abîmer dans un nihilisme subjectif et narcissique pour qui « tout est (bêtement) relatif. » Le sens du perspectivisme que nous visons, et dont Nietzsche affirmera en son temps la *nécessité*, apparaît au contraire comme ce qui nous permet de « demeurer fidèles à la Terre¹ » en nous décentrant constamment de nous-mêmes dans une exploration infinie du monde qui signe la fin des grands récits de l'exil, récits qui ont pu contribuer à la construction de l'imaginaire rationaliste et technique « supraterrrestre », à l'origine de ce désastre cosmologique et politique qui définit la crise de notre époque. Dès lors, contre cette « catastrophe nihiliste » qui a mis un terme à ce que Nietzsche appelle la « culture terrestre (*irdischen Cultur*)² », peut-être devons-nous enfin assumer la « distorsion » propre à « tout ce qui peut tenir à la perspective³ », c'est-à-dire à l'injustice nécessaire et irréductible de la vie dans la pensée. Car une fois débarrassé de son exceptionnalisme humain, le dispositif du perspectivisme aurait pour sens véritable, comme dispositif actif de mise en scène spéculative de notre finité radicale, de nous aider à sentir et penser ce monde éphémère entrevu par le géomètre aveugle de Diderot sur son lit de mort ; « 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 momentané⁴ » ; ce monde, notre monde et son ordre naturel et nécessaire, qui n'est peut-être que l'effet momentané de notre « art » et de sa nécessité perspectiviste.

¹. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, préface §3 : « Je vous en conjure, mes frères, *demeurez fidèles à la Terre (bleibt der Erde treu)* et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérances supraterrrestres (*überirdischen Hoffnungen*). »

². F. Nietzsche, FP XIII, 9 (82) : « La catastrophe nihiliste (*Die nihilistische Katastrophe*), qui met un terme à la culture terrestre (*die mit der irdischen Cultur ein Ende macht*). » Sur l'erreur de transcription (*indischen**), voir : FP, XIII, p. 400, note 3. Sur le lien entre l'émergence de la catastrophe nihiliste et « l'élément perspectif », voir l'importante du §10 de PBM, un texte du 4 août 1886, écrit le même jour que la préface et le §34, où réapparaît « l'élément perspectif » en lien avec le problème du vivant.

³. F. Nietzsche, *Humain trop humain*, préface (1886), §6 : « Il te fallait apprendre à saisir la perspective (*das Perspektivische*) propre à tout jugement de valeur (*Werthschätzung*) — le décalage, la distorsion et la téléologie apparente des horizons (*scheinbare Teleologie der Horizonte*) et tout ce qui peut tenir à la perspective (*Alles zum Perspektivischen gehört*) ; ta part d'insensibilité, aussi, quant aux valeurs opposées (*entgegengesetzte Werthe*) et à toute la perte intellectuelle, dont se fait chaque fois payer aussi le pour et le contre. Il te fallait apprendre à concevoir ce qu'il y a toujours d'injustice *nécessaire*, dans le pour et le contre, cette injustice irréparable de la vie, elle-même conditionnée par la perspective et son injustice (*das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit*.) [...] — il te fallait voir de tes yeux le problème de la hiérarchie voir la puissance et le droit et l'étendue de la perspective (*Umfänglichkeit der Perspektive*) s'accroître ensemble en même temps que l'altitude. « Il te fallait... » ; il suffit, l'esprit libre *sait* désormais à quel impératif (*welchem « du sollst »*) il a obéi, et aussi quel est maintenant son *pouvoir*, quel sont – à partir d'ici seulement ses *droits* ... »

⁴. D. Diderot, « Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient », *op. cit.*, p. 62.

Pour conclure, disons que s'il devait y avoir quelque chose comme une « éthique » du perspectivisme, celle-ci résiderait peut-être dans la reconnaissance non pas tant d'une *relativité humaniste de l'absolu* que celle d'une *absoluité naturaliste du relatif*, un « caractère perspectiviste de l'existence » ou plus littéralement « un caractère *perspectif* du *Dasein*⁹ ».

Aussi, loin d'être le signe de quelque déchéance ou d'une séparation tragique, la nécessité du perspectivisme nous semble être davantage l'expression affirmative du *sens absolu et naturel de nos limites*, dont la tâche est de nous réapprendre à sentir et penser la *joie ontologique de notre finité*, signe de la destination philosophique de notre être, *pour le monde et vers la vie*. Et rien en dehors, et rien d'autre.

Car « la terre nous en apprend plus long sur nous que tous les livres. Parce qu'elle nous résiste¹⁰ ».

⁹. F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, §374, *Œuvres*, 2001, *op. cit.*, p. 289, trad. mod.

¹⁰. A. de Saint Exupéry, *Terre des hommes*, Paris, Gallimard, 1939, p. 7.

BIBLIOGRAPHIE

- Dictionnaire*, Le Seuil / Le Robert, Paris, 2003.
- Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, Paris, éd. Migne, 1891.
- Philocalie des Pères neptiques : Diviniser l'homme. La voie des Pères de l'Église*, Paris, Pocket, 2008.
- ALBERTI, Leon Battista, *De re ædificatoria*, Milan, Il Polifilo, 1966.
- _ *Intercenales*, Bologne, Bacchelli, 2003.
- _ *La peinture*, éd. T. Golsenne, B. Prévost, Y. Hersant, Paris, Seuil, 2004.
- ALBERTSON, David, *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- ALLOA, Emmanuel, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, préface de Renaud Barbaras, Kimé, Paris, 2008.
- _ *Partages de la perspective*, Paris, Fayard, 2020.
- ALLOA, Emmanuel, DURING, Élie (dir.) *Choses en soi. Métaphysiques du réalisme*, Paris, puf, 2017.
- ALQUIÉ, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Puf, 1987, rééd. 2011.
- ANAXIMANDRE, *Fragments et témoignages*, Paris, Puf, 1991.
- ANDRADE (de), Oswald, *A utopia antropofágica*, São Paulo, Globo, 4^e éd., 2011.
- ANDRAULT, Raphaële, *La vie selon la raison*, Honoré Champion, Paris, 2014.
- ANFRAY, Jean-Pascal, « “Autant de mondes sans connexions” : Leibniz et Lewis sur la compossibilité et l'unité du monde », *Les études philosophiques*, n° 164, 2016/4, p. 537-558.
- ANGLADE, Marie, BRIEND, Jean-Yves, « La notion d'involution dans le *Brouillon Project* de Girard Desargues », *Archive for History of Exact Sciences*, 71 (6), 2017, p. 543-588
- ANNAS, Julia, BARNES, Jonathan, *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- ANSALDI, Saverio, *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Paris, Kimé, 2006.
- _ *Giordano Bruno. Une philosophie de la métamorphose*, Garnier, Paris, 2010.
- APEL, Karl-Otto, *Charles S. Peirce : From Pragmatism to Pragmaticism*, Amherst, University of Massachusetts, 1981.
- _ *From a Transcendental-Semiotic Point of View*, Manchester, Manchester University Press, 1998.
- ARASSE, Daniel, *Histoires de peintures*, Paris, Gallimard, 2006.
- _ *L'Annonciation italienne, Une histoire de perspective*, Paris, Hazan, 2012.
- _ *L'homme en perspective*, Hazan, Paris, 2008.
- AREVŠATYAN, S. S. (dir.), *L'Arménie et Byzance : Histoire et culture*, Paris, Éd. de la Sorbonne, 1996.
- ARISTOTE, *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, GF-Flammarion, 1999.
- _ *Physique*, Paris, GF Flammarion, 2002.
- _ *Seconds analytiques*, Paris, GF-Flammarion, 2005.
- _ *Métaphysique*, Paris, GF-Flammarion, 2008.
- ARNALDEZ, Roger, « Un précédent avicennien du cogito cartésien? », *Annales islamologiques*, n°11, 1972, p. 341-349.
- ARRIEN, Sophie-Jan, CAMILLERI, Sylvain (éd.) *Le jeune Heidegger (1909-1926)*, Vrin, Paris, 2011.

- AUBENQUE, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Puf, 3^e éd. 1997.
- AUGUSTIN, *Les Confessions*, Paris, GF-Flammarion, 1964.
- _ *La Trinité. Livres VIII-XV*, livre X, 16, Bibliothèque augustinienne, Paris, 1997.
- AYADA Souâd, « Le modèle avicennien de la subjectivité », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 83, n°3, Juillet 1999, p. 491-526.
- BABUT, Daniel, « Xénophane critique des poètes », *L'Antiquité Classique*, vol. 43, 1974, p. 83-117.
- BACON, Roger, *The Opus Majus of Roger Bacon*, vol. II, ed. John Henry Bridges, William et Norgate, London, Edimburgh Oxford, 1900.
- BAILLACHE, Patrice, *Leibniz et la théorie de la musique*, Paris, Klincksieck, 1992.
- BAKOS, Gergely, « The Mirror, the Painter and the Infinity. Images and Concepts in the Manuductive strategy of *De Visione Dei* », in BOCKEN, Inigo, SCHWAETZER, Harald (dir.), *Spiegel und Porträt: Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolas Cusanus*, Maastricht, Shaker, 2005, p. 231-246.
- BALTHAZAR (von), Urs, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Beauchesne, 1988.
- BALTRUŠAITIS, Jurgis, *Anamorphoses ou Thaumaturgus opticus. Les perspectives dépravées-II*, Paris, Flammarion, 2008.
- BARBARAS, Renaud, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.
- _ *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2009.
- _ *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011.
- _ *L'appartenance. Vers une cosmologie philosophique*, Louvain, Peeters, 2019.
- BARBOTIN, Christophe, « Aspective et perspective dans la pensée égyptienne de l'histoire », *Pallas* [En ligne], 105, 2017, mis en ligne le 30 novembre 2017.
- BARTHELET, Marie, « La *skiagraphia* : un art du détail, un art de détail nécessaire aux effets naturalistes », *Ktèma*, Année 2012, 37, p. 191-216.
- BARUZI, Jean, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, 1907.
- BASSO, Luca, « Félicité commune et inquiétude dans la pensée politique de Leibniz », *Les Études philosophiques*, vol. 163, n°3, 2016, p. 443-460.
- BATTISTI, Eugenio, *Filippo Brunelleschi*, New York, Rizzoli, 1981.
- BAUMGARTEN, Alexander, Gottlieb, *Esthétique*, Paris, L'Herne, 1988.
- BEAUFRET, Jean, *Dialogues avec Heidegger, tome 2 : philosophie moderne*, Paris, Minuit, 1973.
- BECCO, Anne, « Leibniz et François-Mercure Van Helmont : Bagatelle pour des monades » *Studia Leibnitiana*, 7, 1975, p. 119-141.
- BEFO, Giuseppe, *Nicolas de Cues ou la métaphysique de la finitude*, Paris, Seghers, 1964.
- BELAVAL, *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976.
- _ *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1978.
- _ « Leibniz lecteur de Spinoza », *Archives de Philosophie*, Vol. 46, n°4 (oct.-déc. 1983), p. 531-552.
- BELTING, Hans, *Image et culte*, Cerf, Paris, 1998.

- _ *La double perspective. La science arabe et l'art de la renaissance*, Lyon, Les presses du réel / Presses universitaires de Lyon, 2009.
- _ *Florence et Bagdad. Une histoire du regard entre orient et occident*, Paris, Gallimard, 2012.
- BEN GUIZA, Tahar, *Le rationalisme concordataire de Leibniz*, Tunis, Faculté des sciences humaines de Tunis, 2001.
- BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale. Tome I*, Paris, Gallimard, 1966.
- BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Puf, 2008.
- BERNARD, André, *Les sorciers grecs*, Paris, Fayard, 1991.
- BERTHELOT, René, *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*, Paris, Félix Alcan, 1911.
- BERTRAM, Ernst, *Nietzsche, Essai de mythologie*, Rieder, Paris, 1991.
- BIARD, Joël, ROBERT, Aurélien (dir.), *La philosophie de Blaise de Parme. Physique, psychologie, éthique*, Micrologus Library, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2019.
- BLAISE DE PARME, *Questiones super perspectiva communi*, introduction de G. Federici Vescovini, Paris Vrin, 2009.
- BLUMENBERG, Hans, *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris, Vrin, 2006.
- BODRON, Jean-François, *L'iconicité et ses images*, Paris, Puf, 2011.
- BONNEUIL, Christophe, FRESSOZ, Jean-Baptiste, *L'évènement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013.
- BOSSUET, Jacques Bénigne, *Sermons sur la mort*, Paris, GF-Flammarion, 1996.
- BOULNOIS, Olivier, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe - XIVe siècle)*, Paris, Puf, 1999.
- _ *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel Ve-XVIe siècle*, Paris, Seuil, 2008.
- BOUQUIAUX, Laurence, *L'harmonie et le chaos. Le rationalisme leibnizien et la « nouvelle science »*, Louvain, Peters, 1994.
- BOUVERESSE, Jacques, *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Paris, Raisons d'agir, 1999.
- BOUVERESSE, Renée, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Paris, Vrin, 1992.
- BRAGUE, Rémi, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Le livre de poche, 2002.
- BRAHAMI, Frédéric, *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, Puf, 2001.
- BRAS, Gérard, CLÉRO, Jean-Pierre, *Pascal et les figures de l'imagination*, Paris, Puf, 1994.
- BRASSIER, Ray, *Le néant déchaîné. Lumières et extinction*, Paris, Puf, 2017.
- BRENTANO, Franz, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. Maurice de Gandillac, Aubier, Paris, 1944.
- BRION-GUERRY, Liliane *Jean Pélerin Viator. Sa place dans l'histoire de la perspective*, Paris, Belles Lettres, 1962.
- BRISSON, Luc, « L'Égypte de Platon », *Les Études philosophiques*, N° 2/3, « L'Égypte et la philosophie », Avril-Septembre 1987, p. 153-168.
- BRUNNER-TRAUT, Emma, « Die Aspektive. Nachwort zu Heinrich Schäfer », *Von ägyptischer Kunst*, Wiesbaden, (4^e éd), 1963, p. 421-446.
- BRUNO, Giordano, *Le triple minimum. De triplici minimo*, trad. B. Levergeois, Paris, Fayard, 1995.

- _ *Expulsion de la bête triomphante, Œuvres complètes*, tome V, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- _ *De l'infini, de l'univers et des mondes. Œuvres Complètes*, t. IV, Paris, Belles-Lettres, 2006.
- _ *De la cause, du principe et de l'un. Œuvres complètes*, Tome III, Paris, Belles-Lettres, 2016.
- BUCI-GLUCKSMANN, Christine, *La folie du voir. Essai sur l'esthétique baroque*, Paris, Galilée, 1986.
- BULTMANN, Rudolf, CORSET, Paul, GISEL, Pierre, *Karl Barth : genèse et réception de sa théologie*, Labor et Fides, 1987.
- BURBAGE, Frank, CHOUCHAN, Nathalie, *Leibniz et l'infini*, Paris, Puf, 1993.
- BURKERT, Walter, « Goès. Zum griechischen Schamanismus », *RhM*, 105, 1962, p. 36-55.
- BUZON (de), Frédéric, « Double infinité chez Pascal et Monade. Essai de reconstitution des deux états du texte », *Les Études philosophiques*, 2010/4 n° 95, pp. 549-556.
- _ « Que lire dans les deux infinis ? Remarques sur une lecture leibnizienne », *Les Études philosophiques*, 2010/4 n° 95, p. 535-548.
- CACHE, Bernard, *Desargues and Leibniz : in the black box. A mathematical model of leibnizian monad*, 2011 John Wiley et Sons Ltd, p. 90-99.
- CALLEBAT, Louis, *Le De Architectura de Vitruve*, Paris, Belles-Lettres, 2017.
- CAMPBELL HUTCHINSON, Jane, *Albrecht Dürer A Guide to Research*, New York, Garland, 2000.
- CARRAUD, Vincent, *Pascal et la philosophie*, Paris, Puf, 1992.
- _ *Pascal. Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, Vrin, 2007.
- _ « “Approfondir trop et parler de tout” : les Principia philosophiae dans les Pensées (note complémentaire sur « Disproportion de l'homme ») », in : *La lecture des Principia philosophiae de Descartes, Revue d'histoire des sciences*, tome 58-1, janvier-juin 2005, Paris, Puf, p. 29-52.
- CASSIRER, Ernst, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Elwert, Marburg, 1902.
- _ *Philosophie des formes symboliques. I. Le langage*, Paris, Minuit, 1972.
- _ *Trois études sur le symbolique. Œuvres VI*. Paris, Cerf, 1997.
- _ *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Minuit, 1991.
- _ *Le problème de la connaissance dans la philosophie des temps modernes, tome I. De Nicolas de Cues à Bayle*, Paris, Cerf, 2004.
- CASSIRER, Ernst, HEIDEGGER, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, Mars 1929)*, prés. et trad. P. Aubenque, J.-M. Fataud, P. Quillet, Paris, Beauchesne, 1972.
- CAVAILLÉ, Jean-Pierre, *Descartes. La fable du monde*, Paris, Vrin, 2000.
- CAYE, Pierre, « La question de la technique à l'épreuve de la philosophie de Francis Bacon », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001, tome 128, p. 61-78.
- CEGARRA, Michel, « La perspective, un mythe occidental ? », in : *Communications*, 85, 2009. *L'homme a-t-il encore une perspective ?*, numéro dirigé par Philippe Mesnard, p. 65-78.
- CERTEAU (de), Michel, *La fable mystique (XVIe-XVIIe)*, 2 vol., Paris, Gallimard, 2013.
- CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Amsterdam, 2009.
- CHAMOIS, Camille, *En perspective. Le perspectivisme au prisme des sciences humaines contemporaines*, Thèse, Université Paris-Nanterre, 2019, 2 vol.

- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1977.
- CHARLES DE BOVELLES, *Le livre du Sage*, Paris, Vrin, 2010.
- _ *Le livre du néant*, Paris, Vrin, 2014.
- CHASTEL, André, *L'Italie et Byzance*, Fallois, Paris, 1999.
- _ « Marqueterie et perspective au XV^e siècle », *Revue des arts*, t. III (1953), p. 141-154.
- CHEVALIER, Jean-Marie, « Peirce lecteur de Kant », *Philosophia Scientiæ* [En ligne], 20-1 | 2016, mis en ligne le 25 février 2019.
- CHOAY, Françoise, « Le *De re ædificatoria* comme métaphore du fondement », FURLAN, Francesco, LAURENS, Pierre. et MATTON, Sylvain, (dir.) *Leon Battista Alberti. Congrès international*, Paris, 10 avril 1995, Vrin / Nino Aragno, Paris / Torino.
- CLÉRO, Jean-Pierre, *Le vocabulaire de Lacan*, Paris, Ellipses, 2012.
- COCHEZ, Joseph, « L'esthétique de Plotin », *Revue néo-scholastique de philosophie*. 20^e année, n°80, 1913, p. 294-338.
- COMAR, Philippe, *La perspective en jeu. Les dessous de l'image*, Paris, Gallimard, 1992.
- COMBÈS, Isabelle, « Être ou ne pas être. À propos d'Araweté : os deuses canibais d'Eduardo Viveiros de Castro », *Journal de la Société des Américanistes*, t. 72, 1986. p. 211-220.
- CONCHE, Marcel, *Pyrrhon ou l'apparence*, Puf, Paris, 1994.
- COSTABEL, Pierre, « Traduction française de notes de Leibniz sur les "Coniques" de Pascal », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, tome 15, Pascal et les mathématiques, n°3-4, 1962, p. 253-268.
- _ « Notes relatives à l'influence de Pascal sur Leibniz », *ibid.*, p. 369-374.
- COUDERT, Allison P., *Leibniz and the Kabbalah*, Dordrecht ; Boston ; London : Kluwer academic publ., coll. *International archives of the history of ideas*, 162, 1995.
- COUDERT, Alison, POPKIN, Richard H., WEINER, Gordon (Dir.) *Leibniz, mysticism and religion*, Dordrecht ; Boston ; London, Kluwer academic publishers, coll. *International archives of the history of ideas*, 158, 1998.
- COULIANO, Ioan Petru, *Les gnosés dualistes d'Occident : histoire et mythes*, Paris, Plon, 1990.
- COURTINE, Jean-François, « L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl », *Les études philosophiques*, n°3/4, « L'analogie », (déc.-juillet 1989), p. 497-516.
- COURVILLE, Denis, « La naissance de l'espace moderne: Merleau-Ponty et Panofsky sur la perspective linéaire », *Ithaque*, 7, 2010, p. 21-46.
- COUTURAT, Louis, *La logique de Leibniz : d'après des documents inédits*, Paris, Félix Alcan, 1901.
- CROUSAZ (de), Jean-Pierre, *Traité du Beau*, Paris, Fayard, 1985.
- CUSUMANO, Nicolas, « Nota sulla fortuna dello sciamanismo greco », *Seia*, 1, 1984, p. 87-92.
- DAGRON, Gilbert, *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*, Paris, Gallimard, 2007.
- DAHAN-DALMEDICO, Amy, PFEIFFER Jeanne, *Une histoire des mathématiques. Routes et dédales*, Paris, Seuil, 1986.
- DAMISCH, Hubert, *Théorie du nuage*, Paris, Seuil, 1978.
- _ *L'origine de la perspective*, Paris, Flammarion, 1993 (2^e éd.).
- DANA, Dan, « Preuve et malentendu. Le mythe historiographique de l'origine et de la transmission du chamanisme en Grèce ancienne », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 45, 2010, p. 109-128.

- DANINO, Philippe, *Le meilleur ou le vrai. Spinoza et l'idée de philosophie*, Paris, éd. de la Sorbonne, 2014.
- DANTO, Arthur, *L'assujettissement philosophique, de l'art*, Seuil, Paris, 1993.
- DARRIULAT, Jacques, *Métaphores du Regard. Essai sur la formation des images depuis Giotto*, Paris, La Lagune, 1993.
- _ *Ucello. Chasse et perspective*, Paris, Kimé, 1997.
- DASTUR, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Paris, Puf, 1990.
- _« Heidegger et Hegel : Distance et proximité », *Revue germanique internationale* [En ligne], 24, 2016, mis en ligne le 01 janvier 2020.
- DEBAISE, Didier, *Un empirisme spéculatif*, Paris, Vrin, 2006.
- _ (éd.), *Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey*, Paris, Vrin, 2007.
- _ *L'appât des possibles. Reprises de Whitehead*, Dijon, Presses du réel, 2015.
- _« Qu'est-ce qu'une subjectivité non-humaine ? L'héritage néo-monadologique de B. Latour », *Archives de Philosophie*, vol. tome 75, no. 4, 2012, p. 587-596.
- DEBUICHE, Valérie, *La notion d'expression chez Leibniz*, Thèse, Université Jules Verne, Picardie, 2009.
- _ *Leibniz. Un philosophe savant*, Paris, Ellipses, 2017.
- ___ « La notion d'expression et ses origines mathématiques », *Studia Leibnitiana*, 2009, 41 (1), p. 88-117.
- _« Leibniz's Manuscripts on Perspective », *5th international conference of the European Society for the History of Science*, Nov 2012, Athens, Greece.
- _« Histoire des mathématiques et histoire de la philosophie : Leibniz, Pascal et la perspective », 2^{de} Journée des Assises du Ceperc, 08 Juin 2015.
- _« L'invention d'une géométrie pure au XVIIe », *Studia Leibnitiana*, Bd. 48, H. 1 (2016), p. 42-67.
- DE LA CADENA, Marisol, BLASER, Mario (dir.), *A World of Many Worlds*, Duke University Press, 2018.
- DELEUZE, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, Paris, Puf, 1963.
- _ *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.
- _ *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969.
- _ *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 2003.
- _ *Cinéma 2*, Paris, Minuit, 1985
- _ *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988.
- _ *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.
- _ *Proust et les signes*, Paris, Puf, 1996.
- _ *Différence et répétition*, Paris, Puf, rééd. 2000.
- _« Sur Leibniz : année universitaire 1979-1980 » : (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k128272n.media>)
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1980.
- _ *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 1980.
- _ *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.
- DEL PRETE, Antonella, *Bruno, l'infini et les mondes*, Paris, Puf, 1999.
- DELLA FRANCESCA, Piero, *De prospectiva pingendi. Ms Parmensis*, 1576, Paris, In Medias Res, 1998.
- DEMONET, Marie-Luce, *Michel de Montaigne. Les Essais*, Paris, Puf, 1985.
- DENYS L'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier Montaigne, 1943.

- DÉOTTE, Jean-Louis, *L'époque de l'appareil perspectif (Brunelleschi, Machiavel, Descartes)*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- DEPRAZ, Natalie, « Le statut phénoménologique du monde dans la gnose : du dualisme à la non-dualité », *Laval théologique et philosophique*, volume 52, n°3, 1996, p. 625-647.
- DE RISI, Vincenzo, *Geometry and Monadology: Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*, Birkhäuser, Basel, Boston, and Berlin, 2007.
- DERRIDA, Jacques, *Le droit à la philosophie d'un point de vue cosmopolitique*, Paris, Galilée, 1990.
- DESARGUES, Girard, *Méthode universelle de mettre en perspective les objets donnés réellement ou en devis, avec leurs proportions, mesures, éloignements, sans employer aucun point qui soit hors du champ de l'ouvrage* (1636) in *Œuvres*, éd. Poudra, t. I, Paris, Leiber, 1864.
- DESCARTES, René, *Œuvres*, éd. C. Adam et Tannery, Paris, 12 tomes, 1897-1913 (abr. AT)
- _ *Méditations métaphysiques*, Paris, GF-Flammarion, 1979.
- _ *Œuvres philosophiques*, 3 tomes, éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1988.
- DESCOLA, Philippe, _ *Diversité des natures, diversité des cultures*, Montrouge, Bayard Éditions, 2010.
- _ (dir.) *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, coédition musée du quai Branly/Somogy, 2010.
- _ *La composition des mondes. Entretien avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014.
- _ *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2015.
- _ *Une écologie des relations*, Paris, CNRS éditions, 2019.
- _ INGOLD, Tim, *Être au monde: quelle expérience commune?*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2014.
- DÉTIENNE, Marcel, *Les maîtres de vérité dans la Grèce Archaique*, Paris, Librairie générale française, 2006.
- DHOMBRES, Jean, SAKAROVITCH, Joel (éd.) *Desargues en son temps*, Journées du colloque de 1991, Paris, A. Blanchard, 1994.
- DIDEROT, Denis, *Correspondance*, éditée par Georges Roth, Paris, Minuit, 1955.
- _ *Entretien entre d'Alembert et Diderot. Le rêve de d'Alembert. Suite de l'entretien*, Paris, GF-Flammarion, Paris, 1965.
- _ *Lettre sur les aveugles. Lettre sur les sourds et muets*, Paris, GF-Flammarion, 2000.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, *Fra Angelico. Dissemblance et figuration*, Paris, Flammarion, 1990.
- _ *Devant l'image. Question posée aux fins d'une histoire de l'art*, « 3. L'histoire de l'art dans les limites de sa simple raison », Paris, Minuit, 1991.
- _ *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Minuit, 2002.
- _ (et alii), *Relire Panofsky*, Paris, Beaux-arts de Paris-Musée du Louvre, 2008.
- DODDS, Eric R., *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977.
- DONY, Arthur, *Leibniz et J.-S. Bach : Métaphysique et pensée musicale à l'âge baroque*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2017.
- DUBOIS, Christian, *Heidegger, introduction à une lecture*, Paris, Seuil, 2000.
- DUMOUCHEL, Daniel, *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique*, Paris, Vrin, 1999.
- DUNS SCOT, Jean, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, Puf, 2^e éd. 2011.
- DUPRÉEL, Eugène, *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus*, Neuchâtel, éditions du Griffon, 1948.

- DÜRER, Albrecht, *Instructions pour la mesure*, livre IV, trad. Jeanne Pfeiffer, Seuil, Paris, 1995.
- ECHEVERRÍA, Javier, « Recherche inconnue de Leibniz sur la géométrie projective », in : *Leibniz et la Renaissance* (= *Studia Leibnitiana Supplementa XXIII*) publ. par A. Heinekamp, Wiesbaden, 1983, p. 191-201.
- EDGERTON, Samuel, Y., *The Mirror, the Window and the Telescope. How Renaissance Linear Perspective Changed Our Vision of the Universe*, Ithaca, Cornell University Press, 2009.
- ELKINS, James, *The poetics of perspective*, Cornell University Press, 1994.
- ÉPICURE, *Lettres et maximes*, Paris, Puf, 1992.
- ERNOUT, Alfred, MEILLET, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire de mots*, Paris, Klincksieck, 2001.
- ESCOBAR, Arturo, *Sentir-penser avec la terre. Une écologie au-delà de l'occident*, Paris, Seuil, 2018.
- FARAGO, France, *L'art*, Paris, Armand Colin, 1998.
- _ *L'art*, Paris, Armand Colin, 2011, 3^e éd.
- FAVENNEC, Denis, RIBOULET-DEYRIS, Emmanuel, *Douce perspective. Une histoire de science et d'art*, Paris, Ellipses, 2007.
- FAUVERGUE, Claire, *Diderot, lecteur et interprète de Leibniz*, Paris, Honoré Champion, 2006.
- FAYE, Emmanuel, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998.
- FEDERICI VESCOVINI, Graziella, *Nicolas de Cues. L'homme, atome spirituel*, Paris, Vrin, 2016.
- _ « Contributo per la storia della fortuna di Alhazen in Italia: Il volgarizzamento del MS. Vat. 4595 e il *Commentario terzo* del Ghiberti », *Rinascimento*, V (1965), p. 17-49.
- _ « De la métaphysique de la lumière à la physique de la lumière dans la perspective des XIII^e et XIV^e siècles », *Revue d'histoire des sciences*, Armand Colin, 2007/1 Tome 60, p. 101-118.
- FERRY, Luc, *Homo aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Grasset, 1990.
- FICHANT, Michel, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, Puf, 1998.
- FISCHBACH, Frank, *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, 2002.
- FLASCH, Kurt, *Introduction à la philosophie médiévale*, Paris, Flammarion, 1992.
- _ « Ernst Cassirer, interprète de Nicolas de Cues », *Revue germanique internationale* [En ligne], 15, 2012, mis en ligne le 06 juin 2015.
- FLECKENSTEIN, Kristie, S., « A Matter of Perspective: Cartesian Perspectivalism and the Testing of English Studies », *JAC*, Vol. 28, n° 1/2, 2008, p. 85-121.
- FLOCH, Jean-Marie, *Lecture de la Trinité de Roulev*, Paris, Puf, 2009.
- FLORENSKI, Pavel, *La perspective inversée*, Paris, Allia, 2013.
- FONTANIER, Jean-Michel, *Le vocabulaire latin de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2005.
- FOUCAULT, Michel, *Archéologie du Savoir*, Gallimard, Paris, 1969.
- _ *Dits Ecrits*, 2 tomes, Paris, Gallimard, 2001.
- _ *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1990.
- FRANCK, Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, Puf, 1998.
- FREGE, Gottlob, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971.
- FRIEDMANN, Georges, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1946.

- _ *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 2^e éd. 1962,
- FROIDEFOND, Christian, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Publications universitaires des lettres et sciences humaines d'Aix en Provence, 1971.
- FURLAN, Francesco, LAURENS, Pierre, MATTON, Sylvain (dir.), *Leon Battista Alberti, Congrès international, Paris, 10 avril 1995*, Paris /Torino : Vrin/ Nino Arago Editore, 2000.
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996.
- GAFFIOT, Félix, *Dictionnaire Latin-français*, Hachette, Paris, 1934.
- GANDILLAC (de), Maurice, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, Aubier, 1941
- _ « Pascal et le silence du monde », in *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre*, Colloque de Royaumont, Minuit, Paris, 1956, p. 354-355.
- GARCIA, Renaud, *La nature de l'entraide. Pierre Kropotkine et les fondements biologiques de l'anarchisme*, Lyon, ENS Éditions, 2015.
- _ *Le sens des limites. Contre l'abstraction capitaliste*, Paris, L'Échappée, 2018.
- GARDIES, Jean-Louis, *Pascal entre Eudoxe et Cantor*, Vrin, Paris, 1984.
- GAUDEMAR (de), Martine, *Leibniz. De la puissance au sujet*, Paris, Vrin, 1994.
- _ « Exprimer », in BOUVERESSE, Renée (dir.) *Perspectives sur Leibniz*, Paris, Vrin, 1999, p. 39-59.
- _ « Relativisme et perspectivisme chez Leibniz », *XVIIe siècle* 2005/1 (n° 226), p. 111-134.
- GAVRAY, Marc-Antoine, *Platon héritier de Protagoras. Un dialogue sur les fondements de la démocratie*, Paris, Vrin, 2017.
- GIL, Fernando, « Leibniz, la place d'autrui, le principe du pire et la politique de la monadologie », *Passé présent*, n°3 (1984), p. 147-164.
- GILSON, Étienne, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1987.
- _ *Introduction à la pensée de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 2003.
- _ *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 2013.
- GODDARD, Jean-Christophe, « 1804-1805. La désobjectivation du transcendantal », Vol. 72, No. 3, J. G. Fichte 1804-1805 : Lumière et existence (Juillet-Septembre 2009), p. 423-441.
- GOETZ, Benoît, « L'araignée, le lézard et la tique : Deleuze et Heidegger lecteurs de Uexküll », Le Portique, 2007.
- GOLDMANN, Lucien, *Le Dieu Caché. Études sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1959.
- GOMBRICH, Ernst, *L'art et l'illusion. Psychologie de la représentation picturale*, Gallimard, Paris, 1971.
- _ *L'écologie des images*, Paris, Flammarion, 1983.
- GOUHIER, Henri, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1985.
- _ *L'anti-humanisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 2003.
- GUEST, Gérard, « Pascal et Heidegger. Heidegger lecteur de Pascal », *Les Études philosophiques*, vol. 96, no. 1, 2011, p. 41-60.
- GRABAR, André, *Les origines de l'esthétique médiévale*, Paris, Macula, 1992.
- GRANGER, Gilles-Gaston, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Odile Jacob, 1988.

- _ *Formes, opérations, objets*, Paris, Vrin, 1994.
- _ *L'irrationnel*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- GRAVIL, André, *Philosophie et finitude*, Paris, Cerf, 2007.
- GRESS, Thibault, *L'Œil et l'intelligible. Essai sur le sens philosophique de la forme en peinture*, 2 tomes, Paris, Kimé, 2015.
- GRIMAL, Nicolas, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Arthème Fayard, 1988.
- GRIMALDI, Nicolas, *Descartes et ses fables*, Puf, Paris, 2006.
- GRUA, Gaston, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris, Puf, 1958.
- GUEROULT, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 tomes, Aubier, Paris, 1953.
- _ *Spinoza*, 2 tomes, Paris, Aubier, 1968.
- _ *Dianoématique : histoire de l'histoire de la philosophie*, 3 vol., Aubier, Paris, 1992.
- GUILLAUME DU VAIR, *De la sainte philosophie morale des stoïques* (1605), éd. G. Michaut, Paris, Vrin, 1946.
- GUIMARÃES ROSA, João, *Grande-Sertão : veredas*, 1956, José Olympio
- _ *Estas estórias*, 5, José Olympio, 1969.
- _ *Diadorim*, Paris, 10/18, 1991.
- HAAR, Michel, *Le chant de la terre*, Paris, L'Herne, 1985.
- HAGELSTEIN, Maud, *Origine et survivance des symboles. Warburg, Cassirer, Panofsky, Hidelsteim, Olms*, 2014.
- HAMOU, Philippe, *La vision perspective (1435-1740)*, Paris, Payot, 1995.
- _ *La mutation du visible. Essai sur la portée épistémologique des des instruments d'optique au XVIIe siècle, vol. I : Du Sidereus nuncius de Galilée à la Dioptrique cartésienne*, Villeneuve d'Ascq, Presses univ. du Septentrion, 1999.
- _ *Voir et connaître à l'âge classique*, Paris, Puf, 2012.
- _ *Dans la chambre obscure de l'esprit. John Locke et l'invention du mind*, Paris, Ithaque, 2018.
- HARAWAY, Donna J., *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, fictions, féminismes*, Paris, Exils, 2007.
- HARDER, Yves-Jean, « La vérité de l'apparence, de l'optique à la psychologie », in BUZON (de), Frédéric (dir.), *Johann Heinrich Lambert : philosophie*, Cahiers philosophiques de Strasbourg, 44, 2018, p. 103-126.
- HAZAN, Olga, *Le mythe du progrès artistique*, Presses de l'Université de Montréal, 1999.
- HERRERA CASTILLO, Laura E., « Die perspektive als künstlerische Technik und metaphysisches Konzept in der Philosophie von G. W. Leibniz », *Studia Leibnitiana*, 2016, Band 48, H. (2016), p. 223-244.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Esthétique. Textes choisis*, Paris, puf, 1995.
- _ *Encyclopédie*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.
- _ *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 6, Paris, Vrin, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1957.
- _ *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958
- _ *L'Être et le temps*, trad. R. Boehme et A. De Waelhens, Paris, Gallimard, 1964.
- _ *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1965.
- _ *Sein und Zeit*, Tübingen, Nimeyer, 11^e éd. 1967.

- _ *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971.
- _ *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1976.
- _ *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1980.
- _ *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, trad. par E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984.
- _ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Bd. 61, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.
- _ *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1985.
- _ *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990.
- _ *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde - Finitude-Solitude*, Paris, Gallimard, 1992.
- _ *Être et temps*, éd. numérique hors-commerce, trad. E. Martineau
- HÉNAFF, M., *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Paris, Belfond, 1991.
- HENRY, Michel, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, Puf, 2003.
- _ *La Barbarie*, Paris, Puf, 2004.
- HUDRY, Françoise (éd.), *Le livre des XXIV philosophes*, Paris, Vrin, 2009.
- HUME, David, *Essais esthétiques*, Paris, Vrin, 1974.
- HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985
- _ *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1989.
- IBN AL-HAYTHAM (lat. Alhazen), *The Optics of Ibn al-Haytham*, ed. Abdelhamid I. Sabra, The Warburg Institute, London, 1989.
- IMBERT, Michel, *La fin du regard éclairant*, Paris, Vrin, 2020.
- JACOBI, *Lettres sur le nihilisme*, Paris, GF-Flammarion, 2009.
- JAQUET, Chantal, *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1998.
- _ *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passion chez Spinoza*, Paris, puf, 2004.
- JAMES, William, *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 2007.
- JAPPE, Anselm, *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, La découverte, 2007.
- JAY, Martin, « Les régimes scopiques de la modernité », *Réseaux*, 1993/5 (n° 61), p. 99-112.
- JEAN DE LA CROIX, *Nuit obscure. Cantique spirituel*, Paris, Gallimard, 1997.
- JEAN SCOT ÉRIGÈNE *De la division de la nature. Livre III*, trad. F. Bertin, Paris, Puf, 1995.
- JOLLIVET, Servanne, ROMANO, Claude (éd.), *Heidegger en dialogue 1912-1930, Rencontres, affinités et confrontations*, Paris, 2009.
- JOLY, Henri, *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Paris, Vrin, 2001.
- JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, De Boeck, 2000.
- JOSHI, Sunand Tryambak, *Lovecraft : Je suis providence*, Chambéry, ActuSF, 2021.
- JOSHI, Sunand Tryambak, SCHULTZ, David E. (dir.), *An Epicure in the Terrible : A Centennial Anthology of Essays in Honor of H.P. Lovecraft*, New York, Hippocampus Press, (2^e éd. 2011).
- KAFFMAN, Hans, « Ein Selbstporträt Rogers van Der Weyden auf den Berner Trajansteppichen », in *Repertorium d. Kunstgeschichte*, 39, 1916, p. 15-30.
- KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman Yanomami*, Paris, Plon, 2010.

- KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften. Akademieausgabe*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1968, I-IV, (abr. AK)
- _ *Critique de la raison pure* Paris, GF-Flammarion, 2001.
- KEMP, Martin, *The Science of Art: Optical Themes in Western Art from Brunelleschi to Seurat*, Yale University Press, 1992.
- KEPLER, Johannes, *Les fondements de l'optique moderne : Paralipomenes à Vitellion (1604)*, trad. & notes par Catherine Chevalley, Paris, Vrin, 1980.
- KIERKEGAARD, Søren, *L'existence*, textes traduits par P.-H. Tisseau et choisis par J. Brun, Paris, Puf, 1972.
- KLEIN, Robert, *La forme et l'intelligible. Écrits sur la renaissance et l'art moderne*, Paris, Gallimard, 1983.
- KNECHT, Herbert H., *La logique chez Leibniz. Essai sur le rationalisme baroque*, Lausanne, 1981,
- KOYRÉ, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973.
- _ *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1985.
- _ « Le chien constellation céleste et le chien animal aboyant », *Revue de métaphysique et morale*, 55 : I, 1950, p. 50-59.
- KROPOTKINE, Piotr, *L'éthique* (1921), Les éditions invisibles.
- KULSTAD, Mark A., « Leibniz's concept of expression », *Studia Leibnitiana*, 9/1, 1977, p. 57-76.
- LACAN, Jacques, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- _ *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.
- _ *Le séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Paris, Seuil, 1978.
- LACY, Jeff, ZANI, Steven J., « The Negative Mystics of the Mechanistic Sublime: Walter Benjamin and Lovecraft's Cosmicism », *Lovecraft Annual*, New York, Hippocampus Press, n°1, 2007, p. 65-83.
- LÆRKE, Mogens, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Paris, Honoré Champion, 2008.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Puf, 1988.
- LANDENNE, Quentin (dir.), *Philosopher en points de vue. Histoire des perspectivismes philosophiques*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2021.
- LAMBERT, Johann-Heinrich, *Nouvel Organon*, Paris, Vrin, 2002.
- LAPLANCHE, Jean, PONTALIS, Jean-Bernard, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Puf, 2007, 5^e éd.
- LARRE, David (dir.), *Nicolas de Cues. Penseur et artisan de l'unité*, CNRS, Paris, 2005.
- LASBAX, Émile, *La Hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1919.
- LATOURET, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 2006.
- Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La découverte, 2015.
- _ HACHE, Émilie (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Dehors, 2014.
- LAVAUD, José, *Grands courants artistiques et esthétiques depuis la Renaissance*, Paris, Ellipses, 1996.
- LAURENT, *Les fondements de la nature selon Plotin*, Vrin, Paris, 1992.
- LE BLANC, Marianne, *D'Acide et d'Encre : Abraham Bosse (1604?-1676) et son siècle en perspectives*, Paris, CNRS, 2004.

LEDUC, Christian, *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2010.

_ LÆRKE, Mogens, RABOUIN, David (dir.), *Leibniz. Lectures et commentaire*, Paris, Vrin, 2017.

LEHMANN, Daniel, BKOUCHE Rudolf, *Initiation à la géométrie*, Paris, Puf, 1988.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *G. G. Leibnitii Opera Omnia*, 6 vol. éd. Ludovico Dutens, Geneva, 1760.

_ *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, éd. Louis Couturat, Paris, Félix Alcan, 1903.

_ *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Ausgabe, herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt-Berlin, 7 séries, 1923-.... (abr. A).

_ *Textes inédits* d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, publiés et annotés par Gaston Grua, Paris, PUF, 1948, 2 volumes (abr. *Grua*).

_ *Leibnizens Mathematische Schriften*, Berlin-Halle, 1849-1863, réédition Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1962, 7

volumes. (abr. GM).

_ *Die Leibniz-Handschriften*, éd. E. Bodemann, Hannover, 1889, reprint Olms, 1966.

_ *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, GF-Flammarion, 1969 (abr. *Théodicée*).

_ *Nouvelles lettres et opusculs inédits*, éd. P. Foucher de Careil, Paris, 1857, réédition Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1971.

– *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Berlin, 1875-1890, réédition, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1978, 7 volumes. (abr. GP).

_ *L'Être et la relation* avec trente-cinq lettres de Leibniz au R.P. Des Bosses traduites et annotées par Christiane Frémont, préface de Michel Serres, Paris, Vrin, 1981.

_ *Discours sur la théologie naturelle des Chinois plus quelques écrits sur la question religieuse de la Chine*, trad. et présent. C. Frémont, Paris, L'Herne, 1987.

_ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 1990.

_ *Correspondance Leibniz-Clarke*, présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres par André Robinet, Puf, Paris, 1957, 2^e édition, 1991.

_ *Discours de Métaphysique. Sur la liberté, le destin, la grâce de Dieu. Correspondance avec Arnauld*, éd. par Jean-Baptiste Rauzy, Presses Pocket, Paris 1993.

_ *Leibniz-Thomasius. Correspondance 1663-1672*, traduction Richard Bodeüs, Paris, Vrin, 1993.

_ *La caractéristique géométrique*, texte établi, introduit et annoté par J. Echeverría, traduit, annoté, postfacé par M. Parmentier, Vrin, Paris, 1995.

_ *La réforme de la dynamique. De corporum concursu (1678) et autres textes inédits*, traduction et introduction par Michel Fichant, Paris, Vrin, 1994.

_ *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes (1690-1703)*, présentation et notes par Christiane Frémont, Paris, GF-Flammarion, 1994.

_ *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, éd. Jean-Baptiste Rauzy, Paris, Puf, 1998.

- _ *Réfutation de Spinoza*. Remarques critiques de Leibniz sur un livre de J. G. Wachter à propos de la philosophie cachée des Hébreux d'après le manuscrit original de la Bibliothèque royale de Hanovre, lecture et appareil critique de Martine de Gaudemar, Arles, Actes Sud, 1999.
- _ *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie et autres textes (1703-1716)*, présentation et notes de Christiane Frémont, Paris, GF-Flammarion, 1999.
- _ *Discours de métaphysique et autres textes (1663-1689)*, présentation et notes de Christiane Frémont, Paris, GF-Flammarion, 2001.
- _ *Opuscles philosophiques choisis*, éd. Paul Schrecker, Paris, Vrin, 2001.
- _ *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes (1663-1689)*, Paris, Gallimard, 2004.
- _ *Quadrature arithmétique du cercle, de l'ellipse et de l'hyperbole et la trigonométrie sans tables trigonométriques qui en est le corollaire*, Vrin, Paris, 2004.
- _ *Confessio Philosophi. La profession de foi du philosophe*, texte établi, traduit et annoté par Yvon Belaval, Vrin, Paris, 2004.
- _ *Discours de métaphysique. Correspondance avec Arnauld*, introduction et édition Christian Leduc, Paris, Vrin, 2016.
- _ *Dialogues sur la morale et la religion*, Paris, Vrin, 2017.
- LEMINSKI, Paulo, *Catatau*, 1975, rééd. São Paulo, Iluminuras, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques*, Paris, 10-18, 1955.
- _ *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 1987.
- _ *Anthropologie Deux*, Paris, Plon, 2014.
- LÉVY, Lia, *L'Automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Van Gorcum, Assen, 2000.
- LEWIS, David, *De la pluralité des mondes*, Paris, Tel-Aviv, Éditions de l'éclat, 2007.
- LIBERA (de), Alain, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Seuil, 1994.
- _ *La querelle des universaux : de Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996.
- LIMA, Tânia Stolze, *peixe olhou pra mim. O povo Yudjá e a perspectiva*, São Paulo, UNESP editora, 2005.
- LINDBERG, David C., *Theories of vision from al-Kindi to Kepler*, Chicago & London, Chicago Press, 1976.
- LOCKE, John, *Essai sur l'entendement humain*, trad. Coste, Paris, Librairie générale française, 2009.
- LOVECRAFT, Howard Philips, *Selected Letters. Volume IV (1929-1931)*, Sauk City, WI, Arkham House, 1976.
- _ *Selected Letters. Volume III (1929-1931)*, Sauk City, WI, Arkham House, 1988.
- _ *Le mythe de Cthulhu*, Paris, Denoël/J'ai lu, 2017.
- _ *Les mythes de Cthulhu. Légendes du mythe de Cthulhu. Premiers Contes. L'art d'écrire selon Lovecraft*, Paris, Robert Laffont, 1991
- LOVEJOY, Arthur, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (1936), Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1961.
- LUBAC (de), Henri, *Pic de la Mirandole*, Paris, 1974.
- LUCE, Jean-Marc, « De l'Égypte à la Grèce archaïque : la question de l'aspectivité », *Égypte, Afrique & Orient*, Centre Vaclusien d'égyptologie/éditions Khéops, 2009.
- LUCRÈCE, *De rerum natura/ De la nature des choses*, Paris, GF-Flammarion, 1998.

- LUPOLI, Agostino, « Power (Conatus-Endeavour) in the “Kinetic Actualism” and in the “Inertial” Psychology of Thomas Hobbes », *Hobbes Studies* 14 (1), 2001, p. 83-103.
- MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, 5 vol. Paris, Puf, 1997-2001.
- _ *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979.
- _ *Avec Spinoza*, Paris, Puf, 1992.
- MADÉLIN, Pierre, *Après le capitalisme. Essai d'écologie politique*, Écosociétés, 2017.
- MAGNARD, Pierre, « Le chaînon manquant », *Revue de Métaphysique et de Morale* 70 (2), 2011, p. 167-180.
- MAHÉ, Jean-Pierre, Jean-Pierre, POIRIER, Paul-Hubert, CRÉGHEUR Éric, *Écrits gnostiques : La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard, 2007.
- MAHNKE, Dietrich, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Verlag von Max Niemeyer, 1925.
- MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, tome 3, Paris, Seuil, 1979.
- _ *Traité et sermons*, Paris, GF-Flammarion, 1995.
- MALEBRANCHE, Nicolas, *De la recherche de la vérité. Livre I-III*, Paris, Vrin, 2006.
- MARCUZZI, Max, « La fabrique de l'infini. Phénoménologie du désordre et genèse sensible de l'idée d'infini chez Diderot », *Revue de synthèse*, 4^e s. N°1, janv-mars 1997, p. 7-35.
- MAREJKO, Jan, *Cosmologie et politique*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1989.
- MARIN, Louis, *Détruire la peinture*, Paris, Flammarion, 1997.
- MARION, Jean-Luc, *L'ontologie grise. Science cartésienne et savoir aristotélicien*, Paris, Vrin, 1975.
- _ *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Puf, 1981.
- _ *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, Puf, 2004.
- _ « Descartes hors sujet », *Les Études philosophiques*, 2009/1 (n° 88), p. 51-62.
- MARMURA, Michæl, « Avicenna's “Flying Man” in context », *The Monist*, 69 (3), 1986, p. 383-395.
- MARTIN, Jean-Clet, *Bréviaire de l'éternité. Vermeer et Spinoza*, Léo Scheer, Paris, 2011.
- MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988.
- MATTÉI, Jean-François, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, Puf, 1996.
- McEVOY, James, « Platon et la sagesse de l'Égypte », *Kernos*, 6, 1993, p. 245-275.
- MEHL, Édouard, *Descartes et la fabrique du monde. Le problème cosmologique de Copernic à Descartes*, Paris, Puf, 2008.
- MEILLASSOUX, Quentin, *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2006.
- MELAMED, Yitzhak, « Le premier travail préparatoire de l'Éthique de Spinoza », in JAQUET, Chantal, et al. *Spinoza transatlantique : Les interprétations américaines actuelles*. Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020, p. 143-164.
- MERCER, Christia, *Leibniz's metaphysics, its origin and development*, Cambridge University Press, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, 1967.
- _ *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1994.
- _ *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010.

- MESNARD, Jean, « Point de vue et perspective dans les *Pensées* de Pascal », *Courrier du Centre international Blaise Pascal*, 1, 1994, p. 3-8.
- MEYER (de), Thibault, « L'écologie des monades », <https://laviedesidees.fr/Ecologie-des-monades.html>.
- MEYENDORF, John, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, Seuil, 2002.
- MONNOYEUR, Françoise (dir.), *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*, Paris, Belin, 1992.
- MONTAIGNE (de), Michel, *Les Essais*, éd. Villey-Saulnier, Paris, Puf, 2004.
- MONTEBELLO, Pierre, *Nietzsche. La volonté de puissance*, Paris, Puf, 2001.
- _ *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
- _ *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humain*, Dijon, Presses du réel, 2015.
- _ *Deleuze. Philosophie et cinéma*, Paris, Vrin, 2016.
- _ *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2^e éd. 2017.
- MOPSIK, Charles, *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font Dieu*, Verdier, Lagrasse, 1993.
- _ *Cabale et Cabalistes*, Paris, Albin Michel, 2003.
- MOREAU, Joseph, « Leibniz et la pensée phénoménologique », *Archives de philosophie*, vol. 32, n°2, Avril-Juin 1969, p. 230-243.
- MOREAU, Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Puf, 1994.
- _ *Spinoza et le spinozisme*, Paris, Que sais-je ?, 2019.
- MOONEY, Hilary Anne-Marie, *Theophany. The Appearing of God According to the Writings of Johannes Scottus Eriugena* (Beiträge zur historischen Theologie 146), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Allia, 1998.
- NAERT, Émilienne, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, Vrin, 1959.
- NEF, Frédéric, *Leibniz et le langage*, Paris, Puf, 2000.
- NEGRI, Antonio, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Puf, Paris, rééd. Amsterdam, 2006.
- NICOLAS DE CUES, *Œuvres choisies*, éd. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier Montaigne, 1942.
- _ *Le tableau ou la vision de Dieu*, trad. Agnès Minazzoli, Paris, Cerf, 1986.
- _ *La paix de la foi*, Paris, Pierre Tequi, 2008.
- _ *Dialogue de l'idiot. Sur la sagesse et l'esprit*, Paris, Puf, 2011.
- _ *La docte ignorance*, Paris, GF-Flammarion, 2011.
- _ *Le coran tamisé*, Paris, Puf, 2011.
- _ *Les conjectures*, trad. fr. J.-M. Counet, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- _ *Les conjectures*, trad. Jocelyne Sfez, Paris, Beauchesne, 2011.
- _ *Le "pouvoir-est"*, Paris, Puf, 2014.
- _ *L'icône ou la vision de Dieu*, Paris, Puf, 2016.
- NICOLLE, Jean-Marie, « Montaigne et Pascal : la docte ignorance après Copernic », *Noesis*, 26-27, 2016, p. 155-171.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres*, éd. J. Lacoste et J. Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993.
- _ *Œuvres*, Paris, Flammarion, 2001.
- _ *Œuvres philosophiques complètes*, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, 13 vol. Paris, Gallimard, (abr. FP).

- _ *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen*, based on the critical text by Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin / New York : De Gruyter, 1967, édité par Paolo d'Iorio, 2009, URL : <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> (abr. eKGWB).
- NOHL, Hermann, « Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus : G. Teichmüller, *Die Wirkliche und Scheinbare Welt* », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 149 (1913), p. 106-115.
- NORBERT-SCHULZ, Christian, *La signification dans l'histoire de l'architecture occidentale*, Paris, Mardaga, 1977.
- ONG-VANG-CUNG, Kim (éd.), *La voie des idées ? Le statut de la représentation XVII-XIXe siècles*, Paris, CNRS-éditions, 2006.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote. Con un apendice inédito*, Alianza editorial, Madrid, 2008.
- PAMUK, Orhan, *Mon nom est rouge*, Paris, Gallimard, 2001.
- PANICHI, Nicola, « Nietzsche et le “gai scepticisme” de Montaigne », *Noesis*, 10 | 2006, p. 93-112.
- PANOFSKY, Erwin, *L'œuvre d'art et ses significations. Essai sur les « arts visuels »*, Paris, Gallimard, 1969.
- _ *L'œuvre d'art et ses significations. Essai sur les « arts visuels »*, Paris, Gallimard, 1969.
- _ *La perspective comme forme symbolique*, Paris, Minuit, 1975.
- _ *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, Paris, Gallimard, 1989.
- _ *L'art et la vie d'Albrecht Dürer*, Hazan, Paris, 2012.
- _ « *Facies illa Rogeri maximi pictoris* », in WEIZMANN, K. (dir.), *Late classical and mediaeval studies in honor of Albert Atthias Friend*, New Jersey, Princeton University press, 1955, p. 392-400.
- PAVLOVITS, Tamás, « Perspective et perspectivisme dans les *Pensées* », *Chroniques de Port-Royal*, n°63, Paris, 2013, p. 221-233.
- PARMENTIER, Marc, *Leibniz-Locke. Une intrigue philosophique*, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 2008.
- PASCAL, Blaise, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963.
- _ *Œuvres complètes, volume II. Œuvres diverses 1652-1654*, texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992.
- Pensées*, Paris, GF-Flammarion, 1976.
- _ *De l'esprit géométrique. Écrits sur la grâce et autres textes*, Paris, GF-Flammarion, 1985.
- PASQUA, Hervé, *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, Cerf, Paris, 2006.
- _ (Dir.), *Nicolas de Cues (1401-1464). Le tournant anthropologique de la philosophie*, *Noesis*, 26-27, 2017
- _ « Le statut méontologique de la créature chez Maître Eckhart », *Anuario Filosófico* vol. 44/1 (2011).
- PECKHAM, John, *John Pecham and the Science of Optics: Perspectiva Communis*, ed. David C. Lindberg, Madison : University of Wisconsin Press, 1970.
- PÈLERIN (VIATOR), Jean, *De artificiali perspectiva* (1505), Toul : 1ère éd. P. Jacques, 1505-1509, dernière éd. New York, Da Capo Press, 1973.
- PERELMAN, Marc, *Construction du corps, fabrique de l'architecture*, Paris, Passion, 1994.
- PERKINS, Franklin, *Leibniz and China: a Commerce of Light*, Cambridge, Routledge, 2004.
- PHEMISTER, Pauline, *Leibniz and the Environment*, New York, Routledge, 2016.
- PHILONENKO, Alexis, *L'œuvre de Kant. tome I. La philosophie critique*, Paris, Vrin, 2003.

- PIC DE LA MIRANDOLE, Jean, *Œuvres philosophiques*, Paris, Puf, 1993.
- PINCHARD, Bruno, *Fine follie ou la catastrophe humaniste. Étude sur les transcendants à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 1995.
- _ (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme. Faits, concepts, débats*, Paris, Puf, 2005.
- PIRENNE, Maurice-Henri, « The Scientific Basis of Leonardo da Vinci's Theory of Perspective », *The british journal for the philosophy of science*, Vol. III, 10, août 1952, p. 169-185.
- PIVIDAL, Raphaël, « Signification et position de l'œuvre de Lévi-Strauss », *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 19^e année, n° 6, 1964, p. 1087-1099.
- PLATON, *Phédon*, Paris, GF-Flammarion, 1991.
- _ *Ménon*, GF-Flammarion, Paris, 1993.
- _ *Sophiste*, Paris, GF-Flammarion, 1993.
- _ *Théétète*, Paris, GF-Flammarion, 1995.
- _ *Protagoras*, Paris, GF-Flammarion, 1997.
- _ *Cratyle*, Paris, GF-Flammarion, 1998.
- _ *Timée. Critias*, Paris, GF-Flammarion, 2001.
- _ *La République*, Paris, GF-Flammarion, 2002.
- _ *Phèdre*, Paris, GF-Flammarion, 2004.
- _ *Les Lois*, 2 vol., Paris, GF-Flammarion, 2006-2011.
- PLOTIN, *Traité 22-26*, GF-Flammarion, Paris, 2004
- _ *Traités 30-37*, Paris, GF-Flammarion, 2006.
- PLUMWOOD, Val, *Réanimer la nature*, Puf, Paris, 2020.
- POPKIN, Richard, *Histoire du scepticisme. D'Érasme à Spinoza*, Paris, Puf, 1995.
- PRADEAU, Jean-François, *Platon. L'imitation de la philosophie*, Aubier, 2009.
- _ (Dir.), *Les Sophistes. I. De Protagoras à Critias. Fragments et témoignages*, Paris, GF-Flammarion, 2009.
- PRÉVOST, Bertrand, *Peindre sous la lumière*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.
- PROCLUS, *Éléments de Théologie*, trad. intro. et notes Jean Trouillard, Paris, Aubier, 1965.
- PRZYWARA, Erich, *Analogia entis*, Paris, Puf, 1990.
- QUENOT, Michel, *L'icône. Fenêtre ouverte sur le royaume*, Paris, Cerf, 2001.
- QUILLET, Pierre, *Ernst Cassirer*, Paris, Ellipses, 2001.
- RABOUIN, David, « Husserl et le projet leibnizien d'une *mathesis universalis* » *Philosophie*, n. 92, « Leibniz dans Husserl et Heidegger », décembre 2006, p. 13-28.
- _ « Infini mathématique et infini métaphysique : d'un bon usage de Leibniz pour lire Cues (... et d'autres) », *Revue de métaphysique et de morale*, 2011/2 (n° 70), p. 203-220.
- RAMOND, Charles, *Le vocabulaire de Spinoza*, Paris, Ellipses, 2007.
- _ *Dictionnaire Spinoza*, Paris, Ellipses, 2007.
- RASHED, Roshdi (éd.), *Mathématiques et Philosophie de l'Antiquité à l'Âge Classique*, Paris, éd. CNRS, 1991.
- _ MORELON, Régis (dir.), *Histoire des sciences arabes : mathématiques et physique*, t. 2, Seuil, Paris, 1997.
- RATEAU, Paul, *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*, Paris, Honoré Champion, 2008.

- _ *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, Paris, Garnier, 2015.
- RAYNAUD, Dominique, *L'hypothèse d'Oxford. Essai sur les origines de la perspective*, Paris, Puf, 1998.
- _ *A Critical Edition of Ibn al-Haytham's On the Shape of the Eclipse. The First Experimental Study of the Camera Obscura*, Springer International, New York, 2016.
- _ « Ibn al-Haytham sur la vision binoculaire, un précurseur de l'optique physiologiste », *Arabic Sciences and Philosophy*, 13 (2003), p. 79-100.
- RENAUT, Alain, *L'Ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.
- _ *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1997.
- REY, Anne-Lise, « Autour de l'*Oedipus chymicus*, Chimie, méthode et substance leibniziennes », *Methodos*, 8, 2008, mis en ligne le 11 avril 2008.
- REY, Anne-lise, VENGEON, Frédéric, « Nicolas de Cues et G. W. Leibniz : infini, expression et singularité. Quelques éléments de métaphysique comparée », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 70, n° 2, 2011, p. 147-150.
- RIEBER, Audrey, *Art, histoire et signification. Un essai d'épistémologie d'histoire de l'art autour de l'iconologie d'Erwin Panofsky*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- ROBINET, André, *Leibniz et la racine de l'existence. Présentation, choix de textes et bibliographie*, Paris, Seghers, 1962.
- _ *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendantale dans l'œuvre de G. W. Leibniz*, Paris, Vrin, 1986.
- _ « La fable du meilleur des mondes », *Studia Leibnitiana*, 40/1, 2008, p. 1-13.
- ROCHEREAU, Arnaud, *Le sens pratique du perspectivisme*, Thèse, Université de Nantes, 2020.
- RÖSLER, Claire, « Leibniz et la mystique », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 2010, Troisième série, Vol. 142, n° 3/4, p. 301-319.
- ROSS, George Macdonald, « Alchemy and the Development of Leibniz's Metaphysics » *Studia Leibnitiana Supplementa* 22, 1982, p. 40-45.
- ROUSSET, Bernard, *La perspective finale de l'Éthique*, Paris, Vrin, 2001.
- ROY, Olivier, *Leibniz et la Chine*, Paris, Vrin, 1972.
- SAINT-AUBERT (de), Emmanuel, « "L'Incarnation change tout". Merleau-Ponty critique de la "théologie explicative" », *Archives de Philosophie*, vol. 71, no. 3, 2008, p. 371-405.
- SAINT-EXUPÉRY (de), Antoine, *Terre des hommes*, Paris, Gallimard, 1939.
- SALMON, Gildas, *Les structures de l'esprit. Lévi-Strauss et les mythes*, Paris, Puf, 2013.
- SALZA, Luca, *Métamorphose de la physis. Giordano Bruno. Infinité des mondes, vicissitudes des choses, sagesse héroïque*, Paris, Vrin, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938.
- _ *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- _ *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.
- SAUVAGNARGUES, Anne, *Deleuze. L'empirisme transendantal*, Paris, Puf, 2010.
- SCÈVE, Maurice, *Microcosme (1562)*, éd. Michèle Clément, Paris, Garnier, 2013.
- SCHÆFFER, Jean-Marie, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007.

- SCHUHL, Pierre-Maxime, *Platon et l'art de son temps*, Paris, Puf, 1952.
- SCHULTHESS, Daniel, *Leibniz. L'invention des phénomènes*, Paris, Puf, 2015.
- SCHWARTZ, Claire, *Leibniz. La raison de l'être*, Paris, Belin, 2017.
- SCHILLER, Ferdinand Canning Scott, *Humanism. Philosophical essays*, London, MacMillan & Co. Limited, 1903.
- _ *Plato or Protagoras?*, Oxford, London, Simpkin, Marshall & Co., 1908.
- SCHOLEM, Gershom, *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, Paris, 1994.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Puf, 2014.
- SCHULTZ, David, E., « Who needs the Cthulhu Mythos ? », *Lovecraft Studies*, n°13 (automne 1986), p. 43-53.
- SEIDENGART, Jean, *Dieu, l'univers et la sphère infinie. Penser l'infinité cosmique à l'aube de la science classique*, Paris, Albin Michel, 2006.
- _ (Dir.), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New-York*, Paris, Cerf, 1990.
- SERLIO, Sebastiano, *Le premier livre d'architecture ... Le second livre de perspective mis en langue française par Jehan Martin*, Paris, éd. Jean Barbé, 1545.
- SERRES, Michel, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, Puf, 2007.
- SÉVERAC, Pascal, *Le devenir-actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 2017.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, Seuil, Paris, 1997.
- SIMON, Gérard, *Kepler astronome, astrologue*, Paris, Gallimard, 1979.
- _ *Archéologie de la vision : l'optique, le corps, la peinture*, Paris, Seuil, 2003.
- SFEZ, Jocelyne, « Michel de Certeau, lecteur de Nicolas de Cues », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 172 | octobre-décembre, mis en ligne le 26 avril 2018.
- SOULADIÉ, Yannick, « Penser le monde après la métaphysique », in BERTOT, Clément, LECLERQ, Jean (dir.), *Nietzsche et la phénoménologie Entre textes, réceptions et interprétations*, Paris, Garnier, 2019, p. 63-84.
- SOURIAU, Étienne, *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, Puf, 2010.
- SPINOZA, Baruch, *Opera*, Heidelberg, herausgegeben von Carl Gebhardt, 1924 (abr. *Gebhardt*).
- _ *Œuvres I-IV*, éd. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965.
- _ *Éthique*, éd. Pierre-François Moreau, Paris, Puf, 2020.
- STEIN, Ludwig, *Leibniz und Spinoza: Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der leibnizischen Philosophie*, Berlin, G. Reimer, 1890.
- STEINGASS, Francis Joseph, *The Student's Arabic-English Dictionary*, W. H. Allen, London, 1884.
- STÉPANOFF, Charles, *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'exploration*, Paris, La découverte, 2020.
- STIRNER, Max, *L'unique et sa propriété*, La Table Ronde, Paris, 2000.
- STRAUS, Erwin, *Du sens des sens. Contributions à l'étude des fondements de la psychologie*, Jérôme Millon, Grenoble, 2000.
- SUHAMY, Ariel, *Spinoza pas à pas*, Paris, Ellipses, 2011.
- SUZUKI, Sadami, « Formation et développement de "l'être vers la vie" chez Watsuji Tetsurō », *Ebisu*, n°40, Automne 2008-Été 2009, p. 31-44.
- SWOYER, Chris, « Leibnizian expression », *Journal of the history of philosophy*, 33/1, 1995, p. 65-99.

- TATON, René, *L'œuvre mathématique de Desargues*, Paris, Puf, 1951.
- _ « L' *Essay pour les Coniques* de Pascal », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, tome 8, n°1, 1955. p. 1-18.
- _ « L'initiation de Leibniz à la géométrie (1672-1676) », *Studia Leibnitiana Supplementa* 17, 1978, p. 103-129.
- THOMAS D'AQUIN, *L'être et l'esprit*, textes choisis par Joseph Rassam, Paris, Puf, 1971.
- _ *Somme contre les Gentils. 1. Dieu*, Paris, GF-Flammarion, 1999.
- THOMAS-FOGIEL, Isabelle, *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris, Seuil, 2015.
- TIERCELIN, Claudine, *La Pensée-signe : Études sur C. S. Peirce*, Collège de France, (URL <http://books.openedition.org/cdf/2209>)
- TIMMERMANS, Benoît (dir.), *Perspective Leibniz, Whitehead, Deleuze*, Paris, Vrin, 2006.
- TOROS, Yvonne, *Étude spinoziste. Spinoza et l'espace projectif. Étude sur Spinoza, Desargues et l'École hollandaise : Jan de Witt, Johann Hudde, Franz van Schooten, etc.* Thèse d'État, Paris VIII, 1990.
- TRAIMOND, Véra, *La peinture de la Russie ancienne*, éd. Bernard Giovanangeli, Paris, 2010.
- TROUILLARD, Jean, « La Monadologie de Proclus », *Revue Philosophique de Louvain*. 3^e série, tome 57, n° 55, 1959. p. 309-320.
- VALETTE, Éric, *La perspective à l'ordre du jour. Fonctionnements symboliques et esthétiques de la perspectiva artificialis*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- VAN VLIET, Muriel, *La forme selon Ernst Cassirer. De la morphologie au structuralisme*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.
- VAYSSE, Jean-Marie, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994.
- _ *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004.
- VÉDRINE, Hélène, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris, Vrin, 1999.
- VENGEON, Frédéric, *Nicolas de Cues : le monde humain. Métaphysique de l'infini et anthropologie*, Grenoble, Millon, 2011.
- VENKATESAN, Soumya (et al.) : « Ontology Is Just Another Word for Culture », *Critique of Anthropology*, 30 (2), Manchester 2010, p. 152-200.
- VERGANI, Mario, « La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de "monadologie" », *Les Études philosophiques*, vol. 71, no. 4, 2004, p. 535-552.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1971.
- _ *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.
- VIDAL-NAQUET, Pierre, *La démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Flammarion, 1990.
- VILLANI, Arnaud, *Gilles Deleuze. La guêpe et l'orchidée*, Paris, Rue d'Ulm, 2020.
- VINCI (de) Léonard, *Traité de la peinture*, Paris, éd. Berger-Levrault, 1987.
- _ *Carnets*, Paris, Gallimard, 2019.
- VINCIGUERRA, Lucien, *La représentation excessive. Descartes, Leibniz, Locke, Pascal*, Paris, Presses universitaires du Septentrion, 2013.
- _ *Archéologie de la perspective. Sur Piero Della Francesca, Vinci et Dürer*, Paris, Puf, 2007.

- VINCIGUERRA, Lorenzo, *Spinoza*, Paris, Hachette, 2001.
- _ *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.
- VITELLION (Erazmus Ciolek Witelo), *Witelonis Perspectivae. Liber Primus: Book I of Witelo Perspectiva*, ed et eng. trans. by Sabetai Unguru, Warsaw : The Polish Academy of Science Press, *Studia Copernicana*, vol. XV, 1977.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Araweté. Os Deuses Canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar / ed. ANPOCS, 1986.
- _ *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four Lectures given in the Department of Social Anthropology*, University of Cambridge, February–March 1998.
- _ *Encontros. Eduardo Viveiros de Castro*, Rio de Janeiro, Beco do Açogue, 2008.
- _ *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris : Presses Universitaires de France, 2009.
- _ *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosacnaify, 2012.
- _ *Os involuntários da pátria. Elógio do subdesenvolvimento*, Edições Chão da Feira Caderno de Leituras / Série Intempestiva Projeto gráfico - Mateus Acioli Maio de 2017.
- _ « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, vol.2, n°2, Rio de Janeiro, 1996, p. 115-144.
- _ « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », in ALLIEZ, Éric (éd.). *Gilles Deleuze, Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson : Institut Synthélabo, 1998, p. 429-462.
- _ « O nativo relativo », *Mana*, vol. 8 n°1, Rio de Janeiro, 2002, p. 113-148.
- _ « Zeno and the art of anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths », *Common Knowledge*, (2011) 17 (1), p. 128-145.
- _ « “Transformação” na antropologia, transformação da antropologia », *Mana*, vol. 18 n° 1, Rio de Janeiro, avril 2012, p. 151-171.
- _ « Who is afraid of the ontological wolf ? Some comments on an ongoing anthropological debate », *CUSAS, Annual Marilyn Strathern Lecture*, 2014, p. 2-17.
- VOILQUIN, Jean, (éd.), *Les penseurs grecs avant Socrate*, Paris, GF-Flammarion, 1964.
- VOLTAIRE (François-Marie Arouet), *Correspondance*, éd. Deloffre, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.
- WAJCMAN, Gérard, *Fenêtres. Chroniques du regard et de l'intime*, Lagrasse, Verdier, 2004.
- WATSUJI, Tetsurō, *Fūdo. Le milieu humain*, intro. et trad. Augustin Berque, éd. CNRS, Paris, 2011.
- WEISS, Gerald, « Campa Cosmology » *Ethnology* n°2, 1972.
- WENCHAO, Li, « Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert », *Studia Leibnitiana. Supplementa*, 32, Stuttgart, 2000.
- WHITE, Lynn, « The Historical Roots of Our Ecological Crisis », *Science*, 155, p. 1203-1207, texte reproduit dans Vandevor, Donald et Christine Pierce, dir., *Environmental Ethics and Policy Book*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1993, p. 45-51.
- WHITE, John, *Perspective in Ancient Drawing and Painting*. London: Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1956.
- _ *Naissance et renaissance de l'espace pictural*, Paris, Adam Biro, 2003.

- WHITEHEAD, Alfred, N., *La fonction de la raison*, Paris, Payot, 2007.
- WIRSZUBSKI, Chaïm, *Pic de la Mirandole et la cabale*, Paris, L'Éclat, 2007.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004.
- WOLFE, Charles T., *La biologie avant la biologie*, Paris, Garnier, 2019.
- WÖLFFLIN, Henrich, *Renaissance et Baroque*, Brionne, G. Monfort, 1997.
- WOLFSON, Harry Austryn, *La philosophie de Spinoza*, Paris, Gallimard, 1999.
- WRIGHT, Lawrence, *Perspective in perspective*, London/Melbourne/Boston/Hendley, Routledge et Kegan Paul, 1983.
- ZARADER, Jean-Pierre (dir.), *Le vocabulaire des philosophes. 1. De l'antiquité à la Renaissance*, Ellipses, Paris, 2016.
- ZARADER, Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1990.
- _ *Lire Être et temps de Heidegger*, Paris, Vrin, 2012.
- ZARKA, Yves-Charles, *La décision métaphysique de Hobbes : conditions de la politique*, Vrin, Paris, 1987.
- _ (Dir.) *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?*, Paris, Puf, 1990.
- _ *Hobbes et son vocabulaire: étude de lexicographie philosophique*, Paris, Vrin, 1992.
- _ PINCHARD, Bruno, (dir.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?* Paris, Puf, 2005.
- ZOURABICHVILI, François, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, Puf, 2002.
- _ *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.
- Sites consultés :
- <http://jdarrulat.net>.
- <http://www.penseesdepascal.fr/>
- <https://spinoza.fr/>

TABLE DES MATIÈRES

Introduction générale	p. 7
1. L'équivoque du « perspectivisme ».....	p. 8
Le dispositif de la perspective et l'impasse du réalisme contemporain.....	p. 8
Un autre relativisme : les deux sens du perspectivisme.....	p. 11
2. Position du problème : humanisme ou naturalisme?.....	p. 13
Première partie (chap. I-II).....	p. 14
Deuxième partie (chap. III-IV).....	p. 15
Troisième partie (chap. V-VI).....	p. 17
PREMIÈRE PARTIE : RENAISSANCE	p. 19
Introduction	p. 20
1. L'origine de la perspective comme problème philosophique	p. 20
2. Nicolas de Cues et la perspective, entre institution et inversion	p. 20
Chapitre I. L'ordre de la perspective	p. 23
1. Le point sujet.....	p. 23
1. 1. La scène du sujet : narcissisme et perspectivisme.....	p. 23
Le dispositif perspectif : anamorphose et égomorphisme.....	p. 23
Paradigme, schème, récit ?.....	p. 28
1. 2. Le mythe de la perspective : métaphysiques du trompe-l'œil	p. 31
<i>La costruzione legittima</i> : le dispositif de Brunelleschi.....	p. 31
Le miroir et le problème de l'évidence.....	p. 34
1. 3. La chose voyante : l'évidence du <i>cogito</i> et l'ordre du <i>video</i>	p. 37
<i>Videre et videor</i> : sémiotique du <i>cogito</i>	p. 37
L'iconicité de l' <i>ego</i>	p. 40
Le trucage de l'évidence.....	p. 44
2. La forme symbolique	p. 48
2. 1. L'idéalisme iconologique.....	p. 48
Le concept de forme symbolique : de Cassirer à Panofsky.....	p. 48
Les limites du récit panofskien : entre le transcendantal et l'histoire.....	p. 53
2. 2 L'anti-Narcisse.....	p. 57
L'optique de Blaise de Parme : entre al-Haytham et Alberti.....	p. 57
Le dispositif albertien : fenêtre ouverte sur l'histoire.....	p. 61
Le drame de l'incarnation : critique et clinique du dispositif.....	p. 68

Conclusion : la perspective comme forme sémiotique.....	p. 80
1. Du schème au drame : le dispositif perspectif comme mise en scène.....	p. 80
2. L'infini dans le fini : Nicolas de Cues.....	p. 86
Chapitre II. Le tournant anthropologique.....	p. 89
1. La divine improportion.....	p. 89
1. 1. L'Omnivoyant : l'icône et le tableau.....	p. 89
1. 2. Le monde humain : la finitude comme expression.....	p. 94
L'infini en acte : une inversion métaphysique de la perspective.....	p. 94
La revanche de Protagoras.....	p. 97
2. La catastrophe humaniste.....	p. 103
2. 1. Le dieu humain : un humanisme théologique.....	p. 103
La dignité de l'homme microcosme.....	p. 103
De l'humanisme au panthéisme : Giordano Bruno et Nicolas de Cues.....	p. 109
2. 2. Humanisme et perspectivisme dans l'histoire de l'être.....	p. 114
Le configureur de mondes : Heidegger et le renversement humaniste.....	p. 114
Être et finitude : dépasser le récit onto-théo-logique ?.....	p. 120
2. 3. Les aventures du <i>subjectum</i> : perspectivisme et finité humaniste.....	p. 122
L'homme, le sujet et le néant : Pic de la Mirandole, Bovelles, Montaigne.....	p. 122
De la finitude de l'homme à la finité de l'être.....	p. 128
Conclusion : finité et dignité.....	p. 132
Une autre modernité.....	p. 132
Le monde infini : vers le perspectivisme baroque	p. 135
II. DEUXIÈME PARTIE : BAROQUE.....	p. 137
Introduction.....	p. 138
1. La crise de la raison baroque : de Desargues à Pascal.....	p. 138
2. Le régime scopique des Modernes : de Kepler à Descartes.....	p. 139
Chapitre III. La disproportion de l'homme.....	p. 140
1. La révolution arguésienne : une métaphysique de la géométrie ?.....	p. 140
2. Pascal et la sphère infinie.....	p. 146
2. 1. La géométrie existentielle des <i>Pensées</i>	p. 146
Le cachot copernicien.....	p. 146
La disproportion ou l'analogie vide.....	p. 149
2. 2. La suspension du point fixe.....	p. 152
Point de vue et point de fuite.....	p. 152

L'inconstance des apparences : entre Sextus et Montaigne.....	p. 154
2. 3. La Gnose de Port-Royal : du tragique au mystique	p. 157
Le Dieu caché : entre Saint-Jean de la Croix et Bossuet.....	p. 157
Croire au monde : entre Descartes et Heidegger.....	p. 161
3. Leibniz et la perspective baroque.....	p. 167
3. 1. L'institution de l'angle de vue : involution et invariance.....	p. 167
L'invariant par transformation.....	p. 167
Le parricide keplerien.....	p. 171
3. 2. Les variations du point de vue : anamorphose et inclusion.....	p. 174
Le « point de vue » baroque : Nietzsche, Whitehead, Leibniz.....	p. 174
L'être-pour-le-monde.....	p. 176
3. 3. L'ordre restauré : le perspectivisme comme anti-anthropologie.....	p. 180
Le nihilisme pascalien : anti-humanisme et anti-philosophie.....	p. 180
Leibniz et la mise en scène anthropologique des <i>Pensées</i>	p. 181
L'analogie recherchée : de l'infini à l'infinitésimal.....	p. 184
Conclusion : la nature de l'expression.....	p. 193
1. Par-delà la sphère infinie : les limites de l'influence de Desargues.....	p. 193
2. L'expressionnisme baroque et le problème du naturalisme.....	p. 196
Chapitre IV. La dissemblance du sensible.....	p. 198
1. Kepler philosophe : optique et perspective.....	p. 198
1. 1. Les peintures au fond de l'œil : la naturalisation optique du dispositif.....	p. 198
1. 2. De la peinture à l'image : les limites de l'optique képlérienne.....	p. 203
2. Descartes et le modèle des peintres.....	p. 205
2. 1. Figure, signe et dissemblance.....	p. 205
Descartes opticien.....	p. 205
La fable du monde : le perspectivisme cartésien.....	p. 207
L'inspection de l'esprit : perspectivisme et solipsisme.....	p. 210
2. 2. Forme, intentionnalité et similitude	p. 213
La chambre obscure de l'esprit : l'anthropologie optique d'al-Haytham.....	p. 213
La fin du paradigme spéculaire.....	p. 216
3. Leibniz et le miroir de l'univers.....	p. 220
3. 1. Idée et expression : l'ombre portée du doute métaphysique.....	p. 220
3. 2. Archéologie de Platon : <i>eidos</i> et perspective.....	p. 225
Ontologie du hiéroglyphe : <i>skiagraphia</i> et aspectivité	p. 225

Trouble dans l'être : perspectivisme et chamanisme platonicien.....	p. 232
3. 3. L'Idée comme perspective : essentialisme et phénoménisme	p. 236
Idée et image : l'erreur de l'empirisme.....	p. 236
Le platonisme leibnizien : anamnèse et expression.....	p. 239
La vie est un songe (bien réglé).....	p. 242
Conclusion : la défaillance de l'analogie.....	p. 248
1. Le spectateur cartésien.....	p. 248
2. La marche à l'univocité.....	p. 249
TROISIÈME PARTIE : CLASSIQUE	p. 250
Introduction	p. 251
1. Perspectivisme, entr'expression et analogie chez Leibniz.....	p. 251
2. Perspectivisme, expression et univocité chez Spinoza.....	p. 252
Chapitre V. Le prodige de l'analogie	p. 255
1. L'expression perspective.....	p. 255
1. 1. La <i>similitudo</i> de la ville : micro-histoire d'une mise en scène.....	p. 255
1. 2. Ce qu'exprimer veut dire.....	p. 267
« <i>Tout est dans tout</i> » : Leibniz et le problème de l'expression.....	p. 267
L'analogie de rapports : bi-univocité et isomorphisme.....	p. 274
2. Les âmes sensibles.....	p. 278
2. 1. L'incarnation comme expression et représentation.....	p. 278
2. 2. Le théâtre du monde.....	p. 282
« <i>Tout conspire</i> » : le primat de l'interconnexion.....	p. 282
La scénographie du vivant.....	p. 286
Le sens de l'appartenance : phénoménologie et monadologie.....	p. 290
3. La fable du meilleur des mondes.....	p. 296
3. 1. Leibniz juge de Spinoza : de l'expression à l'entr'expression.....	p. 296
Brève histoire de la réception leibnizienne de l' <i>Éthique</i> de Spinoza.....	p. 296
Contre l'univocité : entre Thomas d'Aquin et Descartes.....	p. 300
3. 2. Le perspectivisme divin : l'analogie inachevée.....	p. 303
Brève histoire de l'analogie de l'être : d'Aristote à Thomas d'Aquin.....	p. 303
De l'éminence entr'expressive à l'équivocité monadologique	p. 307
3. 3. L'univocité de la <i>Dikē</i> : l'ordre fabuleux de la théodicée.....	p. 313
L'harmonie ou le sens perspectif du retrait.....	p. 313
Le rêve de Théodore : métaphorologie et monadologie	p. 319

Conclusion : le meilleur ou le vrai.....	p. 324
1. Un universalisme relatif.....	p. 324
2. Les limites du perspectivisme leibnizien.....	p. 327
Chapitre VI. La subversion de la finitude.....	p. 330
1. La destruction de l'analogie.....	p. 330
1. 1. L'espace projectif de la substance : l'hypothèse Toros-Deleuze.....	p. 330
1. 2. L'univocité de l'attribut	p. 336
Brève histoire de l'univocité de l'être : de Duns Scot à Spinoza.....	p. 336
En quel sens l'attribut n'est pas un « point de vue ».....	p. 339
1. 3. La réalité modale.....	p. 343
Détermination et négation : la réalité du fini.....	p. 343
Le sens éthique du tournant anthropologique.....	p. 345
2. Nature et puissance.....	p. 347
2. 1. La structure onto-théo-politique de la métaphysique.....	p. 347
2. 2. L'ordre des choses.....	p. 354
La destruction de l'anthropologie dualiste.....	p. 354
Métaphysiques anthropomorphes.....	p. 356
2. 3. Individu et cosmos.....	p. 359
Un concept mécaniste de forme.....	p. 359
L'actuosité de l'essence.....	p. 362
Une physique de la pensée.....	p. 365
3. L'archéologie de la morale.....	p. 371
3. 1. « La merveille des merveilles ».....	p. 371
3. 2. L'être-vers-la-vie : l'anti-dialectique du <i>conatus</i>	p. 378
3. 3. Nature et liberté.....	p. 385
« <i>Homo homini Deus</i> » : convenance ou entraide ?.....	p. 385
Une sotériologie rationnelle : les notions communes.....	p. 389
3. 4. L'esthétique des valeurs.....	p. 394
Les peintures muettes.....	p. 394
La forme hallucinaire de la perception.....	p. 401
Conclusion : finité et éternité.....	p. 409
1. Spinoza et la genèse esthétique de la subjectivité moderne.....	p. 409
2. La perspective finale du paysage spinozien.....	p. 411

CONCLUSION GÉNÉRALE	p. 417
1. L'autre âge classique.....	p. 418
2. Un naturalisme aléatoire ?.....	p. 425
Bibliographie.....	p. 439
Table des matières.....	p. 462
Résumé/abstract.....	p. 468

Résumé (1700 signes espaces non compris / 2000 espaces compris)

Le sens de cette thèse est de s'interroger sur les origines du « perspectivisme » afin de sortir d'une indétermination conceptuelle qui hante ses usages contemporains. Il s'agit donc, à partir d'une analyse critique de l'idée de perspective conçue comme l'institution d'un ordre humain, d'en étudier sa traduction métaphysique à partir de sa tension comme inclusion de l'infini dans le fini chez Nicolas de Cues, entre inversion médiévale et institution humaniste. Le « perspectivisme » du Cusain, posant en un sens nouveau la finitude nous permet de reconstruire le problème des formes de « perspectivisme » de l'âge classique : chez Pascal d'une part, avec l'assomption métaphysique des conséquences baroques de la géométrie projective (Desargues) et chez Descartes d'autre part avec sa naturalisation optique (Kepler) intégrée dans la conception classique de la représentation, pour se retrouver reprise et approfondie en deux directions radicalement incompatibles chez Leibniz et Spinoza,

Ainsi, contrairement au relativisme auquel on l'associe trop vite, comme « point de vue » ou « interprétation » subjective, il s'agit de comprendre que le « perspectivisme » au sens fort du terme, loin d'être dépendant d'une subjectivité constituante représenterait davantage la subversion d'un schème conceptuel (esthétique, optique et géométrique) constitutif d'un certain imaginaire de cette subjectivité moderne et de son « monde humain » dont il serait à concevoir comme le dépassement vers d'autres récits, d'autres mondes, d'autres natures, qui ne seraient plus centrés sur la figure de l'homme. Il faut donc se demander si ce nouveau naturalisme que semble défendre le perspectivisme au sens fort peut réellement prendre en charge un sens philosophique de ce schème subverti de la perspective afin de penser autrement le sens de la finitude et le récit des relations entre l'homme et le monde, ou bien si la perspective et le perspectivisme sont condamnés à demeurer cette expression faible et ambiguë d'un humanisme et d'une subjectivité indépassables.

Mots clefs : histoire de la métaphysique, perspective, perspectivisme

Abstract (1700 signes espaces non compris / 2000 espaces compris)

The Subversion of Perspective. Philosophical Investigations about the Origins of Perspectivism

The meaning of this thesis is to question the origins of "perspectivism" in order to get out of a conceptual indeterminacy that haunts its contemporary uses. It starts therefore with a critical analysis of the idea of perspective as the establishment of a "human order", to study its metaphysical translation, though ambiguous, as expressive inclusion of the infinite in the finite in Nicholas of Cusa's philosophy. Nicholas of Cusa's metaphysical "perspectivism" raising therefore in a new sense the problem of finitude, allows us then to reconstruct the question of the possible forms of "perspectivism" that have emerged in the classical age, until their condensation in leibnizian metaphysics: in Pascal on the one hand with his metaphysical use of the baroque implications of projective geometry (Desargues) and in Descartes on the other hand with the optical naturalization of perspective (Kepler) integrated into the classical conception of representation, to find itself taken up in two incompatible directions in Leibniz's and Spinoza's thinking.

Thus, unlike relativism to which it is too often reduced, as a subjective "point of view" or "interpretation", we claim that "perspectivism", far from being dependent on a constituent and universal subjectivity, represent more the *subversion* of a conceptual scheme (aesthetic, optical and geometric) constitutive of an imaginary of this universal subjectivity and its "human world", overcoming it towards other stories, other worlds, other natures, which would no longer be centered on the figure of man. We must therefore ask ourselves if this new naturalism that seems to defend perspectivism understood in the strong sense can really afford a philosophical meaning of this subverted scheme of perspective in order to think differently the narrative of finitude and the relationship between man and the world. Are perspective and perspectivism condemned to remain this weak and ambiguous expression of an unsurpassable humanism and subjectivity?

Keywords: history of metaphysics, perspective, perspectivism